



LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 1
42 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1982

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Zurh', located in the top right corner of the page.

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETO 42

št. 1

LJUBLJANA 1982

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 1

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

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

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

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

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

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Stanko Janežič

Različne oblike vernosti

Bog, ki je ustvaril človeka »po svoji podobi in sličnosti«, kot poroča prva Mojzesova knjiga (1 Mojz 1,26), je enovito bitje, vendar je v svoji enovitosti troedin, kakor lahko razberemo iz evangelija. Vse tri božje osebe so eno, toda med seboj se tudi razlikujejo: polnost očetovstva je samo v Očetu, polnost sinovstva samo v Sinu in polnost izhajanja samo v Svetem Duhu.

Ta pisanost se nekako razodeva v vsem božjem stvarstvu, posebej pa še na človeku. Že svetopisemsko poročilo o stvarjenju človeka naglašja temeljno neenakost: »moža in ženo ju je ustvaril« (1 Mojz 1,27).

Človek pa se od človeka razlikuje ne le po spolu, temveč tudi po rasi, jeziku, kulturi, značaju, lepoti, nadarjenosti itd. Tako je povsem razumljivo, da se razlikuje tudi po veri in da so oblike njegove vernosti različne.

Različna verstva sveta

Človekova svoboda, njegovo samoodločanje za dobro in zlo, njegovo iskanje izvora in smisla življenja, njegova navezanost na zemljo in izgubljenost v vesolju, njegova nezadostnost in odvisnost od naravnih sil, strah pred skrivnostnimi pojavi, boj za obstanek, vključenost v razvoj obdobj, posebej v davninskih časih lovske, rastlinske, pastirske in poljedelske kulture — vse to in še marsikaj je vplivalo na nastanek različnih verstev sveta.

Kakšna je bila prvotna vera človeštva, je težko ugotoviti. Toda iz raziskav nedvomno sledi, da je človek že v zgodnjem paleolitu, to je pred kakimi 30.000 leti, nekako izražal svojo vernost. »V tej razvojni stopnji,« pravi Roger Caillois, »se religiozna emocija že pomeša z opazovanjem.« Razni simboli odkrivajo intimne skrivnosti in dokazujejo človekovo zanimanje za stvari, ki presegajo materialni red.¹

¹ Prim. Franc Rode, *Živa verstva*, Celje 1977, 17.

»Vere, da je en Bog najvišji, ne najdemo vedno, vendar tja v najbolj zgodnje kulture,« naglaša Holandski katekizem. »Na zemlji ni nobenega območja in nobene kulturne stopnje, kjer ne bi našli te vere.«²

Primitivne religije, ki so ustvarile številne kulturne obrede, mite (zgodbe iz življenja nadnaravnih bitij, o stvaritvi sveta ipd.) in simbole, so postopoma pod vplivom družbenega razvoja prešle v religije civilizirane družbe.³

Tako se je v Indiji ob prihodu Arijevcev okoli leta 1500 pr. Kr. iz prvih verovanja zmagovalcev in premagancev razvil hinduizem. To je vera, ki je počasi rasla iz človeške izkušnje. Usmerjena je v brezkončno merjenje lastnih globin. »Hinduizem,« pravi Gandhi, »je neutrudno iskanje resnice.« Zemeljska resničnost je za hindujca le varljiv videz in vir trpljenja. Odrešenje je mogoče doseči le z odpovedjo in obrnitvijo vase ali s posebnimi vajami za to (npr. z jogo), ko bi se naj jaz (atman) pretil v vse (brahman) in bi postal »atman enak brahmanu«, vendar brez osebne zavesti in ljubezni.⁴

Iz hinduizma je zrasel budizem, ki mu je utrl pot Sidharta Gautama ali Buda (Razsvetljeni, roj. ok. 560 pr. Kr.). Namesto skrajne odpovedi je Buda razglašal bolj harmonično pot, ravnotežje. Da človek doseže vedrost in mir, je treba izničiti hrepenenje po sreči s pomočjo pravih misli, pravih želja in pravih dejanj, ter čimprej preiti v nirvano, v neko obliko nebivanja, kjer je konec trpljenja. Prav zaradi takega teženja pa je budizem, kot tudi hinduizem, premalo občutljiv za stiske človeške družbe in za razvoj tega sveta.

Na Kitajskem je hotel pokazati pot do prave harmonije Li-Poj-Jang ali Laoce (Stari mojster, roj. ok. 604 pr. Kr.), ustanovitelj taoizma, ki je postopoma dozorel v samoniklo vero Kitajcev. Tao (pot) je prasila, iz katere izhajajo vse stvari. Po tej poti se človek povezuje z naravo in vesoljem. Človekova rešitev je v tem, da postane eno s Tao, s pomočjo temeljnih kreposti, ki so ponižnost, nesebičnost, skromnost, usmiljenje.

Podobno pot k ubranosti vsega stvarstva je učil Kung-Fu-Ce (Konfucij, 551—478 pr. Kr.), ustanovitelj konfucianizma, druge velike vere Kitajcev. Ta nauk, ki izhaja iz starih izročil, zahteva spoštovanje do prednikov, obvladovanje samega sebe, dobroto in praktično dejavnost. Dolga stoletja je močno krepil rast usklajenega družinskega življenja na Kitajskem in red v državi.

Sintoizem, davninska vera Japoncev, je v bistvu politeizem in animizem, s stotinami bogov in duhov (»Kami« — nad), ki imajo nadčloveške moči. V ospredje stopa češčenje narave in prednikov, kot je to navada pri raznih afriških animističnih verstvih, ki pa imajo tudi številne lastne značilnosti,

² *Krščansko oznanilo*, Maribor, 1971, 46.

³ Prim. Rode, n. d., 18.

⁴ Prim. *Krščansko oznanilo*, 48.

kakor so jih imele mnogovrstne vere nekdanjih evropskih, azijskih in drugih narodov ter ljudstev.

Izmed kulturnih religij je bilo za naša evropska področja najpomembnejše poganstvo Grkov in Rimljanov, ki se je prepletalo z grško in rimsko kulturo in močno vplivalo na naravo in razvoj verovanja naših prednikov.

Islam, ki mu je v prvi polovici 7. stoletja sredi arabskega sveta pripravil pot prerok Mohamed (Abul Kasim, ok. 570—622), se ni naslonil le na staro arabsko izročilo, temveč tudi na judovstvo in krščanstvo, s katerim ga povezuje predvsem vera v enega Boga, pa tudi spoštovanje posta in miloščine, vera v posmrtnost in še marsikaj. Kljub njegovi bojevitosti verjetno najlepše označuje to danes tako zelo razširjeno verstvo (nad 500 milijonov) prav beseda islam — vdanost v božjo voljo.

Najbolj trden monoteizem med verami starih časov predstavlja judovstvo, razodeta vera, vera zaveze med Bogom in ljudstvom, temu so pot k odrešenju, posebej še po letu 1000 pr. Kr., razglašali preroki, ki jih je poklical Bog. To judovstvo je naslonjeno na postavo in njene predpise ter v glavnini še vedno pričakuje svojega Mesija, čeprav ima potem, ko je odklonilo Kristusa, pogosto občutke svojevrstne osamelosti in celo zavrženosti, nikdar pa ni brez upanja.

Vse vere sveta so nekako med seboj povezane. Vse imajo v sebi nekaj dobrega. Vse nekako odgovarjajo človeku raznih krajev in časov na vprašanja o smislu življenja in tako ali drugače usmerjajo njegovo pot.

Zato 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor s spoštovanjem govori o različnih verstvih sveta in naglaša, da »katoliška Cerkev ne zameta ničesar od tistega, kar je v teh verstvih resničnega in svetega« (N 2). Posebno velika je skupna duhovna dediščina kristjanov in Judov (prim. N 4). Ob tem pa je Cerkev »dolžna oznanjati Kristusa, ki je ‚pot, resnica in življenje‘ (Jan 14,6), v katerem ljudje najdejo polnost religioznega življenja in v katerem je Bog spraval s seboj vse« (N 2).

Mnogoličnost krščanstva

Krščanstvo je ob svojem ustanovitelju Kristusu zraslo iz starozaveznega judovstva v novo zavezo, zato je bilo, že takoj v začetku mnogolično. Saj je Kristus človeštvu prinašal odrešenje, zoper togost črke in postave je razglašal svobodo duha in ljubezni. Apostoli in prvi kristjani so po prejemu Svetega Duha na prve binkošti oznanjali sicer istega križanega in vstalega Kristusa, toda različno. Isti Sveti Duh jih je namreč napolnjeval z različnimi darovi, kot o tem lepo piše apostol Pavel (prim. 1 Kor 12, 4—11). Prve krščanske skupine so zaživele v isti radosti bratske ljubezni in edinosti, vendar v raznih krajih različno. Tudi Kristusovo naročilo o obhajanju evharistije

so prvi kristjani izpolnjevali različno. Tako so v raznih središčih, posebno vzhodnih, nastali različni obredi (aleksandrijski, antiohijski, kaldejski, bizantinski, armenski, rimski itd.), ki so stoletja poživiljali podobo krščanstva in jo z različnimi navadami, predpisi in upravičenimi posebnostmi pestrijo še danes.

Zagnanost za resnico, pa tudi človeška nebogljenost, ozkost in napuh so botrovali vzniku številnih zmot in razkolov. Takó so v krščanstvu zaradi razdeljenosti, posebno po velikem vzhodnem razkolu v 11. stoletju in velikem zahodnem razkolu v 16. stoletju nastajale vse večje razlike, upravičene, pa tudi neupravičene.

V času ekumenizma v našem 20. stoletju skušamo kristjani raznih veroizpovedi in skupnosti z vso iskrenostjo razpoznavati svojo podobo in ugotoviti v mejah spoštljivosti in ljubezni, v čem si kot ljudje, ki pristno sledimo Kristusu, pravzaprav moramo biti edini in v čem se smemo ali celo moramo med seboj razlikovati.

Vsekakor med nami vse bolj raste zavest, da imamo pred seboj sicer skupen cilj, poti do tega cilja pa so različne. Tudi če bo prišlo do popolnejše zunanje edinosti med krščanskimi Cerkvami in skupnostmi, kar trdno upamo, bodo pravoslavne Cerkve morale ostati zveste svoji navezanosti na tradicijo, protestantske svojim dognanjem in izkustvom pri raziskovanju svetega pisma in anglikanske svoji širokosrčnosti in mnogoterim posebnostim, ne da bi se s tem bistveno razlikovale od katoliške Cerkve in njenih krajevnih skupnosti v raznih delih sveta.

Samo ekumenizem takšnega kova ima danes stvarne perspektive. Zato je razveseljivo, da v tem duhu tudi 2. vatikanski koncil v odloku o ekumenizmu jasno naglašá: »Držeč se v nujnih stvareh edinosti, naj vsi, ki so v Cerkvi, ohranijo, vsak v skladu z nalogo, ki mu je dana, tudi potrebno svobodo, tako v različnih oblikah duhovnega življenja in discipline kakor v različnosti liturgičnih obredov in celo v teološkem obravnavanju razodete resnice. V vsem pa naj gojijo ljubezen. Tako bodo vsak dan popolneje razodevali resnično vesoljnost in apostolstvo Cerkve« (E 4).

Pomen krščanske edinosti v različnosti prav tako odločno zagovarja katoliško-luteranska teološka komisija v nedavno izdanem dokumentu »Pota k skupnosti« (Augsburg, 23. 2. 1980): »Edinost v Kristusu ne zavrača različnosti in ni proti njej, temveč je dana z mnogoličnostjo in v mnogoličnosti. Dejavnost edinega in zedinjujočega božjega Duha ne nastopa le tam, kjer mora biti zedinjeno, kar je razdeljeno. Ta Duh ustvarja tudi različne stvarnosti in jih kot take vzdržuje, da bi jih tako uvedel v edinost ljubezni . . . Živa različnost označuje skupno življenje enega telesa, ki ga oživlja en Duh . . . V usklajeni različnosti so različni udje postali del večje celote, v kateri razlika ni izenačena, temveč je poudarjena in kot taka vključena v službo celoti . . . Skupno življenje v Kristusu zahteva, da si tako posamez-

niki kot skupine hvaležno priznajo svoje talente, jih zvesto uporabljajo in z njimi radi služijo skupnosti« (št. 34—37).⁵

Vse to pa ne velja le za različne krščanske Cerkve in skupnosti, ki so bolj ali manj ločene med seboj, temveč tudi za med seboj edine krajevne Cerkve in za posamezne narodne Cerkve, kot je slovenska.

Oblike slovenske vernosti

Na slovensko krščansko vernost je poleg staroslovanskega poganstva najprej vplivala oblika krščanstva, s katero so se naši predniki srečali tam v 8. in 9. stoletju, ki so se bolj ali manj svobodno in zavestno odpovedali veri v stare bogove (Perun, Daždbog, Svetovit itd.) in duhove ter se dali krstiti.

Na srečo so irski menihi, ki so v imenu salzburškega ordinarija Virgila prinašali Slovincem v Karantaciji krščanstvo, »spoštovali lepa stara verska izročila in obrede ter jih, krščansko preodete, sprejemali in uporabljali, tudi so upoštevali ljudski jezik in ga v cerkvi v dovoljni meri rabili,« kot piše Ivan Grafenauer.⁶ Po zgledu teh menihov so delovali tudi oglejski misijonarji, ki jim je kot misijonsko področje po naredbi frankovskega cesarja Karla (803) pripadlo ozemlje južno od Drave.⁷

Posebno učinkovito sta med našimi predniki zaorala sveta brata Ciril in Metod, saj sta s poučevanjem in bogoslužjem v domačem jeziku mogla prodreti ljudstvu v srce. Z zahodnimi prvinami slovenske vernosti sta povezovala vzhodne oblike in v slovensko vernost vnašala duha enakopravnosti vseh jezikov, vesoljne širine in edinosti v ljubezni. Po njuni smrti in izgonu njunih učencev (885) je del njune dediščine vendar ostal živ tudi v našem narodu, med drugim tudi, vsaj nekaj časa, v obliki glagoljaštva, predvsem na Primorskem.

Po kratkem preblisku karantanske in panonske svobodnosti je živel naš človek dolga stoletja pod tujim gospodvom, kruh si je moral večinoma služiti kot tlačan, pestili so ga turški vpadi, kuge, lakote in vojske. In v teh časih se je, tudi pod vplivom z ljudstvom povezane duhovščine, številnih samostanov in redov, izoblikovala vernost preprostega slovenskega človeka, ki jo označujejo ponižnost, zaupanje v vsemogočnega Boga — Očeta, naslonitev na križanega Kristusa in vdano prenašanje trpljenja, toplinska radost božičev in jasic ter vstajenjsko zmagoslavje velike noči, ljubezen do Marije, posebno do Žalostne Matere božje, pogosta božjepot-

⁵ La Documentation catholique 1981, št. 1800, 80.

⁶ Ivan Grafenauer, *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*, Celje 1973, 38.

⁷ Prim. r. t., 41.

nost, prošnje procesije, vesela proščenja ob praznovanju župnijskih in podružničnih zavetnikov, molitev rožnega venca in križevega pota, šmar-nične pobožnosti, prepevanje ljudskih pesmi itd.

Navzven je ta vernost po svoje vzkipela v premnogih cerkvah, kapelah in znamenjih, ki krasijo našo slovensko zemljo vsepočez, od Primorske do Koroške, od Dolenjske do Slovenskih goric in Prekmurja. Tudi naši domovi so bili (in so večinoma še) priče slovenske vernosti: bogkovi koti, svete podobe, večja ali manjša razpela ipd.

V to dokaj umirjeno vernost je zapovrstjo udarjal, v nekatere pokrajine bolj, v druge manj, val reformacije in kmečkih uporov, togega janzenizma, svobodomiselstva, poglobitvenih katoliških shodov, ideoloških zaostritev, pozunanjenega klerikalizma, krščanskega socializma, 2. vatikanskega kon-cila itd.

Iz pretežno kmečkega naroda smo v razmeroma kratkem času postali narod delavcev z dokaj razvito industrijo, z velikim odstotkom izobra-ženstva in študirajoče mladine. Iz pretežno vernega okolja smo skoroda čez noč padli v razmere, kjer je ozračje vse manj prežeto z religioznostjo, kjer vera ni samo po sebi umevna dediščina, kjer živijo in delujejo mnogi mimo vere ali proti njej, kjer je vernost vsakogar dan za dnem na poseben način postavljena pod vprašaj.

Takó je razumljivo, da postajajo oblike slovenske vernosti danes dru-gačne od nekdanjih, čeprav mnogokaj ostaja isto, kot človek v bistvu ostaja isti, pa naj je na tem našem prostoru živel pred 1000 ali 500 ali 100 leti ali naj živi danes.

Vsekakor je danes pri nas vse manj tradicionalne vernosti, vernosti iz navade in zunanjega vpliva, in to ne le v mestih in industrijskih središčih, temveč tudi na deželi. Vse bolj raste osebna vernost, vernost iz notranjih vzgibov in prepričanja, čeprav je zaradi tega število verujočih seveda manjše.

Prav zaradi tega so ponekod zunanje oblike množične vernosti precej splahnele. Nekatere stare občestvene pobožnosti so zašle v krizo.

Posebno mlajši in bolj izobraženi verniki se rajši umikajo v samoto in se tamkaj v tišini pogovarjajo s svojim Bogom.

Eni se sploh rajši oklepajo meditacije, drugi se usmerjajo v akcijo, predvsem vestno opravljanje poklicnega dela, tretji skušajo oboje povezo-vati, ker se zavedajo, da je bistvo krščanstva v ljubezni do bližnjega.

Nekateri, posebno mladi, najlaže doživljajo svojo vernost v mali sku-pini, kjer se drug drugemu povsem odpro in kjer najučinkoviteje začutijo božjo navzočnost.

Priznati pa je treba, da marsikdaj in marsikje tudi velika ljudska verska slavja močno spodbujajo rast vere v posameznikih in skupnostih.

Svojo vernost, žal, nekateri tudi skrivajo, kot da se je sramujejo, češ da je nekaj nazadnjaškega, ali kot da jih je strah, da jim bo javno izražena vernost preprečevala njihov poklicni vzpon.

Nekateri, posebno manj izobraženi, pa si želijo, kot že pogosto v preteklih časih, otipljivih vidnih znamenj za svojo vero in v svoji naivnosti zapadajo raznim nekritičnim pripovedovanjem o nekakšnih »prikazovanjih«, »čudežih«, psevdomističnih pojavih, »prerokbah« ipd., glede česar so bili in so tudi danes cerkveni predstojniki zelo previdni.⁸

Tiste, ki hudo trpijo, pogosto trpljenje privede do svojevrstne, čisto osebno obarvane vernosti. Toda prav trpeči se navadno najmanj zapirajo vase in so najbolj odprti za stiske in potrebe bližnjega ter mu znajo tudi po svoje pokazati pot do verskih vrednot.

Med nami so tudi ljudje, ki se ne prištevajo med verujoče, vendar živijo in delujejo tako, da s svojim življenjem in delovanjem izpričujejo svojo vernost.

Razlike v vernosti potekajo tudi po mejnih črtah starostnih dob, različnih poklicev, kulturnih, socialnih, krajevnih, dednostnih, sorodstvenih in prijateljskih vplivov itd. Zato se nikar ne čudimo, če se nekateri, posebno starejši, bolj oklepajo starih, preizkušenih oblik verovanja, drugi, posebno mlajši, hočejo biti napredni in se navdušujejo za vse novo, tretji pa morda skušajo uskladiti eno in drugo in ubirajo bolj srednjo pot. Kot razumni in svobodni ljudje imajo pravico do tega, seveda v skladu s svojo vestjo in v okviru veseljne Cerkve ter njenega poslanstva.

Brez dvoma je danes pluralizem krščanske vernosti tudi pri nas na Slovenskem živa stvarnost, ki jo moramo priznati in ji celo pomagati k vse večji utrditvi in razvoju. Zgrešeno bi namreč bilo, če bi hoteli to samo na sebi zdravo razvejanost utesniti v neko neživljenjsko uniformiranost in togost. Na drugi strani pa naj bi se vsi trudili, da bi ob takšni mnogoličnosti v sebi ohranjali čut za edinost v bistvenem, ki je temelj prepričljive krščanske vernosti in resnične duhovne rasti.

Sklep

Bog je kljub svoji edinosti živa pestrost svobode, lepote, dejavnosti in ljubezni. K taki usklajeni različnosti kliče tudi nas. Čim bolj bomo znali in hoteli uresničevati v sebi in okrog sebe versko edinost v mnogoličnosti, tem pristnejše in radostnejše bo naše življenje, tem bolj bomo polni Boga, tem učinkoviteje bomo lahko pričevali zanj in tem bolj gotovo nas bo

⁸ Prim. Marijan Smolik, *Liturgične in ljudske pobožnosti*, Cerkev v sedanjem svetu 1981, št. 9—10, 132. Številka je skoro v celoti posvečena ljudskim oblikam vernosti.

naša vernost privedla do končnega cilja: do večnega bogozrenja v med-sebojni edinosti in ljubezni.

Povzetek: Stanko Janežič, Različne oblike vernosti

Različna verstva sveta imajo v sebi tudi marsikaj skupnega med seboj in s krščanstvom. Razne krščanske Cerkve in skupnosti bi naj s svojimi različnimi oblikami in potmi do skupnega cilja vse bolj razodevale tudi vesoljno edinost. Svojevrstna slovenska vernost, ki so jo oblikovala stoletja narodove zgodovine, se počasi prebija v mejah nove stvarnosti na Slovenskem v zdrav pluralizem pristne krščanske vernosti.

Zusammenfassung: Stanko Janežič. Verschiedene Gläubigkeitsformen

Verschiedenen Religionen der Welt ist manches auch gemeinsam; gemeinsam auch mit dem Christentum. Einzelne christliche Kirchen und Gemeinschaften mit ihren verschiedenen Formen und Wegen zum gleichen Ziele sollten auch immer mehr die allumfassende Einheit offenbaren. Die eigenartige slowenische Gläubigkeit, die durch Jahrhunderte der Geschichte dieses Volkes geformt wurde, geht allmählich, in Grenzen der neuen Zustände in Slowenien, in einen gesunden Pluralismus echter christlicher Gläubigkeit über.

Résumé: Stanko Janežič, Différentes formes de la religiosité

Différentes religions contiennent certains éléments communs. Diverses églises et communautés devraient manifester de plus en plus l'unité universelle. La religiosité slovène, formée par les siècles de l'histoire nationale, accède progressivement à un vrai pluralisme, provenant d'une religiosité authentique.

France Orazem

Delovanje Svetega Duha v zgodovini odrešenja

Po drugem vatikanskem koncilu se teologija zelo posveča zgodovini odrešenja. Krščansko odrešenje ni abstrakten pojem, temveč stvarnost, sad številnih skrivnostnih in dejavnih božjih posegov v prostor in čas. To organsko povezanost in postopno enotnost izrednih božjih posegov imenujemo v teologiji zgodovina odrešenja. Bog »drži v rokah« vse niti od začetka do konca. V zgodovini se uresničuje božji načrt, ki ima za cilj odrešenje človeka in stvarstva ter njegovo poveličanje v Kristusu. Zgodovina odrešenja doseže svoj vrhunec v Kristusovi skrivnosti. V Kristusu je osredotočeno vse, kar dela Bog za odrešenje sveta.¹

Naravno in nadnaravno božje delovanje »ad extra« je skupno vsem trem božjim osebam: Očetu, Sinu in Svetemu Duhu, ki delujejo kot eno počelo. Iz božjega razodetja vemo, da je samo druga božja oseba, ki jo je Oče poslal, sprejela človeško naravo, in da je Sveti Duh, ki sta ga poslala Oče in Sin, prišel na prve binkošti nad apostole in Cerkev. Zaradi tega dvojnega poslanja glede na Sina in Svetega Duha pripisuje sv. pismo vsaki od treh božjih oseb posebno vlogo v odrešenjski skrivnosti. Krščansko odrešenje uresničuje Oče v Sinu po Svetem Duhu. Namen pa je, da se človečnost v Kristusu po Svetem Duhu vrne Očetu, ki je izvor in cilj odrešenjskega delovanja (prim. Gal 4,6—7; Ef 1,3—14). Odrešenjska božja moč, ki deluje v Kristusovi skrivnosti in njenem odrešenju, pa po pnevmatologiji pripada Svetemu Duhu.

Ker je Kristusova skrivnost dovršitev zgodovine odrešenja, ne smemo prezreti božjega razodetja stare zaveze. Saj je med staro in novo zavezo očitna povezanost, organska rast delovanja božje ljubezni skozi stoletja.

¹ Prim. A. Darlap, *Teologia fondamentale della storia della salvezza*, v: *Mysterium salutis* I, 149—157; A. Strle, »Mysterium paschale« kot osrednja skrivnost krščanstva, v: *BV* 27 (1976) 31—34.

I. Božji duh v stari zavezi

Ze prva Mojzesova knjiga omenja »božjega duha« (1 Mojz 1,2), ki deluje v naravi in zgodovini. Ni božja oseba, temveč je njeno delovanje, vedno bolj opazno in v bistvu hkratno z delovanjem, ki ga nova zaveza pripisuje Svetemu Duhu. Zato smemo reči, da je človek prej poznal delovanje Svetega Duha kot njegovo naravo in osebnost. To je popolnoma v skladu z dejansko božjo pedagogijo, ki ljudi postopoma vodi od vidljivega k nevidljivemu, od učinka k vzroku, od čutno dojemljivega do globine božje skrivnosti.²

Dva dogodka iz Janezovega evangelija nam lepo pojasnujeta, kako prihaja verska misel postopno do popolnejšega spoznanja Svetega Duha. V pogovoru z Nikodemom pravi Jezus: »Veter veje, kjer hoče, in njegov glas se sliši, pa ne veš od kod prihaja in kam gre: tako je z vsakim, ki je rojen iz Duha« (Jan 3,8). Duh, ki je med tremi božjimi osebami najmanj »prijemljiv«, je nekako podoben skrivnostnemu vetru, katerega naravo in hitro menjavanje smeri ne moremo do kraja dojeti, pač pa so učinki njegovega delovanja navadno zelo očitni. Prav tako je tudi neka podobnost med človeškim dihanjem in Svetim Duhom. Zvečer po vstajenju je Jezus »dihnil« v apostole in jim rekel: »Prejmite Svetega Duha« (Jan 20,21). S tem je hotel simbolično izraziti podelitev nevidne stvarnosti, nadnaravnega daru: Svetega Duha.

Izrael je prav po izkušnjah vetra in človeškega dihanja postopoma prihajal do vere v božjega duha, ki deluje v stvarjenju in zgodovini. Prav s tema pojmom — veter-dihanje — skuša izraziti skrivnostne načine njegovega delovanja. Hebrejska beseda »ruah« — grško »pneuma« — latinsko »spiritus« — pomeni v pravem pomenu fizični pojav, veter, gibanje, premikanje zraka; potem atmosferski pojav zraka in fiziološki pojav dihanja.³ V širšem pomenu pa pomeni ruah teološko stvarnost, ki jo imenujemo božji duh. Od etimološke ugotovitve moramo slediti hebrejski misli, da pridemo do religioznega pojmovanja božjega duha.

Človek ne živi, če ne diha. Njegova smrt nastopi z njegovim zadnjim dihom. Stari narodi, med njimi tudi Judje, so iz tega skleпали, da je dih, človeški ruah, življenjsko počelo človeka. Ko preneha dihati, življenje popolnoma izgine. Zaradi tega je vse živo, posebno človek, označen z opisom: oživljajoči duh (prim. 1 Mojz 6,17; 7, 15. 22).

² Prim. M. Magrassi, *Vivere la liturgia*, Noci 1978, 31.

³ Prim. L. Dufour, *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb 1969, 213—214; V. Pasquetto, *Lo spirito Santo nella storia della salvezza*, v: *Lo Spirito Santo nella vita spirituale*, Roma (Terasianum) 1981, 10—11; J. Delarue, *A la rencontre de l'Esprit Saint*, Paris (Cerf) 1978, 17—18; M. Henry, *L'Esprit Saint*, Paris (Fayard) 1959, 11—16.

Toda človek umrje, življenjski ruah se od njega loči. Ta izkustvena življenjska resnica je Jude vodila do sklepa: ruah kot življenjsko počelo ne pripada popolnoma človeku, daje mu ga nekdo drug, tisti, ki mu je lasten in ga more po svoji volji podeljevati in odvzemati. Ta nekdo drugi je Bog. »In Gospod je rekel: ‚Ne bo obstal moj duh za vedno v človeku, ker je meso; ampak njegovih dni bodi stodvajset‘« (1 Mojz 6,3). Tudi Job je prepričan, da je duh, ki oživilja človeka, lasten Bogu. »Če bi le nase mislil, svojega duha in svoj dih k sebi nazaj vzel: bi preminilo hkrati vse meso, človek bi se v prah povrnil« (Job 34, 14—15). Če daje Bog ljudem ruah, je to znamenje, da ga ima on prvi in v vsej obilnosti. Mogli bi reči, da človek diha in živi, ker je deležen božjega ruaha. Tako so Judje od preprostega izkustva prišli do pojmovanja božjega duha, ki deluje v človeku kot življenjsko počelo, kot dih življenja.⁴

Drugo etimološko soznačje besede ruah je veter. Stari Judje so bolj ali manj neposredno pripisovali Bogu skrivnostne pojave narave. Takó so npr. veter, ki je pihal nad Rdečim morjem in je zadržal njegove vode, da so mogli iti Izraelci skozi morje, pojmovali kot Jahvetov ruah. »Z dihom tvojih nosnic so se nakopičile vode; kakor jez je stalo valovje, strdili so se valovi sredi morja« (2 Mojz 15,8).

Božji ruah deluje v človeku kot življenjski dih, v naravi pa kot silovit veter. Zaradi tega dvojnega simbolizma so Judje delovanje božjega duha imeli za notranje in mogočno. Nobeno delovanje ni tako notranje in skrivnostno kot podelitev človeku duha življenja, počela, ki ga oživilja in razvema. Tudi veter, ki pometa z oblaki (prim. Job 37,21), cepi gore, lomí skale (prim. 1 Kr 19,11), uničuje rastline (prim. Iz 40,7), je skrivnostna in strahotna moč. Še močnejši pa je božji duh, ki povzroča te grozljive pojave. Pojmovanje duha postane kot nekakšna definicija neizmerne moči, s katero so se vedno srečevali in je izključna pravica božanstva. »Egipčani so ljudje, ne Bog, in njih konji so meso, ne duh« (Iz 31,3).

Biblično pojmovanje božjega duha, ki je nastalo iz vsakdanjega izkustva diha življenja in mogočnega vetra, je tesno povezano z mislijo skrivnostne notranje moči božje dejavnosti. Zato je skoraj vedno, kadar stara zaveza razlaga skrivnostne in izredne spremembe, ki se dogajajo v človekovi notranjosti ali zunanja mogočnost, ki presega človekove moči, zatrjuje in naglašá, da je na delu božji duh.⁵ Starozavezna teologija o božjem duhu in teologija o Svetem Duhu v novi zavezi sta v osnovnem gledanju enaki: skrivnost, notranjost, moč.

Judovska ideja o delovanju božjega duha v njihovi zgodovini dobi skozi stoletja globljo vsebino. V starejših starozaveznih knjigah je delo-

⁴ Prim. L. Dufour, n. d., 213.

⁵ Prim. V. Paschetto, n. d., 12—13.

vanje duha v človeku večinoma silovito, nenadno, začasno, največkrat z zunanji učinki. Polagoma pa, ko se izvoljeno ljudstvo nekako obrusi in očisti po delovanju božjega duha, raztegne ta svoj vpliv na osebno in skupno vernost in moralnost izvoljenega ljudstva. Delovanje božjega duha postaja vedno bolj stalno, da človeka in skupnost posveti in usposobi za službo odrešenja.⁶

1. Karizmatično delovanje

Najstarejše svetopisemske knjige opisujejo božjega duha kot božjo moč, ki ustvarja v človeku sicer prehodne učinke poguma, moči in preroške zanesenosti. Gre za posebne karizme, ki so dane določenim osebam glede na njihove posebne naloge. Ko so te naloge opravili, preneha delovanje božjega duha. Božji duh dvigne posamezne ljudi za nekaj časa nad njihovo naravno stanje, jih razvname s skrivnostno močjo in napravi sposobne za nezaslišane podvige. Tipičen zgled takšnega delovanja se razodeva v delu judovskih sodnikov.⁷ Jahvetov duh pride na te junake predmonarhične dobe, da postanejo za določen čas nepremagljivi rešitelji božjega ljudstva (prim. Sod 3,10; 6,34 sl.; 11,29; 13,25; 1 Sam 11,6).

Poleg tega preprostega pojmovanja spoznava judovska religiozna misel v božjem duhu trajno karizmatično dejavnost v zgodovini odrešenja, ki je sicer manj opazna, vendar pa bolj globoka in odločna. Vedno bolj je prevladovalo prepričanje, da božji duh neprestano deluje v tistih, ki jih je Gospod določil za voditelje zgodovine. Duh ni več samo trenutno v njih navzoč, temveč v njih biva in deluje kot mirna, stalna in vztrajna božja moč. Mojzes, Jozue, David, Elija in drugi, so možje duha, nositelji božjega duha, in to zaradi poslanstva, ki jim ga je Gospod zaupal v zgodovini izvoljenega ljudstva. Ko je Bog poklical Mojzesa, mu je zagotovil: »Jaz bom s teboj« (2 Mojz 3,12). Neka božja moč vedno spremlja voditelje. To nam ponazarja tudi ta dogodek: »Mojzes je odšel, povedal ljudstvu Gospodove besede in zbral sedemdeset mož izmed starešin ljudstva ter jih postavil okrog šotora. Gospod je stopil dol v oblaku in govoril z njim; vzel je od duha, ki je bil nad njim, in ga dal nad sedemdeset starešin. Ko je duh prišel nadnje, so prerokovali, pozneje ne več« (4 Mojz 11,24—25). Starešine so bile za nekaj časa deležne duha, ki je bil na poseben način stalno v Mojzesu. Takó kot Mojzesa uporablja Gospodova moč tudi Jozueta, ki je stalno v njem. »Nihče se ti ne bo mogel ustavljal vse dni tvojega življenja. Kakor sem bil z Mojzesom, tako bom tudi s teboj: ne bom te pustil samega in ne bom te zapustil« (Joz 1,5).

⁶ Prim. M. Magrassi, n. d., 32—38.

⁷ Prim. M. Magrassi, n. d., 35.

Božji duh, skrivnostna božja moč, ki vodi usodo Izraela, pride na tiste, ki nosijo težo zgodovine odrešenja. Po dobi sodnikov je usoda božjega ljudstva zaupana uradni osebi: kralju. Judovska monarhija ima prav od začetka versko naravo. Nekdo postane kralj po božji milosti. Kralj je Jahvetov posinovljenec (prim. 2 Sam 7,14). Ljudje ga imajo za rešitelja (prim. 2 Sam 19,10; 2 Kr 13,5). Z njegovo osebnostjo so združene duhovne in gmotne dobrine podrejenih. Blaginja dežele je odvisna od njega in on je tudi odgovoren Bogu za versko zvestobo svojega ljudstva. Davidovi vladarski hiši obljubi Jahve posebno mesijansko razsežnost (prim. 2 Sam 7). Ta božja obljuba je Izraelu budila in ohranjala upanje v prihodnjega kralja, Davidovega sina, dobrega pastirja, ki bo posebno odlično razodeval božjo moč in odrešenje (prim. Mih 5,1—5; Agej 2,23).⁸

Tudi v tej monarhični ureditvi je očitno poseganje božjega duha. Ko Bog izvoli Davida za kralja, »je Samuel vzel rog z oljem in ga mazilil sredi njegovih bratov. Od tega dne in nadalje je duh Gospodov prešinjal Davida« (1 Sam 16,13). Dve stvari sta pri tem posebno pomembni: obred maziljenja z oljem in učinek tega obreda, ki je milost Gospodovega duha za trajno podeljena posvečeni osebi. Maziljenje je verski obred, ki podeljuje božjo milost glede na naloge monarhije. V judovski miselnosti je bilo maziljenje vedno tesno povezano z darom duha, ki ga pogosto metaforično imenujejo božje maziljenje. »Duh vsemogočnega Gospoda je nad menoj, ker me je Gospod pomazilil« (Iz 61,1). Upravičeno moremo reči, da so Davidovi nasledniki, ki jih je Gospod mazilil, bili vsi obdarjeni z Gospodovim duhom (prim. 1 Sam 24,7—17; 26,9—11; 2 Sam 1, 14—16; 19,22).

Med osebnostmi, ki so imeli veliko odgovornost v zgodovini odrešenja, so bili preroki. Izraelski prerok je človek, ki ima neko neposredno izkustvo Boga, razodetje božje svetosti, presoja sedanost, v božji luči gleda prihodnost in ga Gospod osebno pošilja, da opozarja izvoljeno ljudstvo na božje zahteve, ga vodi po poti poslušnosti zvestobe in ljubezni.⁹ Prerok je božji mož med Izraelom, najbolj »mož duha«. Elija, božji mož (prim. 2 Kr 1,9), ima toliko duha, da more »dva deleža duha« podeliti učencu Elizeju (prim. 2 Kr 2,9—15).

Duh ni samo božja moč, ki giblje in vodi zgodovino odrešenja, temveč je tudi nadnaravna luč, ki osvetljuje ljudem skrite božje načrte odrešenjske zgodovine. Duh je razsvetljeval človeški razum, da so spoznali božje skrivnosti in namene. Duh torej ne poživlja samo delo odrešenja, temveč človeku skrivnosti tudi razodeva, da se odrešuje. Odrešenje in razodetje sta sad delovanja božjega duha.

⁸ Prim. L. Dufour, n. d., 217; M. Magrassi, n. d., 35—36.

⁹ Prim. M. Henry, n. d., 27—29.

2. Moralna razsežnost delovanja

Judovska vernost je v izpolnjevanju Gospodove volje, ki je bila zapisana v Mojzesovi postavi, posebno v dekalogu, ki je sinteza vse postave. Postave ni bilo lahko spolnjevati, ker je bila zelo obsežna in zahtevna. Urejala je judovsko vsakdanje življenje, določala globoke notranje kreposti verskega življenja. Na drugi strani pa so Judje prav ob spolnjevanju postave spoznavali ne samo svojo slabost, temveč, da zlo celo raste v njih. Prav od rojstva so grešniki, nagnjeni k slabemu (prim. 1 Mojz 8,21; Job 14,4; 15,14; 25,4; Ps 50). Nagnjenje k slabemu neizprosno ovira njihovo hrepenenje po dobrem oziroma njihovo sposobnost, da bi ga dosegli. Zato je potrebno globoko očiščenje, ki ga more v njihovem srcu opraviti samo Bog.¹⁰

Ta dvojna zavest — ostre zahteve postave na eni strani in človekova krhkost na drugi strani — budi v judovski vernosti posebno gibanje »duhovnega uboštva«, po katerem so prihajali do prepričanja, da more samo Bog človeku pomagati, da bi se uspešno notranje spopolnil. Za to nepogrešljivo božjo pomoč prosi Izrael, ko želi biti deležen razsvetljujočega in poživljaljočega duha. »Uči me spolnjevati tvojo voljo; saj si ti moj Bog! Tvoj duh je dobrotljiv, naj me vodi po ravni zemlji« (Ps 143,10). Psalmist se zateka k dobrotljivemu duhu Boga, ki naj ga vodi po poti kreposti z modrimi nasveti in notranjim opogumljenjem. Takšno notranje vodstvo izraža tudi 50. psalm. Ta čudovita molitev ni samo prošnja, naj bo božji duh vodnik vernosti, temveč tudi prošnja naj bo resnično in nepogrešljivo počelo vernosti. Skesano in ponižno srce ne prosi za gmotne dobrine, temveč za duhovne. Prizna svojo krivdo in se zaveda, da je grešnik od rojstva, zato prosi Boga, naj ga očisti krivde. Zlo je tako zakoreninjeno v njem, da ga more samo temeljito notranje prerojenje spraviti na pravo pot. »Čisto srce, o Bog, mi ustvari in duha stanovitosti v meni obnovi«. Temeljita notranja sprememba, za katero prosi psalmist, je prerojenje njegovih duhovnih sposobnosti. Jahve naj zamenja njegovo nečisto srce s čistim, z duhom, ki bo vztrajen v dobrem. Isto misel izraža tudi prerok Ezekijel, ki nima pred očmi le individualne vernosti, temveč vernost celotnega Izraela. »Vzamem vas izmed narodov in vas zberem iz vseh dežel ter vas nazaj pripeljem v vašo deželo. Pokropim vas s čisto vodo, da boste čisti: vseh vaših nečistosti in vseh vaših malikov vas očistim. Dam vam novo srce, novega duha vam vlijem v vašo notranjost; odstranim kamnito srce iz vašega telesa in vam dam meseno srce. Svojega duha vdihnem v vašo notranjost in storim, da se boste ravnali po mojih zakonih, se držali mojih odlokov in jih spolnjevali.

¹⁰ Prim. M. Henry, n. d., 30—31.

Prebivali boste v deželi, ki sem jo dal vašim očetom, ter boste moje ljudstvo in jaz bom vaš Bog« (Ezek 36, 24—29).

3. Božji duh v Mesiju

Stara zaveza je sicer posebna zgodovina, ki pa je povezana s splošno zgodovino. To zgodovino vodi Bog in je vsa usmerjena h končni izpolnitvi. Neki skrivnostni, združevalni dinamizem krepko vodi zgodovino k nekemu dogodku v prihodnosti, v katerem bodo izpolnjene in usklajene vse njene najrazličnejše sestavine. Ta dogodek bo pokazal dokončno uresničenje božjega odrešenja, ki je najprej ponudeno Izraelu in po njem vsemu človeštvu.

Nova zaveza je skrita v stari zavezi in stara zaveza se razodeva v novi, pravi sv. Avguštin.¹¹ Vendar smemo reči, da Izraelu ni bil popolnoma zakrit njegov načrt. Neko upanje, v začetku plaho in nejasno, zbira in ohranja njihove duhovne moči in jih postopoma z večjo gotovostjo in jasnostjo usmerja v prihodnost, ki osmislijuje njihov obstoj, prihodnost, ki se jim obeta kot doba blaginje, slave, miru in verske popolnosti. V ospredju tega upanja ni gmotni napredek ali narodova slava. Prihodnost vidijo v obnovitvi božjega ljudstva, v njegovem duhovnem ozračju pravičnosti in svetosti (prim. Iz 29,19—24), spreobrnjenju in odpuščanju grehov (prim. Jer 31,34), božjem spoznanju (prim. Iz 2,3; 11,9; Jer 31,34), ljubezni in dobrotljivosti (prim. Oz 2,21—22), miru in veselju (prim. Iz 2,4; 9,6; 11,6 do 8; 29,19). Izraelska usmerjenost je torej mesijanska. Se pravi: duhovno preoblikovanje in gmotna blaginja prihodnjih časov sta bila vedno povezana v upanju Izraela, ki je bilo usmerjeno na osebnega Jahvetovega zastopnika iz božjega ljudstva: na Mesija, Maziljenca.

Seveda se nehote pojavi vprašanje: Kakšno vlogo ima božji duh pri uresničevanju tega mesijanskega programa? Že omenjena Ezekijelova prerokba (prim. Ezek 36, 24—29) obljublja v mesijanskih časih splošno podelitev Gospodovega duha. Ta dar ne bo toliko karizmatičen dar, temveč prenavljajoča božja moč, notranje počelo duhovnega življenja, sestavni, ustvarjalni dar nove zaveze. Verska popolnost, ki bo odlika mesijanskega življenja nove zaveze, se zdi v tej napovedi kot neposredni sad klice, ki je položena v človekovo srce kot počelo notranje prenovitve in dobrih del Gospodovega duha.

Kot napovedujejo preroki, Gospodov duh ni namenjen samo mesijanskemu ljudstvu, temveč tudi, in to v prvi vrsti, Mesiju samemu. Božje ljudstvo bo obilno prejelo duha zaradi Mesija, ki je božje orodje v delu

¹¹ Prim. Quaestiones in Heptateuchum, L 2, q 73.

pričakovanja in se prav zato sam v vsej polnosti odlikuje s tem božjim darom.¹² »Mladika požene iz Jesejeve korenike, poganjek vzcvete iz njegove korenine. Na njem bo počival duh Gospodov: duh modrosti in razumnosti, duh sveta in moči, duh spoznanja in strahu Gospodovega« (Iz 11,1—2). Po tej napovedi bo obljubljeni vladar obnovil v Izraelu kraljestvo, kjer bosta prenehali vsaka krivica in nasilje, ljudstvo bo živelo v trajnem miru. Vse to bo božje delo. Zato pa bo na Mesiju počival duh Gospodov s polnostjo svojih darov. Modrost in razumnost Salomona, svèt in moč Davida, spoznanje in strah Gospodov očakov. Te darove, ki so bili podeljeni velikim osebnostim v preteklosti, vidi Izaija vse v polnosti na Mesiju. Duhovna polnost pripravlja odličnega Jahvetovega predstavnika, najpopolnejše sredstvo odrešenja.

II. Sveti Duh v novi zavezi

Novozavezna teologija o Duhu je trinitarična. Iz posameznih poročil o Svetem Duhu še ne moremo sklepati, da je to božja oseba. Če pa jih premišljujemo skupaj v njihovi medsebojni povezanosti, nas prepričajo o osebni eksistenci Duha, tako kot o Očetu in Sinu. Novozavezna teologija se veliko posveča Svetemu Duhu. Predstavlja ga kot nenadomestljiv dejavnik v razodetju Kristusa-odrešenika. Tretja božja oseba ima posebno vlogo v odrešitjski skrivnosti Kristusa in kristjana.

1. Sveti Duh v Kristusu

Ko govori nova zaveza v skrivnosti Svetega Duha v Kristusu, pogosto opozarja, da so se mesijanske prerokbe zdaj izpolnile (prim. Iz 11, 1—2; 42, 1—2; 61, 1—2). Zanimivo je, da evangelisti pripisujejo polnost Duha že zemeljskemu Kristusu, medtem ko apostol Pavel in apostolska dela vidijo polnost Svetega Duha samo v vstalem in poveličanem Kristusu. Glede tega moramo reči, da vsi osvetljujejo eno in isto resnico oziroma skrivnost pod dvema vidikoma.

a) Sveti Duh v zemeljskem Kristusu

Evangelisti poročajo, da je Sveti Duh navzoč takoj na začetku nove dobe odrešenja. Govorijo o navzočnosti Duha v Kristusovi osebi in njegovi dejavnosti. Matej in Luka poročata o Jezusovem čudežnem spočetju. To

¹² Prim. V. Pasquetto, n. d., 21—23; M. Henry, n. d., 22—24.

skrivnost pripisujeta dejavni moči Svetega Duha. Preden se je Marija prese-lila k Jožefu, »je bila noseča od Svetega Duha« (Mt 1,18). Jožefu je bilo v tem mučnem in nerazumljivem položaju pojasnjeno: »Kar je namreč spo-čela, je od Svetega Duha« (Mt 1,20). Ko je Marija ob oznanjenju želela pojasnilo, ji je angel dejal: »Sveti Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila; zato bo tudi Sveto, ki bo rojeno, Sin božji« (Lk 1,35). Jezu-sovo spočetje, čudež in velika skrivnost, je delo Svetega Duha. Ta skrivnostni dogodek, ki ga je izvršil Oče v Kristusu po moči Svetega Duha, že razodeva trinitarično razsežnost odrešenja.

Jezusov krst v Jordanu je po krščanski tradiciji slovesni in službeni uvod v mesijansko dobo, začetek Odrešenikovega javnega delovanja, slo-vesen pohod blagovesti. Po poročilu evangelistov (prim. Mt 3, 13—17; Mr 1, 9—11; Lk 3, 21—23; Jan 1, 29—34) je središnji pomen tega dogodka prihod Svetega Duha na »Krščenca«. »Tiste dni je prišel Jezus iz Nazareta v Galileji in se je dal Janezu krstiti v Jordanu. In ko je stopil iz vode, je videl odpirajoča se nebesa in Duha, ki je kakor golob prihajal nadenj in na njem obstal; in zaslišal se je glas iz nebes: ‚Ti si moj ljubljeni Sin, nad teboj imam veselje‘« (Mr 1, 9—11). Jezus je videl, da je iz odpirajočih se nebes prihajal nadenj Sveti Duh kakor golob. Pomembnost tega dogodka še bolj spoznamo, če se spomnimo poročila o stvarjenju. »Tema je bila nad globinami, in duh božji je vel nad vodami« (1 Mojz 1, 2). Duh, ki je bil navzoč pri prvem stvarjenju, veje nad vodo tudi pri novem stvarjenju, ki je posebno poslanstvo »krščenca« (Kristusa). Poleg tega daje prihod Svetega Duha Jezusovemu krstu pomen mesijanskega razodetja. Na to opozarjata dve prvini: vidna oblika, v kateri je potekal dogodek, in vsebina Izaijeve prerokbe, po kateri bo na Mesiju Duh Gospodov s polnostjo svojih darov (prim. Iz 11, 2; 42, 1; 61, 1). Jezus ima polnost Svetega Duha od prvega trenutka spočetja; od takrat je božji Sin, Emanuel, Odrešenik. Za Mesija ga ne napravi šele prihod Svetega Duha ob krstu, kot da prej še ni bil. Prav takó ni prihod Svetega Duha samo razodetje Kristusovega mesijanstva, temveč je mnogo več. Jezus prejme ob krstu nekaj, kar je tesno povezano z njegovim poslanstvom: Po Svetem Duhu dobi v Jordanu notranjo spodbudo, odločen namig, da deluje zdaj kot Mesija in razglasi nove čase božjega kraljestva.¹³

Takoj po krstu v Jordanu vodi Duh Kristusa v puščavo, kjer se sreča s satanom (prim Mt 4, 1—11; Mr 1, 12—13; Lk 4, 1—13). Potrebno je, da Mesija premaga satana v njegovi lastni osebi prej, ko v osebi drugih. Skušnja je vsa usmerjena v to, da Jezusa odvrne od njegovega poslanstva, ko mu ponuja vidne dobrine, ki naj bi jih sprejel od satana in ne od Boga, in to brez vsakega napora.

¹³ Prim. M. Henry, n. d., 50—53; M. Magrassi, n. d., 40—42.

Iz puščave »se je Jezus v moči Duha vrnil v Galilejo« (Lk 4, 14), kjer je začel oznanjati božje kraljestvo (prim. Mr 1, 14—15). Ko je potem prišel v Nazaret, je v shodnici nase obrnil prerokove besede: »Duh Gospodov je nad menoj; zato me je mazilil« (Lk 4, 18). Ko je prebral prerokbo, je pripomnil: Danes se je to pismo spolnilo, kakor ste slišali« (Lk 4, 21). Maziljenje s Svetim Duhom je začelo razodevati svoje učinke.

Preroki so napovedovali, da bo Mesija rešil človeštvo najrazličnejših stisk. V Kristusovem času so ljudje kot posebno bedo občutili delovanje hudobnega duha. Jezus je prišel, da bi strgal vezi tega suženjstva in obnovil na svetu božje kraljestvo. Zato mora biti hudobni duh izgnan, bolezni ozdravljene. Jezus sam pravi, da je to mesijansko delovanje odrešenja delo Svetega Duha. »Če pa jaz izganjam hude duhove z božjim Duhom, je torej k vam prišlo božje kraljestvo« (Mt 12, 28). Že Janez Krstnik opozarja svoje poslušalce, da spremlja Jezusovo delovanje Sveti Duh, in je zato njegovo delo učinkovitejše. »Jaz vas krščujem z vodo, da bi se spokorili; ta pa, ki pride za menoj, je močnejši od mene, in jaz nisem vreden, da bi mu obuvalo sezul, on vas bo krstil s Svetim Duhom in ognjem« (Mt 3, 11). Kristus bo krstil božje ljudstvo s Svetim Duhom, ker bo močnejši kot Janez Krstnik, ker bo na njem moč Svetega Duha.

Prihod Svetega Duha ob krstu v Jordanu je pomemben dogodek v zgodovini odrešenja. Jezus, ki ga je Bog mazilil s Svetim Duhom in močjo (prim. Apd 10, 37), zdaj odločno začne delo odrešenja in obnovitev božjega kraljestva.

b) Sveti Duh in poveljani Kristus

Kristusovo vstajenje je skrivnostni ključ novozaveznega nauka o odrešenju človeka v Jezusu Kristusu. Kristus je prostovoljno sprejel smrt. Toda svojo smrt je spremenil v zmago, ko je »vpeljal« s seboj ljudi v deležnost novega božjega, poveljčanega življenja. »Obudil je od mrtvih našega Gospoda Jezusa, ki je bil žrtvovan zaradi naših grehov, in je vstal zaradi našega opravičenja« (Rimlj 4, 24—25). »Bog pa, ki je bogat v usmiljenju, nas je zaradi svoje velike ljubezni, čeprav smo bili mrtvi, zaradi prestopkov, oživil s Kristusom . . . in z njim vred obudil in nam dal sedež v nebesih s Kristusom Jezusom« (Ef 2, 4—6). »Hvaljen Bog in Oče Gospoda našega Jezusa Kristusa, ki nas je po svojem obilnem usmiljenju prerodil za živo upanje po vstajenju Jezusa Kristusa od mrtvih, za neminljiv, brezmadežen, in nevenljiv delež, v nebesih pripravljen vam, ki vas božja moč po veri čuva za zveličanje, pripravljeno, da se razodene poslednji čas« (1 Pet 1, 3—5).

Iz navedenih in mnogih drugih mest nove zaveze spoznamo, da je Bog hotel v Kristusovo človečnost vključiti vse človeštvo. V »usodo« učlovečene Besede je vključena usoda vseh ljudi. Novozavezna soteriologija pojmuje odrešenje kot vrnitev grešne človečnosti k Očetu, viru in cilju vsega dobrega.¹⁴ To se je najprej zgodilo v osebi Jezusa Kristusa, ki je umrl in vstal od mrtvih kot prvina (prim. 1 Kor 15,20), in postal začetek, prvorojenec vstalih od mrtvih (prim. Kol 1,18). Ko se je Kristus vrnil k Očetu kot poveljani Sin, je s seboj privedel k njemu ljudi, ko jim je omogočil, da so postali deležni njegovega božjega otroštva. Postal je resnično »prvorojenec med mnogimi brati« (Rimlj 8,29). V tej luči moremo razumeti vso težo besed apostola Pavla: »Ako pa Kristus ni vstal, je prazna vaša vera, še ste v grehah« (1 Kor 15,17).

S Kristusovim vstajenjem je tesno povezana druga skrivnost, prav tako odrešenjska; to je skrivnost Svetega Duha. To sta dve resnici oziroma skrivnosti, ki se dopolnjujeta. Na eni strani je Sveti Duh dejavno, skoraj »instrumentalno« počelo Kristusovega vstajenja in poveličanja. Na drugi strani pa vstali in poveljani Kristus postane odrešenjski vir istega Duha za božje ljudstvo.

Apostol Pavel obširno razlaga, da je Kristusovo vstajenje oživljajoče delo Svetega Duha. Pri tem zelo naglašava ponižanje in poveličanje (kenosis) (prim. Flp 2, 6—11), in tudi »pomanjkljivosti«, ki jih je Kristus sprejel z učlovečenjem. Pri teološkem razmišljanju gleda Kristusa kot Davidovega potomca po mesu. Kristusove pomanjkljivosti, ki jih je imel kot človek, so imele svoje počelo v »mesu«. Njegova odrešenjska moč, ki jo ima kot vstali in poveljani božji Sin, pa ima svoje počelo v Svetem Duhu. Po vstajenju Kristus več ne živi v slabosti mesa, temveč v moči Svetega Duha. Ker ga je Oče obudil po Svetem Duhu, mu je dal istega Duha, in živi v slavi s polno zveličavno močjo.¹⁵ In če prebiva v vas Duh njega, ki je od mrtvih obudil Jezusa, bo tudi vaša umrljiva telesa oživil po svojem Duhu, ki v vas prebiva« (Rimlj 8,11). Tu sta izraženi dve temeljni misli: Vstajenje od mrtvih je tesno povezano s Kristusovim vstajenjem, ki ga bo Oče izvršil tako kot v Kristusu. Oče pa obuja od mrtvih z močjo Svetega Duha. Ker Pavel zatrjuje, da bo Oče obudil mrtve po svojem Duhu, sledi, da je z isto močjo, to je po svojem Duhu, obudil Kristusa. Takšno sklepanje potrjuje vsebina besed: »Če prebiva v vas Duh njega, ki je od mrtvih obudil Jezusa . . .« Te besede potrjujejo izrecno vzročnost Svetega Duha pri vstajenju vernih, vključno pa pri vstajenju Kristusa. Oče in Sveti Duh sta pri Kristusovem vstajenju ena vzročnost, ki pa jo opravljata vsak po svoje.

¹⁴ Prim. P. Sciadini, Risurezione, v: Dizionario enciclopedico di spiritualità II, 1607.

¹⁵ Prim. G. Helewa, Lo Spirito Santo nel mistero del Cristo a del cristiano, Roma 1973, 57.

Oče je prvo počelo vstajenjskega delovanja, to pa dobi svoj učinek po Svetem Duhu. Sveti Duh je izvršilno počelo vstajenja, skoraj orodna dejavnost, kar je njemu lastno.

Po vstajenju je postal Kristus neizčrpni oživljajoči vir Svetega Duha. To zaradi tega, ker je Duh Kristusa obudil od mrtvih, zdaj toliko prešinja poveličano človečnost Vstalega, da je z njo eno počelo odrešenja. Življenjsko počelo, ki poživlja Kristusa, ni več »psyché« v svoji slabosti, temveč »pneuma« in njena moč.¹⁶ Prvi Adam je bil živo bitje (psyché viventis) (prim. 1 Mojz 2,7), drugi Adam (Kristus) pa je postal oživljajoči duh (pneuma vivificantis) (prim. 1 Kor 15,45). Z drugimi besedami: Vstali Kristus, novi Adam, počelo in vzor nove človečnosti, je zdaj duh, ki daje življenje. Ni več zemeljsko bitje, temveč nebeško in poveličano, ki živi življenje Duha in razliva to življenje na človeštvo, katerega glava je in prvorojenec. Prekipevajoča življenjskost Duha je preoblikovala telesno človečnost Kristusa. Njegovo telo ni več fizično in telesno, temveč duhovno in nebeško. To poduhovljenje je tako globoko, da pravi sv. Pavel: »Gospod je Duh« (2 Kor 3,17).

Pavlovo enačenje vstalega Kristusa in Svetega Duha moramo razumeti tako, da sta sicer različna v svoji individualnosti, vendar pa sta resnična enota v delovanju. Dar Svetega Duha je naše odrešenje, ki pa ga prejmemo v Kristusu. Naš odrešenjski stik s Svetim Duhom je stik s Kristusom in obratno. Za nas torej ni nobene razlike: biti pridružen Kristusu ali Svetemu Duhu. Kristjani so poveličani v Kristusu (prim. 1 Kor 1,2) in v Svetem Duhu (prim. 1 Kor 6,11), so opravičeni v Kristusu (prim. Gal 2, 17) in v Svetem Duhu (prim. 1 Kor 6,11).

Duh je moč, s katero je Oče obudil Jezusa od mrtvih. Pa ne samo to, temveč je tudi oživljajoča božja moč. Sveti Duh je postal življenjsko počelo vstalega Kristusa. Po vstajenju Kristus za nas ni več samo Davidov sin po mesu, tudi ne samo božji Sin, temveč božji Sin z odrešenjsko močjo, oživljajoča glava duhovne človečnosti, izvor Svetega Duha.¹⁷

Tudi v teologiji evangelista Janeza je osrednja misel, da je vstali in poveličani Kristus odrešenjski vir Svetega Duha. »Za vas je dobro, da grem. Zakaj, če ne odidem, Tolažnik ne bo prišel k vam; če pa odidem, vam ga bom poslal« (Jan 16,7). Kristusov odhod ne pomeni telesni odhod, temveč prehod iz enega stanja v drugega, iz življenja v mesu v življenje slave pri Očetu. Prihod Svetega Duha nad apostole je notranja posledica Kristusovega »odhoda«. Kristusu pripada oikonomija Duha, v kolikor je

¹⁶ Pneuma je počelo novega življenja v nasprotju z psyché, ki je počelo naravnega življenja.

¹⁷ Prim. H. Fries, *Azione e parola di Dio nella storia di salvezza*, v: *Mysterium salutis* I, 308; V. Pasqueto, n. d., 35; S. Rinuado, *La liturgia Epifania dello Spirito*, Torino 1980, 52—57.

vstal in je poveličan. Ta teološka povezanost med Kristusovim odhodom in prihodom Svetega Duha, nam pojasnjuje, zakaj apostol Janez nič ne omenja vnebohoda in binkošti, temveč samo, da je Kristus podelil Svetega Duha apostolom zvečer na dan svojega vstajenja: »Prejmite Svetega Duha« (Jan 20,22). Od prvega trenutka svojega poveličanja je Kristus izvor Svetega Duha.

2. Sveti Duh v kristjanu

Človek ni v prvi vrsti kristjan zato, ker sprejema Kristusov nauk kot vodilo življenja, tudi ne zato, ker v življenju posnema Kristusa. Temeljno, da kdo postane kristjan, je to, da je po božji milosti pridružen Kristusu Odrešeniku, od katerega prejema novo življenje. Kristjan je človek, ki je preroben in prenovljen po Svetem Duhu (prim. Tit 3,5), postal Kristusov brat (prim. Rimlj 8,29) in božji otrok (prim. Rimlj 8,16; Gal 4, 5—7). Ker je deležen Kristusovega življenja, je kristjan »nova stvar« (Gal 6,16), »novo stvarjenje« (2 Kor 5,17).

Tako prihaja od Kristusa v zgodovino nova človečnost, »okrašena« s podobo božjega Sina. V tej človečnosti je takšna prerojevalna učinkovitost, da v »novem stvarjenju« izginjajo vsa razlikovanja, ki so mrtvila staro človečnost: rasne, verske, narodne, kulturne, socialne razlike. Vsi so eno v Kristusu in Kristus je nova bit v vseh (prim. 1 Kor 12,13; Rimlj 10,12; Gal 3, 27—28; Kol 3, 9—11). Ta krščanska stvarnost, odrešena, posvečena in pobožanjena človečnost, je podaljšanje nebeške stvarnosti v zgodovino, to je stvarnosti vstalega in poveličanega Kristusa, ki je postal oživljajoči duh (prim. 1 Kor 15,45), studenec vode, ki daje življenje (prim. Jan 7, 37 do 39). Iz te resnice izhaja temeljni nauk: Človek postane kristjan, drugi Kristus, ko s svojim združenjem z vstalim Kristusom prejme dar Svetega Duha. Biti kristjan je sad zedinjenja z vstalim in poveličanim Kristusom; izvršitelj tega novega stvarjenja pa je Sveti Duh. Krščanska novost se v zgodovini uresničuje v Kristusu po Svetem Duhu.

Delovanje Svetega Duha v kristjanih, božjem ljudstvu nove zaveze, je tako mnogovrstno, da jih tu ne kaže vseh omenjati. Zadržali se bomo le pri treh: krstu, božjem otroštvu in sadovih Svetega Duha.

a) Krst in Sveti Duh

Krst je neločljivo povezan z vero. »Kdor bo veroval in bo krščen, bo zveličan; kdor pa ne bo veroval, bo pogubljen« (Mr 16,16). Vera in krst sta tako tesno povezana, da apostol Pavel veri in krstu pripisuje enake

odrešenjske učinke. »Ker pa vemo, da se človek ne opraviči po delih postave, ampak po veri v Jezusa Kristusa, smo tudi mi sprejeli vero v Jezusa Kristusa, da bi se opravičili po Kristusovi veri in ne po delih postave; kajti po delih postave ne bo opravičen noben človek. Če pa se pri tem, ko si prizadevamo, da bi bili opravičeni v Kristusu, izkaže, da smo celo sami grešniki — je torej Kristus služabnik greha? Če namreč zopet zidam, kar sem podrl, kažem, da sem prestópnik. Po postavi sem namreč postavi umrl, da bi živel Bogu: s Kristusom sem križan; živim pa ne več jaz, ampak v meni živi Kristus; kolikor zdaj živim v telesu, živim v veri božjega Sina, ki me je vzljubil in zame dal sam sebe« (Gal 2, 16—20). — »Ali mar ne veste, da smo vsi, kateri smo bili krščeni v Kristusa Jezusa, bili krščeni v njegovo smrt? Pokopani smo bili torej z njim po krstu v smrt, da bi tako, kakor je Kristus vstal od mrtvih s slavo Očetovo, tudi mi zaživel novo življenje. Kajti, če smo z njim zraščeni v podobnosti njegove smrti, bomo tudi (v podobnosti) njegovega vstajenja. Vemo namreč, da je bil naš stari človek z njim vred križan, da bi se telo greha razdejaló in bi mi grehu več ne služili. Kdor je namreč umrl, je oproščen greha. Če pa smo s Kristusom umrli, verujemo, da bomo z njim tudi živeli, vedoč, da od mrtvih vstali Kristus več ne umrje: smrt nad njim več ne gospoduje« (Rimlj 6, 3—9).

Po krstu, ki je vidni izraz in zakramentalna potrditev vere, se ustvari krščanska bit v svoji ontološki in ureditveni celovitosti. Zaradi temeljne odrešenjske stvarnosti in bistvenega deleža v krščanski odrešenjski zgodovini, je krst tesno povezan z darom oživljajočega Duha. Krst pridruži krščenca vstalemu Kristusu, ki je izvor Duha. Nova zaveza je oikonomija, ki vsa temelji na istem Duhu. »Naša zmožnost je od Boga, ki nas je tudi usposobil za služabnike nove zaveze, ne črke, ampak Duha; zakaj črka mori, Duh pa oživlja« (2 Kor 3, 5—6). Že Janez Krstnik je na to opozarjal: »Jaz vas krščujem z vodo, da bi se spokorili; ta pa, ki pride za menoj, je močnejši od mene in jaz nisem vreden, da bi mu obuvalo sezul; on vas bo krstil s Svetim Duhom in ognjem« (Mt 3,11). Kristus pa pravi: »Janez je krščeval z vodo, vi pa boste krščeni s Svetim Duhom« (Apd 11,16). Ti dve izjavi se neposredno ne nanašata na zakrament krsta. Krstiti s Svetim Duhom pomeni najprej »potopiti se« v veliki dar Svetega Duha. »Vi boste krščeni s Svetim Duhom ne dolgo po teh dneh« (Apd 1,5). Tu je že napoved čudeža prvih binkošti. Vendar pa smemo reči, da vsaj posredno meri na zakramentalni krst. Nova odrešenjska oikonomija se bo prav zdaj začela pod znamenjem Svetega Duha. Obred, s katerim se bo uresničevala ta pnevmatična oikonomija, pa je krst. Božji dar, s katerim bodo apostoli krščeni brez vode na binkošti, bodo pozneje oni podeljevali vernikom s potapljanjem v krstno vodo. To potrjujejo Petrove besede zbrani množici neposredno po binkoštnem dogodku: »Spreobrnite se in sleherni izmed vas, naj se dá v imenu Jezusa Kristusa krstiti v odpušanje svojih grehov in

boste prejeli dar Svetega Duha« (Apd 2,38). Sveti Duh, ki je dopoldne prišel nad apostole, bo podeljen Judom in vsem, potem ko se bodo spreobrnili in prejeli krst v Jezusovem imenu. Krst v Jezusovem imenu pridruži kristjana Kristusu, ki ga je Oče obudil in poveličal, da bi postal za človeštvo življenjski vir Svetega Duha. »Ko se je razodela dobrotljivost in ljudomilost Boga, našega Odrešenika, nas je odrešil, ne zaradi pravičnih del, ki smo jih mi storili, marveč po svojem usmiljenju v kopeli prerojenja po Svetem Duhu, ki ga je na nas obilno razlil po Kristusu, našem Zveličarju, da bi bili opravičeni z njegovo milostjo in bi po upanju postali dediči večnega življenja« (Tit 3, 4—7). Sv. Pavel nam zgoščeno opisuje skrivnost odrešenja, ki smo ga postali deležni s krstom. Vsa odrešenjska učinkovitost zakramentalnega prerojenja je v delovanju Svetega Duha.

b) Sveti Duh in božje otroštvo

»Ker ste svoje duše v poslušnosti do resnice očistili za nehlinjeno bratroljubje, se goreče iz srca med seboj ljubite, prerojeni ne iz minljivega semena, temveč iz neminljivega: po božji besedi, ki živi in ostane« (1 Pet 1, 22—23). Apostol Peter se tu zelo realistično izraža. Božje (neminljivo) »seme« je vsejano v človeka, zato je prerojen, na novo rojen. Razumljivo je, da smo tu v popolnoma duhovnem redu. Izraz »seme« je samo prisposoda, ki nam pomaga razumeti krščanski položaj. Kristjan je rojen iz Boga (prim. Jan 1,13), kakor je vsak človek rojen od drugega človeka. V obeh primerih je na začetku neka »rodovitna stvarnost«, ki prihaja od »očeta«. V prvem primeru je ta stvarnost »božje seme«, ki ga v teologiji imenujemo milost, v drugem primeru pa »človeško seme«. Če torej deluje »božje seme« v kristjanu, postane ta nekako deležen tistega, ki ga je rodil; postane deležen božje narave (prim. 2 Pet 1,4). Apostol Peter naglašja s tem povzdignjenje in preoblikovanje človeka, posest nečesa, kar je značilno za Boga, resnično, čeprav skrivnostno poboženje. »Seme«, ki ga Bog podari človeku, napravi le tega resnično deležnega božje narave.

V odrešenjski božji previdnosti je božje rojstvo ljudi kot zgodovinsko podaljšanje večnega rojstva Sina, Besede, ki je postala človek. Prihod Edinorojenega ima namen odrešenje ljudi, vrnitev k Očetu. Zato jim je izročil slavo svojega otroštva (prim. Rimlj 8,29; Jan 1, 11—13; 11,52; 17,22). Prvi vzrok Očetove ljubezni — da smo postali božji otroci — je v trinitarnih odnosih, ki nas vodijo v božjo družino (prim. Ef 2,19). Ustvarjeni so zaupni prisrčni odnosi, ki združujejo člane družine in presegajo vse vrste pravnega posinovljenja.¹⁸ »Kakšno ljubezen nam je skazal Oče, da se imenujemo in smo božji otroci« (1 Jan 3,1).

¹⁸ Prim. S. Zedda, *Battesimo e nuova vita in Cristo*, v: *Rivista di vita spirituale* 21 (1967) 220—222.

Teologija o krščanskem prerojenju in božjem otroštvu se dotika vrha novozaveznega nauka o odrešenju, ki se v nas uresničuje. Prehod v nebeško slavo ne dodaja kristjanu nobene bistvene popolnosti, ki je ne bi že uresničeval v zemeljskem življenju. Še več. Nebeška slava ni nič drugega kot posledica in končni sklep stanja, ki je v sebi že poveljčano. »Mi pa vsi z odrgnjenim obrazom gledamo kakor v ogledalu Gospodovo slavo in se tako v isto podobo spreminjamo iz sijaja v sijaj« (2 Kor 3,18).

Skrivnost našega prerojenja in božjega otroštva pripisujemo Svetemu Duhu. »Kateri koli namreč se dado voditi božjemu Duhu, ti so božji otroci. Kajti niste prejeli duha suženjstva zopet v strah, ampak prejeli ste duha sinovstva, v katerem kličemo ‚Aba, Oče‘! Sam Duh pričuje z našim duhom, da smo božji otroci. Ako pa otroci, tudi dediči, dediči božji, so dediči pa Kristusovi« (Rimlj 8, 14—17). Smeli bi reči, da tu apostol Pavel praktično podaja definicijo kristjana: Kristjan je človek, ki ga vodi Sveti Duh. Toda božji duh je tudi Duh Kristusov (prim. Rimlj 8,9). Ker kristjane notranje vzgiblja in oživlja isti Duh, ki deluje v Kristusu, so z njim (Kristusom) življenjsko povezani in so zato kot Kristus božji otroci. Duh, ki izhaja iz Sina, ustvarja v človeku božje otroštvo. Ker postanejo kristjani božji otroci po delovanju Duha, se smejo z vso pravico in pogumom vesti pred Bogom kot njegovi pravi otroci.¹⁹

Eden in isti Duh je v Kristusu in vernikih. Tudi Kristus je navzoč v njih, v njih deluje in jih oživlja. Po Svetem Duhu je Kristus, učlovečeni božji Sin, postal »oživljajoči duh« (1 Kor 15,45). Svoje sinovstvo posreduje ljudem, saj je »prvorojenec med mnogimi brati« (Rimlj 8,29). Otroci v Sinu, otroci po Svetem Duhu. Krščanska eksistenca je zakoreninjena v skrivnostni večni stvarnosti trinitaričnih odnosov, ki so vključeni v skrivnost zgodovine odrešenja.

c) Sadovi Svetega Duha

Notranji dar Svetega Duha uresničuje v človeku božje otroštvo in daje nadnaravno moč, da živi kot božji otrok. Ta resnica, ki določa kristjanovo duhovno podobo in možnost delovanja samega, nujno izhaja iz božje stvarnosti uresničene odrešenjske skrivnosti v človeku. Kristjan je tak zato, ker je božji otrok, in to njegovo otroštvo — določena in neizčrpna milost — je preoblikovanje po prvorojencu Kristusu (Rimlj 8,29), stvaren odsev Gospodove slave (prim. 2 Kor 3,18), novo stvarjenje v Kristusu (prim. Ef 2,10), Kristusova navzočnost v naših srcih (Rimlj 8,10), Kristusovo življenje

¹⁹ Prim. O. Knoch, *Der Geist Gottes und der neue Mensch*, Stuttgart, 1975, 68—70.

v nas: »Živim pa ne več jaz, ampak v meni živi Kristus« (Gal 2,20). Kristjana duhovna življenjskost je ista kot v Kristusu, saj osebna deležnost njegove božje narave pomeni resnični začetek prijateljstva v Sveti Trojici. Jasno je, da takšno povzdignjenje življenjskih sposobnosti odločno presega vse ustvarjene zmožnosti in opozarja na neposreden poseg božje vsemogočnosti. To poseganje božje vsemogočnosti pripisuje novozavežno razodetje Svetemu Duhu. Kristjan kot božji otrok ni samo preoblikovan, oživiljen po Svetem Duhu, temveč tudi usposobljen, da deluje skladno s Svetim Duhom, ki v njem prebiva.²⁰ »Pravim pa: po duhu živite in ne strezite poželenju mesa. Zakaj meso poželi zoper duha, duh pa zoper meso; ta dva sta si namreč med seboj nasprotna, da ne delate tega, kar bi hoteli. Ako pa se daste voditi duhu, niste pod postavo. Očitna pa so dela mesa; in taka so: nečistovanje, nesramnost, razuzdanost, malikovanje, čaranje, sovraštvo, zdražba, zavist, jeza, prepirljivost, razprtije, ločine, nevoščljivost, uboji, pijančevanje, požrešnost in kar je temu podobnega. O tem vam napovedujem, kar sem že napovedal: tisti, ki take reči počenjajo, ne bodo podedovali božjega kraljestva. Sad duha pa je: ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost, blagost, dobrotljivost, zvestoba, krotkost, zdržnost. Zoper take ni postave. Ti pa, ki so Kristusovi, so meso s strastmi in poželenjem vred križali. Ako živimo po duhu, po duhu tudi ravnajmo« (Gal 5, 16—25).

Kdor je Kristusov, ima Svetega Duha, ki je novo počelo življenja in delovanja; živi po duhu, ki je spodrnil »meso« kot dejavno počelo. Moralne pomanjkljivosti, ki jih v njem povzroča meso, se morejo zdaj spremeniti v nasprotno sadove, ki so sicer darovi Duha: ljubezen, veselje, mir in vse druge kreposti. Ti darovi, ki praktično oblikujejo krščansko življenje, so nasledek božje moči, ki jo je človek kot božji otrok prejel od Svetega Duha. Ko kristjan dela dobro, križa meso s strastmi in poželenjem vred, sledi notranjim impulzom Svetega Duha.²¹ To je nuja, ki izhaja iz njegove nove nadnaravne biti, ki ga more sama voditi do določene svetosti. »Kdor se je v duhu, bo od duha žel večno življenje« (Gal 6,8). Večno življenje je polnost Kristusovega življenja v nas, pridobitev dediščine, do kateri imamo kot božji otroci in Kristusovi bratje dejansko pravico. Ko kristjan živi po duhu in prinaša sadove duha, jasno pričuje, da je božji otrok. »Kateri koli namreč se dajo voditi božjemu Duhu, ti so božji otroci« (Rimlj 8,14). Vendar pa, dokler ne bo dokončno rešen umrljivega mesa, je kristjan predmet nestalnosti mesa. Samo, če je poslušen Svetemu Duhu, postopoma uresničuje podarjeno svetost, se stalno približuje popolnemu razodetju božjega otroštva.

²⁰ Prim. O. Knoch, n. d., 85—88.

²¹ Prim. O. Knoch, n. d., 82—83; A. Penna, *Lo Spirito Santo*, v: *Rivista di vita spirituale* 21 (1967) 431—434; V. Paschetto, n. d., 36—37.

Ko božje ljudstvo potuje iz slave v slavo vse do polnosti božje dediščine, izvršuje Sveti Duh odrešenje v Kristusu, s katerim je Oče na poseben način posegel v zgodovino odrešenja.

Povzetek: France Oražem, Delovanje Svetega Duha v zgodovini odrešenja

Odrešenjska božja moč, ki deluje v zgodovini odrešenja, se na poseben način pripisuje Svetemu Duhu. Stara zaveza prikazuje duha kot božjo moč, ki je navzoča in dejavna v svetu in zgodovini. Novozavezna teologija predstavlja Svetega Duha kot osebo skupaj z Očetom in Sinom in ima posebno vlogo v odrešenjski skrivnosti Kristusa in kristjana.

Zusammenfassung: France Oražem, Die Tätigkeit des Heiligen Geistes in der Heilsgeschichte

Die erlösende Gotteskraft, die in der Heilsgeschichte tätig ist, wird auf besondere Weise dem Heiligen Geist zugeschrieben. Das Alte Testament stellt den Geist als jene Gotteskraft vor, die in der Welt und Geschichte anwesend und tätig ist. Die neutestamentliche Theologie stellt uns den Heiligen Geist als Person vor, zusammen mit dem Vater und dem Sohn, die ihre eigene Rolle im Heilsgeheimnis Christi und der Christen hat.

Résumé: France Oražem, L'action de l'Esprit Saint dans l'histoire du salut

La puissance salvatrice de Dieu qui agit dans l'histoire du salut est attribuée d'une manière spéciale à l'Esprit Saint. L'Ancien Testament nous parle de l'Esprit comme d'une force divine, présente et agissante dans le monde et dans l'histoire. La théologie néotestamentaire nous présente l'Esprit Saint comme une personne en communion avec le Père et le Fils et qui a son rôle propre dans le mystère salvifique du Christ et du chrétien.

Guy Lafon

Teološki nauk iz preganjanja

»Sovražniki vere danes ne postavljajo pod vprašaj Boga, pač pa udarjajo po cerkvenosti, po skupnosti, ker se tu rojeva Bog. To je Herodova taktika. Gre za različne ponudbe: mi nismo zoper Cerkev, ampak le zoper to ali ono. To so različni poskusi, da Cerkev razdele na proste faktorje: na duhovništvo — svetno in redovno, na škofe, na laike, da bi razrušili Cerkev. Takrat Cerkev ne bo več mogla roditi Boga svetu, ker se Bog rojeva v skupnosti. Tam, kjer se rojeva Bog, tam se poraja novi svet, tam se svet spreminja.«

Takó je pred kratkim pridigal duhovnik na velikem ljudskem romanju v neki socialistični državi. Cerkev prestaja tam stalno šikaniranje in živi v mejah strogo nadzorovane svobode. Izrečene misli je vredno pretehtati, saj povedo, da ima preganjanje Cerkve, če ga poskušamo misliti, čisto religiozen pomen. Takšna je vsaj hipoteza, ki jo tu zagovarjamo.

1. Kako religiozno razumeti preganjanje Cerkve danes?

Vprašujemo se namreč, kako religiozno razumemo preganjanje Cerkve danes? Pravimo *religiozno*, in kar se tiče nas, *krščansko*. Ta prislova imata dvojen pomen. Najprej pomenita, da morejo religiozne, krščanske povédi osvetliti preganjanje Cerkve v nekaterih deželah. Vendar se ne bomo ustavili pri tem vidiku. Menimo namreč, da bi mogli danes razumeti religijo in krščanstvo na novo ali pa vsaj na način, ki ga pogosto zanemarjajo. *Danes* poudarjamo, ker hočemo obogatiti naše razmišljanje z razširjeno mislijo o sodobni družbi in totalitarizmu, ki jo ogroža.

Tako obravnavamo preganjanje religije v vseh možnih oblikah kot *teološko izhodišče* (locus theologicus). Kot je znano, je ta izraz vzet iz teološkega izročila.¹ Tu označujemo z njim položaj, ki ga Cerkev doživlja in nam daje misliti o Bogu in o našem odnosu do njega. To pomeni,

¹ Prim. Lieux théologiques, Dictionnaire de théologie catholique IX, 1, 712—747.

da dogodek, iz katerega izhajamo, prerašča po svoji pomenskosti zgodovinske okoliščine, v katere se je zapisal. Njegova moč se nekako razširi na celotno razmišljanje o religiji, še posebej o krščanstvu.

2. *Ali gre za spor med privrženci transcendence in privrženci imanence?*

V zahodnih državah, ki veljajo opravičeno ali pa ne za svobodne, se pogosto obravnava preganjanje Cerkve v totalitarnih režimih, še zlasti na Vzhodu. Če povemo na kratko, lahko rečemo, da se vse razlage preganjanja opirajo na isti predsodek.

Na eni strani so verniki, pravijo. Ti verujejo v stvarnosti, ki presegaajo družbo, verujejo predvsem v Boga. Ta je zunaj silnic, ki gnetejo in oblikujejo človeško družbo in zgodovino. Na drugi strani pa so ljudje, predvsem politični režimi, ki zanikajo obstoj teh transcendentnih stvarnosti. Omejujejo se na družbo in zgodovino, kjer delujejo razlike in spori med posamezniki in skupinami. Vsakršno afirmiranje transcendentnih stvarnosti se jim zdi ovira v tem delovanju in preprečevanje v reševanju nasprotij, ki oblikujejo družbeno življenje skozi zgodovino. Tem ljudem — imenujmo jih totalitaristi — ne preostane torej nič drugega, kot da se bojujejo zoper druge, zoper vernike. Med privrženci imanence in privrženci transcendence, med temi, ki trdijo, da sta družba in zgodovina prevzeli božje mesto, in onimi, ki so prepričani, da Bog prerašča družbo in zgodovino, poteka neizogiben in vedno neusmiljen boj.

To razlago bi lahko sicer bolj niansirali, ublažili njeno abstraktno togost, vendar bi ostala. Zmeraj bi namreč naleteli na ogrodje, ki ga predpostavlja; to pa je opozicija med transcendenco in imanenco, med transcendenco in družbeno-zgodovinskim. Če hočemo priti naprej, se moramo dejansko vprašati o veljavnosti in vrednosti te opozicije. Ali ta opozicija res omogoča, da razumemo danes preganjanje religije? Tu je vse vprašanje! Ali je miselno orodje, ki smo ga uporabljali, primerno in zmožno razložiti pojav, ki nas zanima? Vse kaže, da ne smemo zaupati temu orodju, da ga moramo pred uporabo preveriti.

3. *»Bog se rojeva svetu v skupnosti«*

Odlomek iz pridige pravi: »Sovražniki vere danes ne postavljajo pod vprašaj Boga.« Drugače povedano, ne napadajo zunanji, transcendentni predmet, na katerega se nanašajo verniki. Njihovi udarci so usmerjeni drugam. Udarce sprejema stvarnost, ki je v družbenem in zgodovinskem prostoru: »Udarjajo po cerkvenosti, po skupnosti.« Nasprotnik ,sovražnikov

vere' je homogen z družbenim in zgodovinskim tkivom. Vendar ima njun boj v vernikovih očeh religiozen pomen: če namreč napadajo cerkveno življenje vernikov, je to zato »ker se tam rojeva Bog svetu«. Če je tako, lahko torej rečemo, da je božja stvar enaka s stvarjo določene skupnosti, z edinostjo te skupnosti.

Ne mislimo, da bi bila kakšna določena človeška skupnost božji glasnik, ker pač sama, kot bi to lahko delal tudi posameznik, izpoveduje Boga. Pod vprašaj postavljajo občestveno obstojnost takšne skupnosti znotraj celotne družbe. To je tisto, česar ne morejo prenesti ‚sovražniki vere‘. Če totalitarizem zavrača združevanje kristjanov, ne dela zato, ker ti pričujejo o Bogu, ko ohranjajo živ pojem Boga, ko zatrjujejo njegovo bivanje. Stvari so bolj preproste, pravi pridigar: to je zato, »ker se Bog rojeva svetu« že zaradi tega, ker ta skupnost je, »zato, ker se Bog rojeva svetu v skupnosti«.

Svobodno bivanje občestva ter Cerkve religiozno pomeni dajanje Boga svetu. Ta božji prihod ne pojmuje kot vdor kakšne tuje stvarnosti v družbo. Družbe ne odpravljajo obstoj kakšne različne skupnosti v celotni družbi: ta je le spremenjena. »Tam, kjer se rojeva Bog, tam se poraja nov svet, tam se svet spreminja.« Novost, dejansko gre za novost, ni v razkroju družbenega bitja, ampak v tem, da izgineva družba, ki ne priznava ne sprejema in noče različnosti, drugačnosti. Novost je propad totalitarne družbe. Rojstvo Boga je enako s koncem družbe brez družbenih delitev, ne pa uničenje vseh družbenih odnosov. Bog se rodi tudi v obstoju skupnosti, ki hoče, da jo drugi priznajo.

Seveda smo daleč od opozicije med transcenco in imanenco, ki naj bi se postavljala proti družbi in zgodovini. Tu je ta opozicija neuporabna. Ne sklicujemo se na načelo, ki bi bilo tuje človeškemu prostoru in bi oviralo družbene odnose. Po resnici povedano, če se še kdo sklicuje na transcenco, ki bi lebdela nad družbenimi dogajanja, ni to skupnost vernih, ampak teoretik totalitarizma. Totalitaristična misel in dejavnost se namreč v celoti ravnata po načrtu, kateremu hoče totalitarist podvreči celotno družbo. To počelo moremo imenovati načelo družbene nerazličnosti, družbe brez različnosti. To načelo je pravi malik totalitarizma in ga lahko izražamo takole: v družbi ni in ne sme biti druge družbe, kot je celota družbe, lahko je le družba v celoti, ki prepoveduje kot nekakšen tuj in transcendenten bog vsako različnost, odpravljajo vsako drugačnost. Končno se zagovorniki totalitarizma vedejo kot zašli teologi, kot malikovalci, ki onemogočajo društvene odnose, ko afirmirajo svojega Boga. Toda videli smo, da verniki, o katerih govorimo, niso takšni. Zanje ni izpoved, afirmacija Boga enaka z afirmacijo nekakšnega zunanjega počela, ki bi bil nekakšen zapah, ampak se ta izpoved ujema z obstojnostjo skupnosti v družbeni celoti.

4. *Edinost skupnosti in rojstvo Boga svetu*

Ni dvoma, da bi lahko razumeli izraze »cerkvenost, skupnost« še kako drugače, kot pa smo jih mi. Seveda je možen ugovor, da ne moremo razumeti teh dveh izrazov, ne da bi omenili, kaj pomeni Cerkev za vernika. Ta jo ima tudi za skupnost, ki jo je ustanovil Jezus Kristus in končno Bog sam. Lahko bi kdo ugovarjal, da ne moremo ohraniti le zgolj formalnega pomena teh izrazov ne glede na ustaljene krščanske razlage. In v običajnih krščanskih razlagah te pojme razumejo kot nekakšna emanacija Boga v družbeni svet, kot vdor božanske zunanosti v imanenco zgodovine.

Ugovor je poučen: omogoča nam, da storimo odločilni korak. Sprejmimo za trenutek misel, da bi naš pridigar, če bi komentiral svoje trditve, ubral uhojeno pot in bi razlagal v običajnem pomenu. Če bi bilo tako, bi se izkazalo, da tudi pridigar sprejema opozicijo med imanenco in transcendo in je sam privrženec misli, ki postavlja kakšno počelo, tokrat naj bi bil to Bog, ki je nad družbenim dogajanjem in ga od zunaj usmerja in ovira. V tem primeru bi bil pridigar le druga izdaja totalitarnega misleca. Razume se, da bi pomisleki, ki jih imamo zoper enega, veljali tudi zoper drugega.

Če se pa lahko naše razmišljanje izogne ustaljeni razlagi, je to ravno zaradi možnosti, ki jih dopušča pridiga. Ali ne beremo: »Bog se rojeva v skupnosti«, ne pa »Bog poraja skupnost, ki je utelešenje njegove navzočnosti v svetu«? To pa je nekaj čisto drugega?

Toda gre še za več. Če vzamemo odlomek v njegovem najbolj očitnem in prvotnem pomenu in o katerem še nismo spregovorili, nas opozarja pred vsakršno cepitvijo skupnosti. Z namenom, da bi jih zavrnil, omenja »poskuse, da se Cerkev razdeli na proste faktorje: na duhovništvo — svetno in redovno —, na škofo, na laike, da bi razrušili Cerkev«. Pove namreč, da se skupnost ne da raztrgati v svoji edinosti, da je to pomembno, kajti ta edinost omogoča, da se Bog rojeva svetu. Ne gre za sklicevanje na Boga, ki bi bil zunanje zagotovilo edinosti — edinost je pogoj, da se Bog poraja v svetu. To je nekaj čisto drugega!

Povedano zadostuje, da razumemo pridigo, kot jo razumemo. Ta odpre namreč vrata novi možni razlagi, ko razlikuje od začetka med napadom na Boga in napadom na Cerkev, ki tega Boga izpoveduje.

5. *Drugačnost, transcendenca in totalitarizem*

Pot, ki jo nakazuje pridiga, omogoča, da se izognemo ustaljeni razlagi, ki absolutizira opozicijo transcendenca — imanenca, ko gre za odnos do družbe in zgodovine. Ta razlaga bo vedno opravičevala kakšen totalitarizem in kaj malo pomembno je, ali ima ta politični ali verski predznak: metode

in sadovi so isti. Nič ne izgubimo, če opustimo to miselno orodje, ko gre za razumevanje bistva religije, posebno še krščanstva, v družbi in zgodovini. Zalovanje za to razlago je še toliko bolj neumestno, ker je odprta pot veliko bolj obetavna. Ko smo namreč na področju družbeno-zgodovinskega, moremo *religiozno* razumeti, za kaj pravzaprav gre, ko preganjajo religijo ali krščanstvo.

Katera je torej ta stvarnost, o kateri priča obstojnost skupnosti v družbi, te skupnosti, ki jo dojemajo kot prostor, kjer se poraja Bog svetu? Ne gre za nekaj transcendentnega glede na družbo, temveč za nezatrljivo *drugačnost*, ki je znotraj družbe in sestavlja vsako resnično človeško družbo.

Ljudje, ki razmišljajo o pojavu sodobnega totalitarizma, so poznali odločilno vlogo te drugačnosti, vendar je niso poistili s transcenco glede na družbo. V njej vidimo to, kar je eden izmed njih posrečeno imenoval bistvo *demokratične iznajdljivosti*. V demokraciji, pravi Claude Lefort, »se oblast pojavlja kot prazen prostor in ti, ki jo opravljajo, nastopajo kot preprosti smrtniki. Zavzemajo jo le začasno ali pa se morejo tam umestiti le na silo ali z zvijačo; ni zakona, ki bi se mogel fiksirati, čigar povédi ne bi bile sporne in osnove vprašljive. Končno je nesprijemljiva predstava o središču in obrobnosti: edinost ne more odslej več zabrisati družbene razdeljenosti.«² Gre za spoznanje, da ima vsaka družba v zgodovini le enega resničnega nasprotnika: to je totalitarizem s svojim težanjem, da bi ustavil proces drugačenja. Ta proces ne le da ne ovira ali celo ruši družbeno življenje, temveč ga omogoča in stori človeka vrednega.

6. Verna skupnost in družba

Med razmišljanjem Cl. Leforta in našim je hkrati neka sorodnost, pa tudi neka različnost. Osvetlili bomo obe.

Sorodnosti ne bomo opazili, če imamo drugačenje družbe za tisto, kar omogoča določeni skupini, Cerkvi na primer, da se sklicuje na transcenco, ki naj bi bila zunaj družbenega področja. Kakor da bi mogla družba, ne da bi se zanikala, dopuščati prostor *tudi* za silo, ki jo uničuje. Videli smo, da vsako sklicevanje na zunanjo transcenco ustavlja in odpravlja proces drugačenja, ki je pogoj vsega družbenega življenja.

Če sta religija in krščanstvo sorodna z iznajdljivostjo, ki stalno oblikuje družbo, je to zato, ker se Bog rojeva in ni kakor temelj, na katerega bi se družba oprla. Kot ni v družbi oblast pritrjena na nikakršen podstavek, kot ni noben zakon nikoli také dokončen, da bi ga ne mogli spremeniti, kot

² C. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris 1981, 172.

edinost družbe ne izhaja iz kakšnega osrednjega pristojništva, ki bi jo zagotavljalo, tako tudi Bog skupnosti vernih ni za to skupnost nekakšno zaledje, podobno rečni strugi, ki bi jo obvaroval pred spremembami. »Tam, kjer se rojeva Bog, tam se poraja nov svet, tam se svet spreminja.« Kakor je iznajdljivost v družbenem dogajanju bistvo demokracije, prav takó je iznajdljivost — in ne le odkrivanje tega, kar je že! — temeljna razsežnost v bivanju in razvoju verne skupnosti.

Sorodnost je še v tem, da demokracija kakor tudi skupnost vernih — Cerkev — meri takoj na družbeno dogajanje, ne pa na osamljenega posameznika. Oblast, zakon in védenje niso v demokraciji zasebna lastnina, temveč sad družbenih dogajanj in razgovorov. Podobno je tudi v religiozni družbi, kjer gre za odnos do Boga. Vendar ni ta odnos nikakršen osebni in zaseben privilegij, ki bi bil dodeljen posamezniku ali skupini ne glede na njihova razmerja s celotno skupnostjo. Drugače povedano: ta sorodnost ni le v tem, da se v demokratični in religiozni skupnosti vedno nekaj ustvarja, pač pa je še v tem, da je osebek tega ustvarjanja v obeh primerih — če lahko tako rečemo — družbeno telo v celoti in v »edinosti, ki ne more zabrisati družbene razdeljenosti.«

Prezreti pa tudi ne smemo razlike med demokratičnim delovanjem družbe in prihodom Boga v dogajanje občestvenega bivanja. Demokratično dogajanje je namreč le prostor, kjer se more pojaviti Cerkev. Vendar ne moremo mešati *dovoljenja in možnosti* za obstoj religiozne skupnosti z *dejanskim* obstojem te skupnosti. Ta, kakor vse druge skupnosti, ne obstaja, dokler je *le možna*. Resnična novost je njena dejanska obstojnost. Te obstojnosti pa ne moremo ločiti od potez, po katerih jo spoznamo. Med temi potezami je na prvem mestu človekova izpoved Boga, priznanje božjega prihoda svetu v »obstojnosti skupnosti«. Jasno je, da do te izpovedi in tega priznanja ne pride, če ostanemo le v možnem. Bistveno za izpoved in priznanje je, da dejansko sta; če sta zgolj možna, ju ni. Religiozna skupnost je poseben prostor v družbeni celoti, kjer se ta izpoved in to priznanje uresničujeta; celotna družba pa ne opravlja vloge, ki je lastna religiozni skupnosti, temveč le dopušča, da ta odigra svojo vlogo. Kakor ne more biti državne religije, tako tudi ne more biti, da tako rečemo, družbene religije. V tem primeru bi se totalitarizem ponovno vrnil v družbeno dogajanje, da ga onemogoči. S tem pa bi preprečili tudi človekovo svobodno izpoved Boga, ki »se rojeva svetu« v skupnosti.

Gremo še naprej. Verna skupnost je tisti prostor v družbi, kjer priznavajo rojstvo Boga svetu. Vendar se rojstvo Boga ne omejuje na empirične meje te skupnosti. Verniki razločijo prihod Boga v družbenem dogajanju, ko se to izogiba totalitarizmu. Je pa to razločevanje mogoče le iz okrilja religiozne skupnosti. Takó je za verne rojstvo Boga hkratno s svobodnim funkcioniranjem celotne družbe, kolikor ta dopušča »prihod novega sveta«,

ko jo oblikuje nenehno drugačenje. Toda to spreminjanje sveta, ta prihod novega sveta *se ne prepozna in ne prizna* kot rojstvo Boga brez izpovedi verne skupnosti. Hkrati pa moramo poudariti: ta izpoved *ne dela* iz tega spreminjanja in prihoda novega sveta rojstva Boga. Če bi, bi tokrat po drugi poti še vedno poganjala klica družbenega totalitarizma. Tokrat bi šlo za totalitarizem Cerkve, za ideološki imperializem religije.

7. Ali moremo ločiti vero in pripadnost Cerkvi?

Do teh zaključkov smo prišli, ker ne pojmujeemo religije kot klica k transcendenci, ki bi suvereno obvladovala družbeno dogajanje; ko izpovedujemo, da se »Bog rojeva v skupnosti«. Do sem nas je pripeljalo razmišljanje o posledicah totalitarizma. Še več, k razmišljanju nas je spodbudilo preganjanje verske skupnosti. Hkrati pa smo opazili, da totalitarizem zalezuje tudi verska stališča, dokler ločujejo verniki vero od pripadnosti k verni skupnosti.

Vendar povejmo jasno: nekateri krščanski teologi niso sposobni iti po poti, ki smo jo mi prehodili. Razlikujejo namreč med vero in pripadnostjo Cerkvi. Vera je zanje bistvena in odločilna religiozna razsežnost, ker povezuje vernika s transcendentnimi stvarnostmi; pripadnost Cerkvi pa je nekaj prigradnega, zgolj sociološkega, kot radi prezirljivo povedo. Ti teologi povečujejo pozasebljenje religioznega življenja in čisto prezrejo tveganja, s katerimi se sooča to religiozno življenje, ko hočejo »sovražniki vere razdeliti Cerkev na proste faktorje: na duhovništvo — svetno in redovno — na škofo, na laike, da bi zrušili Cerkev.« S posmehom bodo rekli, da gre zgolj za institucionalno zadevo. In vendar, če nam daje preganjanje Cerkve danes kakšen nauk, je to gotovo ta: Ponovno moramo premisliti odnos med vero in pripadnostjo cerkveni skupnosti. Zakaj? Zato, ker »danes sovražniki vere ne postavljajo pod vprašaj Boga. Pač pa udarjajo po cerkvenosti, po skupnosti, zato, ker se tam rojeva Bog.«

Prevedel D. O.

Povzetek: Guy Lafon, Teološki nauk iz preganjanja

Preganjanje Cerkve po svetu zahteva od teologov, da ponovno premislijo odnos med vero in pripadnostjo Cerkvi. Opozicija transcendenca — imanenca se izkaže kot neustrezno miselno orodje za religiozno razumevanje preganjanja.

Résumé: Guy Lafon, Leçon théologique de la persécution

La persécution de l'Eglise dans le monde contemporain invite à une nouvelle approche concernant le rapport entre la foi et l'appartenance à l'Eglise. L'outil

classique pour penser la foi qu'est l'opposition entre la transcendance et l'immanence s'avère inopérante. En effet, la référence aux réalités transcendentes qui surplombent le jeu de la société engendrent le totalitarisme.

Zusammenfassung: Guy Lafon, Theologische Lehre der Verfolgungen

Die Verfolgungen der Kirche in der Welt fordern von den Theologen, dass sie die Beziehungen zwischen dem Glauben und der Zugehörigkeit zur Kirche neu bearbeiten. Der Gegensatz Transzendenz-Immanenz stellt sich als ein unentsprechendes Denkensmittel für religiöses Verständnis der Verfolgung. Die Gesellschaft und die Geschichte transzendierende Sachlichkeiten sind den Totalitarismen offen und ermöglichen sie.

Metod Benedik

Pojav laicizma

Laicizem se je kot nov pojem pojavil proti koncu 19. stoletja predvsem v zvezi z vprašanjem šolstva v Franciji, v cerkveno izrazoslovje ga je vnesla okrožnica papeža Pija XI. Quas primas z dne 11. decembra 1925¹. Ima pa seveda pojav laicizma široko zgodovinsko ozadje in tudi dolgotrajen postopen proces²

Vsaka Cerkev, ki je vsaj nekoliko urejena z določenimi strukturami, razen bogočastja, nudi svojim vernikom tudi določeno obliko humanizma, na neki način nanje vpliva ter skuša povečati njihovo število. Že tukaj se bolj ali manj sooča z državo: v posameznih primerih gre včasih lahko tako daleč, da težnja po močnejšem vplivu na vernike prehaja v klerikalizem, ta pa v svojih skrajnih oblikah v teokracijo. Kako gleda na to država? Ali bo mar sprejela stanje podrejenosti Cerkvi (cerkvam) ali pa bo skušala sama gospodovati nad njo ter jo vpreči v službo svoje politike? Ali se bo proti njej borila? Ali jo bo pustila (ali mogla pustiti) popolnoma svobodno in obenem ohranila tudi svojo neodvisnost? Vsekakor gre za pomembna vprašanja: gre za suverenost države, ki je s svojo zakonodajo in politiko odgovorna za skupno blaginjo naroda, gre pa tudi za svobodo vernih in nevernih državljanov nasproti državi in Cerkvi, gre za sožitje državljanov, ki so sicer različni po svojem verskem prepričanju, pa spet povezani v enoten narod ali državo.

Laicizem v najširšem pomenu besede začne nastopati, ko država zavrača kakršnokoli obveznost do Cerkvá. Ko le-te skušajo razvijati dejavnosti na področjih, ki po njihovem mnenju spadajo k samemu bistvu njihovega poslanstva, država dostikrat nasproti njim prav ljubosumno in s posebnimi poudarki brani svojo neodvisnost ter poudarja svojo liberalnost. Tudi odnos množic nasproti Cerkvam in državi je zelo različen, gotovo pa je neodvisnost od ene in od druge občutno močnejša tam, kjer vlada večja demokratičnost³.

Avtor L. Verscheure opredeljuje laicizem takole: laicizem danes lahko opredelimo kot potrditev absolutne ločitve Cerkve od države, pri čemer se

¹ Prim. J. Verscheure, *Laizismus*, LThK 6, 750.

² Prim. B. de Loménie, *La Chiesa e lo Stato*, Catania 1959, 153 sl.

³ Prim. L. de Naurois, *Laïcité*, EU (Encyclopaedia universalis, Paris 1968) 9, 743.

obravnava vera kot popolnoma zasebna stvar, ki na javno, družbeno življenje ne sme imeti nikakršnega vpliva. V tem smislu ima laicizem lahko tri pomene:

— v vseh političnih, pravnih, administrativnih, gospodarskih in drugih uredbah ima država suvereno oblast, ker je sama avtonomna družba z lastnimi nalogami in namenom;

— v deželi z različnimi veroizpovedmi država zagotavlja vsem vernikom svobodno izpovedovanje vere;

— država brez kakršnekoli nadrejene avtoritete razvija sama iz sebe svojo lastno moralo, ki mora postati »resnica« za vse državljane. Tako državno etiko Cerkev obsoja; zgodovina namreč kaže, da je v največ primerih vodila, čeprav različno in ne vedno enako močno, v ateistični materializem⁴.

Odpor različnim oblikam vpliva Cerkve na javno življenje v preteklosti, ki ga lahko povzamemo kot državni laicizem, je predvsem zahodni pojav, še posebej francoski. Nedvomno se je laicizem v takem smislu, kot ga razumemo danes, začel porajati v Franciji in tod so ga tudi najbolj sistematično razvili; še danes se v tej deželi izraža najbolj istorodno. Tako se tudi najlaže soočamo z njim ob spoznavanju francoske misli o državnem laicizmu v vsem njenem zgodovinskem razvoju.

Doktrina o državnem laicizmu se je zgodovinsko razvijala najbolj nasproti katoliški Cerkvi predvsem zaradi njene centralizacije pa tudi zaradi njene močne prevlade na številnih »laičnih« področjih. Manj povoda so za to dajale posamezne reformirane protestantske skupnosti, saj pri njih pogosteje naletimo celo na zavestno in z njihovim naukom utemeljeno prizadevanje za podrejenost državi. Ko torej obravnavamo državni laicizem, gre predvsem za odpor proti uveljavljanju in dejanskemu ravnanju katoliške Cerkve, čeprav bi v zvezi s tem lahko omenjali tudi npr. prodor laicizma v Turčiji, ko je Kemal Atatürk skušal razbiti islamsko državo, ali laicizem v ZDA, kjer so protestantske skupnosti in njihovi pripadniki zelo številni⁵.

Čeprav poznamo pojem laicizma šele iz novejšega obdobja zgodovine, je vendar treba korenine razvoja tega pojava iskati daleč nazaj, praktično čisto pri začetkih Cerkve; obravnavanje laicizma se neposredno prepleta z vprašanjem odnosa med Cerkvijo in državo oziroma med duhovno in svetno oblastjo.

Ustanovitelj Cerkve Jezus Kristus je postavil temeljna načela o razlikovanju med duhovnim in svetnim področjem: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega in Bogu, kar je božjega« (Mt 22,21). Povzetek Jezusovega nauka o odnosu do države bi bil lahko naslednji: Jezus ne priznava rimskemu ce-

⁴ Prim. J. Verscheure, n.d. 750.

⁵ Prim. L. de Naurois, n.d. 743.

sarju nobene božjepравниosti, nobene legitimnosti, ki bi izvirala od Boga, toda priznava cesarjeve pravice in zahteva, da so mu podložniki pokorni. Na svojem področju ima država pomembno vlogo: red in mir, ki zanju skrbi, sta koristna za vse. Toda priznavanje Boga kot najvišje oblasti omejuje državno oblast; ta se ne sme postaviti na mesto Boga, ne sme prepovedati čiščenja Boga in ne sme kršiti božjih zapovedi⁶.

Dejansko je ta odnos vedno ostal vprašljiv. Dokler krščanstvo še ni zaživelo v svobodi, se je sicer to vprašanje omejevalo v glavnem na odnos kristjanov do državne oblasti, čisto drugačne razsežnosti pa je dobilo po letu 313, ko je dal Konstantin z milanskim reskriptom krščanstvu svobodo. Sam se je razglasil za »škofa za zunanje zadeve« in svoj odnos do Cerkve uravnaval čisto v smislu rimskega pojmovanja oblasti: podpora, ki jo daje Cerkvi, pomeni hkrati tudi oblast nad Cerkvijo⁷. Čeprav si kasnejši cesarji niso lastili takega ali podobnega naslova (naslov »pontifex maximus« je odložil cesar Gracijan), pa vseeno pogosto naletimo, ko so kot oblastniki skušali posegati v notranja cerkvena vprašanja in ob tem prihajali tudi v ostre spore z odločnimi škofi. Nekateri škofje so se trudili, da bi določneje začrtali mejo med duhovno in svetno oblastjo. Milanski škof Ambrož je dopovedoval cesarju Teodoziju: »Cesar je znotraj Cerkve, ne nad Cerkvijo«. Gotovo so v okviru tega vprašanja še poglavje zase cesarji, ki so nastopali zaostreno cezaropapistično, kot npr. že Konstantinov sin Konstancij, ki je v času arijanskih sporov sam predpisoval formule veroizpovedi in silil škofe, da jih sprejemajo.

Določene spremembe je v odnose med svetno in duhovno oblastjo vnesla miselnost zgodnjega srednjega veka. Načela papeža Gelazija I. (492—496) o dveh oblasteh so morala odstopiti prostor novim pojmovanjem, po katerih Cerkev — *Ecclesia universalis* — vključuje vse stvarnosti, naravne in nadnaravne in je tako sama tudi izhodišče ene same oblasti, ki se sicer glede na funkcijo razlikuje na svetno in duhovno, ki pa ima spet skupen finis politico-religiosus. Ne gre torej za dve ontološko ločeni oblasti, ampak za dva izvrševalca oblasti v Cerkvi. Eno in drugo področje se močno prepleta: *regnum est sacerdotale, sacerdotium est regale*. Po maziljenju, ki so mu pripisovali zakramentalno moč, je vladar postal — s takimi naslovi sta npr. Alkuin in Pavlin Oglejski označevala Karla Velikega — *vicarius Christi, persona divinisata, defensor Ecclesiae, rex et sacerdos, pontifex in praedicatione* itd. Ravnanje vladarja v smislu takega pojmovanja značilno osvetljujejo stavki iz pisma Karla Velikega papeža Leona III. leta 795: »Naša naloga je, da z božjo pomočjo na zunaj z orožjem branimo Kristusovo Cerkev pred vpadi poganov in opustočenjem nevernih, na znotraj pa jo

⁶ Prim. F. Rode, *Cerkev in država v prvih stoletjih*, v: BV 41 (1981) 246.

⁷ Prim. H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte* II/1, Freiburg, Basel, Wien 1973, 4 sl.

utrjujemo z izpovedovanjem prave vere. Vaša naloga, sveti oče, pa je, da kot Mojzes dvigate svojo roke v molitvi in tako pomagata našim vojnim krdelom, da bi po vaši priprošnji ter pod božjim vodstvom in varstvom krščansko ljudstvo vedno zmagovalo nad sovražniki njegovega svetega imena in bi po vsem svetu častili ime našega Gospoda Jezusa Kristusa»⁸.

Na tovrstno pojmovanje se je oprl začetnik Rimsko-nemškega cesarstva Oton I. Kot protiutež samovoljnemu plemstvu je začel formirati »Reichskirche«. Cerkev je kaj kmalu postala popolnoma odvisna od cesarja, ki je za škofo največkrat imenoval člane svoje »Hofkapelle« in da bi jih čimbolj vezal nase in na sodelovanje z državo, jim je dajal privilegije imunosti, sodno oblast in velike beneficije — od Otona III. naprej so bile s škofijskimi sedeži povezane že cele grofije z vsemi pripadnimi pravicami. Cesar kot vicarius Christi z obredom investiture ni podeljeval novim škofom le beneficijev in svetne oblasti, ampak tudi samo cerkveno službo. Z uva-
janjem laične investiture je tako prešlo v odvisnost od svetne oblasti tudi duhovno poslanstvo Cerkve. Negativnost tega pojava so stopnjevale še druge razvade, ki so šle v korak s tovrstno prakso; simonija: kupčevanje s cerkvenimi službami — kdor je več ponudil, je imel več možnosti, da postane škof — in sekundogenitura: plemstvo je rado svoje drugorojene sinove, ne glede na njihove sposobnosti in (ne)smisel za cerkveno službo, vrivalo za škofo. Ni si težko predstavljati podobe višjega klera, ki je izhajal iz takšnih okoliščin⁹.

Kasnejši investiturni boji, gregorijanska reforma, spori papeža Gregorja VII. s cesarjem Henrikom IV. in še nekateri podobni dogodki — vse to je izzvenel kot en sam velik in dolgotrajen boj za osvoboditev Cerkve od prevelikega poseganja laikov na nekatera čisto cerkvena področja, šlo je za svobodo Cerkve, predvsem za svobodo pri opravljanju njenega duhovnega poslanstva. Leta 1058 je kardinal Humbert de Silva Candida napisa »Adversus simoniacos libri tres«. Pri obravnavanju laične investiture je poudaril, da gre v tem primeru predvsem za preobrnjene odnose med duhovniki in laiki; slednji so prevzeli v Cerkvi tisto, kar je prej pripadalo izključno kleru. »Deviško neomadeževanost Cerkve je poškodovalo gospodstvo laikov v Cerkvi«¹⁰. Sicer pa, gledano v celoti, gregorijanski reformi ni šlo samo za boj proti poseganju ali celo nadvladi laikov na določenih cerkvenih področjih, zaradi katerih se je Cerkev čutila ogroženo v svojem duhovnem poslanstvu, ampak sploh za nastop proti religiozno-političnemu sistemu zgodnjega srednjega veka. Načela o premoči duhovne oblasti nad svetno, ki jih je v okviru teh bojev začrtal papež Gregor VII., so usmerjala ves

⁸ Navaja H. Jedin, n.d. III/1, 103.

⁹ Prim. H. Jedin, n.d. III/1, 232 sl.

¹⁰ Prim. A. Franzen, Papstgeschichte, Freiburg 1974, 150; H. Jedin n.d. III/1, 401 sl.

visoki srednji vek — najtemeljiteje jih je uresničil Inocenc III. — dokler se niso začela proti koncu 13. stoletja krhati v spopadih z novo »laično« močjo, s Francijo pod vodstvom kralja Filipa Lepega.

Francoski kralji so v teh stoletnih napetostih in bojih našli dovolj posrednih in neposrednih pristašev med krščanskimi misleci. Naj omenimo Williama Ockhama († 1349) — nastopal je proti papeževi oblasti v svetnih zadevah — še posebej pa Marsilia iz Padove († 1342), ki je v spisu *Defensor pacis* poudarjal popolno avtonomijo države v odnosu do Cerkve. Obenem je postavljal idejno podlago kasnejšemu konciliarizmu: vrhovno oblast v Cerkvi ima ekumenski koncil, ki ga skliče svetna oblast, ne pa papež. Vzporedno so doktrinarno, pravno in politično osnovo za nov odnos kralja do Cerkve potrpežljivo in vztrajno gradili kraljevi pravoznanci. V 14. stoletju so že začeli govoriti o »svoboščinah galikanske Cerkve«. Le-te je povzela pragmatična sankcija (Bourges leta 1438), ki je podčrtala premoč koncila nad papežem in omejeno oblast slednjega v francoski Cerkvi¹¹. V spisu »*Les libertés de l'Eglise gallicane*« je Pierre Pitou leta 1594 naštel 83 členov, od katerih so poglobitni: 1. v svetnih zadevah je kralj neodvisen od papeža; 2. papežovo oblast na francoskem ozemlju omejujejo stari kanoni; 3. kralj ima pravico sklicati nacionalni koncil; 4. kralj ima pravico nadzirati dejavnost nuncija in škofov. Šlo je za postopno utrjevanje galikanizma, ki je povzemal ideje francoskih kraljevih pravoznancev: svetna oblast je neodvisna od duhovne; papež lahko izdaja predpise za francosko Cerkev samo s kraljevim pristankom in potrdilom; kralj lahko posega tudi v disciplinarna vprašanja Cerkve¹². Tej obliki galikanizma, ki jo lahko imenujemo »politični galikanizem«¹³ (za razliko od »cerkvenega galikanizma«) je dala vso podporo skupščina francoskega klera 1682 v »*Declaratio cleri gallicani*«. Njeni štirje »galikanski člani« so postali tudi obvezna snov pri pouku na teoloških fakultetah¹⁴.

¹¹ Prim. V. Martin, *Les origines du gallicanisme*, Paris 1939, 316.

¹² Prim. H. Jedin, n.d. V, 66 sl.

¹³ Prim. G. Martina, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo del liberalismo del totalitarismo*, Brescia 1970, 354. »Klasiki« galikanizma so ta pojav redno prikazovali izrazito pod »rimskim« vidikom: v galikanizmu so vedno videli le nasprotovanje in odpor proti avtoriteti papeža in obenem seveda hlapčevski odnos (servilizem) francoskega klera do kralja. (v tem smislu se je prikazovalo in ga nekateri prikazujejo še danes!) tudi pri nas). Moderni poznavalci po temeljitem študiju prihajajo do drugačnih sklepov: galikanizem sloni predvsem na posebnem ekleziološkem mišljenju, ki močno poudarja staro idejo o zbornosti, po kateri so vsi škofje kot zbor odgovorni za celotno Cerkve, še posebej seveda zbor škofov ene dežele za domačo Cerkev. V teh poudarkih, ki so resda včasih tudi pretirani, gledajo »cerkveni galikanizem«. Kot »politični galikanizem« pa označujejo občasne težnje klera, da bi se v reševanje cerkvenih vprašanj odločujoče vključevale tudi svetne oblasti. Prim. P. Blet, *Le clergé de France et la monarchie, études sur les assablées générales du clergé de 1615 à 1666*, II, Roma 1959, 399 sl.

¹⁴ Prim. P. Blet, n.d. 156.

Francoska revolucija je bila, še preden je postala brezbožna, prežeta s skrajnim političnim galikanizmom. To so se je posebej pokazalo v »civilni konstituciji francoskega klera« iz leta 1790, v kateri je šlo predvsem za težnjo po ločitvi francoske Cerkve od Rima ter po njeni popolni odvisnosti od civilnih oblasti¹⁵. Zahteve te konstitucije so bile res tako skrajne, da jo je kljub hudim posledicam zavrnila velika večina škofov in duhovščine¹⁶.

Galikanizem se je razživel tudi pod Napoleonom; ta je konkordatu iz leta 1801 enostransko dodal »organske člene«: vsi dekreti koncilov, papežev in nuncijev morajo imeti pred objavo pristanek vlade; vlada ima pravico določati učno snov na teoloških fakultetah; profesorji morajo podpisati štiri galikanske člene iz leta 1682; za celo državo predpiše en katekizem, enotno liturgijo ter vzpostavi kontrolo nad pridigami¹⁷. Opiraje se na »organske člene« je bil galikanizem bolj ali manj navzoč v življenju Francije še celo prejšnje stoletje.

V letu 1904 je prišlo do prekinitve diplomatskih odnosov med Francijo in Vatikanom ter do preklica konkordata. Decembra 1905 so izglasovali in razglasili zakon o ločitvi Cerkve od države. Odpravili so »organske člene« in galikanizem je, tako kaže, dokončno zamrl.

Laicizem v svojem dolgotrajnem postopnem pojavljanju ni bil enoten. Vendar lahko ugotavljamo neke stalne temeljne poteze: antiklerikalizem, ki je odpor proti resnični ali namišljeni nadvladi klera v družbi (ali vsaj proti prizadevanjem klera za čim večjim vplivom na ljudske množice), potem pa še v različnih oblikah racionalizem, pozitivizem, scientizem in ateizem. Brezverstvo se vsaj v uradnih oblikah — če izvzamemo nekaj dogodkov iz francoske revolucije in pariške komune 1871 — ni pojavljalo vse do tretje republike, ki jo je vodil parlament, v katerem so imeli večino »laiki«¹⁸ — ta izraz so takrat začeli uporabljati in ob tem radi poudarjali, da ne gre samo za določeno idejno usmerjenost posameznikov, ampak tudi republika kot celota naj bi postala laična. »Ideja laicizma nosi v sebi filozofsko pojmovanje, ki vodi k neodvisnosti in uveljavljanju razuma«¹⁹. To je obenem tista ideja, za katero se je tretja republika tako prizadevala, da bi jo privedla do

¹⁵ Prim. LThK 10, 1391 sl; G. May, *Demokratisierung der Kirche*, Wien, München 1971, 21, 85.

¹⁶ Po konstituciji naj bi bilo število škofij enako številu departementov v državi; v vsaki mora biti svet, ki nadzoruje škofovo dejavnost; škofa volijo vsi prebivalci škofije pod nadzorstvom državnih oblasti; škof mora za več kot 15-dnevno odsotnost iz škofije imeti dovoljenje civilnih oblasti; priziv na Apostolski sedež je prepovedan; cerkvena oseba se lahko pritoži tudi pri civilnih oblasteh; vso župnijsko dejavnost urejajo posebna določila konstitucije itd.

¹⁷ LThK 8, 534.

¹⁸ Najvidnejši med njimi so bili Léon Gambetta, Jules Ferry, Georges Clemenceau, Emil Combes, René Viviani.

¹⁹ G. Weill, *Histoire de l'idée laïque en France au XIX siècle*, Paris 1925, navaja L. de Naurois, n.d. 744.

zmagoslavja. Zelo značilno izzvene besede, ki jih je leta 1906, torej že po ločitvi Cerkve od države, izrekel René Viviani, eden njenih voditeljev: »V preteklosti smo se posvetili uveljavljanju brezverstva; vernosti smo iztrgali človeško zavest. Na nebu smo pogasili luči, ki ne bodo nikoli več zasvetile«²⁰. Nadaljnji potek dogodkov sicer kaže, da so se zmotili, toda Vivianijeve besede dovolj razločno izpričujejo, kakšni so bili cilji v prizadevanjih laičnih voditeljev tretje republike.

Da bi dosegli svoje cilje, da bi vzpostavili »kraljestvo brezvernosti«, kot so nekateri od njih rekli, ni bilo potrebno prelivati krvi, treba je bilo le potrpežljivo in vztrajno delovati, še posebej je bilo treba izkoristiti nekatere redne ustanove. Dva koraka sta bila v tem smislu temeljnega pomena: laizacija šole in ločitev Cerkve od države. »Boj med nami ni potekal zunaj po poljih in hribih, ampak v šoli« (Clemenceau); »nevtralnost šole je bila vedno ena sama laž — mi nikoli nismo imeli drugačnega namena kot narediti univerzo protiversko, v tem smislu dejavno in bojevito« (Viviani); »šola mora biti v svojem poučevanju laična« (Buisson)²¹.

Kakšno je bilo dejansko stanje v Franciji pred nastopom tretje republike? Ugodnosti in prednosti, ki jih je Cerkev dosegla pod drugo republiko, so se pod drugim cesarstvom še povečale. Napadi določenega dela francoskega tiska na Cerkev sicer niso ponehali, toda vlada se je trudila, da bi Cerkvi v javnem življenju povrnila ugled, mnogi so videli v Cerkvi poroštvo za ohranjanje socialnega reda. Vpliv duhovščine na ljudske množice se je močno povečal, ko je leta 1848 tudi vsa nižja duhovščina, ki je tudi sicer bila tesno povezana z narodom, dobila splošno volilno pravico. Število duhovniških poklicev se je po letu 1850 močno zvišalo. Dejavnost škofov in duhovnikov so podprle tudi številčno močne redovne skupnosti, ki so v tem času doživljale pravi razcvet. Sredi prejšnjega stoletja je samo v desetih letih (1851—1861) število redovnic zraslo od 34208 na 89243, medtem ko je v istem času število redovnikov šlo od dobrih 3000 na 17650. Z naglo rastjo moških in ženskih redovnih skupnosti je Cerkev dobila na razpolago dovolj osebja, da bi se lahko bolj uveljavila na področju šolstva; želela je vzpostaviti čimveč lastnih šol in zavodov, pa tudi v čimveč državnih šolah naj bi vodstvo prevzele posamezne redovne skupnosti. Število otrok, ki so jih vzgajali po cerkvenih šolah, se je v letih 1850—1875 povečalo od 953000 na 2168000, medtem pa je število učencev v laičnih šolah v istem času zraslo od 2309000 samo na 2649000²². V močno oporo tovrstni dejavnosti so bile tudi druge cerkvene ustanove: mladinski domovi, dobredelne organizacije, razne kongregacije, notranja in zunanja misijonska dejavnost, dogodki v Lurdu itd.

²⁰ Navaja L. de Naurois prav tam.

²¹ Vse citate navaja L. de Naurois n.d. 744.

²² Prim. H. Jedin, n.d. VI/1, 518 sl.

Prvi občutnejši odpor močnemu katoliškemu šolstvu je dajala »Ligue française pour l'enseignement public«, ki jo je leta 1866 ustanovil Jean Macé. Velike spremembe pa so nastopile po padcu Napoleona III. (1870) in vzpostavitvi tretje republike. Republikanska večina v parlamentu se je v letih 1870—1880 močno okrepila in vse glasneje zahtevala »republikanizacijo« državne uprave, armade, pravosodja in tudi drugih ustanov. Njen svetovnonazorski in politični program je zahteval sistematično sekularizacijo javnega življenja.

Statistika za leto 1878 je pokazala, da je v Franciji vsaj 30000 redovnikov, med njimi 3350 jezuitov. Redovnic je po teh podatkih bilo okoli 128000, vodile so blizu 16500 dekliških šol. Poročila niso pozabila poudariti, da večina redovnih družb nima zakonitih državnih dovoljenj za svoje delovanje. Prav to dejstvo je izkoristil minister za šolstvo Jules Ferry in 15. marca 1879 v zakon o šolstvu vključil »člen 7«, ki vsem tem redovnim družbam prepoveduje vsakršno poučevanje. Naslednje leto so iz Francije izgnali jezuite²³.

Jules Ferry, v letih 1879—1883 francoski minister za šolstvo in, kot ga nekateri imenujejo, »oče« laične šole, je objavil več zakonov o šolstvu:

9. avgusta 1879: vsak departement mora vzdrževati vsaj po eno moško in žensko učiteljsko;

27. februarja 1880: nadzor nad šolstvom, ki so ga doslej imeli v rokah predstavniki Cerkve, je treba poveriti univerzitetnim profesorjem;

18. marca 1880: zakon o svobodi višjega šolstva;

11. decembra 1880: zakon, ki združi vse vrste osnovnih šol in jim daje naravo državno priznane šole;

16. junija 1881: pouk v šolah postane brezplačen;

28. marca 1882: zakon o obvezni osnovni šoli; zakon o popolni laizaciji osnovne šole²⁴.

Nekatere izjave Julesa Ferryja, ki pa se tudi med seboj v celoti ne ujemajo, nam vendar lahko vsaj delno osvetle ozadje njegovih prizadevanj za laizacijo šole. Načelno po njegovem mnenju laicizem ne izključuje vernosti. Ob različnih priložnostih je poudarjal, da spoštuje »velik delež, ki ga človeku daje krščanska morala, ki temelji na ljubezni do Boga«, toda po njegovem to ne zadostuje, ker »premalo upošteva socialno naravo človeka«. Kazalo bi torej, da mu ni šlo za nasprotovanja veri, ampak le za krepitev državnega laicizma, ki pa vsakemu državljanu pušča popolno osebno svobodo glede izpovedovanja in prakticiranja vere²⁵. V zvezi z vzgojo ženske mladine pa je postavljajl alternative: »Državljan, treba je izbirati, ali naj

²³ Prim. H. Jedin, n.d. VI/2, 101 sl.

²⁴ Prim. J. Pignot, *Actualité d'une oeuvre centenaire*, v: *Incroyance et foi*, Paris 15/1980/14.

²⁵ Prim. J. Pignot, n.d. 15.

ženska pripada znanosti ali pa pripada Cerkvi«. Povedal je tudi: »Moj namen je urediti človeštvo brez Boga«. Spet pa je v svoji okrožnici učiteljem pisal: »Govorite z največjo previdnostjo, kadarkoli boste omenjali verska čustva; na tem področju ne morete biti sodniki . . . boditi obzirni, da se ne bi pregrobo dotaknili tako rahločutne in nežne stvari, kot je otrokova vest . . .«²⁶

Škofje so sicer ostro protestirali proti novim šolskim zakonom, posebno proti zakonu o popolni laizaciji osnovne šole, toda zaman. »Laizacija« je tekla naprej: duhovnike so izključili iz komisij, ki so nadzorovale delo v bolnicah in dobroteljskih ustanovah, odpustili so dušno pastirstvo po bolnicah, od tod pregnali redovnice, prenehala je služba vojaških kuratov in šolskih kaplanov. Leta 1884 so razglasili uredbo o ločitvi zakona. Mnogi so videli, da ni več daleč trenutek, ko bo prišlo tudi do ločitve Cerkve od države²⁷. Kot logična posledica usmerjenosti v zadnjih dveh desetletjih 19. stoletja se je to zgodilo decembra 1905.

Kakor ima lahko laicizem različna idejna ozadja pa tudi različne praktične oblike, od tistega, ki zagovarja ločitev Cerkve od države ali vsaj določeno odvisnost, pa do tistega, ki zanika božji izvor Cerkve ali celo zavrača vsako vero in sploh obstojnost Boga, tako so bili tudi odmevi znotraj Cerkve na ta pojav zelo različni.

Odvisnost Cerkve od države na področju zakonodaje in izvrševanja poslanstva je obsodil Pij IX. v Silabu (DzS 1719, 1720, 1739). Med številnimi papeškimi okrožnicami, ki so se dotaknile vprašanja laicizma, naj omenimo Mirari vos Gregorja XVI. (1832), Singulari quadam Pija IX. (1854), Quod apostolici muneris (1878), Immortale Dei (1885) ter Libertas praestantissimum (1888) Leona XIII. Posebno značilna je okrožnica Pija IX. Quanta cura (1864), v kateri toži, kako mnogi trdijo, da je možno človeško družbo urediti in voditi brez upoštevanja vere. Izrečno pa je o laicizmu spregovoril Pij XI. v okrožnici Quas primas (1925). Med drugim pravi: kuga današnjega dne je tk. im. laicizem . . . zanika Cerkvi pravice, ki izvirajo od njenega ustanovitelja, da namreč uči vse narode, da bi jih mogla privedi k večni sreči . . . vero podreja civilnim oblastem in njihovi presoji . . .²⁸

Bežen pogled v preteklost nam kaže, da so bili odnosi med Cerkvijo in državo vedno kočljivi. »Laiki« so imeli v posameznih obdobjih različnih pristop do Cerkve; tudi izhodišča za te odnose so zelo različna. Nedvomno pa je na današnje pojmovanje in stanje, čeprav različno v posameznih deželah in sistemih, odločujoče vplival poseg »laikov« ob koncu prejšnjega stoletja na področje šolstva, dotlej v glavnem domeno Cerkve, ki je gotovo eno naj-

²⁶ Navaja L. de Naurois 744.

²⁷ Prim. H. Jedin, n.d. VI/2, 102.

²⁸ Prim. E. Chiettoni, Laicismo, EC VII, 819.

občutljivejših področij pri oblikovanju človekovih nazorov oziroma odnosa do najbolj temeljnih človekovih vprašanj. Danes je večina katoliških teologov mnenja, da laicizem, posebno še, kar zadeva šolstvo in vzgojo — na tem področju še posebej izstopa — pomeni, da šola ni na nikaršen način versko usmerjena, ampak popolnoma nevtralna, torej ni ne za ne proti veri, ne za ta ne za oni svetovni nazor. Tako se tudi državni laicizem praktično izraža v popolni nepristranskosti nasproti pripadnikom različnih svetovnih nazorov ter v priznanju njihovega pluralizma v družbi.

Povzetek: Metod Benedik, Pojav laicizma

Pojav laicizma, ki je tesno povezan z vprašanjem odnosov med Cerkvijo in državo, ima dolgotrajen zgodovinski razvoj. Na poseben način je nastopil proti koncu prejšnjega stoletja v Franciji v zvezi z vprašanjem šolstva. Danes ga lahko opredelimo kot potrditev absolutne ločitve Cerkve od države, pri čemer se obravnava vera kot popolnoma zasebna stvar, ki na javno družbeno življenje ne sme imeti nikakršnega vpliva.

Zusammenfassung: Metod Benedik, Phänomen des Laizismus

Phänomen des Laizismus, eng mit der Frage der Verhältnisse zwischen Kirche und Staat verbunden, hat eine langdauernde geschichtliche Entwicklung. In einer besonderen Weise erscheint es Ende des vergangenen Jahrhunderts in Frankreich in der Schulfrage. Laizismus kann heute definiert werden als die Bahauptung einer absoluten Trennung von Kirche und Staat, wobei die Religion als reine Privatsache betrachtet wird, die auf die öffentlich-gesellschaftlichen Verhältnisse keinerlei Einfluss haben dürfte.

Riassunto: Metod Benedik, Il fenomeno del laicismo

Il fenomeno del laicismo, strettamente legato con la questione dei rapporti fra Chiesa e Stato, ha un lungo sviluppo strico ed apparve in un modo speciale verso la fine del secolo scorso in Francia in proposito all'istruzione pubblica. Oggi possiamo definirlo come confermazione della separazione assoluta fra Chiesa e Stato, dove la religione verra considerata come l'affare privato, che non deve esercitare nessun influsso alla vita pubblica.

Heglovo pojmovanje objektivnih struktur svobode

Heglova filozofija objektivnega duha ali njegova filozofija o družbenem in političnem življenju¹ je verjetno poleg njegove Fenomenologije duha zbujala v zgodovini največ pozornosti, pa tudi največ nasprotujočih si ocen. To je tisto področje njegove misli, kjer je spekulacija kot taka stopila na videz v ozadje. Vendar pa je treba spet² poudariti, da te filozofije družbe in politike ni mogoče ustrezno razumeti, če je ne postavimo v njen sistemski okvir, katerega duša je logika. In trije oddelki te filozofije: filozofija prava v ožjem pomenu besede, filozofija moralnosti in filozofija nravnosti³ ustrezajo ustaljenim pravilom Heglovih tridelnih razčlenitev, kjer

¹ Hegel jo obravnava dvakrat. V Enciklopediji filozofskih ved (E = Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830, Meiner, Hamburg 1969) zavzema drugi oddelek filozofije duha (§§ 483—543). Isto snov je Hegel bolj na široko obdelal, kot sam omenja v predgovoru, v delu, ki je izšlo leta 1821 v Berlinu in ki ima naslov Temeljni očrti filozofije prava (PhR = Grundlinien der Philosophie des Rechts, Meiner, Hamburg 1955). Delo je torej izšlo tri leta po Heglovem prihodu v Berlin, ko je za nekaj časa postal — kot so trdili nekateri — uradni filozof pruske države in filozofski diktator Nemčije. Vendar so te trditve pretirane.

² Tudi ta prikaz Heglove politične filozofije se navezuje na moje prejšnje prikaze drugih delov Heglovega filozofskega sistema, ki so izšli v Bogoslovnem vestniku. Kot tam, je tudi tukaj posebna pozornost posvečena Heglovi idealistični teoriji svobode.

³ Heglova izraza »Moralität« in »Sittlichkeit« v druge jezike različno prevajajo. »Moralität« pomeni subjektivno moralnost, moralnost v navadnem pomenu besede, individualno moralno življenje, kolikor ga človek zavestno in hote živi, in sicer tako, da se trudi živeti odgovorno pred svojo pametjo in vestjo. Pri Heglu gre pravzaprav za takšno moralnost, kot je o njej filozofiral I. Kant. »Sittlichkeit« pa prevajam »nravnost«. To je objektivna moralnost, to so zunanje, predvsem družbene in politične ustanove ter strukture, katerih namen je prav tako umnost in svoboda človeškega življenja. Očitno gre tukaj za izraze, ki imajo tak pomen, kot sem ga prikazal, samo pri Heglu, in se ga je treba vseskozi držati. Pa tudi izraz »pravo«, kot je v naslovu dela Grundlinien der Philosophie des Rechts, ni pravo v običajnem pomenu besede. Ne gre za pravosodje, ki o njem pravzaprav govori poseben oddelek na koncu poglavja, posvečenega občanski družbi, pa tudi ne za lastninsko, pogodbeno in kazensko pravo, ki je začetni del objektivnega duha. Pravo pomeni tukaj »svobodo na splošno, kolikor je Ideja« (PhR § 29), se pravi kolikor je zunanja, strukturirana in objektivno obstoječa resničnost, kolikor se je utelesila v različnih civilizacijskih, zgodovinskih oblikah

je prvi oddelek vedno vidik neposrednosti, vsebnosti (Ansichsein) in abstraktne istosti, drugi drugosti, različnosti, začetnega posredništva, zasebnosti (Fürsichsein) in negacije, tretji pa dialektične enosti, konkretne istosti prvih dveh, preseganja njunih enostranosti in tako končno njune resnice in njunega pravega in razkritega temelja ali počela.

Pravo in lastnina

Filozofija objektivnega duha je seveda hkrati tudi filozofija svobode, kolikor dobiva sedaj svoboda svojo družbeno in politično resničnost. Zato je toliko bolj pomembno videti, da je za Hegla lastnina — in pravo v ožjem pomenu besede urejuje najprej lastninska razmerja — prvo konkretno uresničenje človeške svobode. Kot nosilec prava se človek v tej zvezi opredeljuje kot oseba. Ta pojem osebe je dosti siromašen in ne vključuje nič drugega kot samo to, da je človek kljub svoji končnosti in določenosti hkrati tudi neskončen, obče bitje in svoboden (prim. PhR § 35). Oseba je v tej zvezi samo bitje, ki je tudi zase (für sich), se pravi ločeno od celote in se sam sebe kot takega zaveda. Kot oseba je človek nosilec pravic, ki mu jih priznavajo tudi drugi in jih zavaruje s pravom. Osnovna razmerja, ki se z njimi ukvarja pravo, pa so lastninska in tukaj se torej najprej pojavi človek kot svobodno bitje.⁴ Prilščanje narave je potemtakem prva in najosnovnejša oblika prehoda neposredne narave na raven »drugotne narave«. Ta prvi moment pa je tudi bistven in temeljen, tako da so razmerja, ki so dana z lastnino, skupaj z delom, ki ga lastnina predpostavlja, izhodišče za vsa ostala družbena in politična razmerja.⁵

Če pa upoštevamo, da sta lastništvo in pravi red, ki to lastništvo urejuje, prva objektivna upodobitev svobode, potem je treba poudariti, da je svoboda tudi smisel in resnica lastništva. Zato po Heglu lastništvo in lastnina nikakor nimata svojega smisla v sami zadovoljitvi potreb, čeprav opravljata

človeškega življenja. »Ta stvarnost je kot empirično bivanje svobodnega hotenja pravo, ki ga ni treba razumeti samo v omejenem smislu juridičnega prava, temveč v bolj splošnem pomenu, kot tisto, kar obsega empirični obstoj vseh določil svobode« (E § 486).

⁴ Lastništvo, posest naravnih dobrin izvira iz samega idealističnega pojma svobode. »Logika se je zaključila z opredelitvijo svobode kot popolnega gospostva, ki ga ima subjekt nad svojim 'drugim'. Konkretna moč te svobode je sedaj neminljivo in popolno lastništvo. Združenje načela idealizma in načela lastništva je dopolnjeno...« (H. Marcuse, Reason and Revolution, fr. prevod: Raison et révolution, Minuit, Paris 1968, 233).

⁵ »Za Hegla je zunanje, abstraktno področje lastništva, ki se postavlja v civilnem pravu, pogoj, ki omogoča uresničenje svobode v celoti svoje religiozne, politične in moralne substance« (J. Ritter, Personne et propriété selon Hegel, Archives de philosophie XXXI, 1968, 188—189).

tudi to funkcijo. »... lastnina je kot prvi konkretni obstoj (Dasein) svobode, bistven cilj sam zase« (PhR § 45 Anm.). Če pa je lastnina samo prvi konkretni in dejanski obstoj svobode, če je svoboda njena resnica, potem je v skladu s Heglovo teorijo o predpostavljaju, se pravi postavljanju vnaprej in napredku kot vračanju, pravzaprav svoboda tista, ki postavlja lastnino kot svojo prvo, začetno in osnovno uresničitev. Takó je svoboda utemeljena z lastnino, vendar pa je na globlji, spekulativni ravni pravzaprav lastnina utemeljena s svobodo, se pravi z duhom, ki v vsej zgodovini uresničuje sebe in s tem tudi svobodo kot takšno.⁶

Z druge strani pa pojem lastništva predpostavlja pojem narave kot »zunanosti v sami sebi« (PhR § 42), se pravi kot tiste resničnosti, ki ni niti subjekt v sebi niti cilj ali smoter same sebe. Narava je zunaj sebe, kar pomeni, da lahko postane sredstvo za človeka, ker sama v sebi nima svojega smisla. Zato jo človek lahko preoblikuje po svoje in si jo prisvaja. Poleg tega pojma narave predpostavlja lastništvo tudi pojem dela, s katerim človek naravne danosti preoblikuje, si prilagaja in si jih izmenjuje. Po delu se tudi vedno bolj uveljavlja razlika med tem, kar je neposredno, in tem, kar kakšna stvar postane po zaslugi zavesti, vede in hoté, skratka, »zase« (für sich) in ne več samo »na sebi« ali »v sebi« (an sich) (prim. PhR § 43 Anm.).

Poleg tega, da lastništvo predpostavlja delo, je pomembno poudariti, da pride s prisvajanjem narave do veljave tudi človekova družbenost. Prilagajanje najprej sicer pomeni, da druge izključimo od lastništva tistega, kar je naše, vendar gre pri tem tudi za priznanje lastništva. Drugi mi morajo mojo lastnino priznati in delo, s katerim pridem do tega lastništva, je družbeno priznано delo (prim. PhR § 71).

Kljub vsem tem pozitivnim in upoštevanja vrednim značilnostim pravnega reda, ki urejuje in oblikuje lastniška razmerja, pa je ta red bistveno nezadosten. Njegova osnovna značilnost je po Heglu vendarle poljubnost, nerazumnost, spontanost, samovolja. Tu še ne gre za zavestno hotenje biti svoboden, z vsem, kar to zahteva, ampak je volja še čisto neposredna, hotenje prvinsko in samohotno. »... volja ima obliko neposrednosti, obliko biti« (PhR § 34 Z; prim. § 34). Z drugimi besedami, gledano s plati lastništva, gre tu samo za zadovoljevanje potreb in želja, to pa je še vedno raven individualizma, partikularizma, egocentrizma. Ni prave občosti, smisla za vesoljnost, ki ga lahko da volji samo razum. Volja na tej ravni zelo redko in zgolj po naključju doseže raven, ki bi lahko ustrezala »volji sami

⁶ Medtem ko so za Hegla lastnina in sploh vsi lastniški ter proizvodni odnosi samo pogoj, ki omogoča pojav svobode, in je svoboda kot drugo ime za duha dejanski vzrok in počelo svojega lastnega uresničevanja v zgodovini, je za Marxa področje proizvodnih in menjalnih razmerij odločilna osnova, odločilni temelj vseh drugih družbenih odnosov in duhovnih stvaritev.

v sebi« (PhR § 81), se pravi spekulativnemu pojmu volje, z razumom oblikovane in s spekulacijo usklajene. Zaradi vsega tega pravi Hegel, da ta red ne more biti osnova države, ki je »čisto drugačne in bolj vzvišene narave« (PhR § 75 Anm.). Zato se tudi ne more strinjati s tistimi političnimi teorijami, ki pojmujejo državo kot stvar pogodbe. Po Heglu je pogodba, ki je vedno na ravni tega abstraktnega, lastniškega prava, stvar samovolje. Pogodbo samovoljno skleneš in razveljaviš. Biti član države pa ne more biti stvar samovoljne in neobvezne odločitve. Biti državljan je zahteva uma in ne stvar samovoljne odločitve. »... ločiti se od države ni stvar samovolje posameznikov. Uмна določitev človeka je živeti v državi, če pa še ne obstaja nobena država, zahteva um, da jo ustanovi« (PhR § 75 Z).

Po Heglu torej lastniški odnosi ne utemeljujejo države. Država ni zgrajena na njih, ni njihova nadgradnja, ampak je kvečjemu obratno. Lastništvo in njegovo pravo je prva oblika, prvo objektivno dano udejanjenje svobode, njeno prvo utelešenje, katerega pravi temelj, pravi izvor ali počelo pa je tista umnost, tista popolna oblika objektivno dane svobode, ki doseže svoj vrhunec v državi. A prav ta vrhunec, ki ga odkrijemo šele na koncu, je v bistvu temelj, ki nosi vse ostalo. Ta tretji moment se izkaže za osnovnega, za temeljnega, za nekakšno počelo in ontološko podlago prvih dveh, ki smo jih odkrili pred njim. Najprej ugotovimo, da brez prvih dveh tretjega ni. In obratno, brez tretjega bi prvih dveh ne bilo. Takó je po Heglu država temelj vsega reda nravnosti in prek nje temelj vsega reda objektivnega duha.

Nezadostnost in nepopolnost tega reda lastništva in pogodbenih razmerij pa prideta do veljave predvsem v kazenskem pravu, v nasprotjih pravnega reda, v tistem, kar bi naj pravo preprečilo, pa ga ne more, ker je samo še vedno bolj na ravni samovolje kot pa umnosti. Ta nasprotja, ki razodevajo pravo naravo lastništva in prava, so nepravilnost, prevara in zločin. Kazensko pravo, razne oblike prisile in nasilja ter maščevanje ne morejo bistveno zavreti prekršitev pravnega reda, ker so spet samo reakcije na isti ravni, na ravni zunanosti in partikularnosti ali posebnosti, nasprotne občosti, ki jo more vzpostaviti samo um.⁷

⁷ Pa ne samo pravo kot tako, vsa Heglova filozofija je nesposobna, da bi odpomogla neenakopravnosti v lastništvu. Hegel se tega zaveda, vendar ga to vprašanje preveč ne vznemirja, ko mirno ugotavlja, da je pravo tisto, »kar ostane ravnodušno do posebnosti« (PhR § 49 Z). Kot bomo videli pozneje, je ena glavnih Heglovih hib, da ne more pravilno ovrednotiti individualne različnosti, se pravi posebnosti in absolutne enkratnosti vsakega človeka, medtem ko po drugi stranj mirno dopušča popolno različnost in neupravičeno neenakopravnost v lastniških odnosih. In končno, Hegel se sam izpostavlja nevarnosti reifikacije, materializacije, popredmetenja človeških razmerij, kolikor jih podreja lastniškemu razmerjem (prim. kritiko Heglove teorije civilnega prava pri H. Marcuseju, v op. 4 nav. delo 237—238).

Meje golega pravnega reda nam nakazujejo potrebo druge ravni, ponotranjene in bolj osebne, kjer se človek ne ravna samo po zunanjih pravilih in navodilih, ampak tudi iz svoje zavesti. Moralnost, o kateri govori Hegel, je predvsem tista in takšna, ki jo je opredelil Kant in jo postavil za vrhunec in smisel človeškosti. Gre za svobodo in moralnost, ki sta »zase«, se pravi, ki se zavestno postavljata kot takšni. To je moment, ko gre človek vase in se dojame kot zase odgovorni posameznik. »... volja prizna za svoje in za takšno, da se ji lahko naprti, samo to, kar je sama o tistem vedela in hotela v sami sebi« (E § 503).

Heglovi razlagalci opozarjajo, da je poglavje o moralnosti v okviru Filozofije prava najkrajše.⁸ Ali pa je zato tudi najmanj pomembno? Težko bi zatrdil kaj takega. Res je, da se Hegel bistveno razlikuje od Kanta, za katerega je moralnost pač najvišja in celo smisel človekovega življenja. Vendar pa je tudi za Hegla moralnost bistveni moment, katerega smisel je v poudarku, ki ga daje moralnost posamezniku kot avtonomni in odgovorni osebi, kot subjektu. Področje moralnosti je treba pojmovati kot področje rimskega, krščanskega in germanskega načela neskončne in svobodne subjektivnosti. »Pravica posebnosti subjekta, da je potešen, ali, kar je isto, pravica do subjektivne svobode predstavlja preobrat in središče v razlikovanju antike in moderne časa. Ta pravica je bila izrečena v svoji neskončnosti v krščanstvu in so jo naredili za obče dejansko načelo nove oblike sveta« (PhR § 124 Anm.). V primerjavi z abstraktnim pravom, ki ga vključujejo lastniška razmerja, pomeni moralnost bistveni korak naprej. Volja je šele sedaj postala stvar konkretnega, dejanskega in realno obstoječega subjekta. Ne gre več za zadovoljevanje potreb, za zgolj naravna teženja, ki nekoliko obstajajo tudi pri drugih živih bitjih, ampak za tipično človeško in duhovno subjektivnost, ki hoče svojo samostojnost svojo odgovornost, svojo ponotranjenost. Pri lastnini je predmet volje neka zunanja stvar, v moralnosti pa je predmet volje ta volja sama. Hotenje ni več ne-

⁸ Za tako nepomembnega ga imata na primer H. Marcuse (v op. 4 nav. delo 243) in K. Vorländer (Zgodovina filozofije III/1, Slovenska Matica, Ljubljana 1977, 78—79). S tem se pa ni mogoče strinjati, saj ni njegova vloga, da samo zagotovi prehod od civilnega prava k pravni, k udejanjeni moralnosti. Moment moralnosti je moment človekove negativne svobode od zunanosti in vrnitve vase. To pa je etapa, ki je bistvenega pomena. »Samo človek lahko vse zapusti, celó življenje: lahko naredi samomor. Žival tega ne more, ostane vedno negativna, vezana na določilo, ki ji je tuje in na katero se lahko samo navadi. Človek je čisto mišljenje o samem sebi in samo kot misleče bitje ima človek to moč, da si da občost, se pravi, da ugasne v sebi vsako določenost. Ta negativna svoboda oziroma ta svoboda razuma je delna; vendar ta delni značaj vedno vsebuje na sebi neko bistveno določilo. Ni ga torej za zavreči, pomanjkljivost razuma pa je v tem, da neko delno določitev dvigne na raven edine in najvišje določitve« (PhR § 5 Z).

posredna, gola in nezavestna danost, ampak se že reflektira samo v sebi. Pravo je po Heglu še »področje neposrednosti« (PhR § 102), medtem ko pa se v moralnosti »posamična volja potegne vase in poglobi v samo sebe« (PhR § 106 Anm.). Tako pride do človeške subjektivnosti. Človek noče več samo zunanjih stvari, ampak hoče sam sebe v določeni moralni kvaliteti. Ta moralna kakovost pa je možna samo s pomočjo popolnega samodoločanja, moralne samostojnosti in odgovornosti, prav tako, kot je to opredeljeval Kant.

Moralnost ima spet tri stopnje, ki jih Hegel imenuje naklep, namera in dobro. Če se ustavimo pri drugi, se v njej jasno razodeva Heglovo trdno prepričanje, da se mu bo spekulativno posrečilo združiti in spraviti človeka kot posebno, od celote drugačno bitje, s celoto, z obćim. Ob nameri razpravlja Hegel namreč tudi o sreči, o človekovem blagru. Človek ima pravico do potešitve svojih teženj, do svoje sreče in ne samo do svoje odgovornosti. S tem seveda nikakor ne namerava zagovarjati nobenega subjektivizma, egoizma in partikularizma. Toda če poudarja upravičenost človekove osebne sreče in potešitve njegove posebnosti, je pač treba vedeti, da ne gre za kakršno koli posebnost, ampak za tisto, ki je v skladu s pojmom, z logično opredelitvijo posebnosti, ki je odprta obćosti. Posebnost se po svojem pojmu, se pravi po svoji spekulativni in dialektični opredelitvi nikakor ne postavlja proti obćosti, temveč se ji odpira. Prav to odprto srečo, srečo, ki je združljiva z odprtostjo obćosti in splošnemu blagru, imenuje Hegel dobro. Šele z dobrim kot takim presežemo abstraktnost, nepopolnost in enostranost prava in moralnosti. Z dobrim se torej moralnost odpre nećemu, kar je še višje od nje, ko človek ni več pozoren samo nase, na svojo moralno kakovost, ampak hoče hkrati tudi dobro vseh drugih, dobro in srečo obćega.

Temeljna značilnost Heglovega stališća je njegovo odločno nasprotovanje slehernemu partikularizmu, sleherni samovolji in poljubnosti. Bistvena naloga subjektivne volje je zato v tem, da se ujema z obćim, kar pa lahko doseže »čisto zgolj in samo v mišljenju in po mišljenju« (PhR § 132 Anm.). Subjekt ima pravico in dolžnost, da deluje iz svoje notranjosti, iz svojega prepričanja in svojega lastnega nagiba, nima pa pravice, da te svoje notranjosti ne spravi v sklad z obćim dobrim.

To pa seveda nikakor ni v nasprotju s tem, kar je človek. Po Heglu je človek namreč »bistveno obće bitje, ne pa abstraktno trenutno bitje, ločeno od znanja« (PhR § 132 Anm.), kot bi bil, če bi se ravnal po trenutnih razpoloženjih, se pravi po svojih iracionalnih, spontanah in naravnih teženjih. Zato pravi Hegel, da pravica, ki jo ima človek od svoje moralne avtonomije, »ne škoduje v ničemer pravici do objektivnosti« (PhR § 132). Naj takoj tudi omenim, da je vloga države prav v tem, da prispeva k pre-

magovanju iracionalnega v človeku, njegovega partikularizma, in dvigu človeka posameznika na raven racionalnosti in občosti.

Ce torej Heglov pojem posameznika v svoji popolni spekulativni zasnovi izključuje vsako vase zaprto in od drugih ločeno posebnost, če je subjektivna volja nekaj drugega kot neposredna, naravna danost, naravno teženje, potem ne more biti drugega kot to, kar Hegel imenuje negativna enost ali negativna identičnost. Ta izraz, ki je zelo pogosten, pomeni, da je posameznik to, kar ni. Biti pomeni postati tisto, kar nisi. Če hočeš biti to, kar si, postani to, kar nisi. Drugost in drugačnost nista nekaj zunanjega, ampak ju vključuje istost sama v sebi.

Vse končne stvari so negativne v tem smislu, da niso nikoli to, kar bi morale biti. Zato lahko rečemo, da je vsaka stvar, če jo pojmujeemo v njeni idealni zasnovi, tisto, kar ni. Takšen pogled na stvari je bistveno dinamičen. Dialektika se vedno začne takrat, ko razum vidi, da je nemogoče, da bi kakšno stvar ustrezno dojel, če bi upošteval samo neposredno dane kakovosti, samo tisto, kar neposredno in dano je. Prav v teh pogledih je novost in revolucionarni pomen Heglove Logike,⁹ ki pa seveda v tem povzema in dopolnjuje idealistično logiko nasploh. Stvarnost, kot se izraža v misli, ni hroma in mrtva, ni ustaljena v svoji kategorialni upodobitvi, ampak je bistveni del vsake stvari in stvarnosti, narejen iz tistega, kar ta stvar ni, iz njenega nasprotja, ki ga Hegel čisto preprosto enači s protislovjem.

Tako je tudi za posameznika bistveno, da je odprt svoji drugosti in se šele prek te drugosti vrne k sebi kot dopoljnjeni posameznik. Posameznik kot posebno bitje se mora odpreti občosti v celoti, in šele ko je tej občosti odprt v celoti, postane posameznik v pravem, polnem pomenu besede. Ko ni več v samem sebi kot neposredna in substancialna danost, ko ga ni nič drugega kot zapuščanje samega sebe, svoje posebnosti, odpiranje občosti in sredi tega preseganja svoje posebnosti vztrajanje v njej, postane »negativna enost« ali »negativna identičnost« s seboj in s tem dopolnjen subjekt. Posameznik ni nobeden substrat ali podstat, ločen od preseganja samega sebe. Tako se neprestano posreduje sam sebi in šele tako je pravi posameznik (prim. PhR § 7 Anm.). Če bi uporabili tukaj sholastične pojme, potem bi rekli, da Hegel odklanja razliko med »actus primus« in »actus secundus«. »Actus secundus« je kot preseganje sebe tudi že takoj »actus primus«, forma in dej, po katerem posameznik že tudi je v polnem pomenu.

Seveda je Heglu jasno, da družbena, objektivna občost ni vedno racionalna, takšna, da bi lahko bil človek kot posameznik v njej potešen v vseh svojih, tudi racionalnih in utemeljenih pričakovanjih ter željah. Prav tako ve, da je tudi subjekt velikokrat neprilagojen občosti. Je neka iracionalnost

⁹ Prim. H. Marcuse, v op. 4 nav. delo 166—168.

v objektivnem in v subjektivnem svetu, ki je bistvena za človekov položaj in izvira iz dejstva, da v svetu niso navzoče samo racionalne sile, ne v objektivnem in ne v subjektivnem. O prvem dovolj jasno govori zgodovina, o drugem naše notranje in vsakdanje izkustvo. To, kar moramo Heglu očitati, je, da ni nikoli racionalno obdelal prav tega dejstva, da ni racionaliziral iracionalnega v življenju, da temu iracionalnemu ni prisodil nobenega pomena, ampak ga je imel za golo brezpomembnost, ki jo lahko pustimo vnevar in se zanjo ne menimo, v praksi pa jo moramo vedno bolj izrivati, premagovati in odstranjevati. Smisla tega dejstva, da ni vse smiselno, Hegel ne samo noče, ampak tudi ne more povedati, ker si pred tem dejstvom zakriva oči (prim E § 20). To, kar bi moglo postaviti pod vprašaj možnost in absolutnost spekulacije in njene racionalnosti, za Hegla čisto preprosto ne obstaja.

V tej zvezi lahko opozorim tudi na Heglovo organicistično pojmovanje posameznika.¹⁰ Pravo posamičnost namreč primerja organu, »v katerem je občost kot takšna sedaj navzoča« (PhR § 119 Anm.). In vloga države bo prav v tem, da bo branila posameznika, kolikor bo posplošen ali poobčen, pred vsem, kar bi ga moglo zapreti vanj in ga postaviti občosti nasproti. To pa so predvsem vse iracionalne sile v človeku samem.

Iz doslej povedanega jasno vidimo, da po eni strani Hegel sicer želi spraviti med seboj posameznika in občost, se pravi bolj konkretno, skupnost, vendar pa vidi možnost te sprave samo v mišljenju in pod njegovim vodstvom. To, kar se ne da domisliti in racionalizirati, na primer čustva, teženja, svobodna in spontana hotenja, nimajo pri Heglu nobenega pravega ontološkega statusa.¹¹ Tukaj se zastavlja vprašanje, če je Heglovo pojmovanje posameznika sploh sprejemljivo, če je res mogoče, tudi načelno mogoče vse racionalizirati in tako posplošiti, narediti obče.¹² Jasno je namreč eno: kljub vsemu nespornemu poudarjanju pomena posameznika, njegove posebnosti in osebne volje, po kateri šele postane dobro nekaj stvarnega in dejanskega (prim. PhR § 106), pa se ta posamičnost ne more nikoli po-

¹⁰ Prim. G. M. — M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx*, Vrin, Paris 1969, 25.

¹¹ »Vse, kar ni ta dejanskost, ki jo postavlja sam pojem, je prehodan *obstoj*, zunanje naključje, mnenje, nebistven videz, neresničnost, zmota itd.« (PhR § 1 Anm.)

¹² H. Marcuse zelo utemeljeno opozarja na zvezo med Heglovim pojmovanjem človeka kot mislečega subjekta in abstraktnim pojmovanjem človeka kot predmeta občega prava. »Pojem *zakona* je v središču *Filozofije prava*, ki bi se prav tako lahko imenovala 'Filozofija zakona'... Pravo, smo videli, je lastnost svobodnega subjekta, osebe. Oseba pa je to, kar je, samo zaradi mišljenja, v moči svoje lastnosti *mislečega* subjekta. Mišljenje vzpostavlja pravo občestvo med drugače osamljenimi posamezniki, ono je tisto, ki jim daje občost... Idealistična teza o mišljenju kot resničnem bitju je tukaj razložena tako, da pravo ni splošno drugače kot v obliki vesoljne zakonodaje, se pravi uzakonjene in javne: zakon abstrahira konkretnega posameznika in ga priznava kot 'splošno osebo'...« (v op. 4 nav. delo 251). Kot pravi Hegel: »Človek *velja*, ker je *človek*, ne ker je Jud, katoličan, protestant, Nemeč, Italijan itd.« (PhR § 209).

staviti po robu občemu. Če prideta v spor, se na koncu mora umakniti posebnost, oziroma bolje, posebnost se izkaže za abstraktno in posamičnost za neustrezno svojemu bistvu, če ni odprta občemu. Kot pravi Hegel: »Treba pa je še upoštevati, s kakega stališča tukaj obravnavamo pravo in blaginjo (Wohl), namreč kot formalno pravo in kot posebno blaginjo posameznika; tako imenovano *obče dobro* (*allgemeine Beste*), blaginja države, se pravi pravo dejanskega konkretnega duha je čisto drugo področje, v katerem je formalno pravo prav tako podrejen moment, kot sta (podrejena) posebna blaginja in blaženost posameznika. Zgoraj (§ 29) smo že omenili, da je ena najpogostejših zmot abstrakcije, da daje veljavo zasebnemu pravu in zasebni blaginji *kot na sebi in zase* (*als an und für sich*) proti občnosti države« (PhR § 126 Anm.).

Posameznikova resnica in smisel, resnica njegovega prava in njegove blaginje je torej v dobrem, ki je obče. To obče dobro pa je v Kantovi morali popolnoma neopredeljeno, nedoločeno. Je samo čista obveznost in dolžnost (prim. PhR § 134, 135). Ko namreč Kant formulira svoj kategorični imperativ takole: »Ravnaj tako, da bo vodilo (*die Maxime*) tvoje volje moglo vedno veljati hkrati tudi kot načelo kake obče zakonodaje«,¹³ je jasno, da je to načelo vsebinsko prazno, se pravi nedoločeno. Ostane še vedno vprašanje, ki nanj Kritika praktičnega uma ne odgovarja: kaj je tisto, kar lahko velja kot vodilo obče zakonodaje, kot najsplošnejše moralno vodilo. To mora spoznati praktični um sam, sam si mora to določiti. V tem je tudi del njegovega dostojanstva, njegove samostojnosti, da ni podrejen tuji, ampak svoji zakonodaji, kar je tako po Kantu kot po Heglu bistveno za človekovo moralno dostojanstvo in svobodo. »Zasluga in vzvišenost praktične *kantovske* filozofije je v tem, da je razločno poudarila ta pomen obveznosti« (PhR § 133 Z). Vendar pa Hegel očita Kantu, da je ostal pri tej nedoločeni razliki med občim, ki se izraža v goli obveznosti, in med posebnim, ki je vsakokratna vsebina te obveznosti. To, kar moram vsakokrat narediti zaradi obče obveznosti, pa je nekaj določenega, torej nekaj posebnega, nekaj posamičnega. O tem pa Kantova morala ne ve povedati ničesar, kot da bi si moral praktični um to čisto sam nekako izmisliti, ustvariti iz nič. V tem pa sedaj Hegel poudarja, da je vse to že tudi navzoče. Ne gre za to, da si moralna vest to sama določi, ampak da prepozna navzočnost dolžnosti, ki se ji nalagajo. Te dolžnosti so navzoče v strukturah družinskega, družbenega in političnega življenja, kolikor so seveda te strukture racionalne, se pravi kolikor imajo logično, spekulativno strukturirano vsebino. Vse to področje spekulativno-logičnih struktur družinskega, družbenega in političnega življenja obravnava tretji in najpomemb-

¹³ K. p. V., BA 52.

nejši, pa tudi najbolj sporni del Heglove Filozofije prava ali objektivnega duha. Ta se imenuje v nasprotju z moralnostjo (Moralität) nrvnost (Sittlichkeit).

Družina, občanska družba in država

Tri področja nrvnosti, se pravi družina, občanska družba in država so po svoji ideji, se pravi po svojem bistvu, v moči katerega sploh lahko obstajajo, objektivno obstoječa vsebina moralnega imperativa, svobode in umnosti. Vsebine svoje moralne obveznosti lahko najde človek v svoji družbeni, kulturni in politični sredini. Če hoče biti svoboden, se mu ni treba izmikati svojim zgodovinskim pogojem, temveč se jim odpreti in v njih prepoznati svojo drugost, svojo lastno objektivno in zunanjo stran, ki jo je treba samo ponotranjiti s filozofsko spekulacijo (prim. PhR § 145 in Z). Zakaj bi imeli za umne samo naravne pojave, kjer njihovo logičnost, se pravi zakonitost, odkrivajo znanosti? Zakaj bi ne bile še bolj usklajene z umom zgodovinske človekove stvaritve, strukture in institucije, ki si jih je postavil človek kot duhovno bitje, v katerih živi že od vsega svojega začetka, jih vedno spreminja in izpopolnjuje, se sprašuje Hegel (prim. PhR, Vorrede, Zusatz). Nrvnost pomeni torej idejo svobode, njen udejanjen pojem, zato je ta nrvnost ves objektivni umni svet, kjer se um uveljavlja in kjer si je svoboda končno ustvarila svoje nujne strukture. V njih se mora volja imeti za svobodno, se zavedati svoje svobode in hoteti sebe kot svobodno. Tako je nrvnost pojem svobode, kolikor je ta pojem ali njeno bistvo postal sedanji svet, civilizacija, drugotna narava, ne dana, ampak ustvarjena po človeku. Zato je tudi bistveno, da predstavlja naravo zavesti (prim. PhR § 142).

Če upoštevamo, da je področje abstraktnega prava področje abstraktne občosti, področje moralnosti pa področje abstraktne posebnosti, potem je treba videti v nrvnosti področje posamičnosti, se pravi sprave med občostjo in posamičnostjo. Nrvnost je po Heglu »istost obče in posebne volje« (PhR § 155) in »konkretna substanca« (PhR § 144). Kot taka se nrvnost ne more več postavljati proti moralnosti in pravu. Če hočemo Hegla prav razumeti in razlagati, je treba vedeti, da kot tretji moment nrvnost nikakor ni zunaj ali onstran prava in moralnega posameznika, ampak je pravzaprav njuno zadnje obzorje, njun pravi temelj, glede na katerega sta prva dva njena notranja momenta, momenta njene notranje samorazdelitve, samorazčlenitve, ki pa o tem na svoji ravni še nič ne vesta. Vse to ima svoj pomen, kajti hoče reči, da posameznik, ki ga moralnost tako močno poudarja, ne sme in ne more gledati v nrvnosti, se pravi v družbenih strukturah svoje omejitve, zunanje prisile ali celo svoje

ovire, temveč tisto, kar to moralnost in posameznika omogoča. Poklic, ki ga ima vsak posameznik, torej ni v tem, da se upira občosti in ji nasprotuje, ampak da jo udejanji v skladu z njenim bistvom ali njenim pojmom, s čimer bo v polnosti udejanjil tudi sam sebe (prim. E § 515). Treba se je spomniti, da se občost, če jo prav pojmuje, ne more postavljati ničesar nasproti, ne more ničesar izključevati. Če bi namreč kaj izključevala ali čemu nasprotovala, bi ne bila več občost, ampak bi se spremenila v posebnost. Duh je tudi neskončen in po svojem bistvu vesoljen, zato ne izključuje ničesar, ampak je odprt vsemu in v vsej tej odprtosti — ne kljub njej, ampak po njej — ostaja to, kar je, in ostaja pri sebi. Zato tudi je svoboden (prim. E § 567). To velja tudi za nrvnost. Kot področje popolnoma konkretne občosti ne nasprotuje posamezniku in mu ni tuja. Ne more ga ogrožati, meni Hegel. Pač pa nrvnost rešuje posameznika njegove nedoločenosti, njegove abstraktne istosti s seboj, ki ju vsebuje moralni kategorični imperativ. Dolžnosti, ki jih ima človek kot član družine, družbe in države niso ovira in omejitve njegove svobode, ampak tisto, kar to svobodo šele naredi konkretno, dejansko in možno. Dolžnost je omejitev abstraktne svobode, se pravi samovolje, ki pravzaprav niti svoboda ni (prim. PhR § 149 Z). Spekulativni pomen nrvnosti, ki je edini pravilen, ko gre za Hegla, je mogoče prav dojeti samo, če se naslonimo na logične pojme občosti, posebnosti in posamičnosti in doumemo, da Heglova občost nikaikor ne izključuje posebnosti, ampak jo predpostavlja. Brez nje je abstraktna, medtem ko je tista občost, ki vključuje svojo popolno določenost, se pravi notranjo razčlenitev, in člene nenehno odpira sami sebi, edina ustrezna, ker je konkretna in dejanska. »Pravica posameznikov do njihove posebnosti je prav tako vsebovana v nrvni substancialnosti, saj je posebnost način zunanjega pojavljanja, v katerem obstaja nrvnost« (PhR § 154).

Nrvnost predstavlja torej enost občosti in posebnosti, združenje prava in moralnosti, vendar ta enost ni takoj docela uravnovešena. Na svoji prvi ravni, na ravni družine še naprej prevladujeta občost in neposrednost. Člani družine so predvsem to, kar so v družini, družina jih opredeljuje in njeni člani so vedno v nevarnosti, da bo postala njihov cilj, oni pa njeno sredstvo. Če k temu dodamo, da so v družini v ospredju čustva, predvsem čustvo ljubezni, je še bolj razvidno, da v družini prevladuje neposrednost, naravna pripadnost, ki se še ni osebnostno ponotranjila. Vendar pa je družina za Hegla zelo pomembna, saj pravi, da je »stopiti v zakonski stan objektivna namenjenost človeka in njegova moralna dolžnost« in družina predstavlja prvo »nrvno korenino države« (PhR § 162, 255).

Vendar pa so veliko bolj znane Heglove razčlenitve in ocene tistega, kar imenuje občanska družba. V tej svoji analizi je razkril najbolj značilne

lastnosti sodobne industrijske in tehnološke družbe.¹⁴ Njegovi opisi še danes dajejo misliti vsem, ki razpravljajo o tem »sistemu potreb« in o svobodi, ki jo v svetu sodobne ekonomije delo in znanost hkrati pospešujeta in ovirata.¹⁵

V primerjavi z družino je tudi občanska družba neuravnovešena in asimetrična, vendar prevladuje sedaj moment posebnosti in je občost v nevarnosti, da postane njeno sredstvo. Gre za tista razmerja, kjer prevladujejo egoizem, partikularizem in liberalizem. Gre tudi za tisto pojmovanje, po katerem je država samo aglomerat posameznikov, samo prostovoljno druženje za bolj uspešno in bolj racionalno iskanje lastnih posamičnih koristi, ki ostane v tem primeru še vedno glavni namen takega združenja, tako da je občost res samo sredstvo posamičnosti in posebnosti. To je pozunanjena državnost, kjer prevladuje samovolja, ne pa resnična, umna svoboda. Glavna značilnost takšne sodobne meščanske, občanske družbe je razdeljenost, razčlenjenost, razklanost.

Znano je, da je Hegel do tega stanja zelo kritičen in da njegova kritika v ničemer ne zaostaja za Marxovo kritiko sodobnih razmer.¹⁶ Kljub temu ne vidi druge rešitve kot državo. Državo razume kot tisto ustanovo razuma, ki more preprečiti popoln propad duhovnosti in popolno nesvobodo. Nima pa Hegel nobene druge konkretne družbene rešitve.

Kljub temu pa pojav občanske družbe ni samo negativen, kar bo pozneje tudi K. Marx vedno poudarjal. Prehod prek notranjega razčlenjevanja, razklanosti in medsebojnih nasprotij je nujno potreben. »Duh se udejanji samo takó, da se razdeli v samem sebi, da si da v naravnih potrebah in v povezanosti te zunanje nujnosti to mejo in končnost. Ravno po tem dejstvu,

¹⁴ Hegel se je zelo dobro seznanil z angleško politično ekonomijo. Že leta 1799 je bral v nemščino prevedene odlomke angleškega ekonomista Jamesa Steuarta, delo Adama Smitha pa je bral v nemškem prevodu leta 1805. Steuartovo delo je celo komentiral, vendar se je tisti komentar izgubil, poroča pa o njem Heglov življenjepisec K. Rosenkranz. Angleške ekonomiste omenja Hegel v PhR § 189, kjer tudi poudarja pomen te znanosti.

¹⁵ Ko Hegel prikazuje sodobni razvoj znanosti, tehnike in ekonomije kot človekovo osvobojenje, ne prezre negativnih učinkov sodobnega družbenega in ekonomskega razvoja, ampak zelo poudarja vedno večje obubožanje dela prebivalstva in opozarja, da je človekov razvoj enostranski, bolj materialen kot duhoven. Vse to ima za posledico, da so ljudje nezmožni, da bi začutili še druge možnosti, ki jim jih prinaša sodobno življenje, da bi razvili duhovnost in vse njene prednosti, ki jim jih tudi omogoča sodobni napredek (prim. PhR § 243).

¹⁶ Še leta 1859 je K. Marx zapisal v svojem Predgovoru k Prispevku h kritiki politične ekonomije: »Prvo delo, ki sem se ga lotil, da bi razpršil dvome, ki so se me polasčali, je bila kritična revizija Heglove filozofije prava... Moje raziskovanje se je končalo z rezultatom, da pravnih odnosov kakor tudi državnih oblik ni mogoče razumeti niti iz njih samih niti iz tako imenovanega splošnega razvoja človeškega duha, marveč da temeljijo v materialnih življenjskih odnosih, katerih celotnost obravnava Hegel, kakor so to delali Angleži in Francozi 18. stoletja pod imenom 'meščanska družba', da pa je treba iskati anatomijo meščanske družbe v politični ekonomiji« (MEID IV, 104—105).

da *pride v njiju do svojega lika*, ju preraste in takó v tem doseže svoj *objektivni* obstoj« (PhR § 187 Anm.). Delitev dela, zadovoljevanje najrazličnejših potreb in sodelovanje, ki se razvija na podlagi poprejšnje delitve dela, torej nikakor niso zgolj negativne plati, ampak kvečjemu samo dvoumne v samih sebi. Gre pač za tisti kritični trenutek dialektičnega poteka, ko nastopi nevarnost, da se v sebi razčlenjeni momenti zaprejo vase, otrpnejo v sebi in si samo nasprotujejo. Toda ta nevarnost, ki ni zgolj teoretična, saj nam razmere sodobne meščanske industrijske družbe kažejo vse strahote medsebojne odtujenosti, ne more zastreti dejstva, da je ta stopnja zgodovinskega razvoja v sebi tudi nosilka upanja in pozitivnih pridobitev. Tudi v tem se Hegel in Marx popolnoma ujemata, le da po Heglu rešitve ne prinaša družbena revolucija, ampak samo politična reforma. Rešiteljica je država kot tretja in najvišja stopnja nravnosti, kjer sta momenta občosti in posebnosti med seboj popolnoma usklajena. Po svojem spekulativnem bistvu je nekaj drugega kot »atomistika posamičnih volj« (E § 542 Anm., prim. E § 523), nekaj drugega kot od zunaj sestavljena gmota ali vsota posameznikov.

Niti platonška niti liberalna država

Če skušamo najprej orisati Heglovo pojmovanje države tako, da pokažemo tiste skrajnosti, proti katerim se Hegel bori, potem je treba reči, da njegova politična teorija nasprotuje dvema skrajnostma, antičnemu Platonovemu in modernemu liberalističnemu pojmovanju države. Po Heglu je za Platona sleherna posebnost, sleherni posameznik samo ovira celote. Posamezniki vnašajo nered in spore, zato je treba njihovo posebnost okrniti in Platon naj bi si ne pomišljal posameznika čisto preprosto žrtvovati skupnosti, se pravi njeni enosti, harmoniji, substancialnosti, se pravi njeni obstojnosti v sami sebi (prim. PhR § 185 Anm.).

Vendar pa glavna tarča Heglove kritike raznih političnih teorij ni platonizem, temveč liberalizem. Ta pojmuje namreč državo kot občansko družbo. Proti Platonu daje Hegel sicer liberalizmu delno prav. Teženja in potrebe posameznikov je treba zadovoljiti. Tega se Hegel ne boji, ker je v moči svojih metafizično-logičnih načel prepričan, da pravilno razumljeni posebnost in posamičnost ne izključujeta občosti, ampak jo celo zahtevata in predpostavljata. Treba je samo iti posebnosti in posamičnosti do konca, pa pridemo do zahteve po enosti in občosti. »Načelo modernih držav ima to čudovito moč in globino, da pusti, da se načelo subjektivnosti dopolni do skrajne neodvisnosti osebne posebnosti, in da jo hkrati pripelje nazaj v substancialno enost in ohranja tako to enost v samem načelu subjektivnosti« (PhR § 260). Toda to je spekulativno načelo, stvarnost pa je drugačna.

Liberalna država kot taka tega ne naredi. V liberalni državi je državna celota sama v službi posameznikovih koristi. Njen namen je braniti zasebne interese in jih pospeševati. Država je v službi posameznika (prim. PhR § 258 Anm.). Že samo to, da v primeru vojne lahko država zahteva, da se posameznik zanjo žrtvuje in zanjo da življenje, dovolj jasno dokazuje zmožnost liberalističnega pojmovanja države (prim. PhR § 323, 324, Anm.). Zato proti liberalističnemu pojmovanju, po katerem je od samovoljne odločitve slehernega odvisno, ali bo ali ne bo član kake države, poudarja Hegel dolžnost slehernega biti član države in v tem kontekstu je zato treba brati in razumeti tisto razvpito Heglovo trditev, po kateri je najvišja človekova dolžnost biti član države. Toda preden kdo napade to trditev, jo mora pravilno osvetliti in doumeti. Ne gre za katero koli državo, najmanj pa za liberalistično, kot tudi ne za antično »polis«. Gre za državo, ki je »dejanskost substancialne volje«, ne pa prigodne, posameznikove samovolje. Gre za državo, katere bistvo ni pogodba ali neobvezni dogovor, ki ni zgrajena od spodaj navzgor, kot posledica svobodnega in neobveznega združevanja in ki se zaradi tega lahko prav tako svobodno v vsakem trenutku razpusti. Ta »dejanskost substancialne volje« ne obstaja v nobenih nebesih, ampak v vsaki posameznikovi zavesti o sebi, kolikor se je ta zavest o sebi hkrati tudi dvignila do svoje občosti, se pravi kolikor je postala umna, dopolnjena umnost ali spekulativnost v sebi in za sebe (das an und für sich *Vernünftige*). Taka umnost je hkrati tudi državnost, je državotvorna. V tem je tudi smisel države. Medtem ko je pri Kantu absolutni smisel, smisel, ki je smisel sam sebi, moralnost kot brezpogojna pokorščina moralni obveznosti, je tak smisel pri Heglu državnost, država v tem spekulativnem pomenu besede, kjer se posameznik hkrati odpre določeni občosti. Razlika med Kantom in Heglom je v tem, da je pri Kantu občost moralnega ukaza prazna, abstraktna in nedoločena, pri Heglu pa je občost, ki jo predstavlja država, konkretna, določena, vsebinsko in ne samo formalno navzoča. »Ta substancialna enost je absolutni nespremenljivi cilj samega sebe (Selbstzweck), v katerem pride svoboda do svoje najvišje pravice, tako kot ima ta končni cilj najvišjo pravico nad posameznikom, katerega najvišja dolžnost je biti član države« (PhR § 258 Anm.). Ne gre torej niti za podreditev posameznika državi. Ta podreditev državi je utemeljena s tem, da to hkrati predstavlja najvišjo svobodo, da je ta država umnost sama v sebi, da sta objektivna in subjektivna svoboda usklajeni, da posamična osebnost pride v celoti »na svoj račun«, da so njene zakonite koristi uresničene, njene pravice priznane (prim. PhR § 260). »... posebnost je bistveni moment in njena potešenost nujna« (PhR § 261 Anm.). Ne gre torej niti za podreditev posameznika državi. Državljeni so to v pravem pomenu šele takrat, ko so državljani *zavestno* in iz *prepričanja* (prim. PhR § 257). Če nočemo popačiti Heglovih pogledov in mu naprtiti krivde, ki je ni zagrešil, potem je treba vedno upoštevati, da

gre pri njem za dva dopolnjujoča se vidika države. Z ene strani je za človeka neobhodno potrebno, da postane član države. Brez nje ne more postati dopolnjeno moralno bitje, ne more biti umno bitje. Če tega ne stori, je znamenje, da umnost v njem ni prevladala, da ni svoboden v polnem pomenu besede, ampak kvečjemu žrtev svoje samovolje, ki je kot abstraktna svoboda pravzaprav nesvoboda. Z druge strani pa je za državo prav tako nujno, da poteši posameznike v vseh njihovih upravičenih, se pravi umnih zahtevah in pričakovanjih. Država se torej ne more graditi na zunanji prisili, ampak na notranji nujnosti. Država mora biti posledica notranje nuje in ne zunanje prisile, tako kot se mora po načelih Heglove Logike občost nekako »razcvesti« iz dopolnjene posebnosti, ne pa se postaviti od zunaj obnjo ali celo proti njej. Sreča državljanov in potešitev njihovih teženj je edina trdna osnova države, pravi Hegel (prim. PhR § 265 Z), če le to srečo in potešenje razumemo v pravem pomenu besede.¹⁷

Heglova politična filozofija ni vprašljiva v svojih temeljnih načelih, ampak v svoji nezvestobi tem načelom oziroma v svoji nezmožnosti biti do konca zvesta tem načelom. Opazili smo že namreč, da je za Hegla nesprejemljiva slehernna gradnja države »od spodaj navzgor«, sestavljanje države iz posameznikov.¹⁸ Ker je po najosnovnejši idealistični zamisli sistem krog, kjer je tretji, zadnji moment prej vzrok kot pa posledica prvih dveh, njun temelj ali osnova, ne pa nadgradnja ali nadstavba, kot bo pozneje trdil »materialist« Marx, je jasno, da občanska družba, ki predstavlja drugi moment, za Hegla ni osnova države, čeprav je njen nujni osnovni pogoj, ki ima kljub svojim hudim napakam vendarle pozitivno in nepogrešljivo vlogo. Kot taka je zato država sama sebi temelj, kot je tudi sama sebi cilj, če le te trditve razumemo tako, kot sem jih prikazal zgoraj. Navzoča mora biti pravzaprav kot nekakšna vizija, o kateri sanja ves objektivni duh. Poroditi bi se morala iz globin, iz prepadov, ki razkosavajo občansko družbo. A prav tega Hegel ni uspel prikazati.

Njegov dokončni odklon sleherne »atomistike svobodnih volj« ga je namreč pripeljal do popolnega odklona resnične demokracije in parlamentarizma. Ideja »suverenosti ljudstva« mu je ostala tuja in po mladostnem navdušenju nad francosko revolucijo se je zaradi razočaranja, ki ga je doživel nad njo ob strahovladi, ki so jo vedno bolj izvrševali revolucionarji

¹⁷ »Bistvo moderne države obstaja v združenju občosti s popolno svobodo posebnosti in s srečo posameznikov...« (PhR § 260 Z).

¹⁸ H. Marcuse sicer trdi, da je Hegel po svoji metodi že materialist, vendar mora tudi sam priznati, da ne gre za materializem v tistem pomenu, kot ga srečamo pri Marxu: »*Filozofija prava* je v svoji metodi v temelju materialistična: Hegel tam prikazuje, paragraf za paragrafom, družbeno in ekonomsko infrastrukturo svojih filozofskih pojmov. Res je sicer, da izpeljuje ekonomsko in družbeno stvarnost iz ideje, vendar je ideja dojeta v svojih končnostih in nosi v vseh svojih vidikih njihov pečat« (v op. 4 nav. delo 227).

(1793), odkrito bojeval proti sleherni ideji revolucije. Vse to, kar imenujemo danes parlamentarno demokracijo, je zavračal kot področje prigradnih, egoističnih, se pravi nerazumnih teženj, ki jih narekujejo človekove potrebe, njegove materialne koristi, ne pa dopolnjena umnost in želja po konkretni svobodi.¹⁹ Naj ostane odprto vprašanje, koliko je na njegova stališča vplival tudi čisto navaden politični oportunizem. Vendar je jasno, da njegova zamisel državnega aparata, policije, birokracije in predvsem monarhije, — čeprav bi ta po Heglu morala biti ustavna in ne absolutistična — nikakor ni usklajena s tisto državnostjo, ki bi se morala porajati iz samih globin dopolnjene subjektivnosti. Ta država ni podobna tisti občesti, ki se po Heglovih metafizičnih načelih ne postavlja proti posebnosti, ampak je samo posledica dopolnjene posebnosti, posebnosti, usklajene s svojim pojmom. Heglov državni aparat se namreč postavlja *proti* občanski družbi, namesto da bi prihajal iz nje in iz družine kot njun, sprva prikrit, na koncu pa razkrit, razodet in udejanjen temelj. Vrhunec Heglove nedoslednosti predstavlja prav gotovo njegova ideja dedne monarhije. Monarh, ki je monarh po svojem rojstvu, se pravi po čisto naravni danosti in ne po duhovnem poteku, je čisto nasprotje take Heglove države in njenih institucij, kot bi morala izhajati iz spekulativnih in logičnih osnov celotnega njegovega sistema. V tem je tudi osnova vse vprašljivosti njegove politične filozofije, njegove filozofije države, njegovih nezadostnih rešitev, ki jih lahko predlaga ob krizi sodobnega človeka — prebivalca občanske družbe, ki jo je sicer znal tako ostroumno in prenikavo razčleniti in zaznati.²⁰ Nedvomno je res, da je misel o suverenosti ljudstva veliko bliže vodilnim idejam Heglovega sistema kot pa misel ustavne in še posebej dedne monarhije.

¹⁹ H. Marcuse opravičuje Heglov popoln odklon in nasprotovanje »demokraciji« s popačenjem te zamisli, ki so ga povzročili nemški študentski krogi, ki so nastopali v imenu demokracije, v resnici pa so bili s svojim iracionalizmom in rasizmom veliko bliže nacizmu kot Hegel, ki je svojo državo hotel zasnovati na umnem in občem, vesoljno veljavnem zakonu, ki naj brani interese slehernega posameznika, ne glede na njegov prigodni družbeni položaj in njegovo naravno rasno pripadnost (prim. v op. 4 nav. delo 222—223).

²⁰ To poudarjata H. Marcuse (v op. 4 nav. delo 261) in K. Rothe (Selbstsein und bürgerliche Gesellschaft, Bouvier-Grundmann, Bonn 1976, 182—187). E. Weil (Hegel et l'Etat, Vrin, Paris 1974, 97) pa predvsem poudarja, da Heglu ni šlo za to, da bi povedal, kaj je treba storiti, ker ni hotem biti niti ekonomist niti politik, ampak je samo kot filozof povedal, kako stvari so. Pač pa še poudarja E. Weil, da je pravzaprav že s samim tem, ko je bil prepričan, da je mogoče svoj čas in življenje pojmovno obdelati in filozofsko opredeliti, povedal, da so te razmere že zastarele (prim. zgoraj nav. delo 103—104). Pri tem se sklicuje med drugim tudi na naslednje Heglovo stališče: »Dovršitev kakega poteka, kjer duh dojame samega sebe, je hkrati njegovo povnanjenje in njegovo prekoračenje« (PhR § 343). Vendar pa pozitivne rešitve Hegel ni nakazal, ker je v skladu s svojimi načeli niti ni mogel. Filozof lahko razvoju stvarnosti samo sledi, nikoli pa ga ne more prehiteti ali celo voditi. »Misel o svetu se pojavi šele v obdobju, ko je stvarnost dovršila potek svojega oblikovanja in se je dopolnila...« (PhR, Vorrede, 17).

Preseganje objektivnega duha

Kljub vsemu izrednemu pomenu, ki ga Hegel pripisuje objektivnemu duhu in še posebej državi, velja ta v nekem smislu absolutni pomen države samo v določenem smislu in predvsem samo tako dolgo, dokler ostanemo znotraj področja, ki se imenuje objektivni duh. Kajti država, pa naj bo njen pomen še tako velik, je, gledano s celote sistema, bistveno relativna ustanova. Relativna je že najprej po sami logiki objektivnega duha zaradi pomena, ki ga v državi ohranja posameznik. Država potrebuje posameznika, potrebuje njegovo zavest, njegovo ponotranjenje. Šele ko se posameznik zave njenega pomena in ga osebno ter zavestno prizna, postane država resničnost. Država, ki bi obstajala s pomočjo nasilja in moči in bi torej ne zadovoljevala bistvenih človekovih duhovnih potreb, ki ne bi varovala njegove svobode in njegovega dostojanstva, bi niti obstajati ne mogla ali pa bi bila zelo krhka in v sebi negotova.

Do istega sklepa pridemo, če upoštevamo, da je sleherna državna ureditev kot sleherni družben ali individualen pojav, resnična in dejanska samo toliko, kolikor ustreza svoji ideji in svojemu pojmu. Dejansko, empirično obstoječe stvari imajo svojo ontološko trdnost, svojo bitnost samo toliko, kolikor ustrezajo svojemu pojmu ali svoji ideji, kolikor je ta ideja v njih utelešena. Če bi sploh ne bila utelešena, bi taka stvarnost niti ne obstajala (prim. WdL I, 124; II, 410). Navadno trdimo, da Hegel nasprotuje slehernemu idealu, toda to je res samo v določenem smislu. Hegel odklanja takšen transcendentni ideal, ki bi bil v celoti samega sebe zunaj stvarnosti, kateri je vzor. Ta ideal je imanenten, se pravi ideja ali pojem, spekulativno bistvo stvari je utelešeno v svoji dejanskosti in ta obstaja samo po njem. Nikoli pa se v tej svoji resničnosti ne izčrpa, zato je ideal hkrati dinamična moč samopreseganja in v tem smislu tudi transcendenten. Je hkrati imanenten in transcendenten. Kot imanenten je v stvarnosti navzoč, kot transcendenten negira stvarnost, jo relativizira in je do nje kritičen. Če sedaj to upoštevamo tudi v Heglovi politični teoriji, potem zlahka opazimo, da je mogoče Heglovo teorijo o političnih in družbenih institucijah pojmovati bolj kot očrt njihove pojmovne vsebine, ne pa kot opis dejanskega stanja teh institucij. V tem smislu lahko jemljemo Heglovo politično filozofijo tudi kot delno kritiko njegove družbene in politične sodobnosti. Takó je tudi mogoče razumeti, zakaj so njegove teorije po njegovi smrti, v času poskusov obnove starega, predrevolucijskega stanja, napadali. Tam pa, kjer je sam Hegel preveč popustil svojemu času in kolikor je res, kot mu mnogi še danes očitajo, enačil pruske družbenopolitične razmere in ustanove s tistimi, ki jih nakazuje njegova filozofija kot edine racionalne, pa se je sam izneveril svoji lastni filozofiji. Potemtakem ima v vsakem primeru pri Heglu misel, filozofija kritično funkcijo glede na politiko, kar je razvidno tudi iz mesta,

ki ga zavzema vse področje objektivnega duha v celotnem sistemu. Če upoštevamo, da se sistem ne zaključuje z objektivnim, pač pa z absolutnim duhom,²⁴ se pravi z umetniškim, religioznim in filozofskim, skratka, duhovnim in kulturnim življenjem, pomeni že samo to dejstvo, da sta politika in družbeno življenje sama podrejena duhovnemu, ki je njun najvišji smisel in kriterij.²²

Končno pa je treba še omeniti, da Hegel relativizira državo tudi s tem, ko jo postavlja v mednarodna razmerja, in predvsem s tem, da jemlje vojno za nujno. Medsebojne spore rešujejo države samo z vojno, to pa je njihova usoda. Vsaka država pa je pravzaprav utelešenje duha kakega naroda, a duh kakega naroda je glede vesoljnega duha v takem razmerju kot posameznik glede države. Takó posamezno državo, posamezen družbeni in politični sistem relativizira ne samo absolutni duh, kolikor je navzoč v umetnosti, religiji in filozofiji, ampak tudi ta isti duh kot vesoljni duh, ki je dinamična moč, spreminjevalec in oblikovalec vesoljne, obče zgodovine. Seveda tudi v tem primeru ne gre za kakšno metafizično ali mistično osebnost ali posebno, nadnaravno moč, temveč samo za človeško duhovnost, kolikor prek vseh zgodovinsko pogojenih in zato nujno omejenih upodobitev v posebnih družbenih ter političnih strukturah udejstvuje in udejanja sam sebe in išče svojo najpopolnejšo uresničitev.

Povzetek: Anton Stres, Heglovo pojmovanje objektivnih struktur svobode

Splošne značilnosti Heglove filozofije objektivnega duha. Posebna pozornost je posvečena Heglovemu pojmovanju posameznika in vprašanju o absolutnosti oziroma relativnosti političnih ustanov, predvsem države.

²¹ »Mesto *Filozofije prava* v heglowskem sistemu prepoveduje, da bi imeli državo, ki je najvišja stvarnost na področju prava, za najvišjo stvarnost v celoti sistema: niti izrečno pobožanstvenje države ne more izbrisati strogo podređitev objektivnega duha absolutnemu duhu, politične resnice filozofski resnici« (H. Marcuse, v op. 4 nav. delo 221).

²² V tem smislu lahko tudi razumemo besede, ki jih je Hegel izrekel sicer pred nastankom *Filozofije prava*, ki pa izrečno relativizirajo politično področje in ga podrejajo duhovnemu. 28. oktobra 1816 je ob začetku predavanj na heidelberški univerzi rekel naslednje: »Sedaj, ko je ta tok stvarnosti prekinjen, ko se je nemški narod dvignil iz najhujšega, ko je rešil svojo nacionalnost, temelje vsega živega življenja, smemo upati, da se bo poleg države, ki je vase povzela vse zanimanje, dvignila tudi Cerkev, da bomo poleg kraljestva sveta, kamor so doslej šle naše misli in prizadevanja, mislili ponovno tudi kraljestvo Boga, z drugimi besedami, da se bo poleg političnega in siceršnjega, z občo stvarnostjo povezanega zanimanja razcvetela tudi znova čista znanost, svobodni umni svet duha« (Einleitung in die Geschichte der Philosophie, Meiner, Hamburg 1959, 3—4).

Zusammenfassung: Anton Stres, Hegelsche Theorie der objektiven Strukturen der Freiheit

Die allgemeinen Kennzeichen der Philosophie des objektiven Geistes. Besondere Aufmerksamkeit wird auf Hegelsche Auffassung des Individuums und der Relativität der politischen Sphäre gelenkt.

Résumé: Anton Stres, La conception hégélienne des structures objectives de la liberté

Les caractéristiques générales de la philosophie de l'esprit objectif. L'attention particulière est attirée sur la conception hégélienne de l'individu et sur la relativité des structures politiques.

Vera v zgodovini in družbi

J. B. Metz podaja v knjigi ,Vera v zgodovini in družbi'¹ svoj esej o praktičnem osnovnem bogoslovju. Ker gre za praktična in osnovna vprašanja o človekovem odnosu do Boga, bomo videli, da je to bogoslovje nujno »politično«.

Prvi del našega razmišljanja poskuša opredeliti pojem osnovnega praktičnega bogoslovja in pokazati njegovo aplikacijo na meščanski religiji. Nova spoznanja nas potem vodijo k teologiji, ki jo Metz opredeljuje kot politično teologijo osebkov.

Pojem politične teologije osebkov dobi svojo vsebino šele v preverjanju. Sooča se namreč s problemi Cerkve in družbe, kjer preverja resnost svojih izhodišč. Tako je politična teologija »današnje praktično osnovno bogoslovje — je oblikovanje sodobnega povabila h krščanstvu« (str. 106). Zato bomo v drugem delu srečali Metza samega, kako preverja pojem te teologije na čisto določeni temi.

1. POLITIČNA TEOLOGIJA OSEBKA PO J. B. METZU

Vsaka teologija, vredna tega imena, je odgovorna, se pravi posluša vprašanja časa in prostora ter poskuša nanje resno in pošteno odgovoriti. Ne zato, ker bi poznala odgovor na vse, pač pa, ker je v svojem ustroju izrazito dialoška. Zastavljeno vprašanje jo izzove, sili k razmišljanju in iskanju zadovoljivega odgovora. Stari so to lastnost teologije imenovali apologija. Ravno zaradi te apologične razsežnosti se zdi ob krizi sodobnega krščanstva odveč takó jalovo jadikovanje kakor tudi prezirljiva vzvišenost. Krščanstvo in teologija sta od začetka v sodni preiskavi: v zavezi ima apologija namreč juridičen prizvok. Takó se v evangelijih Jezus vseskozi

¹ Metz, *La foi dans l'histoire et dans la société, Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris 1979. Originalni naslov dela je *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977. Navajam po francoski izdaji in številke strani v oklepajih se nanašajo na to izdajo. Odtod je preveden tudi članek *Nevarni spomin Jezusove svobode*.

javno zagovarja in končno ga ljudski, religiozni in politični pravorek obsodi na križ. Javni zagovor ostane, kot to vemo, iz zgodnjega krščanstva, vprašanje življenja in smrti. Justin je bil npr. hkrati apologet in mučenec. Poleg tega najdemo apologijo tudi v eshatološkem in apokaliptičnem kontekstu: tam gre za človekov zagovor pred Kristusovim sodnim stolom ob koncu časov. Tu moremo apologijo pojmovati kot odgovornost, da sleherni prejme po tem, kar je v telesu delal, dobro ali hudo.« (2 Kor 5, 10).

Kriza je v krščanstvu vedno navzoča, saj izhaja po eni strani iz njegovega razmerja do sveta, po drugi pa iz razmerja do Kristusa, eshatološkega sodnika. Svet ni namreč svet abstrakcij in mrtvila, ampak svet, ki živi. Življenje pa vsebuje skladja in protislovja, uspehe in poraze, upe in obupe, zadovoljstva in trpljenje . . . In takšen, živ svet vprašuje krščanstvo o razlogih za njegov obstoj. Teorije in abstrakcije že nekaj časa ne zadostujejo: obstojnost opravičuje le živeto življenje, se pravi, krščanstvo odgovarja s krščansko prakso.

Ali pomeni to, da je kriza takó načela povédno vsebino krščanstva, da se ta ne more več kosati z drugimi nazori? In če bi jo posodobili, bolje razložili, opustili neznanstvene trditve? Do sedaj je to še vedno uspelo, zakaj ne bi še sedaj? Odgovori na ta vprašanja so vse bolj nezadostni, to pa kaže, da je resnično krizno žarišče drugje, da je vedno bilo drugje, samo da je bilo zastrto. Krščanstvo je namreč doslej bilo v družbah, ki so se opredeljevale po religioznem smotru. Takó religiozna praksa ni bila problematična pač pa solidna nosilka vsebine vere. Le-to so teološko obravnavali v metafizičnih kategorijah, ki so jih imeli za samoumevne in so bile splošno ter brezpogojno sprejete. Praktično in teoretično je bila vsebina vere podprta. Težave se začnejo, ko izgineta religiozna družba in metafizični razum: povédi vere ostanejo brez osebka in ustanov, kjer so se izpovedovale. Takó so danes v krizi osebki in ustanove, ki vse prelahko prezrejo neizprosno praktičen pomen te vsebine, zato izničijo njeno praktično razumnost. Dejansko bomo danes kristjani odgovarjali na izziv sveta in v zvestobi Kristusu sodniku, če spremenimo svoj odnos do vsebine vere, ne pa vsebino vere! To stališče pa že a priori izključuje dve simetrični stališči, ki sta značilni za sodobno krščanstvo: pozasebljenje in sekularizacija. Obe stališči odtegujeta krščanstvo svetu, zunaj sveta pa to nima več nobenega razloga za svoj obstoj.

Praktično osnovno bogoslovje

Pred svetom in pred Kristusom se more uspešno zagovarjati le taka teologija, ki upošteva praktični ustroj krščanstva in se ima tudi sama za enega njegovih sestavnih delov. Ta praktična apologetika zavrača poleg

pozasebljenja in sekularizacije tudi zelo razširjeno hipotezo o ‚čistem apolitičnem krščanstvu‘ ter jo ima za slepilo in beg pred zahtevami praktičnega krščanstva. Odpraviti hoče politično ‚nezavest‘ krščanstva. Vendar naj bo takoj jasno: teologija ne meri na kakšno določeno politično usmeritev ali prakso in ni njen teološki odsev ali opravičilo. Nič namreč ne more opravičiti določene politične prakse, ker je njena utemeljenost ali neutemeljenost razvidna iz doseženih uspehov ali neuspehov.

Ce pa hoče teologija odgovarjati svetu in torej opravljati svoje poslanstvo, mora svet najprej poznati, sicer bo le ‚dialog‘ gluhih. Rekli smo, da je že za nami svet, ki se opredeljuje po religioznem smotru in uporablja metafizične kategorije. Sodobni svet ve, da je odgovoren za svojo usodo in je enovit. Prvikrat v zgodovini smo pred planetarnim človeštvom, ki ni več le idealen pojem, temveč občestvo s skupno usodo. Skovali sta ga dve svetovni vojni, od Hirošime naprej pa je občestvo življenja in smrti. To človeštvo je takó doživelo svojo možno smrt, preden se je rodilo! Ko obravnavamo sodobni svet, moramo torej upoštevati to enovitost in medsebojno odvisnost. Cerkev ne more prezreti, da sta v njej, ki je ena sama in vesoljna, razsipniški sever in obubožani jug. Poleg planetarnosti človeštva je treba poudariti drugo značilnost, ki je izredno pomembna, ko gre za človeka. Svet je že vedno ‚drugoten svet‘, je ‚meta- svet‘, ki ga določajo in globoko zaznamujejo teorije in sistemi. Svet in družba sta *ustanovi* ter je pomembno, da tega ne prezremo. To dejstvo namreč prikrivajo ideologije, ki so »družbeni govor od zunaj o družbi; govor, ki se slepi, da bere stvarnost s stališča stvarnosti in se ima za anonimnega: v njem spregovori univerzalno samo . . . To prikrivanje družbe kot ustanove doseže svoj višek v totalitarizmu. Totalitarni govor je prepričan, da je vtisnjen v stvarnost . . . Ta govor zabriše predvsem opozicijo med državo in civilno družbo: državo hoče narediti navzočo na celotnem družbenem področju.« Na te ‚prevajalce‘ stvarnosti, ki se radi skrivajo za krinko znanosti, mora teologija opozarjati in jih kritično obravnavati, da tudi sama ne zapade v ideologiziranje ali pa zagovarjanje določene ideologije.

Danes oblikujeta svet v glavnem dva sistema, evolucionizem in zgodovinsko-dialektični materializem, ki sta izredno kritična od krščanstva. Oba se imata namreč za metateoriji glede na religijo in jo uvrščata v širši sistem razumevanja. Religija naj bi bila ena od stopenj v razvoju človeškega duha ali pa izraz neurejenih gospodarskih razmer. Kako naj teologija odgovori na ta izziv? Odgovor ne bo zadovoljiv, če se teologija postavi na njuno raven, se pravi v čisto abstrakcijo, ki naj bi bila hkrati izraz stvarnosti. *Opreti se mora na religiozno prakso, ki ni le odsev ali dopolnjevanje stvarnosti, ampak določeno svobodno zavzeto stališče do sveta in družbe. To stališče omogoča posameznikom, da postajajo solidarni osebki pred Bogom.* Res je odgovor teoretičen, vendar ne takó kot nekakšna metateorija,

ki bi povzela ali zavrnila svoja oporekovalca ne glede na osebek in njegovo prakso — v tem primeru bi se namreč znašli v abstraktni in spekulativni regresiji v neskončno. Ta teoretični odgovor izhaja iz osebkove prakse, kjer se omogoča njegova subjektivnost. Teoretično-apologetična teologija, ki izhaja iz prakse, kaže nezadostnost vseobsežnih abstraktnih sistemov, če ji uspe dokazati, da zanemarjajo osebek, še več, da ga onemogočajo. Tej teologiji ne gre več za prerekanje v idejnem svetu ne glede na osebek, temveč vzpostavlja novo razmerje med teorijo in prakso: praksa ni več uresničevanje idej in teologija ni več sistem, ki utemeljuje ne glede na prakso in mogočnost subjektivnosti. Zato tudi ne more naprej določati svoje vsebine in tem, ki jih bo obravnavala. Družbeno-zgodovinske razmere so področje njenega preverjanja; zato je ustvarjalna, saj se bogatí z novimi praksami in izkušnjami. V tem ustvarjanju se nadaljuje teološka tradicija popravljanja obstoječih sistemov in se takó ohranja bistvo teologije.

Iz povedanega moremo razbrati, da apologetika ni pojem za dokončnost in trdnost, kot da bi bilo mogoče odgovoriti na vsa vprašanja enkrat za vselej. Po apologetski razsežnosti je teologija izrazito eksperimentalno mišljenje, ki se ne le izpopolnjuje, temveč tudi spreminja. Ob soočenju z novimi praksami in miselnimi tokovi se izoblikuje nov odgovor, nova teološka misel. Takó je teologija v stalnem strukturnem in tematskem preoblikovanju. Ali je res tako, bomo preverili v razmerju teologije do razsvetljenstva. Zakaj ravno razsvetljenstvo? Sodobni svet izhaja iz tega obdobja in vélike razsvetljenske ideje naj bi se danes uresničile. Temeljít pogovor s svetom zahteva, da ga poznamo tudi v njegovem porajanju, hkrati pa bomo lahko ovrednotili, koliko je teologija odgovarjala na vprašanje tega časa.

Razsvetljenstvo in teologija

Osemnajsto stoletje je stoletje miru, ki sledi krvavim verskim vojnám. Ta mir potrjuje neuspeh krščanstva, ki je razdeljeno na nespravljive izpovedi in se takó zrelativizira. Evropa išče novo soglasje, ‚*novo vero*‘ za povezavo evropskih narodov, ki jih je krščanstvo razdelilo; razsvetljenstvo je vseevropski pojav in skuša najti ta skupni imenovalec. Na novo hoče ovrednotiti ustaljene vrednote in vzpostaviti nov red medčloveških odnosov. To je obdobje »novih« filozofij, ki zavračajo sholastiko in klasično metafiziko ter hočejo osvetliti človeško stvarnost v vsej njeni pojavnosti. Novo razvidnost, ki prevzame Newtonov model racionalnosti, presoja takó različna področja, kot so narava stvari in narava človeka: religiozno, pravno in politično področje.

Razsvetljenska ideologija razvija misel sredinosti: odpravi vsako razlikovanje med ljudmi in jih opredeljuje po njihovi skupni pripadnosti člo-

veštvu. Meščanstvo se zave svoje gospodarske moči in pomete s tradicijo, s prirojenimi privilegiji in zahteva nov družbeni red, ki bi se ujemal z novim pojmovanjem vesoljnosti, enakosti in pravice. Seveda se meščanstvo bojuje predvsem za priznanje svojih dosežkov, uzakoniti hoče privilegije za osvajalnega meščana. Vendar dela to predvsem zato, ker se ima za višek človeštva, kateremu bo razvoj pripeljal tudi te, ki so ostali še zadaj. To bomo še bolje razumeli, če se ustavimo za trenutek pri razsvetljenjskih vrednotah in pri redukciji, ki jih utrpijo z meščanstvom.

Razsvetljenstvo poudarja, kot pove ime, *svetlobo*. Téma o luči kot ognjišču razvidnosti pripada arhaični zavesti in jo poznajo najrazličnejše mitologije. Platonizem je na Zahodu najmočnejši izraz te optične mitologije, uporabljata pa jo tudi judovstvo in krščanstvo. Razsvetljenstvo pojmuje resnico kot rast luči, razum je zanj samostojen in se more ukloniti le lastni razvidnosti. V tej perspektivi je srednji vek obdobje mračnjaštva, shlastike in avtoritarizma. Nadaljuje se prek protivrednot, kot so despotizem, zatiranje, klerikalna hipokrizija, intelektualna inercija . . . Luč vzhaja, ustaljeni krog večnega vračanja je prebit: prihodnost pripada *napredku*. Človeška usoda ni več predmet abstraktnih razprav o zveličanju ali pogubljenju, ampak je vključena v razmišljanje o porajanju človeštva v njegovem zmagoslavnem pohodu, da doseže še več znanja in moči. Misel o božjem kraljestvu se prenese na spravljeno, pravično in srečno človeštvo v trajnem miru. Na to možnost dopolnitve človeštva se navezuje pojem *civilizacije*. Ta pojem ne poudarja le stalno ustvarjanje človeštva po človeku in narobe, temveč izraža tudi neko vrednotenje: nakazuje smer razvoja. Gre za kategorični imperativ zahodne zavesti, ki se čuti odgovorna za ostalo človeštvo. Človek postane vrednota in *človečnost* krepost. Odnos do Boga se spremeni: dolžnosti do Boga se razumejo kot dolžnosti do človeka. Krščanstvo je združevalo ljudi za večno zveličanje, človečnost izpodriva krščanstvo in poudarja skupni poklic, pravice in dolžnosti vseh ljudi ne glede na stan ali raso. Ključni pojmi so še *dobrodelnost*, *filantropija* in *kozmopolitstvo*, ki označujejo enotnost človeštva. Dobrodelnost iz ljubezni do človeka vse bolj spodriva krščansko ljubezen, ki je sumljiva zaradi svoje zainteresiranosti: zveličanje duš. Svetu se gospoduje, da bi se povečal splošni blagor. *Koristnost* in *sreča* sta vodili za obvladovanje sveta. Pojavi se nova veda: *politična ekonomija*, ki potrjuje zmago meščanskih vrednot. Tradicionalna negibna hierarhična ureditev prepustiti mesto družbi, ki jo določajo sposobnost in uspešnost.

Za celotno razumevanje razsvetljenstva je treba upoštevati, da se prek teh splošnih idej izraža čisto določen tip človeka: meščan. Zakaj naj bi bilo to pomembno?

S pravkar omenjenimi témami in vrednotami se meščanstvo postavi kot univerzalno in obče človeško merilo. Vse, kar je zunaj meščanstva, je še

na poti dopolnitve v meščanstvu. Takó se te vrednote, ki so v svoji abstraktnosti vesoljne, skrčijo v svoji dejanskosti na meščanstvo. To pa temelji, kot je znano, na *načelu menjave in enakosti partnerjev*. Načelo menjave določa celotno družbeno življenje. Vse »vrednote«, ki so doslej uravnale družbeno življenje, se umaknejo v zasebno področje, prepuščene presoji in izbiri posameznika; ta pa se odloča po računici in zakonih tržišča. Pozasebljenje postane vsesplošen pojav. Normativna *izročila* so le še vir informacij, zgodovina se situira. To povzroči ‚grozljiv prepad‘ (Lessing) med izvirom religije, ki je zgodovinska, in racionalnimi resnicami. Ta osvoboditev izpod jarma iracionalnih izročil pa vsebuje tudi nevarnost za jasno identiteto človeka in celotne osebe. Ravno ta nevarnost nas opozarja, da moramo obravnavati spomin ne le kot predmet, ampak tudi kot notranji moment kritične zavesti. Enako usodo kot izročila doleti *avtoriteto*, ki se opira nanje. Sprejemljiva je še zgolj avtoriteta partnerstva, ki pa ni več sposobna uresničiti razumske in osvobajajoče razsvetljske zahteve. Osvobajajoči in kritični razum, ki se bojuje za svobodo in pravico, je nemočen, ko je zadnje merilo račun. Poteze meščanstva se vtihotapijo v razsvetljeni razum in njegovo pojmovanje osebka in prakse. Ta praksa več ne osvobaja, ampak gospoduje. Takó smo ponovno pred metafizično regresijo: razum pojmujejo neodvisno od človeka, pokorava pa se tržišču.

Razsvetljska kritika, še zlasti pa njena meščanska redukcija, prizadene najbolj krščanstvo, ker se to opira na izročilo in avtoriteto, hkrati pa uporablja metafizični razum za racionalno utemeljevanje svoje vesoljnosti. Vendar razsvetljenstvo ne ostane le pri ideološki kritiki religije, temveč izdela nov, pozitiven pojem religije: takó imenovano naravno religijo. Ta se opira na razum in naj bi bila splošno veljavna ter sprejemljiva za vse ljudi, ki so se že povzpeli na zadostno stopnjo racionalnosti. Dejansko pa je ta naravna religija tako elitistična kot ‚razsvetljeni‘ razum: je zadeva meščana, ki je osebek tega vesoljnega razuma. Ta religija je nemočna v družbi, ki vse vrednoti s stališča menjave in uspešnosti. Pojem naravne religije torej še zdaleč ni nevtralen, se pravi zgodovinsko neobremenjen in družbeno nepogojen. Takó malo je nevtralen kot meščan, zato je tudi čisto nedostopen za osebna izkustva, takó biblična kakor kakšne druge religije: naravna religija je ukrojena po meščanu.

Kako se teologija sooča z razsvetljenstvom? Imamo dve simetrični stališči: brezpogojno zavračanje in prav takšno sprejemanje. Obe stališči se ustavljata pri teoretični plati razsvetljenstva, nista pa pozorni na njegovo zakoreninjenost v meščanstvu in na pomembnost te zakoreninjenosti.

Najprej meni teologija, da razsvetljske ideje niso spravljive s krščanstvom, kasneje pa sprejema splošno prepričanje, da sta jih romantizem in idealizem prerasla, zato niso več aktualne. Metz pravi, »da je to tragedija v zgodovini teologije. V trenutku, ko se začenja drugo veliko spod-

kopavanje temeljev krščanstva (Feuerbach, Marx, Nietzsche in drugi), ko se kritika religije razvija predvsem kot kritika ideologije, ravno tedaj vse bolj usiha odpornost krščanstva in še posebno teologije, zlasti ko se zapre vase in je nedostopna za dogajanja v družbenem in miselnem življenju. To je obdobje ‚nove sholastike‘, ki je neprekosljiva v ponavljanju in navajanju starih teologov, čisto neznana pa ji je miselna in ustvarjalna plat vsake odgovorne teologije!« (str. 34). Teologija se sprevrže v pozitivistično arheologijo. V njej pride do ‚delitve dela‘: apologetska razsežnost teologije se osamosvoji in postane ‚praeambula fidei‘. Tokrat ne gre več za odgovor z oznanjevalno usmerjenostjo, ampak le še za napadalnost, ki razodeva obrambne vzgibe. Med dogmatsko in apologetsko razsežnostjo teologije ni več notranje povezave: dogmatika se zreducira na skupek objektivnih trditev, ki jih toga in jedka apologetika ščiti pred kritično obravnavo. Intelektualno zapiranje in okostenelost spremljata tudi osamitev Cerkve na družbenem področju. Izguba družbene normativnosti se nadomešča s cerkvenim družbenim naukom. Ta izhaja iz apriornih stališč ‚čiste družbene etike‘, zato je nedosegljiv za kakršno koli družbeno kritiko, sam pa more zavračati takó meščansko demokracijo, vse liberalizme, razen ekonomskega, kakor tudi marksizem.

Ta miselnost, ki je preživela koncil, spremlja od začetka našega stoletja njen nasprotni pol; brezpogojno sprejemanje razsvetljenstva. Gre za teologijo sekularizacije. V tej luči krščanstvo ni več žrtev ali nasprotnik razsvetljenstva, ampak njegov glasnik. Svetu in razumu se prizna avtonomija: počelo učlovečenja je počelo sekularizacije. Vendar pa se krščanstvo takó odmakne od sveta in je le še priča preteklosti: njegova osvobajajoča in kritična moč usahne, ko se umakne v zasebno področje. Zdi se, da se za to pogumno sekularizacijo skriva le ponoven poskus, da se zavaruje krščanstvo in ohranja sedanje stanje v Cerkvi. Če se namreč Cerkev izmakne družbi in odtegne zgodovini, se z lahkoto ohrani ‚zaklad vere‘ pred kritičnimi soočenji, še zlasti zato, ker je skoraj gotovo, da je sekularizirani svet ne bo vznemirjal. Poleg te teologije sekularizacije imamo še teologijo sveta, ki izhaja iz protestantske liberalne teologije. Ta opredeljuje kot krščansko vse tisto, kar ima razsvetljenstvo za razumno. Kristjan brezpogojno sprejema in potrjuje svoj čas. Ta odločna apologetika vodi teološko misel v lastni razkroj v abstraktnem in osamosvojenem razumu našega časa.

Naj torej že zavračamo ali nekritično sprejemamo razsvetljenstvo, rezultat je obakrat isti: krščanstvo se umakne iz družbeno-zgodovinskih dogajanj v idealni svet čistega in neomadeževanega. Vendar moramo priznati, da ‚čistost‘ pogojev in okoliščin ni ne svetopisemska ne krščanska kategorija, pač pa kategorija Poncija Pilata, kategorija umivanja rok. Naj uberemo to ali ono pot, vsakikrat se bomo spotaknili ob razsvetljenstvu — obiti ga ne moremo. Ko smo poučeni ob dosedanjih neuspehih, bomo še enkrat

osvetili razsvetljenje. Le da sedaj ne bomo obravnavali posameznih pojmov, temveč bomo pozorni na njihovo ukoreninjenost v novem pojmovanju človeka. Omenjeni stališči sta prezrli, da je nosilec teh pojmov meščan in ju je ukrojil po svojih merilih, tj. po merilih tržišča. Zato ne more teologija sprejemati razsvetljenstva in sodobne misli po njenem formalnem predmetu, ki je človek. Toliko bolj, ker ima ta abstraktni in idealni človek v bistvu čisto določene lastnosti: meščanske, ki se tako kanonizirajo kot vesoljne. Pozasebljen in pomeščanjen osebek ni isto kot osebek, gledano teološko. Teologija pojmuje človeka kot solidarnega osebka pred Bogom in zavrača meščansko pojmovanje kot redukcijo.

Politična teologija osebka

Politična teologija ima religijo za tvorni dejavnik v oblikovanju osebka in ne le za okras zasebnega življenja. Ustavili se bomo ob izhodiščih teologije v njihovem teološkem ustroju, kajti politična usmeritev je pravilna, če je pravilna njena teološka usmerjenost. V politični teologiji nista praksa in teorija v ustaljenem nekritičnem in naivnem razmerju, kjer je praksa le aplikacija teorije. Tokrat se ne bomo sklicevali na pojmovanja teorij zunaj religije, ki postavljajo vse ‚čiste teorije‘ v širši okvir občevanja in dejavnosti, temveč bomo upoštevali praktičen ustroj krščanskega logosa.

Metanoja in ekzod nista le moralni in pedagoški kategoriji, ampak pravi poznavni kategoriji. Take kategorije so odločilne za teološki ustroj: niso le dramatični okras ter zunanji dodatek že obstoječi ‚čisti teologiji‘. Boga ni mogoče misliti — krščansko se razume — ne da bi bili ‚misleci‘ prizadeti. Krščanski pojem Boga je praktičen pojem, strukturita ga spomin in pripoved. Tako je npr. ‚hoja‘ sestavni del kristologije. Po ‚hoji‘ se krščanski logos loči od grškega (ki je čista kontemplacija) in je zanj norost. Kristologija se oplaja s prakso: misli Kristusa tako, da ni nikoli samo mišljen. V ‚hoji‘ vedo kristjani, komu so zaupali in kdo jih rešuje. Ta ‚dialektika hoje‘ se razlikuje od idealistične in pojmovne dialektike, kjer gre le za trenje med dvema miselnima vsebinama ne glede na človeka. Srečamo jo v novi zavezi, ki ne loči med pripovedjo in zapovedjo: zgodbe o ‚hoji‘ so klic in zapoved. Pripovedovanje preoblikuje poslušalca in ga spodbuja k ‚hoji‘. Tako se kristološko védenje oblikuje in prenaša najprej v zgodbah o ‚hoji za Kristusom‘, ne pa v abstraktnih kategorijah in pojmi. Ti so le kasnejše teoretične obdelave ‚hoje‘.²

Osnovni hermenevtični problem v politični teologiji, ki hoče preseči idealistično redukcijo krščanstva, je odnos med teorijo in prakso, med razu-

² Claude Lefort, *Les formes de l'histoire* Paris, 1978, 310.

mevanjem vere in družbene prakse. Ne gre torej za odnos med vsebino vere in teoretičnim spoznanjem — to je ideološki problem —, temveč za odnos med vero, upanjem in ljubeznijo. Samo v teologalnem redu je namreč možno ‚srečanje‘ z Bogom. Samo v njem je moč postati solidaren osebek. To pa tudi pomeni, da ne moremo ostati le pri moralni praksi, če ta kot tvorni dejavnik subjektivnosti ne upošteva tudi družbenih razmer in struktur. Posamezne moralne prakse niso namreč družbeno nevtralne in politično nepristranske, zato je vsako zgolj ‚etično čisto‘ razlaganje družbene prakse nezadostno. Govori o človeku na splošno, meri pa se na človeka čisto določene družbe. Prakse torej ne moremo zožiti le na ozko individualno moralo, ampak jo je treba obravnavati v vseh njenih razsežnostih, torej tudi družbenopolitično. Ta spoznanja narekujejo, da se krščanstvo sprijema tudi z družbeno pogojeno nedoletnostjo, nemočjo in zatiranjem. Boj za solidarno subjektivnost pred Bogom je hkraten z odpravljanjem družbeno pogojene bede in zatiranja.³

Kakšna je torej ta krščanska praksa? Seveda je možnih več opredelitev, pač glede na razlagalna izhodišča. Ker je naše izhodišče praksa, pomeni, da je tudi teoretična obravnava krščanske prakse del te prakse: Metz jo imenuje praktična in dialektična razlaga krščanstva. Ni treba posebej poudarjati, da se ta razlaga razlikuje od raznih spekulativnih razlag, ki od zunaj neprizadeto in objektivno obravnavajo krščansko prakso. Poglejmo sedaj v luči teh izhodišč najpomembnejše vidike krščanske prakse.

— Krščanska praksa je tudi kot družbena praksa *etično določena*. Kljub vsej družbeni določenosti ni človek skupek kolektivnih danosti. Etičnost je zavračanje kolektivnega nasilja, ki teži k uniformiranosti in je neusmiljeno do osebkov.

— Krščansko prakso določa *zgodovinskost*, zato je ni moč izpeljati le iz obstoječih družbenih razmer in danosti. Le-te prerašča *spomin*, ki ni odsev družbeno-gospodarskega stanja, ampak je kritičen do vsega ustaljenega. Tak spomin je nevaren in osvobaja. (Materializem, ki izhaja le iz gospodarstva, ne more biti nikoli revolucionaren, razen če ne pripisuje materiji nekakšno teženje po svobodi). Tega spomina ni brez *pripovedi*. Skupaj omogočata višek zgodovinskih določitev, ki obvarujejo nove prakse pred izginom in neuspešnostjo ter preprečujeta ustaljenim sistemom, da bi jih asimilirali in udomačili. Znotraj istosti opozarjata, da sta novost in drugačnost možni.

— Krščanska praksa upošteva v svojem lastnem razumevanju tudi *patetičen ustroj prakse*. Praksa ni le obvladovanje — predvsem narave, —

³ Nobena pomembnejših sodobnih kristologij — Kasper, Küng, Rahner, Schillebeeckx — ne izhaja iz tega temeljno praktičnega ustroja kristologije. V tem pomenu so vse idealistične, ker niso pozorne na odnos med teorijo in prakso, temveč ostajajo le pri konfrontaciji idej in zahtevajo kvečjemu aplikacijo določenih idej v praksi.

temveč tudi *trpljenja*. Med patetične izraze človeške prakse, ki se ustavljajo rastoči ravnodušnosti, prištevamo: *žalost*: v družbi zmagovalcev in uspešnosti; *radost*: zoper vse večjo nezmožnost praznovanja in veselja; *solidarnost* s trpečimi in premaganimi. Ti patetični izrazi družbene prakse (ne smemo jih ponotranjati) razširijo pomen prakse, ki se drugače pojmuje zelo enostransko. Človek se predstavlja le kot gospodar narave, njegova zgodovina je zgodovina nenehnega napredka in zgodovina zmagovalcev. Človek je upodobljen po modelu narave in takó razosebljen; obvladovanje pa se opira na model védenja in dejavnosti, ki ga oblikujejo nezmogovinski naravni procesi.

Spomin in pripoved oblikujeta zgodbe o človekovem trpljenju in rušita pojmovanje zgodovine kot zgodovine napredka in zmagovalcev, solidarnost pa je tista, ki nas povezuje z žrtvami zgodovine. Te kategorije zavračajo evolucionistično, dialektično in sploh vsako pojmovanje zgodovine, ki opredeljujejo človeka samo po njegovi dejavnosti in uspešnosti, ne pa tudi po njegovem trpljenju in neuspehih. Hkrati pa te kategorije oblikujejo in ohranjajo religiozno zavest ter ogroženo identiteto. Stalna praksa zavojevalcev vseh vrst je, da razvrednotijo in uničijo določeni spomin ter oblikujejo novega. Narod, rasa, Cerkev . . . se porajajo kot osebek, ko se ovrže ‚uradna‘ zgodovina in se razkrinka kot propaganda gospodarjev ter oblastnikov. Ta ‚uradna‘ zgodovina je zgodovina zmagovalcev, ki zamolči ali pa karikira zgodovino zatiranih in premaganih. »Politična teologija osebkka ne more v imenu spomina, ki ga zagovarja, prepustiti mirno meščana sebi samemu; vendar tudi tovarišu ne bo moglo pustiti, da bi bil zgolj tovariš: to pomeni, da ne more kratko in malo poistiti socialističnega človeka, za čigar porajanje se trudi, z osebkkom katerega zagovarja. S spominom, ki ne izhaja iz prevladujočih družbenih razmer in v katerih se ne izpolni, teži politična teologija k osebkku, ki ga ni mogoče opredeliti po antagonističnih modelih razredne družbe, kjer je nasprotnik zanikan. Zavračanje zaničevanja, ki se opira na spomin, se ne ustavlja le fevdalizmu in kapitalizmu, temveč vsakemu zatiranju in institucionalizaciji sovraštva.« (str. 90).

Vidimo torej, da se ta teologija ne imenuje politična le zaradi tega, ker obravnava človeka v vseh njegovih razsežnostih in je takó kritika ideologij, ampak tudi zato, ker zavzema čisto določeno politično stališče: »*vsak človek mora in mora postati osebek*. Svobodnost krščanskega spomina pred obstoječimi razmerami ni slikanje drugega sveta kot v umetnosti. Nasprotno, ta svobodnost poziva k zgodovini ljudi kot osebkov pred Bogom in spodbuja kristjane, da bi se dejansko pustili izzvati tej zgodovini. Njihova praksa mora razodevati poklicanost vseh k subjektivnosti pred Bogom.« (str. 91). Takšna angažiranost je vse bolj verovna, ker tehnološka in kolektivistična pojmovanja človeka upoštevajo posameznika le toliko, kolikor

„pride prav“ v proizvodnem ali kolektivnem kolesju. Kjer se kristjani bojujejo za solidarnega osebka, tam ohranjajo religiozno individualnost in je boj za Boga boj za človeka. Oblikuje se nova individualnost, ki se ne hrani z zatiranjem drugih, in nova solidarnost; ta ni pomasovljenje in uniformiranost, ki temeljita na ustrahovanju.

Vprašanje porajanja osebka v solidarnosti in vprašanje religioznega človeka sta eno. Osebek pred Bogom je vedno solidaren z vsemi tudi mrtvimi in premaganimi. Politična teologija opredeljuje krščanstvo kot »družbeno-zgodovinsko prakso, ki se razume kot solidarno upanje v Jezusovega Boga, kot Boga živih in mrtvih, ki poziva vse, da bi bili osebki pred njegovim obličjem.« (str. 97.) Kristjani se torej dokažejo v boju za človeka v zgodovini, za osebka v solidarnosti.

2. J. B. METZ, NEVARNI SPOMIN JEZUSOVE SVOBODE

Navzočnost Cerkve v družbi

1. *Teološki in ekleziološki pomen te teme*

Vprašanje o navzočnosti Cerkve v družbi je povezano s splošnim vprašanjem o sedanjem položaju teologije in Cerkve. Pogosto slišimo, da gre izključno za vprašanja aplikacije in dejanskega uresničevanja, ki pa se ne tiče bistva teološke resnice in bistva Cerkve. Prepričan sem, da je to mnenje zgrešeno, usodno in ima hude posledice.

a) V zvezi s položajem in nalogo teologije

V tem času, ko poidealistična kritika ideologije in sociologija védenja zvedeta vse ideje in spoznanja, torej tudi idejo in pojem Boga, na njihov družbeni interes in njihovo družbeno-zgodovinsko okolje in jih razlagata po tem kriteriju, moremo prepričljivo pokazati neskrčljivo naravo in presežnost eshatološkega sporočila o Bogu, le če poudarjamo njegovo nenehno kritično in osvobajajočo moč pred to družbeno pogojenostjo. Teologija, ki hoče opravljati tako kritično odgovornost krščanske vere in njenega izročanja, ne more dejansko odmisлити tega »družbenega« in »praktičnega nanašanja« in njena teorija ne dopušča umikanje pred problemi javnega življenja, prava, svobode, skratka: pred političnimi razmerami. Takó je lahko in mora biti »politična teologija« — ne glede na to, kako naj se obravnava politična problematika v odnosu do kristjanovega eshatološkega upanja.

b) V zvezi s Cerkvijo

Treba je poudariti, da je Cerkev po svoji zgodovinski in družbeni navzočnosti ipso facto politična stvarnost: politična je in deluje, preden zavzame kakršno koli izrečno politično stališče in tudi preden začne karkoli spraševati o kriterijih svojega aktualnega političnega angažiranja. Ustaljena hipoteza o »nevtralnosti« a priori in o »politični nedolžnosti« Cerkve je nekritična ali pa zavestno zakriva obstoječe politične zaveze. Izdelati je treba kritično in politično hermenevtiko Cerkve, da se izognemo nekontroliranemu in naivnemu istenju Cerkve z določenimi političnimi ideologijami in njenim padcem na raven zgolj politične religije.

Zato zahteva »politična teologija« od celotne aktualne teologije osnovno, ne pa le področno nalogo. Frustriranim kristjanom se ponuja novo interesno področje: politično. Ponovno hoče prevzeti staro in vedno enako nalogo, krščanske teologije: govoriti o Bogu Jezusu, ko se trudi, da bi pokazala, kako se krščansko sporočilo nanaša na sodobni svet, in da bi ga izročila svetu kot spomin, katerega dolg še ni poravnani in ki ni nevaren. Ko to dela, ne more prezreti ali manjšati zgodovinskega razmika med sedanjostjo in stanjem, dokončno izgubljenim, o katerem pričuje sveto pismo. Teologija ne more preprosto predpostavljati, da sta vsebina in namen teh pričevanj znana, in zastaviti kratko in malo vprašanje o njuni aktualni »aplikaciji«. Nasprotno, računati mora s tem, da jo ta zgodovinska in družbena razlika obvezuje, da nenehno preiskuje vsebino in namen bibličnih pričevanj. V tem pomenu ni politična teologija kar teorija o posteriorni aplikaciji krščanskega sporočila, temveč je teorija o resničnosti tega sporočila v praktični in zgodovinski usmerjenosti, ki se tiče našega časa.

2. Teološka osnova

Teza, ki lahko služi za teološko osnovo naše teme, se glasi: *Cerkev se mora opredeliti in izpričati, kot ta, ki javno priča in izroča nevaren spomin svobode v »sistemih« naše uveljavitvene (emancipacijske) družbe.* Ta teza se opira na spomin (memoria) kot na osnovno obliko v izrazu krščanske vere in na osredno in specifično pomembnost svobode v tej veri. V veri izpolnjujejo kristjani *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*; verni se spominjajo oporoke njegove ljubezni: božje gospodstvo med ljudmi se pojavi, ko se odstrani gospodstvo, obvladovanje med ljudmi, spominjajo se, da se je tako Jezus prepoznal v nepomembnih, izobčenih, zatiranih; in da je oznanjal tako božje gospodstvo, ki prihaja kot osvobajajoča moč ljubezni brez mej. Ta memoria Jesu Christi ni spomin, ki slepilno dispenzira od tveganj v pridnosti. Ni meščanska vrednota, ki se ustavlja upanju. Nasprotno, nekako anticipira v določeni meri prihodnost, kot prihodnost

ljudi brez upanja, zavrženih in zatiranih. Tedaj je to *osvobajajoč in nevaren spomin*, ki pritiska sedanost in jo stavlja pod vprašaj, ker ne budi upov kakšne svetle prihodnosti, ampak te prihodnosti tu, in ker priganja verne, da se stalno spreminjajo in tako dajo tej prihodnosti, kar ji gre.

Ta določni spomin lomi jarem gospodovalne zavesti. Zahteva, da zgodovina ni le kulisa za projekcijo interesov sedanje dobe. Spomin mobilizira izročilo kot nevarno izročilo, zato tudi kot osvobajajočo moč pred enorazsežnim bivanjem in gotovostjo tistih, katerih »čas je vedno pripravljen« (Jan 7, 6). Ves čas opozarja, da so lahko »strukture, ki povezujejo družbeno območje zaslepljevanja. Ne sprejema, da bi meril primernost svoje kritike po tem, kar ima »star, dremav trgovec« za razvidno in primerno »po kosilu« in kar pogosto deluje kot skrit kriterij za racionalnost in stvarnost. Po mojem se krščanska vera lahko in mora imeti za takšen subverzivni spomin in nekoliko mu daje Cerkev javni značaj. V tem pomenu bi lahko razumeli Cerkveni nauk in izpovedi kot formule, kjer se ta zahtevni spomin vidno črkuje. Kriterij njihovega pristno krščanskega značaja bi bila tedaj razsežnost osvobajajoče, pa tudi odrešujoče nevarnosti, ki vnaša Jezusovo spomina vredno svobodo sodobni družbi. V njeni mnogovrstni zavesti in v njenih načinih življenja.

Cerkev, ki je vidni spomin Jezusove svobode v »sistemih« naše uveljavitvene družbe, se spominja osvobajajoče zgodovine Boga; eshatološke zgodovine, ki je dana v Jezusovem križu in vstajenju, ki se ne poisti ne z meščanskim idealom »polnoletnosti«, ki jo zagovarja razsvetljeno meščanstvo, ne z revolucionarno zgodovino osvobojenj in njegovih apotenz. Je poziv k odgovornosti za zgodovino svobode, vendar ji postavlja neko mejo: »Naj se z ljudmi nihče ne hvali, zakaj vse je vaše, naj bo Pavel ali Apolo ali Kefa ali svet ali življenje ali smrt ali sedanje ali prihodnje: vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji.« (1 Kor 3, 21—23). V tem smislu je eshatološka zgodovina spomin, ki osvobaja slehernega malikovanja in sleherne absolutizacije kozmičnih in političnih moči. V tej luči postanejo vsa politična področja predvsem področja svobode, politični etos v naprej določenem redu se razširi na politični etos sprememb in preoblikovanj, kjer vlada svoboda. Sposobnost dopolnitve, sprave in miru, ki predpostavljajo človeško svobodo in njene konflikte, je v tem spominu pridržana Bogu.

Iz spomina te »eshatološke pridržanosti« more in mora Cerkev črpati svojo kritično moč pred vsemi totalitarnimi sistemi in pred vsemi ideologijami linearne in enorazsežnostne emancipacije. Tam namreč, kjer se dopolnjuje zgodovina svobode brez spomina na to eshatološko pridržanost, tam zgodovina določene svobode vedno in nujno podleže zgodovini svobode na splošno, tosvetnemu nosilcu, ki teži po tem, da bi človek totalitarno obvladoval človeka. Končno postane zgodovina svobode, ki je izgubila ta eshatološki spomin, zgodovina uveljavljanja, ki je nedialektična in v do-

ločeni meri abstraktna, kjer se zdijo novi konflikti in katastrofe dosežene svobode nepomembni in kjer je nevarnost, da ideja »polnoletnosti« brez možne sprave zdrsnje v banalno predstavo golega preživetja ali prilagajanja, ki se v ničemer ne razlikuje od živalske zvitosti.

Kje je torej živ ta eshatološki spomin svobode, da razbije naše sisteme védenja in učinkovitosti? Kdo bo zastavil svoje moči za pozabljene ali v ozadje potisnjene svoboščine v družbi uveljavljanja: svobodo, da se trpi s trpečimi in se spoštuje preroški vidik bližnjikovega trpljenja — čeravno se vedno zdi negativnost trpljenja tisto, kar si človek želi in mu je celo zoprno? Svoboda postati star, čeravno hoče javno mnenje pozabiti na starost in jo doživlja kot »skrivno sramoto«? Svoboda razmišljanja, čeravno se zdi, da je veliko ljudi zamračenih zaradi dela, učinkovitosti in domnev? In končno pravica, da imamo pred očmi svojo končnost in krhkost, če se javno mnenje pogouje v smislu vse bolj cvetočega in skladnega življenja? Kdo bo odgovoril na zahteve po svobodi, ki izhaja iz preteklega trpljenja in upov? Kdo na izziv umrlih? Kdo bo zbudil zanimanje za njihovo neodtujljivo zahtevo po pravici? Kdo bo gojil solidarnost s temi, katerim bomo pripadali jutri? In končno, kdo bo hotel deliti svoje pojmovanje svobode s temi, ki ne umirajo junaško kot avantgarda v revolucionarnem boju za svobodo, pač pa umirajo strašno banalno, vsakdanje?

Družba, ki ne pozna ali poriva v ozadje to plat zgodovine svobode, plača to z zmanjšanjem svoje dejanske svobode. Taka družba konča v eshatologiji dolgočasje, njen mit je verovanje v načrtovano prihodnost, tajni sen te družbe je odprava sveta kot nekaj upornega, zato da ji ga ne bi bilo več treba izkušati. Takó imamo sedaj »na Zahodu pluralistično in varuško dolgočasje, na Vzhodu pa ukazano, vzpostavljeno in monolitno dolgočasje . . . To je kot delni sončni mrk: vse postane čudno sivo in ptiči ne pojejo več, vsaj takó ne kot prej. Nekaj se je torej izgubilo. Bitje, ki presega, je oslabelo«. (E. Bloch) Z drugimi besedami: kaže, da je nevarni spomin usahnil, da se je eshatološki spomin izčrpal.

Ali je krščanstvo v zgodovini doživelo poraz? Ali je Cerkev institucionalizirana nosilka tega krščanstva in njegovega *spomina* odpovedala? Ali lahko opredelimo prihodnost svobode še kako drugače kot s sekularnimi utopijami? Sodbe od zunaj in celo od znotraj se nagibajo k temu. V modernih družbenih teorijah se je klasična kritika religije osredotočila najprej na Cerkev: Cerkev se pogosto označuje kot organizacija prerasle zavesti, ki institucionalizira tabuje proti védenju in ustvarjalnem iskateljstvu; ima se za ostanek, ki se ustavlja uveljavljanju in se le dela, da jo zanimata svoboda in človek s hrbtenico; deluje kot narkotik v bolečih in krivičnih razmerah. Poleg tega meni večina družbenih teorij, da je Cerkev izgubila vso pomembnost v sodobni družbi. Zanesenjaška kritika se vse bolj umika brezbriznosti ali celo dobrohotni olikanosti: nekakšna karikatura sočutja z umirajočim.

Celó zavedni komunisti se vse manj bojujejo zoper popolnoma pozasebljeno Cerkev; tudi futurologije, ki so v modi na Zahodu, ji ne pripisujejo v bližnji prihodnosti nikakršne vloge.

Gre le za klišeje in enostranske vidike, ki jih proizvaja sistem? Ali pa te sodbe ponazarjajo le stalno oporekanje, ki zadeva Cerkev v svetu, agonistični položaj, v katerem je Cerkev Križanega Gospoda in v katerem mora kristjan ohraniti mirno kri? Po mojem ne smemo na to prehitro teološko odgovoriti. Zlahka namreč prezremo globoko korenino prevladajočih kritik zoper Cerkev: izkustvo, ki izhaja iz cerkvene zgodovine, spomin na razočaranja, ki jih je imel človek v zvezi s Cerkvijo; zgodovinska zavest rodov, ki vedo za dvomljive zaveze Cerkve z oblastmi in drugimi svetnimi močmi, in dvoumni videz, ki ga je Cerkev včasih dajala, da je religija, kateri se več ne veruje in je postala sama sebi namen. Treba je računati s tem spominom, ki je veliko bolj neizbrisen, kot pa bi mi morda želeli. Ta spomin — ne pa zgodovinski dokaz ustanovitve Cerkve in apostolsko nasledstvo — je temeljni zgodovinsko-hermenevtični problem sodobne ekzeziologije. In ne bomo ga rešili z boljšo ali bolj prenikavo predstavitevijo cerkvene preteklosti, temveč le z nazornim prikazovanjem Duha in moči v novi praksi, ki si jo pridobimo z bolečim spreobrnjenjem.

Tu se ukoreninja resnični duh Cerkvene preнове. Nikakor ne gre za lahko modernost in sodobnost, ki nekritično podlegata prevladujočim iluzijam, ampak gre za zgodovinsko identiteto in nepretirganost Cerkve z vero v njeno poslanstvo. Kar imenujemo tu Cerkev, smo predvsem mi, kristjani, ki hočemo živeti iz spomina Jezusa Kristusa in se nam zdi slepilo tisto izročilo tega spomina, ki hoče biti čisto neodvisno od ustanove in Cerkve ter dela iz zasebnika izključnega nosilca spomina.

3. Praktične in kritične odločitve

a) Zdi se mi, da je pomembno vprašanje duhovnosti, izdelave cerkvene duhovnosti, ki bi bila duhovnost osvobodene svobode, ki se kaže in preverja v širjenju kritične svobode v družbi. Pričevanje te svobode vsebuje različne vidike, ki jih določajo družbena področja, kjer se mora svoboda uresničevati. V zahodni družbi preobilja bosta morala biti to praksa in zahteva po odrinjenih in pozabljenih svobodah, ki smo jih že omenili. V tretjem svetu se mora pričevanje izražati v pogumnem boju proti revščini. Ravno tu se zelo jasno pokaže medsebojna odvisnost pričevanja za svobodo in političnih stvarnosti. V teh razmerah bi bilo objektivno nepošteno, če bi se sklicevali na temeljno dvoumno političnih stvarnosti, da bi s tem opravičevali cerkveno nevmešavanje in osmišljali vzdržnost Cerkve. Škofje in teologi namreč zlahka postanejo mandarini Cerkve, ki pod plaščem nevtralnosti ali pa

sklicevanja na »politično nedolžnost« Cerkev, goji star integrizem in utrjuje že obstoječe politične zaveze ne glede na določeno trpljenje in dejansko zatiranje.

Svoboda, ki kritizira družbo, kjer se preizkuša duhovnost kristjanove osvobojene svobode, ni nikoli zgolj intelektualno stališče. Njena kritičnost ne vsebuje značilnosti »celostne kritike«, pač pa bolečino odpovedi in vztrajnosti, potrpežljivosti in neučakanosti, kot to zahteva krščanski spomin svobode, ko ga razumemo kot »hojo za Kristusom«⁴. Zato tudi ne posnema kratko in malo kritike družbe, ki prevladuje drugod; tudi se ne zapira v alternativo: molitev ali delovanje. V molitvi poskuša pridobiti svobodo pred dozdevnimi skladji družbenih mehanizmov in predsodkov ter moč za interesiranost, saj je ta pogoj za osvobodilno dejavnost v prid drugih, najmanjših med brati. V takšni dejavnosti se molitev osvobodí očitka, da je »opij ljudstva«, govor pa, kjer se izgovarja božje ime, da je le pomirjevalno ime za označevanje anonimne usode, kjer se končno stalno razblinja človeško upanje na svobodo. Zato se ta duhovnost osvobojene svobode ne more omejiti na čisto kultno izkustvo zunaj konfliktov, stisk in zahtev vsakdana. Res danes zelo priporočajo to zgolj kultno duhovnost in je to gotovo resnična potreba še posebej v kultiviranem meščanstvu. Kljub vsemu pa je to varljiva pot. Na koncu koncev bi imeli ezoterično kultno Cerkev — »opij za intelektualce.«

Nasprotno, duhovnost osvobojene svobode, o kateri govorimo, se krepi, ko raste pripravljenost, da trpeti s trpečimi; ko se ljudje zavejo tega, ne le kaj drugim delajo ali pa ne, temveč tudi vidijo, kaj se bo drugim pripetilo, ne da bi se zato vznemirjali; ko ne vidijo »brate« le v enako mislečih (po starem dobrem pravilu menjave) in ne skrčijo vse druge na zaslepljeno maso. Samó ciniki moči bodo obravnavali to kritično družbeno svobodo kot čisto romantično svobodo.

Ali ena nedeljiva svoboda ni vedno odvisna tudi od slabotnih, tistih, ki nimajo nobene moči razen moči ljubezni in nimajo drugega zaveznika kot le nevaren spomin upanja na svobodo, ki ni nikoli poravnano. Cerkev bi morala biti institucionalizirana zahteva te svobode in bi morala predstavljati to zahtevo — *naj bo prilično ali neprilično* — pred radikalno ogroženostjo in izničenjem, ki se javljata sredi zgodovine svobode. To cerkveno pričevanje o osvobojeni svobodi bo imelo oblast (ki izhaja iz religiozne kompetence!) le, če bo povezano z zahtevami ljubezni, ki išče lastno pot skozi zgodovino po sledi bližnjikovega trpljenja. Samo če Cerkev posluša z enim ušesom temno preroštvo trpljenja, bede in zagate bližnjega, bo slišala

⁴ »Hoja za Kristusom« vsebuje dve prvini: mistično in politično. So sicer teologije, ki poudarjajo »hojo« kot sestavni del kristološkega védenja (zoper čiste kristologije), vendar je ta hoja sinonim le za individualno prakso (Kierkegaard, Bonhoeffer). Pojavljajo pa se že politične kristologije, ki zahtevajo družbeno preoblikovanje.

v resnici Kristusovo besedo; le takó je vidna Cerkev tudi nevidna Cerkev Kristusovega Duha. Osvojiti mora nova področja za pričevanje in nove oblike, v katerih se bo izražala karizma osvobodene svobode.

b) Dogajanja znotraj Cerkve kot na primer kritično in pluralno javno mnenje; prehod od magične k dejanski svobodi in bolj splošno h »kulturi svobode« v Cerkvi, se morajo nadaljevati konstruktivno in odločno. Vendar pa se ta kritična svoboda v Cerkvi ne sme skrčiti le na psihološke in sociološke nagibe ali pa se ustaliti v neučinkovitem nerganju. Cerkvi se zastavlja vprašanje, ki seže vse do njenih korenin, gre za to, ali je pripravljena in ali ji bo uspelo živeti s konflikti, ki izhajajo iz kritične svobode, in videti v njih trenutek lastne resničnosti. To ni le postulat za elitistično in prečiščeno intelektualno manjšino v Cerkvi, ampak postaja življenjsko vprašanje za krščansko ljudstvo v celoti. Problem za Cerkev v bližnji prihodnosti ne bodo kritični intelektualci, temveč preprosti ljudje, »Kristusova čreda« v kateri se pogosto govori in je, kot kaže, danes globoko vznemirjena; — ne zaradi kritične teologije, temveč zaradi cerkvene ustanove. To so namreč dejanske spremembe v Cerkvi, ki so sprožile zbežanost in krizo identitete božjega ljudstva. Do zbežanosti vernikov, o kateri pogosto govore, prihaja zaradi hladnega in avtoritarnega spreminjanja, ki ga Cerkev vsiljuje kristjanom, ne da bi jih prej usposobila, da bi kritično pojmovali spremenljivo naravo Cerkve. Kako naj »preprosti verniki« po vseh teh spremembah še razumejo identiteto ene Cerkve, kako se ne bi čutili prevarani, ko nimajo nobenega kritičnega odnosa do svoje Cerkve, ki edina lahko vidi nespremenljivost in nepretrganost v spremembah in končno ve, da spadajo te spremembe k zgodovinski identiteti ene Cerkve: *Ecclesia semper reformanda*? Eden od vzrokov današnje krize v Cerkvi ni prevelika kritičnost, pač pa grozovito pomanjkanje osnovne in kritične svobode v Cerkvi. In prvi, ki ga je to pomanjkanje prizadelo, je božje ljudstvo. »Tiha večina« v Cerkvi je zelo problematična. Zato ne smemo podcenjevati religiozne krize, ki je prizadela identiteto »preprostih ljudi«. Kdo jih bo končno obvaroval pred nevarno brezbriznostjo in skeptično vdanostjo, ki zadajata vse bolj globoke smrtne ureze, med cerkveno institucijo in verniki?

Število teh, ki se imajo za pripadnike Cerkve, se stalno krči — kljub vsem izjavam o splošnem duhovništvu, o božjem ljudstvu, in kljub vsej pomembnosti, ki so jo dali laikom v Cerkvi. Tam, kjer se lomijo kolektivne identifikacije, tam se zlahka prepušča paniki. Kdor zvrta krivdo le na te, ki ne uspejo ohraniti identitete in se tedaj sklicuje na Cerkev kot »malo čredo«, ta zapira Cerkvi vse poti — razen te, ki vodi v sekto.

c) Zato je naša naloga *ohraniti cerkvenostno zavest pred naraščajočo sektaško miselnostjo*. Rastoča osamitev na področju znanja v svetu, kjer nima nobenega vpliva več, nagiba Cerkev, da se ali zapira v geto ali pa prilagaja v modernističnem smislu. Gotovo obstaja nevarnost, da se krščan-

sko sporočilo takó prilagodi, da se cerkvenostno krščanstvo zoži na odvečno religiozno parafrazo za označitev sodobnih dogajanj. Vendar ni ob nevarnosti aktivnega prilagajanja nič manjša nevarnost pasivnega prilagajanja. Ta nevarnost je trenutno manj opazna, vendar je ne smemo zanemarjati, ko gre za pot, ki jo bo ubrala Cerkev v današnji in jutrišnji družbi. Cerkev je v nevarnosti, da postane sekta, in to v teološkem pomenu besede: tradicionalna sektaška ortodoksija in sektaška miselnost v Cerkvi, ki ima skušnjave, da se zapre sama vase.

Splošni kazalci, ki razodevajo rast sektaške miselnosti, se mi zdijo naslednji: ohranjevanje tradicije, ne da bi tradicijo ustvarjali, se pravi čisti tradicionalizem; rastoča nesposobnost pred novimi izkustvi ali njihovo zavračanje ali njihova aplikacija v kritičnem sprejemanju tako, da bi upoštevali razumevanje, ki ga ima Cerkev o sebi in svojih strukturah. Po mojem ima tudi precej spornih točk v medkonfesionalnih razprtijah sektaški predznak. Dodajmo temu še gorečniško govorico in aktivistično vedenje, ki se znova javljata v cerkvenih razpravah; zlitje cerkvenostnega duha s fanatizmom brez radosti in brez humorja.

Toda Cerkev, kot Cerkev Sina, se ne more zapirati pred »tujim«, pred tujim zgodovinskim svetom in vztrajati v tej osami. Dejansko se ta »določitev po drugem« ne dodaja Cerkvi a posteriori, ampak je njena tvorna prvina in pripada k njeni specifični krščanski naravi. Cerkev ne more poznati že od vedno to, kar je »človeško«, pa tudi tega ne, kar je »krščansko«, — to spozna le v preverjanju in soočenju z zgodovino. Tam, kjer Cerkev to pozablja, je v nevarnosti, da postane, teološko gledano, sekta.

Opozorjanje pred sektaštvom še ne pomeni, da se ne zavedamo, da bo Cerkev manjšina v današnji in jutrišnji družbi. Teološko gledano se sekta opredeljuje po miselnosti, ne po številčnosti! Cerkvi se ni treba bati manjšinskosti ali se je sramovati, razen če misli, da je sama nadaljevanje zgodovine osvobojene svobode v svetu in se ima zmotno za ideologijo, ki nadomešča njeno upanje na svobodo. Manjšinskost je lahko možnost: Cerkvi lahko da več prožnosti in jo približa pozabljenim ter zatiranim družbenim manjšinam; lahko ji pomaga, da gre bolj odločno iz paraetatičnih (vzpostrednih državnih) struktur. Lahko je očiščevalni trenutek, tako da bo spet navzoča v cerkvenih strukturah Jezusova svoboda: prihodnost svobode se ne more odpovedati njegovemu nevarnemu spominu.

Prikaz in prevod Drago Ocvirk

Prosilna molitev ter podoba Boga in človeka

Razni miselni tokovi, pred katerimi seveda tudi kristjan nikakor ni in ne more biti zavarovan, napravljajo, da danes tudi v glavah vernih ljudi v zvezi z molitvijo nastopajo nemajhne miselne — ne le praktične — težave. Posebno velja to za prosilno molitev. Zato je razumljivo, da je v zadnjem času o molitvi izšlo veliko praktično, a tudi teoretično usmerjenih del, posebej tudi o prosilni molitvi. Eno od najtemeljitejših del o tej je pač »Das Bittgebet« (Prosilna molitev) H. Schallerja.¹ Schaller se za svoje spekulativno-sistematično razpravljanje opira predvsem na razlago sv. Tomaža Akvinskega, obenem pa na filozofijo 19. in 20. stoletja, da takó postavi svetopisemski nauk na filozofsko ozadje — zlasti v zvezi z vprašanjem o nespremenljivosti Boga v odnosu do zemeljskih vzrokov, h kakršnim spada tudi molivčeva prošnja. Teologija pa seveda ne more ostati pri goli filozofiji, marveč se mora postaviti pred Jezusovo prosilno molitev in se v tej luči zazreti v molitev v Jezusovem imenu. In to Schaller povsem upošteva.

Namesto gole ocene ali poročila o vsebini knjige je pač koristnejše, če se obširneje ustavimo o nekaterih njenih témah, ki so gotovo pomembne tudi za naš duhovni prostor.

1. Vključenost prosilne molitve v celoto življenja ter podoba Boga in človeka

V Uvodu avtor ugotavlja, da je »molitev celostno, vsega človeka prizadevajoče izražanje življenja, eno od tistih temeljnih dejanj, h katerim spadata npr. ljubezen in zaupanje in ki se kot nekaj resnično smiselnega razkrijejo šele iz same prakse«.

Vendar je potrebna tudi teološka refleksija, ki je znamenje in izraz za to, da je človek še na poti in da se mora spraševati tudi o svojem molitvenem izkustvu. Saj je molitev temeljna, čeprav ne edina oblika udejanjanja vere,

¹ Hans Schaller SJ, Das Bittgebet. Eine theologische Skizze, Johannes V., Einsiedeln 1979, 214 str.

zato tudi »preizkusni kamen« vere (17). Prosilna molitev je le ena od mnogih možnosti molitve; zato jo je treba razumeti iz njene enote z drugimi vrstami molitve. Posebno tesno, celo dialektično je povezana z zahvalo; saj živi iz predhodne milosti, iz »pravice«, ki jo je človek prejel od Boga brez svojega sodelovanja ali zaslug. »V prošnji je vselej vključena tudi zahvala . . . V prošnji živimo od tega, kar smo že prejeli« (19). »Prošnja je psihološko možna in teološko smiselna šele v tej notranji vezanosti na zahvalo — šele ob zavesti, da imamo takšno eksistenco, ki jo dolgujemo Bogu, in da smo torej dolžni zahvaljevati se, preden obstaja kakršnakoli upravičenost za tožbo in prošnjo. V hvaležnosti zakoreninjena prošnja se razlikuje tako od arogantnosti ustvarjenega bitja, ki bi prevzetno in drzno zahtevalo, da se Bog ukvarja s človeškim življenjem, kakor tudi od ponižujočega prosjačenja, s kakršnim bi človek sam sebe (tudi pred Bogom) potisnil pod svojo raven« (20).

V prošnji je in mora biti vključena tudi *adoracija*, poveličevanje Boga, cenitev božjega veličastva zaradi njega samega, priznavanje veličastnosti Njega, ki v večni blaženosti svojega troedinega življenja ničesar ne potrebuje, a gre tako rekoč iz sebe, da bi napravil človeka deležnega neizrekljive polnosti svojega notranjega življenja. — In *Bog hoče, da človek pred njim nekaj premore*, da govori z Bogom in je udeležen pri vsem, kar se na njem in z njim dogaja. Prosilna molitev je določen izraz, da je Bog hotel, naj obstaja od njega različno bitje kot svoboda. Novost krščanske prošnje je, da ima človek v tem opraviti z Bogom, ki se more kot absolutno Neodvisni dati prositi. »Krščanski, tj. trinitarični Bog ne izgubi prav nič svoje časti in ne postane manjši v svoji veličini, kjer svoje darove veže na prošnje. Njegova radodarnost ni ob taki samohoteni ‚odvisnosti‘ nič prikrajšana« (21). Nasprotno, s tem se šele pokaže v svoji veličini, ko »zaupa« človekovi prosilni moči nekaj velikega, ko se veseli tega, kar človek premore. K. Barth pravi: »Božja milost v odnosu do grešnega človeka je, da se prav z njim srečuje Bog, ki ‚usliši‘, da grešnega človeka ne pokliče le k ponižnosti hlapca in ne le k hvaležnosti otroka, marveč tudi k zaupljivosti in drznosti prijatelja« (22).

Prosilna molitev pove, da pred Bogom nismo le tisti, ki trpno čakajo, ki so »vdani« in »odprti«; v svojih molitvah in delih ljubezni naj marveč tudi nekako nepotrpežljivo prinašamo pred Boga sebe, tako da svojo stisko in bolečino stvarno postavljamo pred božje obličje, da bi nam ta stiska bila odvzeta ali olajšana, kar je več kakor pa le obnavljanje zavesti glede naše ničevosti in odvisnosti, več kakor pa le spravno (zadostilno) sprejemanje lastne stiske (23).

Prošnja kot človekovo samoudejanjanje predpostavlja določeno podobo o Bogu. Nehote se človek, ki prosi zase in za druge, sprašuje, kaj sme pričakovati glede predruženja stvarnosti zaradi prošnje. To je v okviru celotne Schallerjeve knjige še posebno pomembno vprašanje. Nanj odgovarja

v 1. delu (pod naslovom »Der Bittende«) s tem, da obravnava »*antropologijo prošnje*« (29—56). V zvezi s tem je specifična *podoba Boga* in soodnosno tudi *podoba človeka*. Kdor se namreč s prošnjo obrača na Boga, sprejema bivanje »Drugače«,² od katerega je odvisen, in sicer ne, kakor da bi bil tisti Drugi človeku tujec; nasprotno, v svoji absolutni presežnosti, transcendentnosti je Bog za tistega, ki moli, najbolj notranja bližina in izpolnitev. Ko se človek s prošnjo obrača na Boga, ve, da ga ta sprejema in mu je naklonjen, saj celo prehitveva njegovo prošnjo. Govoriti je mogoče o dostojanstvu prosečega. To ni stvar suženjske in ponižujoče miselnosti ali človekove le-targije (lene nedejavnosti), marveč je izraz ustvarjenega bitja, ki prav zaradi tega, ker je duhovno in osebnostno, potrebuje druge osebe, navsezadnje Osebe neskončnega Boga (50—51). Prosilni molitvi je po podatkih božjega razodetja dana soustvarjalna moč, ker je Bog v svoji previdnosti hotel, da se marsikaj dogodi kot sad molitve. Prošnja seveda ne spremeni dodatno božjih sklepov, marveč se vključuje vanje, pri tem pa vključenje ni trpno prilagajanje, marveč dejavno stopanje v izvajanje božjih načrtov (55).

2. Tomaževa, Kantova in Bernetova razlaga prosilne molitve

Naslednji del (57—122) je pod naslovom »Das Bitten« posvečen analizi prosilne molitve. Avtor se opira na tri značilne razlage prosilne molitve.

a) Najprej v naslonitvi na sv. *Tomaža Akvinskega* podaja »*teološko transcendentno razlago*«. Molitev izvira po tej razlagi iz človekove duhovne sredine in prebujata učinke in sadove tudi v molivcu ter ga v nečem spreminja. Vendar ne obstaja edini namen molitve v tem spreminjanju. »Molitev ni gojitev lastne subjektivnosti in še manj le psihološko nabiranje moči. Naj bo še tako res, da spremembe, ki se morejo izraziti v novi utemeljitvi lastnega

² Izraz »Drugi« za Boga Schallerju ne pomeni tistega, kar »strukturalistom« (prim. o tem BV 1981, 452—455). H. U. von Balthasar po pravici opozarja, da po krščanskem gledanju ni dovoljeno pretiravati, kadar govorimo o Bogu kot »Drugem« ali »Čisto Drugem«. Dobesedno pravi Balthasar: »Ali je Bog onstranstvo človeka in sveta, ker je »Čisto Drugi«? Ali nimata prav ravno Dionizij in Kuzanec, ko Bogu zaradi njegove transcendentnosti in zaradi njegove edinstvenosti in enosti pridevata ime Non-Alius, Ne-Drugi? Bog ne more biti Edini, ta bi bil v vsaki reči hkrati temelj njene ustvarjene (individualne) drugosti in (vrstne) enote; ne more biti Bit sploh, ne da bi vsako bitje, ki gleda v svoje lastno bitno dno, vede ali nevede gledalo nanj. Nobena ontologija ne more obstajati brez teologije, kakorkoli jo formalno že kdo razvija. Pot k biti, pot uma sploh, je pot k Bogu. Da kdo to pot najprej razlaga in jo napačno razlaga idealistično ali monistično, ker nič več ne zadostuje tista ostrina gledanja in razločevanja, kakršno ima razum brez božjega razodetja, je manj veliko zlo. Hujše je, če hoče kdo človeka voditi k Bogu mimo njegovega naravnega umskega gibanja in v nasprotju z umom; kajti tak pozitivizem sumniči in zameta pot, ki je načrtana v naravo, in sili to naravo v ateizem — in to iz nasprotja do pozitivističnega krščanstva« (Sponsa Verbi, Johannes V., Einsiedeln 1971, 367).

jaza, obstajajo na človekovi strani, gre vendarle za Boga, za njegovo ljubezen in njegovo voljo, katero tudi prošnja brezpogojno priznava in jo zato išče. Kajti dejanje molitve je vgrajeno v vseobsegajoči objektivni okvir religioznega razmerja med Bogom in človekom« (59). Sv. Tomaž z ene strani vztraja pri učinkovitosti prošnje, z druge pa zameta sleherno vplivanje na Boga, čeprav obstaja po božji volji sami resnično človekovo sodelovanje in součinkovitost njegove svobode (64).

b) Razmeroma obširno (72—103) prikazuje nato avtor *Kantovo »moralno-imanentno razlago«* prosilne molitve. Schaller se pač zaveda, kako velik vpliv ima na celotno današnjo miselnost »kopernikanski preobrat«, kakršnega je Kant izvršil na področju spoznavoslovja, to pa je odločilno vplivalo tudi na vprašanje o Bogu. Ljudje so do tedaj — če stvar poenostavimo — mislili, da se mora um, če naj spozna resnico, ravnati po predmetih in dejstvih. Kant pa trdi narobe: Predmet in dejstva se morajo ravnati po umu. Predmeti sami na sebi, meni Kant, so sploh neznani; predmeti le delujejo na naše čute, subjekt pa te vtise po apriornih formah (kategorijah) prostornosti in časovnosti, kakršne vsak človek že nosi nekako v sebi, oblikuje in jih, tako oblikovane, zaznava kot »fenomene« (pojave). Samo ta »fenomenalni svet« je predmet našega umskega spoznanja; vendar pa le po apriornih formah ali kategorijah, medtem ko je svet sam v sebi še neurejen, »kaotičen« in brez zakonov. Um na podlagi zaznav po svojih formah spoznavno snov ureja in ji daje zakone. Reč sama na sebi (*Ding an sich*) je po Kantovem naziranju sicer nekaj miselno nujnega, a ni spoznatna. Spoznati moremo samo »pojave« in torej »predmete«. S tega stališča Bog sploh ne more biti spoznat. Spoznavna snov so — splošno rečeno — samo pojavi čutom zaznatnega sveta; a o svetu samem na sebi um ne more ničesar vedeti, prav tako seveda tudi ne o duši in o Bogu — o vsem tem ne more reči niti tega, da so, pa tudi ne, da jih ni. V svoji knjigi »Kritika praktičnega uma«, ki je izšla 1788, je Kant dopolnil prejšnja svoja stališča in prišel do sklepa, da je Bog »postulat« naše pameti, se pravi »praktičnega uma«, ker brez Boga ni mogoče utemeljiti npravnosti. Vendar ostanemo s tem glede vprašanja o Bogu v bistvu na istem; kajti onkraj hipotetičnega in skeptičnega »kakor da« (*als ob*) tudi tukaj ne pridemo: komur je za npravnost, mora živeti, kakor da Bog jè. Kaj pa če mu ni za to? In če se potem vprašamo, kaj naj si človek na temelju takšnega gledanja misli, če mu kdo začne govoriti, da se je Bog razodel, moramo reči: Če takšno »razodetje« res izhaja od Boga, tedaj ga po Kantovem naziranju sploh ni mogoče pred razumom izkazati za nekaj resničnega, čeprav z druge strani tudi ni mogoče dokazati, da je razodetje nemogoče; vsekakor bi mogla biti vsebina takšnega »razodetja« le splošni moralni zakon, in še tukaj le v okviru tistega, kar že tako moremo vedeti s svojim razumom.

Religija izvira po Kantovem gledanju iz morale, ne pa narobe. Kant odklanja vsako takšno predstavo o Bogu, ki bi se izražala v kategorijah prostora in časa, tako da ni mogoče govoriti o božji »navzočnosti«. Po Kantovo človek sploh ne ve z gotovostjo, ali Bog je ali ga ni. Vsekakor molitev ne more biti nikakršno občevanje z Bogom; dopustna je le kot pedagoško sredstvo (89), ki poraja v človeku zgolj naravne učinke, nikoli pa ni sredstvo za dosego milosti. Če človek moli, vpliva samo nase; molitev mu kdaj more pomagati, da si zagotovi moralno poboljšanje; vendar naj človek pričakuje preoblikovanje samega sebe le od lastnega prizadevanja (79). Bogu (kolikor kot »postulat« za utemeljitev nravnosti sploh obstaja) more po Kantovo biti vseč samo lepo življenje; kdor je v dobrem napredoval, bo sploh nehal moliti (84), saj bi sicer prekrival le svojo lastno nedejavnost (85). V vsakem primeru je molitev le pogovor s samim seboj, nekakšno moralno prigovarjanje samemu sebi (90). Vendar z druge strani po Kantu, ki dialoškost molitve odločno zanika, molitev tudi ni izraz ateistično umevanega razmerja do samega sebe, zaprtega v končnost. Saj Kant Boga vendarle ne taji, pač pa je agnostik.³

c) Na tretjem mestu podaja Schaller »psihološko-imanentno razlago« prosilne molitve, kakršno si zamišlja evangeličanski teolog W. Bernet (v knjigi »Gebet«, Stuttgart 1970). Tudi po tej razlagi molitev ni dialog, marveč je pravzaprav le refleksija o samem sebi na temelju samokritične »filozofske vere«, »pobožnosti vpraševanja«, »religije dvoma« (113). Molitev

³ Schaller svoj prikaz Kantovega naziranja o molitvi opira na natančne navedbe Kantovih tekstov. — O Kantu prim. J. Möller, Die Chance des Menschen — Got genannt. Was Vernunft und Erfahrung heute von Gott sagen können, Benzinger V., Zürich 1975, zlasti 25—35. Pod Kantovim — zavestnim ali nezavestnim — vplivom so tisti teologi, ki skušajo krščanske verske resnice razložiti zgolj simbolično. Kant je zavestno skušal krščanstvu »pomagati« tako, da je npr. učlovečenje in troedinost Boga, pa tudi Jezusovo deviško spočetje, »razložil« le kot simbole, ki pomenijo močno spodbudo za kristjanovo moralno življenje. Seveda je s tem krščanstvo povsem izgubilo svojo vsebino. Podrobneje razpravlja o tem knjiga, ki sicer večkrat zahaja v pretiravanja, a ima v svojem poglavitnem jedru pač prav: *Cardinale Giuseppe Siri, Getsemani. Riflessioni sul Movimento Teologico Contemporaneo, Fraternità della S. V. Maria, Roma 1980, zlasti 191—250.*

Če se nekoliko poglobimo v Kantovo spoznavoslovje, vidimo, da pri Kantu »spoznati« pomeni isto kakor »imeti intuicijo«; z drugimi besedami, spoznanje je intuicija. Vendar je treba temu dodati: edina intuicija, s katero je človek obdarjen, je po Kantu čutna intuicija, čutno dojetje. Dejavnosti uma in razuma nimajo spoznavne zmogljivosti, marveč nekako oblikujejo realnost (»pojave«), katero jim posredujejo čuti, a te realnosti same ne dosežejo. Tudi kritika, ki jo Kant obrača zoper »dokaze« (resni teologi nikoli niso mislili na takšne »dokaze«, pri katerih je razvidnost in jasnost ter prepričljivost enaka kakor pri neosebnostnih predmetih, ki jih lahko postavimo na mizo in dobesedno »razložimo« in »razkažemo« ter v tem imenu »dokažemo«), je postavljena v perspektivo »intuicionističnega senzizma«, ki meni, da spada na področje spoznanja (vednosti) le to, kar dojamemo s čuti. O tem prim. Giovanni B. Sala, Il bicentenario di »Critica della ragion pura« di Kant. II. Il nucleo della Critica: una versione sensita dell'intuizionismo, v: La Civiltà Cattolica 132 (1981) 343—360.

je nekakšno analitično ogledovanje samega sebe, posvetovanje s samim seboj, nekakšna »psihična higiena«. Vsako predrugačenje, ki ga molitev prinese s seboj, more zato biti pravzaprav le higienski proces, kakršnega molivec doseže v lastni režiji, nikakor pa ne božji dar in božji odgovor (115). Ali Bog je, to je pri Bernetu odprto, neobravnavano vprašanje; da pa molivec Boga ne more nagovoriti ali se nanj celo obrniti s prošnjo, to ima Bernet kratko malo za nekaj povsem gotovega. Če kljub temu govori o molitvi, so mu pred očmi »psihoterapevtski« učinki, ki nastanejo v povezavi z molitvijo (116). Seveda ni tukaj videti nikakršne skladnosti s tem, kar molitev, posebej tudi prosilna molitev, pomeni svetemu pismu.

Kdor sprejme pojmovanje Boga, kakršno srečujemo pri Kantu in — v nekoliko drugačni obliki — pri W. Bernetu ter pri mnogih drugih, temu bo seveda molitev, zlasti še prosilna, nujno postala vprašljiva; s tem pa bo na mah spodkopana vera in življenje po njej. Tukaj moramo v marsikaterem primeru najti vzrok za brodolome, ki so jih po 2. vatikanskem koncilu, ko so prenehali veljati predpisi glede branja protiverskega tiska, doživeli — ali jih še doživljajo — neredki kristjani, od katerih kaj takega nikakor ne bi pričakovali. V veri sicer razum nikakor ni vse, vendar pa brez slehernih razumskih temeljev vera prej ali slej odpove.

3. Božja pevidnost in nespremenljivost v luči prosilne molitve

Pod naslovom »Vorweg des erhörenden Gottes« (123—166) govori v zvezi z uslišanjem molitve avtor o božji pevidnosti, o »nespremenljivosti svobodnega Boga« ter o »nespremenljivosti in Trojici«.

Bog v svoji vsemogočnosti ni anonimna, brezimenska mogočnost, marveč osebna svoboda; zato ne stre svoje stvari, ki jo je poklical v bivanje in jo vsak trenutek dejavno »drži« v bivanju, marveč jo v človeku dviga na raven partnerja, ki s svoje strani dopušča, da Bog na njem in v njem deluje. Čim bolj Bog neposredno deluje skupaj s svojo stvarjo in na njej, tem bolj »zgoščeno« je delovanje stvari. Božja vsemogočnost, natančneje povedano, učinki božje vsemogočnosti v svetu ter lastna dejavnost stvari — to dvoje raste skupaj v isti, nikakor ne v nasprotni smeri. Zato pa sv. Tomaž (CG III, 69) pravi: »Poniževati popolnost stvari pomeni poniževati popolnost božje moči« (128). Iz tega sledi, da vse tisto, kar Bog povzroči v človeku, hkrati povzroči tudi človek sam v svoji samostojnosti. Bog prešinja končno svobodo tako, da se more ta uveljavljati kot pristno odločanje in kot lastna, sopovzročujoča pobuda, pri tem pa deležev ni mogoče ne količinsko ločevati ne preračunavati. Človeku je pripuščeno, da stopi v takšno igro skupaj z Bogom, glede katere navsezadnje nima pregleda (129). Gotovo je vsak učinek ves od stvari in ves od Boga; Bog mu je prvi, stvar drugotni vzrok; človekova svoboda pri tem ni prizadeta, marveč omogočena. Schaller navaja

H. U. v. Balthasarja (Theodr. II, 1, 288): »Ker je neskončna svoboda po svojem bistvu neskončna, je nemogoče, da bi ne bila navzoča tam, kjer obstaja končna svoboda. Prešinja jo, a v zakritosti (mit der Latenz), ki končni svobodi dovoljuje, da se neposredno udejanja kot pristno odločanje (za svoje bivanje v Bogu ali proti). Če končna svoboda pravilno izbere, tedaj izbere hkrati sama sebe (saj se more uresničiti samo v Bogu) in Boga... Saj ji Bog ne more nikdar biti tujec (aliud), kajti vse, kar je relativnega, ustvarjenega, pride k samemu sebi v Absolutnem: takó k svoji deležnosti pri Absolutnem, kakor k svoji dovršeni osvobojenosti ustvarjenega bitja« (129).

Če govorimo o »nespremenljivosti« Boga in njegovega stvarjenjskega ter odrešenjskega načrta, je treba pristaviti, da pomeni božja nespremenljivost isto kakor neizrekljiva, prekipevajoča polnost življenja troedinega Boga (165). Oče je nespremenljiv v tem, kar je sklenil človeku dati na temelju prosilne molitve; a sam pozna preobilje poti in možnosti, kako odgovoriti in ustreči prošnjam, izrečenim ob navdihovanju in vodstvu Svetega Duha, ki je z ene strani vez med Očetom in Sinom, z druge strani pa človeku posreduje sleherni božji odgovor, ko človeška pričakovanja tako zelo vključuje v Jezusovega duha, da je molivec s tem pritegnjen v zgodovino Jezusove molitve: ne v mrežo večnih nujnosti (a tudi ne golih slučajnosti), marveč v odprtost božje-človeške zgodovine, odprte nasproti temu, kar je popolnoma nepredvideno pri skupnem delu dveh svobod (164). Če pogledamo res od bližje, moramo tudi o sv. Tomažu ugotoviti, da ne zastopa zgolj statičnega pojma o Bogu; saj ve, da »večni nespremenljivi Bog« pri stvarjenju in odrešenju deluje zgodovinsko in priklicuje v življenje zgodovinsko gibanje.⁴

⁴ Če govorimo o »večni nespremenljivosti« Boga, moramo seveda takoj dostaviti načelo 4. lateranskega koncila: Vse, kar povemo o Bogu, povemo tako, da se pri tem opremo na spoznanje, ki ga imamo o stvareh, in uporabljamo izraze, ki se naravnost nanašajo na stvari; toda »med Stvarnikom in stvarjo ni mogoče navesti tolikšne podobnosti, da bi ne bilo treba navesti še večjo nepodobnost« (DS 806:S 280). Nespremenljivost Boga je v jedru v tem, da je v vsakem »trenutku« (ločeni »trenutki« so seveda le pri nas, ne pa pri Bogu) popoln, tako da v nepredstavljeni »razgibanosti« neizmerne polnosti troedinega življenja v večnem porajanju Besede in izhajanju Duha iz Počela brez počela nikdar ne nastane »nekaj« večjega, kakor pa je obstajalo »prej«, čeprav je Bog »semper maior« (vedno večji). »Večna nespremenljivost« je popolno nasprotje »večne negibljivosti«. Po Newmanovem izražanju je Bog »vso večnost stalno dejaven, vendar vedno miruje. Nemoteno počiva v globokem in neizrekljivem miru, toda njegov duh bedi in je poln življenja« (Vodi me, dobrotna luč, Celje 1979, 164). Na to misli tudi A. Rebola, ko pravi: V nebesih se človek »sam vključi v nepredstavlljivo dinamiko, ki presega vse ustvarjeno tudi po svoji slepečji izvornosti, saj gre za samo božje življenje, za večno eksplozijo, v katero se sprošča ljubezen Očeta, Sina in Duha« (Smer nova zemlja, Celje 1972, 141; prim. J. Ratzinger, Uvod v krščanstvo, Celje 1975, 235 sl.). Nekateri teologi zaradi tega govorijo o »dinamični nespremenljivosti Boga«. Schaller navaja za to zlasti Cl. Tresmontanta. Sam pravi, da božja nespremenljivost pomeni »polnost življenja« in poudarja, da sv. Tomaž Akvinski nikakor ne zagovarja »zgolj statičnega pojma o Bogu« (164 sl.).

Če naj ostane ohranjena odprtost in kontingentnost človeških dejanj in s tem tudi izkustvo človeške svobode, kakršnega je človek deležen v prosilni molitvi, potem si božje previdnosti ne smemo zamišljati po shemi časa, z razlikovanjem med »prej« in »pozneje«. Ne smemo je umevati ne kot golo predvidevanje in ne kot takšno vnaprejšnje načrtovanje, pri katerem bi bilo že od nekdaj vse tako rekoč shranjeno v božjem duhu in vse že v njem preigrano in bi se nič odločilnega več ne moglo dogoditi. Tu je dobro prisluhni P. Tillichu (Syst. Th. I, 307): »Če naglašamo prvino vnaprejšnjega predvidevanja, postane Bog sicer vsevedni gledalec, ki ve, kaj se bo zgodilo, vendar pa svobode stvari ne moti. Če nasprotno naglašamo prvino vnaprejšnje odreditve, postane Bog načrtovalec, ki ureja vse tisto, kar se bo zgodilo, preden je bil postavljen temelj sveta, naravni ter zgodovinski procesi pa niso tedaj nič drugega kakor izvedba tega nadčasovnega načrta. Pri prvem pojmovanju gradijo stvari svoj svet same in Bog ostane bistveno gledalec. Pri drugem pojmovanju so nasprotno stvari kolesa v vesoljnem mehanizmu; in samo Bog deluje. Obe pojmovanji o božji previdnosti je treba odklanjati. *Božja previdnost je stalno božje delovanje.* Bog nikdar ni gledalec, pač pa je vedno tisti, ki vse in vsako stvar vodi k njeni dovršitvi. Božja previdnost deluje prek polarnih prvin bitja. Ta božja previdnost deluje ob posameznikovem družbenem in vesoljstvenem bivanju prek končnosti, nebiti in tesnobe, prek medsebojnih navzkrižij vsega končnega, prek upiranja tega zoper božjo dejavnost in prek razkrajalnih posledic takšnega upiranja. Vsi bivanjski pogoji dogajanja so vsebovani v vodečem božjem ustvarjanju« (150—151).

Človeška *zgodovina*, v kateri je molitev pomemben trenutek, torej stopa glede na božjo previdnost pred nas kot smiselna *spoj božje in človeške svobode* in tudi usodne »nujnosti«. Kar se takó razvija v posamični zgodovini molivca kot slojevitost časovnega zaporedja, pomeni za večni božji danes učinek logičnega in smiselnega božjega vladanja, ne da bi človeška svobodna dejanja morala biti v božjem predvidevanju vnaprej načrtovana. To preprosto zaradi tega, ker *večnost in čas ne stojita v razmerju zaporednosti* in ker časovne razlike v svetu za Boga niso nikakršne razlike. Večnosti si ne smemo zamišljati po shemi časa, z razlikovanjem med »prej« in »pozneje«. Večnost ni nekaj prastarega, nekaj, kar je bilo pred časom; to je marveč nekaj, kar se ima do slehernega minevajočega časa kot njegov danes, kot nekaj, kar je času res današnje. Večnost je takšen »danes« in »sedaj«, ki je prav kot »sedaj« v odnosu do vsakega prejšnjega, sedanjega in prihodnjega časa. Večnost je v vsakem času zmagovita moč sedanjosti in ustvarjalno nosi sleherni čas. Večnost ni brezčasnost, marveč moč nad časom (151).

Pod teološkim vidikom (gledano s strani Boga) razvija svetovna zgodovina določen načrt, ki ima v »polnosti časov« svojo sredino in svoj vrhunec. To je odrešenjsko učlovečenje božjega Sina, ob tem pa se svetu odpre in

odkrije skrivnost trinitaričnega Boga. Tu vidimo, da Bog nikakor ni »usoda« (fatum) in tudi ne nevtralna pravičnost, »marveč tisti, ki se je v svojem Sinu zaradi nas ‚predruščil‘, da bi bil našemu klicu bliže in bi stiski sami časovno odgovarjal. Molitev postane tako deležna odgovora, ki je postal čas in postaja čas odgovora, katerega je Bog pretrpel v svojem Sinu enkrat za vselej in ob katerem v zgodovini še naprej trpi« (154). Večni in nespremenljivi Bog naklanja odrešenje tako, da je to naklanjanje navzoče in »sedanje« slehernemu zgodovinskemu »danes« — in vedno se to uresničuje po svojem bistvu samo trinitarično. S tega stališča je treba razumeti trditev, da je bil svet ustvarjen v naravnosti na učlovečenje božjega Sina, še več: ustvarjen je bil za božjega Sina in v njem (prim. Kol 1,16). In naklanjanje odrešenja, naklanjanje, ki vsakokratnem danes stoji nad slehernim zgodovinskim časom, izhaja vedno iz ene same volje Očeta, Sina in Duha — čeprav trinitaričnost tega naklanjanja predkrščanskim časom še ni bila razodeta (Ef 3,9.10).

Pri tem pa ne smemo ločevati, istovetiti ali zamešavati reda stvarjenja in reda odrešenja (»narave« in milosti oziroma »nadnaravnega«). »Stvarjenjski odnos« (stvarjenjskost) je v tem, da Bog svojih stvari ni ustvaril le časovno »nekoč«, marveč jih glede na bit vedno in nenehno ustvarja. Z molitvijo se ta »stvarjenjski odnos« dvigne na raven verujočega dialoškega odnosa milosti; s tem pa je ravno »stvarjenjski odnos« v svoji lastni kakovosti osvobojen kot stvarjenjski odnos. Pri milosti gre za podarjeni odnos človeka do Boga. To je nadnaravni odnos milosti, s katerim postane prepojen prav stvarjenjski odnos. Vse, kar v molitvi človek kot ustvarjeno bitje prinaša pred Boga, je pritegnjeno v tisti molitveni odnos, katerega utemeljuje milost (139). To velja tudi za »svetne« stvarnosti. Človek, ki krščansko moli, sploh ne more delati tako, kakor da bi stal nasproti neodrešenemu svetu kot nekdo, ki je že dokončno odrešen. Prav človek, ki v molitvi prosi, ve za nedovršenost in neizpolnjenost svoje odrešenosti; in vztraja v ponižnem priznavanju tega resničnega stanja kot tak, ki mora biti odrešen v takem svetu, ki še potrebuje odrešenja (140).

4. Učinki uslišanja v človeku

Ko avtor govori o učinkih uslišanja (167—190), razlikuje takšno molitev, pri kateri Bog izpolni tisto, za kar človek prosi, od molitve, pri kateri prošnja ostane neizpolnjena, a je molitev vendar uslišana, čeprav drugače, kakor je molivec izrečno prosil.

a) Bog stoji s svojo močjo že pred sleherno prošnjo. Vendar hoče upoštevati tudi prošnjo. Pripravljen in sposoben je vse dati, ne da bi ga kdo prosil, a se hoče ozirati na prošnjo kot na dejavno besedo, še več, kot na

nekaj, kar je tako rekoč »pravica« ustvarjenega svobodnega bitja. — A kako prošnja doseže uslišanje? Gotovo ne *mehanično-funkcionalno*, kakor da bi prošnji nujno sledilo uslišanje: prošnja ni dogajanje naravne vzročnosti, marveč dogajanje med ustvarjeno svobodo, ki kliče, in neustvarjeno svobodo, na katero se klic obrača. Tisto, kar je zaproseno, je prepuščeno Bogu in ne lastnemu razpolaganju, čeprav se v prosilni molitvi že s tem samim poglubi človekova priprava za sprejem zaprosenega. Odnosa med predrugачenjem človeka, ki moli, in božjim delovanjem ni mogoče preračunati. Zgled za to je npr. pri Ninivljanih: spreobrnili so se in prosili, ker so pričakovali, da se bo Bog »morda« vendarle usmilil, čeprav niti na temelju resničnega odvrata s svoje zle poti niso mogli z gotovostjo pričakovati, da jih Bog ne bo upravičeno kaznoval. Prošnja ne more ničesar ukazovaje izsiliti in tudi ne avtomatično sprožiti božjega delovanja (171). Sv. Tomaž naglašča, da z molitvijo človek napravi sam sebe primerne za sprejem tistega, kar Bog podeli, ko usliši molitev (Comp. theol. 2,2). Pri molitvi se s strani človeka nekaj spremeni, tako da je omogočeno božje delovanje. Vendar ob vsem tem resnično odloča le brezmejna božja ljubezen, sprememba v nas pa le omogoča, da Bog ostane res transcendenten (173). — Prvenstveni učinek uslišanja je nova prebuditev vere, upanja in ljubezni, tako da človek začne na novo gledati in razlagati svet ter dogajanje v njem (176—178).

b) Če se ne izpolni tisto, za kar molivec prosi, ni s tem rečeno, da molitev sploh ni »uslišana«. Obstaja le »neizpolnitev«, ne pa »neuslišanje« prošnje (178 ss.). Prošnjo Bog vedno sprejme in usliši. To je »osebnostni prasmisel, na katerega zaupljivo meri vsaka prosilna molitev: da bi Bog človeka sprejel. Zato se smisel prosilne molitve ne izčrpa v tem, da človek doseže določeno dobrino; prosilec bi se rad, še preden bi mu bilo podeljeno tisto, kar si želi . . . srečal z Nekom — to postavlja na prvo mesto; tisti nekaj, katerega bi hotel doseči, zavzema drugo mesto« (189). Odločilna za človeka je zavest, da Bog razpolaga glede zaprosenega in uslišuje tako, da vsebinska izpolnitev zaželenega nikoli ni odtrgana od namena, s katerim Bog človeku hoče dati tisto, kar je zanj brezpogojno dobro in nič drugega. Bog ostane Gospod molitve. Ničesar takega ne daje molivcu, kar bi nasprotovalo njegovemu resničnemu blagru in njegovi poklicanosti. Izpolnitev in neizpolnitev — oboje je pričevanje za to, da se Bog ozira na svojo stvar na njeni poti z usmiljenjem in pravičnostjo hkrati in ji tako naklanja vsega tistega, kar je za vsakokratni zdaj potrebno. Bog, ki odrešenjsko delo začčenja, to tudi dovršuje; in pri tem natančno ve, kaj vse je za to potrebno. Bog je delujoči subjekt, ki se »zna vživeti« v človeka, katerega kliče v svojo bližino kot sodelavca. Molitev tukaj ni goli »epifenomen nespremenljivega toka sveta«. Molitev dosega božje uho in molivec ne ostaja s svojo besedo sam (191). Bog človeka resnično sprejema — to spoznanje je nekaj

velikega, to se uteleša v določenem življenju in ustvarja sproščenost ter globoko občutje osvobojenosti (prim. 117—121). Iz takšne dialoške molitve, ki človeka reši ječe monološkosti, se poraja globoko občutje varnosti (a ne gnilobe) sredi nezavarovanosti narave in zgodovine, kakor poudarja Paul Tillich (Syst. Th. I, 308). Takšna, res pristna prosilna molitev vsebuje vselej tudi prvino adoracije. Če je adoracija počivanje v božji navzočnosti in neinteresirano občudovanje njegove Resničnosti zaradi nje same, pa mora prošnja celo kot krik v stiski vendarle vsebovati navzočnost Boga vsaj v »odsotnosti«, podobni tisti, kakršno je izkušal Jezus na križu (193).

5. Jezusova prosilna molitev

Čeprav v celotni Schallerjevi knjigi prevladuje ta filozofska in teološka refleksija, je vendarle mogoče stalno čutiti na ozadju vsega razmišljanja pogled na Jezusa. O tem avtor tudi izrečno razpravlja (149—166).

a) Da je prošnja mogočna beseda, še več, da ta beseda doseže celo božje srce, to najde svojo overitev in svoj poslednji temelj možnosti v Jezusovi molitvi. Jezusova molitev je bitno poroštvo, osebnostni kraj, kjer se to, kar je postalo vidno pri splošnih strukturah molitve, odpre v svoji celotni resnici, kjer dosežejo vse božje obljube, kolikor jih je, svoj »da« (2 Kor 1,18—20).¹ — Po pričevanju sv. pisma nove zaveze moremo spoznati, da se Jezusova molitev razodeva ne le kot zahvaljevanje in poveljevanje, marveč prav tako močno tudi kot prošnja. Jezus prosi z vso zaupnostjo Sina, s tisto zaupnostjo, v kateri ve, da je na prav poseben način odvisen od Očeta in z njim povezan. V prošnji sprejema sebe in svojo uro iz Očetovih rok. Ničesar nima takega, s čimer bi mogel razpolagati tako rekoč ločeno od Očeta, ničesar takega, česar bi mu ne bilo potrebno izprositi in prejeti od svojega Očeta. Njegova lastna bit mu raste na temelju prošnje.

Jezus prosi za nebeške stvarnosti, za prihod božjega kraljestva, pa tudi za stvari, ki so čisto blizu, za najmanjše, navidez samoumevne reči, za vsakdanji kruh, za življenje, za rešitev iz rok sovražnikov, za to, da bi šel kelih trpljenja mimo. Vse te prošnje nosi nezlomljivo zaupanje: »Jaz sem vedel, da me vselej uslišiš« (Jan 11,42). Iz prisrčnega, zaupljivega razmerja, ki Jezusa bistveno povezuje z njegovim Očetom, raste Jezusova prostodušnost, s katero sme za vse prositi in o vsem vpraševati. Tu ni sledu o mehanični usodi, ki bi nad njim vladala, marveč očetovska skrb njegovega Boga, ki Jezusa posluša in na katerega se je mogoče obračati s tako rekoč vsiljivo nadležnim vpraševanjem; pred Gospodovim obličjem je mogoče »izlivati svoje srce kakor vodo« (Žal 2,19). Oče se da ganiti

in nagniti; mogoče ga je pripraviti do tega, da mu je česa žal — Oče se usmili; tako Jezus pozna svojega Očeta že iz zgodovine svojega ljudstva. Na tem razmerju temeljita oblika in vsebina Jezusove molitve. (154 sl.).

b) Jezusova molitev na Oljski gori jasno kaže, da Jezus sam sebe izkuša kot vključenega v telesne in psihološke zakonitosti človeškega bivanja, zaradi katerega in v skladu s katerim se z vsemi vlakni oklepa svojega življenja. Ta bivanjska volja postane glasna v odporu zoper smrt; tukaj ta volja po bivanju prodre na dan in do najbolj notranjih globin določa molitev (prim. Hebr 5,6.7). — Trije momenti so odločilni za gotovost uslišanja molitve na Oljski gori. Najprej, da bo res uslišan (»Das 'Dass' der Erhörung«). Ta molitev ne dopušča nikakršne negotovosti glede uslišanja, pač pa obstaja popolna negotovost glede »kako« bo uslišan, v čemer obstaja vsa negotovost te molitve, to je drugi moment. Tretje, kar določa to molitev, pa je v tem, da si Jezus prizadeva doseči popolno skladnost svoje volje z Očetovo (156).

Jezus je v svojem bitju, mišljenju in čutenju tako neizrekljivo pretresen, da se izvije iz njega poslednja prošnja, ki vprašuje pri Očetu po kakem drugem »izidu«. Jezus si v tem boju na življenje in smrt proseč upa realno nakazati drugačno možnost, ker se tudi sredi te pretresenosti zaveda svojega sinovstva v razmerju do Boga. In naj bi bil odgovor na prošnjo kakršenkoli — Jezus se hoče v duhu pokorščine vedno globlje potopiti v položaj in takó v edinosti z Očetovo voljo biti zvest samemu sebi. Jezus živi iz tega zaupljivega razmerja, ki je zanj studenec stalno novega življenja in vedno novih usmeritev ter nalog. Zato pa njegova molitev, ki sama predstavlja zgodovino tega razmerja do Očeta, nikakor ni zgolj potrpežljivo čakanje na dejanje, ki naj ga stori Bog, marveč nekakšno »nepotrpežljivo priganjanje«, v katerem naj bi bil »izposlovan« prihod božjega kraljestva: »Prišel sem, da vržem na zemljo ogenj, in kako želim, da bi se že vnel. Biti pa moram krščen s krstom in kako bridko mi je, dokler se ne izvrši« (Lk 12,49).

Jezus je prišel, da spolni voljo tistega, ki ga je poslal (Jan 6,38). Zato vse, za kar more prositi, vodi, usmerja in omogoča, a tudi omejuje volja tistega, kateremu se Jezus brezpogojno izroča. Kar bi torej — absolutno gledano — »mogel«, tega ne more, ker se kot Sin poslušno izroča Očetu: »Ali misliš, da bi ne mogel prositi svojega Očeta in bi mi takoj poslal več ko dvanajst legij angelov? Kako naj se torej spolnijo pisma, da se mora tako zgoditi?« (Mt 26,53). Ta »možnost« je v Jezusovem duhu nerealna tako kakor npr. privolitev v satanova vabila pri skušnjavah v puščavi. Jezus kot Sin ne more prekoračiti področja svojega poslanstva; veže ga brezpogojna poslušnost, ne izvzemši tam, kjer si drzne vprašati tudi kaj takega, kar posega onkraj trenutno aktualnega položaja. Pokorščina je temelj za njegovo prosilno molitev in za njegovo prostodušnost. Jezus noče nič dru-

gega kakor tisto, kar hoče Oče: Vse odpiranje začasne stiske in vsa negotovost o lastni usodi ostane podrejena brezpogojni Očetovi volji. V takšni predanosti mu je dovoljeno in tudi dano navdihnjenje, da prosi »Očeta za tisto, kar leži v globini morda nevidnega podaljšanja njegove volje« (157). Molitev postane toliko bolj ljubeča prepustitev samega sebe, dovolitev, da se na njem zgodi karkoli, kolikor bolj se Očetova volja izreka globlje in se napravlja razločnejšo. Oba momenta, moment vpraševanja in moment predanosti, stopita v duhovnem trpljenju narazen; vendar pa v molitvi spadata povsem skupaj. Jezus se v zadevi, za kakršno gre, ne skuša v upiranju ustvarjenega bitja zoper stisko izmakniti Očetu. Prav sredi smrtne ločitve marveč ostane z njim enega bistva, vendar pa ni boj za rešitev zaradi tega manj pomemben in olajšan. Jezus kar naprej moli k Očetu, dokler ta ne da »objasnitve« celo na Oljski gori in na križu: to je »izjava« Boga o svojem Sinu, božji »ne« kot božja sodba zoper greh, katerega mora nositi Sin in v čemer izpolnjuje božjo voljo.

Schaller o tem govori pod naslovom trinitaričnost Jezusove molitve« (154—164). V Jezusovi molitvi, posebno v molitvi na Oljski gori in na križu, se najjasneje razodeva Bog v svojem troedinem življenju — seveda tako »najjasneje«, da pri tem tem bolj začutimo, kako neizmerno presega božja Luč našo temino.

c) Jezusova molitev, ki je svoj najvišji izraz dosegla v križu in vstajenju, ima vesoljno pomembnost in širnost. To ni bila molitev zasebnega človeka, marveč v tem, kar je in kar pomeni, presega vse individualne in zgodovinske omejitve in obsega vse molitve človeštva. Vsi torej, ki molijo, so po stopnji svoje vere pritegnjeni v to Jezusovo edinstveno razmerje do Boga, ki je v vstajenju postalo dostopno za vse; takó postanejo deležni molitvenega dialoga med Bogom in človekom. To pa tako zelo, da postanejo v sklicevanju na avtoriteto Kristusove molitve njegovi sodediči in soudeleženci pri njegovem kraljevanju, ker dobijo delež pri božji vsemogočnosti: »Tistemu, ki veruje, je vse mogoče« (Mr 9,23). Molivec je v tem občestvu bitno pripuščen v Jezusov molitveni dialog; se pravi, molivec ne posluša samo od zunaj glas in besede te posebne molitve; ne gre tu le za moralni zgled in moralno oporo, da se more orientirati, marveč stopa v Pravzor in studenec, iz katerega se potem dviga njegova molitev. Čim bolj se človekova molitev povezuje s tem Praizvorom, čim bolj ustvarja možnost, da ga presije to Jezusovo dialoško razmerje do Boga in čim bolj iz tega živi, tem bolj postaja njegova molitev krščanska: »V molitvi kristjana govori Kristus božjo govornico« (161). Kristjanova molitev je »kot prošnja deležnost pri Jezusovi smrti in kot uslišanje deležnost pri Jezusovem vstajenju« (pr. t.).

Velika noč je uslišanje, ki ga ni več mogoče prekositi; prošnje, ki so vse skupaj izraz upanj, ki jih ogroža smrt, ostanejo tukaj vse potrjene in

spravljene. Ker je smrt za resnično verujoče odpravljena, so vse končne oblike smrti, kakršne doživljamo sredi svojega bivanja, povzete v to veliko-nočno luč upanja. Resničnost, ki je podvržena smrti, vsebuje vedno večjo moč upanja: V njem živi prošnja, v njem stoji tisti, ki jo izreka (164).

Pričujoča knjiga o prosilni molitvi se opira tudi na najnovejše zadevno slovstvo in se — zlasti v obširnih opombah — s prepričljivo močjo spoprijema z različnimi drugimi pogledi na témo, predvsem tudi s takimi, ki so z božjim razodetjem nezdržljivi, zato pa seveda tudi neskladni z resnično podobo človeka in Boga.

Anton Strle

„Hipostatično zedinjenje“

Pred kratkim me je nekdo v pismu vprašal: Ali pravimo v slovenščini »hipostatična unija«, ko hočemo povedati, da je Kristus Bog in človek v eni, in sicer božji osebi (Sin božji si je privzel človeško naravo in jo zedinil s seboj, tako da je oseba božjega Sina zadnja nositeljica tudi človeških pridevkov in dejanj Jezusa Kristusa).

Na vprašanje je treba pač odgovoriti: Prav nobenega razloga ni, zakaj naj bi rekli hipostatična »unija« in ne hipostatično »zedinjenje« (če ne celo kar »osebno zedinjenje« ali »osebna enota«). Izraz »hipostatično zedinjenje« pod nobenim vidikom ni slabši ali nejasnejši kakor pa »unija«, pač pa je boljši vsaj zaradi tega, ker je slovenski in zato razumljiv tudi preprostemu kristjanu, ki mu latinščina ni znana. Slovenski izraz »zedinjenje« v tisto versko resnico, za katero tukaj gre, ne vnaša nikakršne neprimerne prvine ali dvoumja, kakršnega bi morda odstranjal izraz »unija«.

Poleg tega je beseda »hipostatično zedinjenje« v slovenščini že kar udomačena. Dosledno ta izraz uporablja zlasti dr. Fr. Ks. Lukman v svojih skriptih »Dogmatika. 1. Kristologija, 2. Soteriologija, 3. Mariologija«, Ljubljana 1956«. Tukaj Lukman, ki je o tej teološki snovi predaval na teološki fakulteti v Ljubljani gotovo vsaj petindvajset let, o »hipostatičnem zedinjenju« vsestransko razpravlja in pri tem niti enkrat ne uporablja izraza »unija«.

A že pred Lukmanom so se izogibali izrazu »hipostatična unija«. Dr. Gr. Pečjak, Katoliški verouk za višje razrede srednjih šol II, Ljubljana 1930, govori na str. 87 ss. o »osebni enoti«, po kateri je Jezusova človeška narava »združena z božjo osebo«; božja oseba pri tem ostane »po zedinjenju, kakršna je bila pred zedinjenjem«.

A. Ušeničnik pravi v svojem »Uvodu v filozofijo«: »To edinstvo (V Kristusu) je hipostatično, to se pravi, človeška narava v Kristusu biva po samostatni biti druge božje osebe, ne da bi se božja oseba po tem edinstvu količkaj spremenila« (II, Ljubljana 1923, 458). Pozneje uporablja A. Ušeničnik (v: »Knjiga načel«, 3. zv., Ljubljana 1937, 93 in 97) izraz »združenje

v osebi«; vendar pa ima poleg tega res tudi izraz »hipostatična unija«, kar istoveti z »učlovečenjem«.

Poznejši ljubljanski nadškof dr. Jože Pogačnik uporablja v svojem »Verouku VI« izraz »osebna enota«, dostavlja pa tudi alternativni izraz »hipostatična unija« (Ljubljana 1942, 66 ss.). V svojem »Verouku VIII«, ki ga je napisal za najvišji razred srednjih šol, pa uporablja samo še izraz »osebna enota« (Ljubljana 1945, 81).

Pregledal sem precej slovenskega slovstva, kjer bi bilo mogoče pričakovati omembo »hipostatične unije«, pa sem našel ta izraz le pri dr. Josipu Jeraju, Cerkvena zgodovina, Samozal. 1935, 46. Drugod je sicer govor sem in tja o isti verski resnici, a nikjer ne uporabljajo izraza »unija«, marveč »enota«, »združenje« (v eni osebi) in podobno (prim. A. Stroj, Kratka zgodovina katoliške Cerkve, Ljubljana 1922, 33).

Slovar slovenskega knjižnega jezika I, Ljubljana 1970, str. 801, ima pri besedi »hipostatičen« zapisano: »rel. hipostatično zedinjenje = zedinjenje Kristusove človeške narave z božjo v eno samo«. Dodano bi moralo biti: v eno samo »osebo, in sicer božjo«. Tega niso v zadnji redakciji storili, pač zato ker so mislili, da je že brez navedenega dodatka dovolj povedano, za kaj gre. V I. zvezku se še niso tako skrbno posvetovali za dokončno obliko opredelitve posameznih »términov« s terminološkimi svetovalci zadevnih strok, kakor so to začeli večinoma delati pri poznejših zvezkih.

Ceprav kdaj tudi pri dobrih avtorjih najdemo izraz »hipostatična unija«, je vendar neprimerno, da bi v tem šli za njimi. Držali naj bi se »hipostatičnega zedinjenja« ali pa »osebne enote« ali »zedinjenja v osebi«.

Anton Strle

Znanstvena podoba človeka

Razmišljanja ob »Psihologiji ustvarjalnosti«

Pričujoči prikaz noče biti zgolj povzetek Trstenjakove knjige z omenjenim naslovom, pač pa poskus na podlagi njegovih znanstvenih raziskav in razmišljanj določiti spričo človekove ustvarjalne sposobnosti temeljne pogoje za njegovo razumevanje. Različne smeri in načini lahko vodijo k človekovi podobi. Antropološko usmerjene znanstvene raziskave gradijo na izkustvenih izsledkih in ob človeku kot znanstvenim sredstvom dostopnemu objektu sklenejo njegovo podobo. Takšne raziskave so *Struktura in geneza osebe*¹, pri nas *Psihologija osebnosti*². Podobno odpira vprašanja človeka tudi A. Trstenjak v *Problemih psihologije*³ in drugih delih. Posebno pa razodeva avtorjev posluš za širok spekter vprašanj človeka na robu psihologije pričujoča razprava.⁴

Omenjena psihološka in druga izkustveno-znanstvena dela (npr. biologije, sociologije) o človeku se srečujejo v »kritični točki« vsakega empiričnega raziskovanja človeka in določitve njegove osebnosti. Trstenjak to imenuje odprtost inteligence, ki se javlja posebno v »nepredmetnosti« mišljenja.⁵ Človek si odpira vedno nov svet, oseba je »simbol«. To pa pomeni, da vsaka izkustveno-znanstvena raziskava človeške osebe nujno vodi v filozofijo, tako meni npr. Trstenjak v *Problemih*,⁶ pa tudi avtorja zgoraj omenjenih del.⁷ Za izkustveno raziskovanje ostane človek kljub ogromnim dosežkom in spoznanjem, brez katerih danes ni popolne slike o človeku, vendarle v marsičem še odprto vprašanje.

S problemom človeške osebe se ukvarjajo poleg omenjenih izkustveno-znanstvenih panog seveda tudi filozofi, moralisti in juristi. Vsi imajo zahtevno nalogo, saj morajo zadnje čase (skoraj stoletje) vedno bolj upošte-

¹ Prim. V. Satura, *Struktur und Genese der Person*, Innsbruck 1970

² Prim. J. Musek, *Psihologija osebnosti*, Ljubljana 1977

³ A. Trstenjak, *Problemi psihologije* (dalje PP), Ljubljana 1976, pos. 413—469

⁴ prav tam, 443

⁵ A. Trstenjak, *Psihologija ustvarjalnosti* (dalje PU), 94 sl. prim. tudi 274 sl. itd.

⁶ PP 411

⁷ Satura, 67 sl. 87 sl., Musek, 6, 71 sl.

vati razsežnost znanja o človeku in ga integrirati v svoje podobe o človeku.⁸ Človekova odprtost je ponavadi izhodišče raziskovanja, določujejo pa jo bodisi z »vprašanjem«⁹ ali z »govorico«¹⁰ ali s podobnimi temeljnimi (odprtimi) izhodišči. V filozofski dediščini je takšen pristop že utečen, saj so že Grki imenovali človeka bitje, ki se čudi, to pa tvori tudi gonilno silo njegove biti.¹¹

1. Izhodišče in povezanost izkustvenih (znanstveno dosegljivih) in filozofskih raziskav o človeku

Antropologi menijo, da je bila prva človeška govorica praktična.¹² Popolnoma razumljivo, da je človek najprej določil najpotrebnejše delovanske simbole, ki so mu omogočili družbeno sporazumevanje in tako uspešno sodelovanje. Človekovo praktično usmerjenost potrjuje tudi latinski pregovor, ki povzema človekovo življenjsko modrost: *Primum vivere dein philosophari*.¹³

Človeško delovanje je temelj in izhodišče za razmišljanja o drugih vprašanjih. To potrjujejo tudi filozofske razprave najbolj razumarskih mislecev pozitivizma in sorodnih smeri, ki imajo človeško delovanje za »zakaj oz. izhodišče svojega filozofiranja«. W. Kamlah si v omenjenem delu stavlja nalogo, da »razišče vprašanja, ki zadevajo naše obnašanje in delovanje in vsakoga enkrat zaposlijo, ne da bi se pri tem odpovedal pametnim sredstvom argumentacije«.¹⁴ Podobno je za K. R. Popperja človeško delovanje povod za filozofsko refleksijo, za razmišljanje o življenju.¹⁵

Tudi psihološke raziskave se ujemajo s temi filozofskimi ugotovitvami. Človeško bitje je delovanje. Takšen zaključek ni samo skupen različnim filozofskim sistemom in veram, npr. marksizmu in krščanstvu¹⁶ ampak tudi empiričnim znanostim in filozofiji.

Psihologija ustvarjalnosti izrazito zastavlja vprašanje človeškega delovanja. Uvodno poglavje opozarja na najširši spekter ustvarjalne dejavnosti.

⁸ Prim. H. Rotter, *Strukturen des sittlichen Handelns*, Graz 1977. Podobno bi lahko omenili filozofska dela Schelerja, Plessnerja, Gehlena idr.

⁹ E. Coreth, *Was ist der Mensch*, Innsbruck 1976, 9 sl.

¹⁰ W. Kamlah, *Philosophische Anthropologie, Sprachliche Grundlegung der Ethik*, Mannheim 1973

¹¹ Prim. Platon, *Theaitet* 155 d; Aristotel, *Metafizika* I, 2, 982b

¹² Prim. H. Mynarek, *Mensch und Sprache*, Freiburg in Br., 120. Ta ugotovitev je seveda hipotetična, ker prvotne človeške govorice ne moremo dokazati, ampak jo lahko samo rekonstruiramo.

¹³ Najprej živeti, potem filozofirati.

¹⁴ W. Kamlah, o. c. 21/22

¹⁵ K. R. Popper, *Objective Knowledge*, London 1973, 33 sl.

¹⁶ Prim. J. Janžekovič, *Izbrani spisi* I, Celje 1976, 111 sl.

Dosedanje raziskave so takšen vidik zoževale,¹⁷ kolikor so ga takó obravnavale, je bilo to domena posameznih psiholoških šol, ki so ustvarjalnost razumele s svojega enostranskega vidika.

S štirimi izhodišnimi postavkami postavi Trstenjak ustvarjalnost na najširšo bazo. Obsegajo jo štiri p (po angl.): press, personality, process, product. »Pritisk, ki ga okolje izvaja na ustvarjalca«, dražljaji oz. vpliv zunanjega sveta, ki je zelo razsežen: od družbe do najpreprostejših zaznav, ki lahko sprožijo ustvarjalnost.¹⁸

Ustvarjalna osebnost je zelo nedoločen pojem. Mnogi raziskovalci so zato iskali samo izbrance, ki so se zaradi izrednih talentov uveljavili kot ustvarjalci. Takšno izbiranje je posploševanje, ki mu mnogi psihologi ugovarjajo. Potrebno je zajeti čim širšo množico ustvarjalcev, čeprav zato s »proučevanja življenja samega« težko dosežemo natančnost.¹⁹

Proces je ustvarjalni potek, pri čemer pa se psihologi razhajajo v določevanju ustvarjalnih stopenj. Potrebna je funkcionalna povezanost.²⁰

Produkt (proizvod) je odraz sodobne potrošniške družbene miselnosti. Ustvarjanje pojmuje kot proizvodnjanje, zanemarja pa kvaliteto stvaritve.²¹

Že groba postavitev vprašanj, ki se nanašajo na izhodišče in metodične opredelitve, zahteva podrobnejše določitve. Vodi nas k vprašanju, kako določiti ustvarjalno osebnost z vso zapleteno človeško strukturo, razpeto med materialni in duhovni svet.

2. Nezadostnost »zgolj« izkustvenih ali »zgolj« razumskih določitev

Filozofsko razmišljanje o človeku zahteva najprej metodičnih določitev. Če rečemo, da je človek delujoče bitje, moramo pod tem vidikom določiti njegovo strukturo, njegovo zgradbo. Kaj je torej ta temelj in ali se pozitivna znanost in filozofija glede tega dopolnjujeta ali razhajata? J. Seifert metodično vidi razliko med filozofijo in znanostjo. Pozitivne znanosti gradijo na izkustvenem preizkušanju, medtem ko se po mnenju R. Carnapa filozofija ne more s tem zadovoljiti.²² V strogem smislu se izkustvena znanost naslanja le na medosebno preizkušnjo (verifikacijski princip), se pravi, da lahko več »pametnih in strokovno podkovanih« ljudi v izkustvenem svetu preveri resničnost spoznanja. Danes se ponavadi znanstveniki zadovoljijo z negativnim načelom, s tkm. falzifikacijskim principom, po katerem je dovolj, da

¹⁷ Prim. PU, 15

¹⁸ PU, 11

¹⁹ Prim. PU, 12

²⁰ Prim. PU, 13/14

²¹ Prim. PU, 14/15

²² Prim. J. Seifert, Leib und Seele, Salzburg 1973, XXVII, navaja Eike von Savigny, Analytische Philosophie, 55 sl.

takšni strokovnjaki znanstvenih vprašanj in trditev dosedaj po preizkušanju niso mogli ovreči.²³

Uvodoma Trstenjak razčlenjuje metodične težave psihologije pri določitvi človekove ustvarjalne strukture. Izogiba se enostranskih pristopov in daje smernice za celotno obravnavo ustvarjalnosti. Človek se psihologu kot ustvarjalno bitje razodeva v kompleksni sestavljenosti. Tudi tukaj Trstenjak potrjuje svoje ugotovitve v *Problemih psihologije*.²⁴

Ustaljene metodične koncepte je potrebno preusmeriti. Ustvarjalna dejavnost je psihološko dosegljiva, »ni nekaj posebnega«, ampak spada v okvir celotnega delovanja človeka.²⁵ Človekovo ustvarjanje ni samo reševanje, ampak tudi odpiranje problemov; s tem nastane nova kompleksna enota. Človek je iznajdljiv, nekomformen z okolico, išče in ustvarja novo podobo sveta. Ne samo kvantitativno, ampak tudi kvalitativno je stvaritev novost. Tega ne moremo popolnoma določiti na asociativno izkustveni ravni, ampak le na sistemsko teoretični. Prevladujejo znanstvena, tehnična in umetniška smer ustvarjalne dejavnosti.²⁶

Nezadostnost zgolj izkustvenega pristopa človeku v psihologiji ni izrazita posebnost.²⁷ Psiholog se zaveda, da je treba za čimbolj ustrezno podobo človeka upoštevati tudi dejavnike in procese, ki presegajo pojavne fenomene. Tudi določitev ustvarjalnosti ne sme zanemariti človekove celote. Ravno tu je vir izviranosti, enkratnosti, neopredeljenosti, svobodnosti, nekonformističnosti, skratka, človekove odprtosti.²⁸ Ustvarjalnost lahko obstoječe spreminja, je prevratniška, nekonformistična, zato ruši in gradi novo.²⁹

3. Človek zapleteno sestavljeno bitje

Trstenjak stavlja metodične probleme v podnaslov »Dileme ustvarjalnosti«,³⁰ s čemer izraža zapletenost psihološkega pristopa vprašanju. Ustvarjanje izvira iz človekove enkratnosti in izviranosti in izvornost stvariteljskega dela je v subjektu, in sicer ne v kateremkoli, ampak določenem, konkretnem. Vsak človek je original (od lat. origo, izvir, začetek), je izviranost, ki daje zgodovini enkratne pečate.

Tega ne moremo raziskati niti samo na podlagi testov, ker ne moremo vnesti v testiranje »faktorja novosti«, niti na podlagi opazovanj, ker nam delo ni vselej dostopno. Znanstvenik se srečuje z dilemo: Če da testirancu

²³ Prim. H. Seiffert *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, München 1973⁶, 187 sl.

²⁴ Prim. PP, 413 sl.

²⁵ Prim. PU, 16

²⁶ Prim. PU, 17—35

²⁷ Prim. J. Musek, o. c., 6 in 13 sl.

²⁸ Prim. PP, 432 sl.

²⁹ Prim. PU, 36—52

³⁰ Prim. PU, 35 sl.

vprašanje, ga je že postavil pred problem, če pa pusti, da testiranec sam postavlja probleme, ga ne more zajeti v test. Prav takó ustvarjalnosti ne moremo zgolj kvantitativno izmeriti, kvalitete se pa izmikajo testni obdelavi. Udeležnost inteligence v kreativnem procesu nas sicer usmerja k inteligenčnim testom, vendar je tudi njihova vrednost problematična. Inteligenčni kvocient je namreč kulturno, rasno, izobrazbeno pogojen, zato se tudi tu srečamo z osnovno določitvijo človeka kot odprtega bitja; je »odprt sistem možnosti, v katerih človek razodeva in razširja svoje znanje«.³¹

Empirično-znanstveno negotovost ustvarjalnega procesa razodevajo tudi odnosi ustvarjalnost-algoritmčnost, ustvarjalnost-emocionalnost ter ustvarjalnost-osebnost. Algoritmčnost je zakonitost sodobnega avtomatskega stroja in pomeni samodejnost reševanja problemov. Človeška ustvarjalna dejavnost prav tako ob sproženju rešuje zastavljene naloge. Kljub temu da primerjamo človeka s strojem, je vektorska dejavnost človeka-ustvarjalca drugačna, svobodnejša. Še takó reven ustvarjalec je zaradi svoje sposobnosti svobodno preusmeriti tok dejavnosti svobodnejši od stroja. Človeško ustvarjanje tako ni samo reakcija, ampak obenem tudi projekcija.³² Še več. Tudi podatki (spomin) se v človeku stalno preoblikujejo, v stroju so konstantni.³³

Emocionalnost je vir intuitivnega v človeku in povezuje razumsko in nagonsko ter ju vektorsko usmerja kot algoritmčni proces, kot dejavnost, ki izhaja iz notranjosti. Čeprav ima človek dvojni vir, ga kreativna osebnost povezuje in dejavno preoblikuje v celoto.³⁴

Najpomembnejša dilema, v katero padajo ostale, pa je ustvarjalnost in osebnost.

Ne gre tu zgolj za motiviranost k povezovanju in vsklajevanju. Stvariteljska dejavnost je »v tem, da skuša posameznik čim popolneje razviti svoje potenciale v interakciji z okoljem, v katerem živi«.³⁵ Ljudje velikih (pre)izkušenj so sposobni velike ustvarjalnosti, se pravi, povezati znajo izkustvo, preizkušnje, vzgojo, pomanjkljivosti, nadarjenosti itd.³⁶

Izrazita ustvarjalnost kaže posebne osebnostne poteze, ki sta jih ugotovila ameriška znanstvenika: »Kot okvirni izsledek sta dobila pri skupini ustvarjalnih oseb tele posebnosti: vsi so originalnejši in upornejši kot drugi v nadzorni skupini. Razen tega so manj togi, ne kažejo nagnjenja, da bi svoje impulze nadzorovali z represijo, manj se nagibljejo h konformnosti s svetom in politično konservativnimi smermi. Posebno vpadljiva pa je njihova neodvisnost od mnenja drugih, odpor proti pritisku skupine (javnosti) in velika odprtost za različna zanimanja«.³⁷

³¹ PU, 82

³² Prim. PU, 103

³³ Prim. PU, 111 sl.

³⁴ Prim. PU, 133 sl.

³⁵ PU, 137

³⁶ Prim. PU, 140

³⁷ Prim. PU, 143. Navaja raziskavo MacKinnona in Barrona, ki sta testirala in raziskovala (1967) 40 (od 64 najuglednejših) arhitektov, 56 pisateljev in 92 matematikov (44 žensk).

Podobo ustvarjalne osebnosti dobimo ob raziskavah osebnostne strukture (že umrlih) in tudi živečih znanstvenikov. Ustvarjalna osebna zrelost je dvig iznad otroške stopnje. Sposobna je prenašanja konflikta osebne volje s protivoljo, človekove volje z voljo okolice (družbe).³⁸ Končno se ustvarjalnost najbolj izraža v postavljanju »sinteze med rojstvom in smrtjo« in obrazca »za osmišljenje življenja«. ³⁹ To pomeni zaobjeti osebnostno ustvarjalnost: »Če se morebiti kak psiholog ob teh vrsticah nekoliko spotakne, češ da prehajajo v filozofijo in jim zato zmanjkuje eksaktno eksperimentalnih tal, moramo še dodati, da je to edini izhod, output, za vse podmene in teorije o ustvarjalnosti. Ustvarjalen je cel, se pravi ves človek, ne samo kakšna bolj ali manj osamljena, zato pa laboratorijsko in biografsko dostopna funkcija. Zato pa se vsaj aproksimativno približamo pravi ustvarjalnosti, če obrnemo objektiv na celotno osebnost brez umetnih izolacij. Toda, ko smo to storili, smo se že znašli na meji filozofije«. ⁴⁰

Ustvarjalne osebnosti si ne moremo zamišljati brez družbene razsežnosti. Obojestranski vpliv družbe in posameznika je temeljni pogoj osebne strukture.

Zunanji svet je po eni strani ovira, po drugi pa nosilec ustvarjalnosti. »Ljudstvo ni samo sila, ki ustvarja vse materialne vrednote; je tudi edini in neusahljivi vrelec duhovnih vrednot; je prvi filozof in pesnik, kar zadeva čas, lepoto in genialnost njegovega ustvarjanja; je ustvarilo vse velike poeme, vse tragedije zemlje, med njimi največjo — zgodovino svetovne kulture.« ⁴¹

Kljub temu pa vsako delo dokonča vendarle posameznik, njegovo delo so različne znanstvene, tehnične in kulturne stvaritve. Oboje je povezano. V interakciji med posameznikom in družbo nastajajo umetniške in znanstvene stvaritve. Vsak ustvarjalec dela za ljudi in je odvisen od njihovega odziva, včasih tudi pomoči, stimulacije itd. Vendar, če hoče ostati samostojen, mora v teh okvirih uveljaviti svojo voljo. « ... ustvarjalec mora razumeti ‚klic časa‘, družba pa mora razumeti njegov odziv. » ⁴²

Ze metodična opredelitev za razsežnost človeške osebe kaže in daje slutiti, da ni mogoče pri človeku kakorkoli enostransko določiti njegove strukture, ne da bi ga popačili.

4. Človek misleče bitje

V filozofski podobi človeka, ki je prevladovala v preteklosti, je imel poleg instinktivne in voluntativne strani razum najvišjo vlogo. Empirične

³⁸ Prim. PU, 151

³⁹ Prim. PU, 155

⁴⁰ PU, 155

⁴¹ PU, 162; po M. Gorki, Die Zerstörung der Persönlichkeit, G. Ulmann, Kreativitätsforschung, Köln 1973, 49 sl.

⁴² PR, 171

raziskave so odkrile druge dejavnike, posebno moč čustev. Njihov pomen mnogi psihologi, kot omenja Trstenjak, še vedno omalovažujejo, ker podarjajo še vedno samo razum, ki ima seveda uravnovavno vlogo v človekovem življenju, ni pa najmočnejši dejavnik.⁴³

Kljub temu so si psihologi edini, da je mišljenje pomembna funkcija v življenju človeka. Teže pa jo je temeljiteje opredeliti oz. izkustveno zajeti.⁴⁴ To je vendarle mogoče zaradi čutnozaznavne povezanosti mišljenja, ki ji pravimo tudi simboličnost. Ta je vez med snovnim in duhovnim, obenem pa tudi kažipot za utemeljitev človeka. Aristotel je postavil vogelni kamen, ko je človeka določil kot snov in duha in obe načeli (formalno in materialno) imel za določilo človeške substance,⁴⁵ ki tvori človeško naravo.

Trstenjakova ugotovitev enotnosti človeškega bitja na podlagi njegove simboličnosti je pomembna za današnje raziskave ustvarjalnosti. Ustvarjalnost ni zgolj empirična danost,⁴⁶ svojo polno vrednost dobi šele z miselno strukturo. Ta je dvojna: razmišljanje na podlagi danega (diskurzivno, epistemično mišljenje); je pa tudi odpiranje, reševanje in iskanje (hevristična struktura).⁴⁷ Med seboj sta povezani.

»Mišljenje je v svojem bistvu dialektično. Bistvo te dialektičnosti pa je v tem, da je to z ene strani pristno in edino pravo delovanje na daljavo; z druge pa — in v tem je njegov dialektični paradoks — tako neposredno, da odpade celo osnovna razlika med subjektom in objektom. Kadar se misel povrača sama nase, je subjekt identičen z objektom«. Za dokončno določitev tega odnosa se Trstenjak nanaša na Dörerjeve raziskave, ki kažejo na povezanost ustvarjalnosti in mišljenja. Dilema ustvarjalnost-miselna struktura je verjetno najbolj kočljiva, ker dialektično mišljenje, ki združuje oba vidika oz. obe strukturi, povzroča težave pri izkustveni določitvi ustvarjalnosti. Opravka imamo namreč »z novimi strategijami v 'premagovanju ovir', da pridemo iz začetnega ali problemskega stanja do končnega ali rešitve. Te utegneje biti bodisi v menjavi inventarja operatorjev (uporabe sredstev ali delovanja za dosegoo ciljev) ali pa v menjavi samega problema.«⁴⁸

Znajdemo se pred odprtostjo in svobodnostjo človeškega duha, ki ravno v odpiranju novih možnosti kaže svojo svojskost. Celotna spoznavna struktura je pri človeku malo raziskana, bolj je poznana diskurzivna, manj hevristična, o kateri nimamo še pravih študij, kot ugotavlja Dörner.⁴⁹

Trstenjak je mnenja, da hevristične oz. odkrivalne strukture mišljenja sploh ni mogoče nikoli popolnoma razčleniti, ker ni zgolj spominske narave. »Hevristična struktura je nekaj, kar se ne da narediti. Kdor jo ima, jo lahko aktivira, kdor je nima, mu nobena vaja nič ne pomaga. Kdor ima 'takšno', je ne more spremeniti 'v drugačno',

⁴³ Prim. V. Satura, o. c., 51

⁴⁴ A. Trstenjak, *Oris sodobne psihologije I*, Maribor 1974, 458 sl.

⁴⁵ Arist., *De anima* 412 b 4

⁴⁶ Prim. PU, 179: Odtod kritika behavioristične ustvarjalne strukture, ki gradi predvsem na zunanjih okvirih in dejavnostih

⁴⁷ Prim. PU, 173

⁴⁸ PU, 182

⁴⁹ Prim. PU, 182

in obratno. Kdor ima 'umetniško', je pač umetnik, kdor ima matematično, se lahko razvije v matematika in tako dalje. Kdor ima oboje, lahko postane oboje.«⁵⁰

S pojmom hevristična struktura prihajamo torej na ustvarjalnost samo.⁵¹ Znajdemo se na neznanem področju, ki ostaja največja dilema. Treba je pokazati na medsebojne povezanosti in odvisnosti, ki nastajajo ob ustvarjalnih procesih. Zapletenost kaže na razsežnosti človeške ustvarjalne dejavnosti. Raziskave dajejo vendar nekaj temeljnih smernic.

Ker je to področje mejno med filozofijo in psihologijo, je razumljivo, da se avtorji razhajajo v vrednotenju teh osnov. Posebno očitna je razlika med evropskimi in ameriškimi raziskovalci ustvarjalnosti.⁵²

Ameriški raziskovalci se ustavljajo pri vseh mogočih zunanjih okvirih ustvarjanja »od osebnostnih lastnosti ustvarjalca pa vse do različnih socialno-gospodarskih in tehničnih okoliščin ter emocionalno motivacijskih pobud. Razmeroma najmanj pa jih zanima ustvarjalni proces sam, se pravi, ne iščejo razlage v kognitivno psihološki smeri.«

V smislu miselne tradicije, ki ima vrhunec v nemškem idealizmu, pa so nasledniki te dediščine v Nemčiji tudi psihologi. So »pretežno kognitivno psihološko usmerjeni; zato pa tudi k ustvarjalnosti pristopajo z analizo spoznavnega procesa samega, pri tem pa ga obravnavajo kar osamljeno, pristno abstraktno-teoretično, kakor je njihova tradicija . . .«⁵³

Obe tradiciji imata dolgo zgodovino. Angleški srednjeveški skotizem je dajal prednost posameznemu, podobno so empirizem in novejšo pozitivistične in jezikovnoanalitične smeri usmerjene bolj k posameznemu. Nasprotno temu pa je srednjeveški sholastični realizem in univerzalizem dominikanskih šol usmerjen v celovitost. Ta je vplivala na poskuse racionalizacije, katera je rodila idealistične sisteme na pragu novega veka. Ti so vplivali tudi na razvoj evropskih psiholoških smeri. Indijski mislec Aurobindo meni, da je vzhodna filozofija našla »srednjo pot« med tema skrajnostma in dala človeku jedro, ki mu ohranja celovitost in nakazuje absolutno izpolnitev.⁵⁴

Trstenjak zaključuje svoje metodične dileme o osebnosti ustvarjalnosti: »Za kolikor mogoče pravilno razumevanje ustvarjalnosti in njeno problematiko pa je vsekakor potrebna čim širša pahljača zornih kotov, iz katerih se ji približujemo. To smo skušali v pričujoči študiji narediti; to je bil njen glavni namen.«⁵⁵

⁵⁰ PU, 183

⁵¹ Prim. PU, 184

⁵² Prim. PU, 185

⁵³ PU, 186

⁵⁴ Sri Aurobindo, Človeški cikel, Ljubljana 1980, pos. 79 sl.

⁵⁵ PU, 186

5. Človek ustvarjalec

Ni mogoče postaviti stroge ločnice med umetniškim in znanstvenim in tudi »vsakdanjim« ustvarjanjem, čeprav mnogi psihologi menijo, da je prava ustvarjalnost šele umetniška, drugo, posebno znanstvena, je le reševanje problemov. Trstenjak stavlja za raziskovanje delavne sisteme, ki tvorijo osnove ustvarjanja, predvsem znanstvenega, veljajo pa tudi za umetniško.⁵⁶

Osnovni delavni sistemi ustvarjanja so zanj podani v delavcu, tehniku, znanstveniku, umetniku in človeku. To ne pomeni, da ustvarjalnost poteka izključno na teh določilih, ampak, da komplementarno z njimi lahko določimo človeško ustvarjalnost. Vsaka oblika ima sicer svojo specifičnost, vendar daje šele celota primerno podobo ustvarjalnosti.

Delo je izhodišče ustvarjalnosti. Pri tem ne gre samo za enostranski proces »preoblikovanja obliča zemlje, ampak za obojestransko dejavnost. Zato se Trstenjak ne zadovoljuje zgolj z razlago homo faber (rokodelec), ampak hkrati tudi homo sapiens; šele misleči človek lahko ustvarja. »Vendar... dokler psihologi ne bodo začeli z ustvarjalnostjo in njenim procesom pri navadnem delavcu, tako dolgo bodo zaman iskali 'kamen modrecev', ki naj bi jim odkril 'skrivnost ustvarjalnosti', kakor da gre pri tem še vedno za nekaj izrednega, kar sega malone že v mistične višine; ta kamen modrecev drži namreč v rokah navaden delavec, kajti homo faber je bil že izza pravadnine obenem homo sapiens in obratno — v eni osebi.«⁵⁷

Tehnično-iznajditeljska sposobnost razodeva človeka kot ustvarjalca, ne posebnega. Iznajditeljstvo nastaja v konkretni (snovni) stvarnosti, čeprav ravno pri njenem preseganju, v nezadovoljstvu s sedanjim in v iskanju novega. Iznajdljivost je »vrhunsko ustvarjalna sposobnost« osebnosti.⁵⁸

Če je iznajditelj razdiralen in, kot pravi Trstenjak dobesedno, revolucionaren (od lat. revolvo, odvaliti, odpreti), je znanstvenik »prodoren: prodira skozi površinsko dano stvarnost in gre onstran nje do njenih globljih, prenesenih (metaforičnih) in simboličnih procesov.«⁵⁹

Znanstvenik in tehnik se razlikujeta v ustvarjanju, čeprav sta danes obe panogi povezani. Znanstveno delo je odkrivanje »nove stvarnosti«, je »intuitivno zazretje novosti«. Posebnost znanstvenika je ravno v gledanju tega, česar drugi ne vidijo, le njemu »se odpre«. Tehnično delo se po grški določbi »tehne« odvija na predmetu. To je spretnost obdelave predmeta. Znanstveno delo je bolj »teoretično«, izumiteljsko »praktično«.

Razmišljanje in raziskave znanstvenega ustvarjanja kažejo na podobnost z umetniškim. Tudi umetnik »zazre« novo. Njegovo delo je za razliko od znanstvenikovega enovito, celostno, v »likovnem opazovanju sveta«. »V tem je jedro vse umetnosti, da zna umetnik v konkretnosti ustvariti splošne, se pravi splošno veljavne like, v literaturi 'literarne tipe', tako da je npr. Tartuffe hinavec, ljubosumnež Othello,

⁵⁶ Prim. PU, 189 sl.

⁵⁷ PU, 197

⁵⁸ Prim., PU, 201

⁵⁹ PU, 201

Faust 'nemirni duh' itd., večnostne like v likovni umetnosti, čeprav takih ljudi v življenju dejansko nikjer ni.«⁶⁰

Umetnik ne dela miselno, čeprav misli, ampak ponavadi lik v njem »zori«, dokler ne dobi dokončne podobe. »Gre mu za čistejšo podobo stvarnosti. Tu zre njegova likovna zaznava več možnih svetov, h katerim naj bi se morebiti vendarle človek tudi povzpenjal ali iz katerih naj bi črpal novih pobud za življenje v vsakdanji stvarnosti. Taka usmerjenost, ki ji gre za odprte spremenljivke možnih lepših ali vsaj drugačnih svetov, pa je seveda neodvisna od utilitaristično pragmatističnih zahtev 'produkta', je lahko igriva, se sme tako rekoč igrave podajati iz enega sveta v drugega. Saj umetniško ustvarjanje, kakor to sploh velja za vsako kulturno delo, nikoli ni usmerjeno zgolj v produkt, marveč umetnik v tem hkrati ustvarja tudi sebe, preobrazuje svojo podobo, lik lastne osebnosti.«⁶¹

Iz teh štirih podob se izkristalizira ustvarjalnost, ki sestavlja enovit proces in vključuje vse štiri podobe v novo skupno — človeškost. Človek je praktično bitje, bistvo njegovega življenja so »že stari opredelili: in motu vita, v gibanju je življenje; danes bi rekli, v delovanju je življenje, in to v telesnem in umskem, ročnem in miselnem.«⁶²

Človek prihaja na svet kot nedonošenec.⁶³ Vendar ravno tako oblikuje sebe in svet. S tem ustvarja samega sebe. »V moči človekove ustvarjalnosti naj bi torej hominizacija (biološki razvoj) prehajala v humanizacijo (kulturni razvoj).«⁶⁴

6. Načelna odprtost človeške ustvarjalnosti

Z vprašanjem ustvarjalnosti in seveda človeka kot takega odpira Trstenjak danes zelo pomembno poglavje: Kako naj bo ustvarjalnost usmerjena? Poudarek na kvantitativni dejavnosti je danes privedel človeka v osebno, družbeno in ekološko krizo. Kakšne so torej meje oz. kakšni so okviri človekove ustvarjalne dejavnosti? Kot prepričljivo dokazuje C. F. von Weizsäcker, je delovanje odvisno od norm, ki jih stavlja človek primerno svojemu razumevanju in poznanju narave. Delovanje in napredovanje človeka je po njegovem mogoče le v mejah dobrega in zla. Ta meja pa ni zgolj kibernetično-avtomatsko progresivna po načelu nepredka. »Tudi tu ne moremo določiti avtomatske norme napredka. Pri človeku pomeni v dvojnem smislu, da moramo dojeti njegovo enkratnost v enkratnosti. Pred

⁶⁰ PU, 208/209

⁶¹ PU, 211

⁶² PU, 211

⁶³ Prim. A. Portmann, *Entlässt die Natur den Menschen*, München 1970; *An den Grenzen des Wissens. Von Beitrag der Biologie zu einem neuen Weltbild*, Düsseldorf 1974, 101 sl., navaja Trstenjak, PU 213

⁶⁴ PU 215

seboj imamo okvirni temelj za to, da je resničnost ljubezni nad načelom pravičnosti.«⁶⁵

Trstenjak sprašuje, »kako naj beseda, ki je tu («v ukaščenih možganih po raznih knjižnicah in tehničnih industrijskih napravah, v katerih je naš duh našel svojo materializacijo») že davno zamrla in izgubila dušo njenih ustvarjalcev, zopet zaživi in dobi etično, moralno, osebnostno oblikovalno in preusmerjevalno moč?« Primer takšne žive moči je ustvarjalno dejanje M. Kolbeja v taborišču Oświęcim. »Tu humanizacija dosega svoj višek: ko je človek v svoji dejavnosti zmožen sebe izničiti, da druge reši; tu se vidi, da humanizacija doseže višek — šele v — socialni etiki; ko se človek tako razživi za drugega, da zanj umira, seveda prostovoljno; ker le na prosti izbiri je možna ustvarjalna odločitev in ustvarjalni učinek.«⁶⁶

Ceprav je ta dimenzija ustvarjalnosti, ki je obenem temelj osebnosti, danes potrošniškemu svetu tuja, je vendar tu vprašanje človekove osebne vrednosti, najodličnejše pridobitve zahodnoevropske krščanske dediščine. Znanstveno delo je usmerjeno danes v tehnično-kvantitativno razsežnost, posebej pa psevdoznanstvena potrošniška dejavnost, zato je takšna zavest celovite osebnosti v krizi. Razumljivo, da (gledano teološko) mnogi povezujejo krizo transcendence s krizo eksistence.⁶⁷

Glavno delo ustvarjalnosti je vendarle človek. Njega naj bi preoblikovala v biološko-naravnih danostih, v njegovem odnosu do sveta, posebej pa tudi v »sekundarnih, specifično človeških, pravimo tudi umetnih, takih, ki si jih ustvarja sam v moči svojega simboličnega mišljenja z ideali in vzori, načrti in principi, programi in sistemi.« To specifično človeško oz. osebnostno strukturo je mogoče zajeti le z različnimi polarizacijami.⁶⁸

Človeško delovanje je po eni strani vezano na materialne pogoje, odvija se v določenih naravno-ekonomskih in družbenih okvirih, po drugi strani pa tudi vedno te okvire presega,⁶⁹ zaradi česar imajo človekova dejanja osebnostni pečat, enkratnost in svojevrstnost. Človeška razsežnost danes izgublja svojo vrednost, ker je delovanje usmerjeno navzven, v konkretno. Simboličnost človeškega življenja se izgublja in postaja vedno revnejša, usmerjena na to, kar se vidi. Zato ostaja nepriznana »mati številne družine v svoji tihi zavzetosti za blaginjo svojih oskrbovancev, čeprav je plemenitejša in odličnejša osebnost, skratka, bolj človek kot pa slavni imenitniki patentov in drugih 'stvaritev'«.⁷⁰

⁶⁵ C.F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München 1979, 335 sl.

⁶⁶ PU, 215/216

⁶⁷ Prim. Filozofija i teološko mišljenje. Kako gledate na tezu o krizi transcendencije) *Theorea*, Časopis filozofskog društva Srbije 2/3 1981, 48 sl.

⁶⁸ PU 217, prim. PP 414 sl.

⁶⁹ Prim. K. Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg 1978, 394

⁷⁰ PU, 217

Človek, ki ustvarja osebnost, je šele pravi ustvarjalec. »Včasih so mu rekli svetnik«, danes bi morda heroj. Oba izraza sta pa, žal, zgodovinsko »obremenjena« in v psihologiji, ki operira le z določeno sliko človekove inteligentnosti in ustvarjalnosti, žal, še nesprejemljiva. »Dokler visimo na tej opredelitvi človekove inteligence in njene ustvarjalne dejavnosti, kakor da se vse rešuje v postopnem prilagajanju, tako dolgo seveda ne bomo našli nobenega priznanega imena za cilj osebnostnega ustvarjanja, ki naj bi bil v samouresničevanju človeka.«⁷¹

Čeprav je vsaka osebnost časovno in materialno pogojena, lahko ravno v teh okvirih razvija svojo odprtost. Izraža jo vsak človek, posebno izrazito pa bolj ustvarjalna osebnost. Odprtost se razodeva v upanju, ki je razumljivo, čeprav iskustveno težko določljiva kategorija človeškega delovanja. Posebno predstavlja ta določitev temelj delovanja v perspektivi krščanske vere, kot pravi H. Rotter.⁷² V tem smislu lahko šele razumemo Kolbejevo dejanje in seveda podobna velika dejanja v krščanstvu ali na drugih idejnih temeljih. Takšna razmišljanja nas zopet potrjujejo v ugotovitvi, da je zadovoljiva opredelba osebnosti mogoča le na filozofskih oz. teoloških osnovah.

Namen našega razmišljanja smo že skoraj dosegli. Vendar pa bo slika ustvarjalne osebnosti razumljivejša, če jo dopolnimo z nekaterimi specifičnostmi ustvarjalne osebnosti, ki jih Trstenjak podaja v drugem delu ob analizi znanstvene in umetniške ustvarjalnosti. Tudi ta razmišljanja potrjujejo zapletenost človeške osebe in težavo določiti njene okvire na znanstveni podlagi.

7. Sistematičnost človeške odprtosti

Prvi korak vsakega ustvarjanja je informacija, ki jo dobimo z različnimi zaznavami. Z njimi človek vključi ustvarjalni mehanizem. Sprejemanje je odvisno od sprejemnikov, kjer gre za »sestavljeno ravnanje v koordinaciji oči-glava, ušesa-glava, roke-trup, nos-glava, usta-glava«,⁷³ čeprav smo navajeni sprejemnike deliti preprosto na pet čutil. Vsaka informacija je že simbolično oblikovana. Vse kar sprejemamo, je simbolično, metaforično oblikovano, naznačuje nekaj drugega, je simbolum, tako da je že sprejemanje samo dejavnost, ne zgolj trpnost. Simboličnost je namreč zmožnost »preoblikovanja«, prestrukturiranja⁷⁴ miselnih sistemov. Prvič se to dogaja ob sprejemu informacij, potem ob njihovem urejevanju, ko človek svet, ki ga zaznava, spreminja v svoj svet, vzpostavi zvezo med predmeti in samim seboj in končno ob reševanju problemov.

Najmočnejša je simbolična dejavnost v literarni umetnosti, ker je beseda najodličnejši človeški simbol. Drugačno pa je simbolično delovanje pri različnih umet-

⁷¹ PU, 218

⁷² Prim. H. Rotter, *Christliches Handeln*, Graz 1977, 141 sl.

⁷³ PU, 220

⁷⁴ Prim. PU, 225

nostih, kot bi bilo v različnih lupinah, v »katerih nam različne govornice te informacije posredujejo: glasovne, likovne, slušne, vidne, besedne, nebesedne, jezikovne in metajezikovne«.75

Ustvarjalec doživlja svoje ustvarjanje v povezanosti: tako je vsako ustvarjalno delo povezano enotno, še več, tudi različna (npr. znanstveno in umetniško) so med seboj povezana. Človek ima tudi svoje lateralno (skrito) mišljenje, ki se razlikuje od logičnega, razglabljujočega in razčlenjujočega mišljenja po enotnosti, katera vključuje vsa, celo skrita (podzavestna) področja v človeku. Ravno združitev in aktiviranje obeh miselnih področij: lateralnega in diskurzivnega lahko ustvarja vrhunske umetniške in znanstvene kombinacije. Lateralno (skrito) mišljenje deluje tudi ob zavestnem mirovanju (počitku), ko se ustvarjalcu nenadoma »posveti«, ne da bi intenzivno mislil na problem.⁷⁶

Dalje opredeljuje Trstenjak ustvarjalni proces z vidika odprtosti »predelovalnih sistemov«.77 Ravno zaradi odprtosti je predelovanje namreč sploh možno. Odprtost je v ustvarjalnem procesu lahko večja ali manjša, na začetku alj na koncu procesa. Ugotovitve na tem področju nam lahko pokažejo na možnost oz. nezmožnost proučitve ustvarjalne dejavnosti.⁷⁸

Glede na razvoj človeške vrste kaže odprt miselni sistem tri stopnje: 1. Prehod iz neživega in živega sveta v svet simbolov, 2. Ustvarjanje tradicije 3. Težnja po razširitvi navzven, izven organizma.

Na teh stopnjah se nam odpirajo zanimivi problemi kot pomen čutnega za ustvarjalno delovanje (na prvi stopnji), racionalizacija oz. simbolizacija oz. vskladiščenje pridobljenega znanja (na drugi stopnji), zato pravimo, da tradicija človeka okosteni, iztrga iz »narave«. Zaradi tega človek deluje vedno navzven, se razširja, ne dodaja samo že nabranemu, ampak preoblikuje in ustvarja novo, odpira celo nova vprašanja. Če se ta proces ustavi, potem človek okosteni, postane »zgolj tradicija«. Danes se v tem smislu Trstenjaku odpira že spet nova (četrt) »poindustrijska revolucija« človeštva, ki naj bi bila orientirana predvsem etično.⁷⁹

Kljub mnogostranskim razsežnostim je človekovo ustvarjalno delo sistematizirano. Ista ustvarjalnost v človeku nam omogoča, da razčlenjujemo in združujemo, damo posamezne še tako raznolike člene v smiselno in enovito celoto. Sočasnost nam omogoča, da iz mnogih delov ustvarimo eno, skratka, da vidimo v različnih področjih povezanost. Človek deluje tako, da razčlenjuje in sestavlja nove enote.⁸⁰

8. Izkustvenost (empirična dosegljivost) ustvarjalnosti

8.1 Specialna področja

Pozitivne znanosti si morajo ustvariti pravila, po katerih lahko raziskujejo. Naravne znanosti gradijo na opazovanju, ki ga potem povezuje na

⁷⁵ PU, 228

⁷⁶ Prim. PU, 243

⁷⁷ Prim. PU, 248—279

⁷⁸ Prim. PU, 249

⁷⁹ Prim. PU, 278

⁸⁰ Prim. V. Satura, o.c., 7—10

podlagi več opažanj v hipoteze, ki jih poskusi potem potrjujejo ali zanikajo.⁸¹ Tudi psihologija ustvarjalnosti mora uporabljati te metode. Posebno še pri opazovanju izrednih opazovalcev, kajti kljub temu, da je takšno opazovanje včasih zelo »subjektivno«, manj uspešno in zanesljivo, lahko vsaj delno gradi na njem.⁸²

Trstenjak je izbral najbolj ustaljene primere znanstvenega ustvarjanja in na njih pokazal uspešnost psihološko-znanstvenega raziskovanja ustvarjalnosti. Matematik, fizik, kemik, biolog so takšni ustaljeni modeli ustvarjanja v znanosti. Psihologovo delo se tukaj naslanja na poročila oz. podatke o ustvarjalcih. Izrazito zanimiv in tudi reprezentativen je primer Einsteinove ustvarjalnosti: »Jedro Einsteinove ustvarjalnosti v iznajdbi nove teorije je prav v odpiranju problema. Tu najbolj jasno, kar konkretno, in to na klasičnem primeru svetovne razsežnosti vidimo: bistvo ustvarjalnosti je v odpiranju vprašanj, ne v reševanju; ali bolje: je v prvi polovici, ne v drugi, ker je prva težja kot druga.« Ustvarjalnost je v veliki meri odvisna od »prebliska«, nadaljnje delo je lažje. Komur se je enkrat posvetilo, je nalogo rešil. Zato meni Trstenjak, je to področje težko raziskovati, kajti vsak test bi moral vključevati odpiranje problema, to pa ni mogoče, ker test že daje določeno nalogo, predvideva določeno situacijo. »... za pravo ustvarjalnost ni testa, s katerim bi jo preizkušali vnaprej, preskus je možen samo post festum, po odkritju samem.«⁸³

8.2 Izkustvena povezanost ustvarjalne dejavnosti

Izkustveni podatki kažejo, da je znanstveno delo prepleteno z več dejavniki, je med seboj povezano v treh dimenzijah: zgodovinskosti, družbenosti in množičnosti.⁸⁴ Podobno velja tudi za umetniško ustvarjanje, čeprav se posamezne ustvarjalne dejavnosti pri določenih ustvarjalcih ne pokrivajo vedno, čeprav več ali manj vsi ustvarjajo v teh pogojih.

Statistična poročila opozarjajo na zgodovinsko genezo v več primerih znanstvenega in umetniškega ustvarjanja. Ponekod gre celo za več avtorjev, ki so časovno drug za drugim prihajali do končnega »odkritja«. »Mislimo samo na velike ,ideje', ki pomenijo za znanost prave zgodovinske prelomnice, kakor so npr. ideja revolucije, dialektike itd.; pa tudi na razne tehnične izume in številne znanstvene dosežke v fiziki, kemiji, medicini in drugih panogah.«⁸⁵ Včasih je za priznanje kake teorije potreben dolg proces, za katerega je v veliki meri odgovorna tudi družba.

Družba ni samo življenjski pogoj, ampak področje, kjer se lahko ustvarjalnost šele uveljavi in dobi dokončno priznanje. Potrebno je ustvarjeno delo primerno utemeljiti. »Na izkustvenem področju je najboljše dejanje, ne beseda.«⁸⁶ To je posebj

⁸¹ Prim. C. F. von Weizsäcker, o. c., 124 sl., prim. tudi S. Toulmin, Einführung in die Philosophie der Wissenschaft, Göttingen 1953, 54 sl.

⁸² Prim. PU, 280

⁸³ Prim. PU 287

⁸⁴ Prim. PU, 306—328

⁸⁵ PU, 310

⁸⁶ PU, 314

pomembno za znanstvenika. Zanj je važen tudi okvir dela, izobrazbeni pogoji, možnost izobrazbe v mladosti, da lahko v zrelih letih že ustvarja. Takó so družbeni okviri večkrat krivi, da posameznik ali mali narod ne »uspe«, medtem ko ima vedno možnost uspeha veliki narod ali posameznik, ki je rasel v ugodnih razmerah.⁸⁷

Danes je znanstveni razvoj uspešen predvsem v skupnem delu. Interdisciplinarnost in sodelovanje na istem področju osvaja znanstveno delo. Izrazito se v teh okvirih danes po Trstenjakovem mnenju stavlja etični problem; velikokrat »modernejši človek večino svojih sil porabi v boju zoper samega sebe«, namesto da bi sebe gradil. »Človek ne more rešiti vprašanja, kako preusmeriti ves nepotreben znanstveni stroj iz človeku škodljivih oboroževalnih in uničevalnih dejavnosti v izboljšanje zdravstvenih in drugih pogojev življenja.«⁸⁸

9. Umetniška ustvarjalnost

Psihologija ustvarjalnosti se pri umetnikih srečuje še z večjimi težavami, kajti ta ustvarjalnost kaže še izrazitejše znake enkratnosti, neoprijemljivosti in je še teže empirično-statistično ugotovljiva. Pesnik J. Ovsec pravi: »Vendar je ustvarjanje umetniškega dela tako zapletena stvar, da se ga tudi sam ustvarjalec ne more v celoti zavedati . . . ostaja v umetniškem delu nekaj nepojasnjene, vznemirljivega, alogičnega — kakor je samo življenje.«⁸⁹ Psihologu zato ponavadi ostane edino umetnikov zapis oz. poročilo.

Znanstveno raziskovanje umetniškega ustvarjanja se ne more zadovoljiti samo z ugotovitvami, kako ta ali oni umetnik ustvarja, ampak mora prodreti v strukture ustvarjalne dejavnosti. Razdelitev umetniških vej še ne zadostuje, ker moramo razčleniti umetniško strukturo, ki je pa zaradi mnogostranosti in raznolikosti sila kompleksna: »Ves svet je strukturiran in med temi strukturami zavzema mesto estetski lik.«⁹⁰

Trstenjak meni, da sta estetski lik in zanj ustrezna struktura v človeškem ustvarjalnem procesu višek človeške ustvarjalnosti. Zadnji del njegove razprave posvečuje temu vprašanju in zaključuje z estetičnostjo v različnih dimenzijah. Razumljiva je takšna estetska struktura kot temelj ustvarjalnosti zaradi simboličnosti miselno-ustvarjalne strukture osebnosti. Višek je umetnost, ker je najbolj odprta oz. najbolj svobodna oblika dejavnosti. Trstenjak jo imenuje biološko superstrukturo, ki je estetsko doživljanje stvarnosti.⁹¹ H. U. von Balthasar je z estetskega vidika razvil celotno teologijo.⁹² Nevarnost takšne obravnave je seveda, da temeljna estetska struktura

⁸⁷ Prim. PU, 320

⁸⁸ Prim. PU, 327/328

⁸⁹ PU, 333

⁹⁰ PU, 336

⁹¹ Prim. H. U. von Balthasar, *Wahrheit, Ein Versuch, Einsiedeln* Zürich 1974

⁹² Prim. PU, 480

kot izraz najsvobodnejšega jedra osebe postane v takem sistemu zgolj temeljni okras, ki svobodno osebnost obda z oklepom zunanje strukture.

Za umetniško ustvarjanje so najprej pomembne biološke razvojne osnove.⁹³ Umetnik ima v sebi čut, ki ga prešine, da ustvarja. Mnogo je prirojenega, posebno za matematični in glasbeni čut potrjujejo to raziskave oz. statistike.⁹⁴ Težko pa je bodisi psihološko ali pa tudi fiziološko utemeljiti posebnost fiziološke strukture, ki vpliva na izrazito ustvarjalnost (nadarjenost). Biološko je zanimiva raziskava ustvarjalne dobe: ponavadi dosega vrh med tridesetim in štiridesetim letom, včasih sega tudi v visoko starost.

Gospodarsko socialne okoliščine⁹⁵ so kot pri znanstvenikih tudi tukaj zelo pomembne, čeprav nekoliko drugače postavljene. Umetnik je odvisen od mecenov. Večkrat izvedba umetniškega dela ni samo plod estetskega čuta, ampak tudi tehnično-finančnih razmer. Umetnik živi z družbo, okolico, kljub temu je njegova dediščina samota: »Umetnikova obrt je osamljenost«. Ali: »Biti moraš discipliniran, marsičemu se moraš odpovedati, često tudi bližini in družbi drugih ljudi... človek je v ustvarjalnem procesu res sam, ampak to mu je tudi potrebno, če hoče kaj narediti.«⁹⁶ Najpomembnejši pogoj, ki ga mora družba umetniku omogočiti, pa je svoboda.

Kulturno-zgodovinske pobude stimulirajo ustvarjalca od zunaj.⁹⁷ Umetnik je odvisen od t. i. kolektivne apercipcije, od sprejetja, ki mu ga daje družba. Iti pa mora svojo pot, če noče, da se podredi družbenemu dogajanju. Če hoče ustvarjati, »mora imeti v sebi neomajno vero vase in zaupanje v prihodnost. Kdor ni dovolj močan, ga potegne vladajoči družbeni tok. Potrebno je, da se v povezanosti zna tudi distancirati.«

Kljub temu da je umetniško ustvarjanje tako svobodno, ga psiholog lahko kategorizira, spravi v okvire. Trstenjak predlaga naslednjo strukturo: doživljajska spočetost, osebna ubranost, vektorska naravnost, celostna določenost in podzavestna projeznost, ki jih potem utemeljuje, predvsem na podlagi zapisov umetnikov.⁹⁸

Na poseben način je torej vendarle umetnik ustvarjalec. Kot umetnik je sposoben transcendirati — preseči običajni svet, se dvigniti nad vsakdanjost, to je njegova ustvarjalnost. Izrazita sposobnost za simboličnost sveta⁹⁹ povezuje zavestne in podzavestne, nedojemljive človeške globine. Ta prepletenost sili človeka k ustvarjanju, k novemu, k preseganju, iz tega nastaja nov svet. Najvažnejše pa je, da ravno s tem nastaja nov človek, ki gradi na starem, na svojih lastnih koreninah, ob njih pa že poganjajo nove. Če se bo to »drevo« še naprej razraščalo, je seveda danes bolj kot kdajkoli vprašanje. »Odkar smo zapustili 'rajsko zaverovanost' nezmotljivih instinktov, se nam zmeraj bolj na široko odpirajo razsežnosti zavestnega spoznanja, zmožnosti individualnega učenja in odločanja, hkrati pa tudi tveganja zmote in zablode.«¹⁰⁰

Brez dvoma je zaključek dovolj zgovoren, da lahko zlasti ob posebnostih umetniškega ustvarjanja: osebнем stvariteljskem delu, izlivu umetnika samega, predvsem

⁹³ Prim. PU, 338—350

⁹⁴ Prim. PU, 343

⁹⁵ Prim. PU, 351—363

⁹⁶ PU, 361 (izjavi slikarjev M. Kaporja in Z. Goloba)

⁹⁷ Prim. 364 sl.

⁹⁸ PU, 372 sl.

⁹⁹ Prim. PU 439 sl.

¹⁰⁰ PU 473

pa soustvarjanju, ki ga sproži umetniško delo, njegova enkratnost, vekovitost itd. s čemer se ovekoveča tudi človek kot individuuum in še posebej kot vrsta zaključimo, da je umetnost dvig človeka nad samega sebe. Je poskus, da bi zajel trenutek in bi ta trajal večno. To je izraz in podoba nemirne, a po izpolnitvi hrepeneče osebnosti človeka ustvarjalca.

Janez Juhant

Acta ecclesiastica Sloveniae 3, *Miscellanea*, Ljubljana 1981, str. 172.

Tretji zvezek AAE je tako po zunanjem videzu, in kar je še pomembnejše, po vsebinski zasnovi, ostal zvest svojemu konceptu: objavljanje pomembnih, težko dosegljivih virov. V tem zvezku objavljajo svoje prispevke trije avtorji: dr. M. Benedik, docent na teološki fakulteti v Ljubljani, dr. F. Dolinar, nadškofijski arhivar v Ljubljani, in I. Škafar, upokojeni župnik-dekan v Radljah ob Dravi.

Že v uvodu ugotavlja Benedik v svojem članku (str. 7—45) Iz protokolov ljubljanskih škofov, pomembnost teh protokolov, ker so drugi arhivski viri razmeroma redki. Avtor podaja Hrenov protokol ordinandov, v katerega je vključil ordinacije svojih prednikov za leta 1577—1597. Transkribirani tekst originala je opremil s sprotnimi opombami. Posebno priročen in praktičen je abecedni seznam za ta leta (tiskovna napaka na str. 39!), kar omogoča hitrejšo in lažjo uporabo.

Objava tega teksta bo pomagala za preverjanje in ugotavljanje biografskih podatkov za obdobje, ko matičnih knjig še ni bilo oziroma se niso ohranile.

Dolinar obravnava v prispevku Zapisi škofa Janeza Tavčarja o stanju v Ljubljanski škofiji (str. 47—79) vizitacijo tega škofa, čigar ozemlje se je v enklavah razprostiralo v treh deželah. Tavčar je najprej vizitiral svoje župnije na Koroškem, že leta 1581, nadaljeval vizitacijo nasled-

nje leto na Štajerskem ter jo zaključil leta 1583 na Kranjskem. Leta 1589 je sestavil o vizitaciji svoje poročilo za Rim, katerega je precej predelal glede na zapiske svoje vizitacije po župnijah. Koncilska kongregacija je poslala še dodatna vprašanja, ker s poročilom ni bila popolnoma zadovoljna.

Objava tega vira je dragoceno dopolnilo objavljenih virov za drugo polovico 16. stoletja. Kot ilustracijo bi navedel: zaslužni lavantinski zgodovinar Ignacij Orožen, ki je pridno uporabljal arhivske vire gornjegrajskega oziroma ljubljanskega arhiva, teh vizitacijskih zapisov škofa Tavčarja ni poznal, sicer bi bil to gradivo uporabil v svojih knjigah pri opisu dekanij Braslovče, Gornji grad, Kozje (Pilštanj) in Škale, katere so do leta 1790 spadale pod ljubljansko škofijo. Tako Orožen v svoji knjigi (Orožen Ignacij, *Das Bistum und die Diözese Lavant, Das Dechanat Drachenburg, Maribor 1887*, str. 559) ne pozna žusemskega župnika Simona Corvusa, o katerem pravi Tavčarjev zapis leta 1582: »Is pro tempore est presbyter Simon Corvus, concubinariis quidem, secus oboediens...« (AAE, *Miscellanea* 3, str. 60).

Pri branju starih, zbledelih tekstov, bi kazalo primerjati zlasti priimke z obstoječo, dosegljivo literaturo: Martina Rönitsch (AAE, n. d. str. 60) navaja Orožen (n. d. str. 80) kot Martina Penič, kar se zdi bolj verjetno.

Škafar podaja v svojem članku Gradivo za zgodovino kalvinizma in luteranstva

na ozemlju belmurskega in beksinskega arhidiakonata (str. 81—170), kakor pove že naslov, vire za obdobje katoliške reformacije v Prekmurju. Avtor uvodoma pravilno ugotavlja, da je Prekmurje tudi v cerkvenem zgodovinopisju pri nas pomanjkljivo in deloma napačno obdelano. Svoje ugotovitve Škafar podkrepljuje z viri, katere navaja v celoti ali v registah. Tako nam prepričljivo slika zelo razgibano obdobje rekatolizacije Prekmurja... V dobi ekumenskih prizadevanj, ko prevladuje načelo verske svobode, težko razumemo to dogajanje. V Evropi takrat nikjer ne priznavajo verske svobode, saj povsod pravladuje načelo: *Cuius regio, eius religio*. Protestantski in katoliški vladarji so na svojem ozemlju uvajali protestantizem v tej ali oni obliki, tako kot katoliški in pri tem, po potrebi uporabljali tudi silo. Nekateri se ne morejo ali se nočejo znebiti svoje črno-bele tehnike in vidijo samò v katoliški reformaciji sãmo krvavo nasilje. Škafarjevo delo je zelo dragocen prispevek prihodnjim kritiãnim raziskovalcem zgodovine, zlasti cerkvene, tega dela slovenskega etniãnega prostora. V tekstu nekoliko motijo polemne poante (prim. str. 91), ki sodijo bolj v opombe.

Anton Ožinger

P. N. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Ed. Desclée de Brouwer, 1972. Uporabljam italijanski prevod P. G. da Vetralla, *Teologia della bellezza. L'arte dell' icona*, Ed. Paoline, Rim 1981, 325.

Priãujoãa knjiga je zadnje delo velikega ruskega teologa Evdokimova, ki je od svojega dvajsetega leta (rojen je bil leta 1901) moral živeti zunaj svoje matiãne domovine. Umrì je 16. sept. 1970 v Franciji. Knjiga je izšla po njegovi smrti, ãeprav jo je napisal že veliko prej, le reprodukcij želenih ikon iz Tretjakovske galerije v Moskvi ni hotelo biti od nikoder. Takó je bil prej poklican k izviru lepote in »originalu« ikon, v katerih vsebino se je

vse življenje poglobljaj in se trudil, da bi vedno bolj postajal »ikona« življenja.

ãeprav knjiga ni najnovejša, pa doživlja vedno nove izdaje, zato je prav, da je predstavljena tudi v našem slovenskem prostoru.

ãemu pravzaprav teologija lepote? Giancarlo Vendrame jo v uvodu v it. izdajo knjige takole opraviãuje. »Lepota ni okras, dodan veri, ki je že sama v sebi popolna, iz didaktiãnega namena... Lepota se nam predstavlja kot kraj razodetja Boga in kot kraj, kjer se odkriva resnica o ãloveku. Lepota je torej razodetje izvora in anticipacija dokonãnega« (16). Zadnje ãase je tudi opazno veliko zanimanje zahoda za ikone (na žalost veãkrat iz zgolj estetskega užitka). ãe se hoãemo poglobiti v vsebino in teologijo pravoslavnih ikon, ne moremo mimo te knjige in ãudovitih opisov (pravih teologij) nekaterih mojstrovin, ki so zbrani v knjigi od strani 231 do 324 pod naslovom »Teologija zrenja«. Ikona likovno izraãa tisto izkustvo odnosa z božjo neizrekljivostjo, ki razkriva resnico o ãloveku. Zato življenjski prostor ikone ni muzej, ampak svetišãe kot prostor navzoãnosti neizrekljivega Boga. In v svetišãu je liturgija tista, v kateri ikona najbolj popolno izraãa svoj pomen. Vloga ikone je: Biti slika, ki vodi, slika, ki posedanja bistvo in vabi ljudi, da to resnico posedanjijo v svojem življenju in svoji dobi (18).

Delo je razdeljeno na štiri dele: Lepota, Sveto, Teologija ikone in Teologija zrenja. V prvem delu govori avtor o bibliãni viziji lepote. Že samo stvarjenje lahko gledamo tudi v kategorijah lepote in ne samo dobrega. Dalje poudarja, da »lepota ni samò estetska, ampak je predvsem religiozne narave; ni samo »praznik za oãì«, ampak epifanija presežnega, ki ustvarja iz narave prostor svojega izãarevanja, »goreã grm« (48). Toda to ni abstraktna lepota, temveã trinitariãna lepota, tista, ki jo gledamo v liku uãloveãene Besede, kajti: »Kdor vidi mene, vidi Oãeta«. Pri cerkvenih oãetih je božja lepota temeljna, bibliãna in teološka kategorija. To podpi-

ra Evdokimov z mnogimi citati iz očetov (predvsem vzhodnih).

Avtor vzporeja besedo in podobo. Res da je Izrael ljudstvo besede in poslušanja. Vendar se v svetem pismu beseda in podoba dialoško dopolnjujeta, izražata komplementarne vidike enega in istega razodetja. »Liturgija je scenska predstavitev svetega pisma, je Beseda, ki je podana v liturgičnem dogajanju« (57). Liturgija ustvarja svojo sliko: arhitektonsko urejeno svetišče, oblike, barve, poezija, petje: kot harmonična celota se obrača k celemu človeku. Zemeljska liturgija se navdihuje in je ikona tiste v nebesih. Takó ima krščanska umetnost nezmotljiv kriterij; deležnost pri liturgični skrivnosti (58). Kje najdemo pravo lepoto? To je predvsem v tehnični civilizaciji težko odkriti, saj je ta predvsem praktično in utilitaristično usmerjena. Sveti Duh je neposreden izraz lepote. Prava lepota je v svetosti, v Duhu. Takó se omenjeni kulturi postavlja ob stran kultura duha, ki je polje, namenjeno gojitvi »nekoristnih« ali bolj »zastonskih« vrednot, dokler ne dospemo do »edinega ne koristnega, ampak potrebnega po besedah evangelija« (64).

V obširnem poglavju »Kultura, umetnost in njune karizme« avtor najprej obravnava odnos Bog — človek. Če je za Heideggerja človek »nemočni bog«, je za kristjana človek »mikrotheós«. Gregor Nacianški pravi: »Človeški obraz Boga« (67). Vzhodni očetje imajo lepa in optimistična pojmovanja človeka: »Jaz sem človek po naravi, bog po milosti« in druge (prim. 67 in drugje). Človek je ustvarjen po božji podobi in njegov cilj je pobožanstvenje (théosis).

Cerkev in svet nista dve vzporedni dejstvi, ampak je namen: svet privzeti v Cerkvi. Cerkve uvaja v svet eshaton, ki je kritika vsakega zaprtega, imanentnega bivanja. V nasprotju z napačnimi sakralizacijami se uresničuje resnična konsekracija. Ko Cerkve privzame zemeljske stvarnosti v svoj krog, napravlja zemljo samo za božje svetišče. Posvečevati svet pomeni iztrgati ga iz območja demonskih moči in

ga kvalificirati kot božje stvarstvo (73). Tudi kultura ni sama sebi namen, ampak je, kot pove že sam koren besede, tesno povezana s kultom. Prava kultura ima liturgično naravo in je sredi sveta znamenje božjega kraljestva, je puščica, usmerjena v prihodnost: z Nevesto in Duhom pravi: »Pridi, Gospod!« Človek je živa ikona Boga, zemeljska kultura je ikona nebeškega kraljestva (88). Nekaj od te ikone bo ostalo za vedno.

Zanimiv je tudi pogled Evdokimova na moderno umetnost v luči ikone. Nekakšen razkol med ikono in zahodno umetnostjo vidi v uvajanju optičnih meril v slikarstvo v 13. stoletju. Umetnost izgublja tisto nebeško in duhovno »življenjsko okolje«. Napačna je tista abstraktna umetnost, ki zanemarija realnost, izhaja iz neke praznine ter beži v neko nadnaravo (surrealizem), prav takó pa tudi vsaka realistična umetnost, ki ni sposobna transcendirati akcidenc. »Umetnost ikone ni avtonomna, je včlenjena v liturgično skrivnost in se blešči od navzočnosti zakramentalnih znamenj« (104). Res je njej lastna neke vrste abstrakcija ali bolje: preoblikovanje, vendar vidi elemente tega sveta v popolni podreditvi duhovnemu. Zato je tu navzoča čisto drugačna perspektiva in razporeditev.

V drugem delu knjige govori o svetem; najprej se ustavlja ob bibličnem in patrišičnem pojmovanju kozmologije, potem ob svetem kot takem, nato ob svetem času in svetem prostoru. Iz vseh teh poglavij veje globoko duhovno pojmovanje stvarstva in človeka kot njegove krone. Človek je ustvarjen kot središče stvarstva in vse stvari težijo k njemu kot kozmičnemu logosu, on jih poimenuje — jih »počlovečuje«. Ko zgubi človek svojo kozmično vlogo in mesto, izgubi narava svojo »prvotno normo« (111). Človek je sinteza duhovnega in snovnega. Greh ne izhaja iz materije, ampak je duh tisti, ki profanira materijo, s tem da izdeluje malike. Greh mesa je po svojem bistvu greh duha proti mesu (115). Sveto pismo veliko govori v simbolih, vzeti iz narave. Čutom dosegljive stvarnosti vsebujejo v sebi tisto, kar

je potrebno za pouk o najglobljih skrivnostih božjega stvarstva. Zato je biblična simbolika zelo konkretna. »Osamljeno, avtonomno telo ne obstaja, je abstrakcija, katere sveto pismo sploh ne pozna« (117). Človek je nedeljiva enota, je živeča duša. Vse stvarstvo gleda sveto pismo dinamično, v stalnem nastajanju. Ob koncu časov bo človek zedinjen z Bogom in kozmos bo integriran s človekom. Ta popolnost, harmonija, je ontološko povezana s Kristusom, kajti »vse ima v njem svoj obstoj«. Bog je postavil Kristusa za cilj in absolutno središče vseh stvari. Trpljenje stvarstva (prim. Rimlj 8) ni bolečina agonije, ampak je porodna bolečina (123).

Naslednja stopnja v krščanskem gledanju na svet je priznati ga kot »kozmično svetišče«, v katerem človek izpolnjuje svojo duhovniško službo. V duhu vzhodne tradicije temelji Cerkev na rajju. Bog prihaja »ob jutranjem vetriču«, da bi se pogovarjal s človekom. Cerkevna skupnost je teandrična (bogočloveška) že od začetka. Po Klemenu Rimskemu in Hermesu je bil svet ustvarjen glede na Cerkev (124). Tako stvarjenje vzpostavlja *communio sanctorum* — Cerkev kot alfo in omego celotne božje stvariteljske ekonomije. Táko učlovečenje Besede uresničuje večni božji načrt: kot v zakonski zvezi zediniti v svoji hipostazi božje in človeško (124). Vesolje postaja element svete zgodovine in z odrešenjem je tudi ono ozdravljeno. Odrešenje namreč v biblični luči ni nekaj juridičnega, ampak prej zdravilnega (hebr. beseda *yacha* pomeni: postaviti na pravo mesto, ozdraviti) (125). S tem v zvezi govori Evdokimov o zakramentalni kozmologiji. Krščanska liturgija se zavzema za posvetitev sveta (*consecratio mundi*), ni kar posnemanje nebeškega, temveč vdor tega v zgodovino. »Bog sestopa, posvečuje duše, pa tudi naravo in kozmični prostor« (123).

Sveto pismo nam daje temeljni povedek o svetosti. Samó Bog je svet, zato ni nihče ali nič sveto samo po sebi, ampak vedno le po deleženju. Pojmi »kadoš«, »hagios, sacer«, »sanctus« vsebujejo popolno pripadnost Bogu in zahtevajo neko odtegni-

tev iz profanega (131). Prav zato, ker je bil Izrael »izbran«, se je imenoval sveto ljudstvo (*ethnos hagios*) in v novozavezni ekonomiji je vsak krščanec »maziljen«, zaznamovan z darovi Duha in vcepljen v Kristusa, da bi bil »deležen božje narave« (2Pet 1,4) in v moči te deležnosti se posvečuje, postaja »svet«. Samo Kristus je svet po svoji naravi (*natura*), njegovi udje pa po deležnosti pri tej edini svetosti.

Evdokimov navaja tri vrste časa: krožni čas (ciklični), zgodovinski in sveti ali liturgični čas. Temu posveča glavno pozornost. To je prava funkcija časa. Govori o teologiji časa (139). V Kristusu ta čas najde svojo os, on uvaja večnost v časovno. »Bog je postal časoven, da bi mi, časovni ljudje, postali večni«, pravi sv. Irenej (140). Kristus torej časa ne uniči, temveč ga izpolnjuje, ga zopet ovrednoti, ga odreši. Liturgija (Evdokimov vedno izhaja iz nje in se vanjo vrača) ima moč »odpreti čas« za to, kar ostane. V liturgični razsežnosti se čas in dogodki organsko povezujejo — komunicirajo. Kar zadeva astronomski koledar, »usmerja« človeka v čas setve in spravljanja pridelkov; cerkveni koledar ni usmerjen, temveč je izhodišče (Orient), urejen čas, je vesoljna zgodovina v »prirodni obliki« in usmerjena v prihodnost. »Praznični in svetniški koledar vrednoti vsako prekinitve časa, ustvarja sveti čas in odgovarja na naše domotožje po večnosti, ki vključuje čas v Besedo-Chronokrator, Gospoda časov« (145).

Kar je čas v smislu trajanja, je prostor v smislu razsežnosti. V svetem prostoru ni nič naključnega. Ta uresničuje »enoto« v Kristusu. Liturgija pozna središčne točke, ki zavzemajo kozmično naravo: gora Tabor, Golgota. »Če sveti čas ustreza globokemu domotožju po večnosti, ustreza sveti prostor želji po izgubljenem rajju«, pravi Evdokimov (147). Za svetišče pravi patriarh German, da je »zemeljsko nebo«. Današnja arhitektura je večkrat izraz antropološke religioznosti, pri tem pa pozablja na teološko naravo svetišča, ki izraža sestop Boga v svoje

stvarstvo. Svetišče je podoba urejenega kozmosa in središče vesoljstva. Že jeruzalemski tempelj je bil po besedah Jožefa Flavija »imago mundi«, bil je postavljen » v središče sveta« (152). Vsako svetišče je omphalós (kozmično središče), je »hiša božja« in »vrata nebeška« (Gen 28,17) in takó pomeni navzočnost transcendentnega. Svetišče je tudi podoba nebeškega kraljestva, je teologija, izražena v prostoru. Sv. Sergij iz Rodoneža, teolog Sv. Trojice, ni zapustil nobenega teološkega traktata, toda v obdobju teoloških prerekanj je zgradil cerkev in jo posvetil Sv. Trojici; njegov učenec Andrej Rubljov je isto rešnico o Sv. Trojici izrazil s svojo znamenito ikono. S tem sta veliko prispevala k pravemu pojmovanju te vélike skrivnosti (155). Evdokimov nam na straneh 157 do 166 podaja pravo teologijo svetišča — pravoslavne cerkve.

Čeprav tretji del knjige, »Teologija ikone ni najbolj obširen, pa lahko rečemo, da je središčen. Tu nam odkriva teološko bogastvo, podlago ikone, kar v zadnjem delu kaže na »praktičnih primerih« — posameznih ikonah. Ikona je »vidna teologija« (170). Najprej avtor omenja tri velika obdobja ikone: obdobje cesarja Justinijana (šesto stoletje), prvi bizantinski prerod pod dinastijo Makedoncev in Komnenovičev (10. do 12. st.) in drugi prerod pod dinastijo Paleologov (14. st.), ki je zlata doba ikone.

Arhitektonske oblike svetišča, freske, ikone, kulturni pripomočki, niso zbrani kot muzejski predmeti, ampak kot udje istega telesa, živijo isto mistično življenje, so vključeni v liturgični misterij (179). Takó ima ikona svoje mesto kot teologija navzočnosti. Ikonograf je podobno kot evangelist »navdihnjen«, oba razodevata isto skrivnost. Za vzhod je ikona eden od zakramentalov (182). Ko govorijo o »čudežni« ikoni, hočejo reči, da je ta ikona »polna navzočnosti« in »kanal milosti, ki ima posvečujočo moč« (sv. Janez Damaščan). Ikona ne zbuja čustev, temveč mistični čut, mysterium tremendum, zato je podvržena transcendentalnim merilom, ki jih ima Cerkev. Govori o božjih mo-

čeh, ali kakor se izraža pravoslavna teologija: o božjih energijah, o njegovi luči. Zato je ikona žarek Osmege dne, priča že začetega eshatona (188). Na ikoni ni nikoli izvora luči, kajti luč je prav njen subjekt: **sonce se ne osvetljuje**. Ikonograf slika bolj z lučjo kot z barvami. Slika z »božjim strahom, ker je to sveta umetnost, ta predvideva karizmatičnost »svetih« ikonografov. Ti se pripravljajo na slikanje »s postom oči« in dolgo askezo ter molitvijo. Slaba ikona »žali Boga« (189). Evdokimov govori o bibličnem temelju ikone: »Kristus ne osvobaja ljudi mitologije in idolov negativno, tako da bi prepovedal slike, ampak pozitivno, tako da je razodel pravo človeško podobo Boga« (192). Ikona omogoča mistično zedinjenje v molitvi, ki seveda ni enako evharističnemu zedinjenju. Ikona vsebuje ime prototipa, ne vsebuje pa njegove narave. Vodi k njemu in oznanja njegovo navzočnost. Po svetem pismu je božje ime eden od krajev njegove navzočnosti. Ikona je kraj, ki je upodobljen. »Bolj ko se vernik poglablja v ikone, bolj se spominja tistega, ki ga ikona predstavlja... Gorje tistemu, ki bi častil slike!«, izjava 7. vesoljnega cerkvenega zbora, ki poudarja, da je ikonoklazem nedopusten (200).

Ikone, to so božja umetnost in so »razumljive« le v ekonomiji odrešenja. Lepo uvaja Evdokimov v »branje« ikon na straneh 213—221. Ikona ima svojo apofatično, dvigajočo se naravo, saj smo rekli, da je podoba, ki vodi prek sebe k hiperikoni (nadikoni), ki je neizrazljiva. To je ikonografska apofatičnost — naproti prihaja Bog v svoji taborski luči (227).

Lepo in koristno bi se bilo ustaviti tudi pri razlagah posameznih ikon. Tem razlagam se da lepo slediti, ker so priložene kvalitetne reprodukcije ikon. Na ikoni Sv. Trojice Andreja Rubljova je »naslikana« in podana cela trinitarična teologija; ikona vladimirske Božje Matere je naslikana mariologija itd. Takó je »obdelanih« deset ikon, ki predstavljajo pravoslavno teologijo v malem.

Mislím, da je pričujoča knjiga tiste vrste, h kateri se je potrebno še vračati, ker te vedno znova in na novo navdušuje za »božjo lepoto«.

Ciril Sorč

Herbert Vorgrimler, Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie, Herder (Quaestiones disputate 90), Freiburg — Basel — Wien 1980, 176.

Sedanja teologija je bolj kot kdajkoli prej naklonjena eshatološkim temam. Ne gre samo za nove prispevke glede sistematičnega nauka o poslednjih rečeh, ampak predvsem za eshatološko »obarvano« (usmerjeno) teologijo. Je pa tako, da ta eshatološka usmerjenost ne pripelje vseh, ki se z njo ukvarjajo, na isti cilj (npr. E. Bloch) ali vsaj pot ubirajo vsak drugače. H. Vorgrimler, profesor dogmatike v Münstru in W. (kot naslednik K. Rahnerja), je začutil potrebo, da v pričujoči knjigi poda sedanje stanje na področju eshatologije in kritično ter pregledno obdela posamezne »tokove«. Ugotavlja, da primanjkuje »uvod (Einführung) v probleme eshatologije in popis stanja sedanje diskusije« (9). To »vrzel« torej želj avtor zapolniti s pričujočim delom.

Knjiga ima tri dele: 1. Pogled v biblično eshatologijo; 2. Sistematična temeljna stališča do eshatologije; 3. Posamezne eshatološke tematike.

Prvi del želi biti nekakšen interdisciplinarni prispevek eksegeze in dogmatike. Glede starozavezne in zgodnjejudovske eshatologije navaja avtor tezo T. C. Vrienera o razvoju starozavezne eshatologije, ki se da razdeliti na štiri stopnje: Prva je »predeshatološka« in jo postavlja v obdobje pred klasičnimi preroki. Gre za pričakovanje Jahvetovega dne. Drugo stopnjo imenuje Vriener »protoeshatološka« in vsebuje eshatološke izjave Izaije in njegovih sodobnikov. Ti potiskajo ta »dan« v »kasnejši čas«. Tretja stopnja je »aktualizirajoča-eschatološka« (aktualisierendeschatologisch), katere predstavnik je

Deuteroizaija. Tu je bolj navzoča tema božjega gospostva. »Izrael je predstavljen kot luč za svet«. Četrta stopnja pa je »transcendentna« eshatologija, ki se je pojavila v različnih etapah po eksilu. Bolj se ukvarja z usodo posameznika (20—21). Vorgrimler pa se ustavlja še pri eshatoloških »temah« pri prerokih, v modrostni literaturi in apokaliptiki.

Starozavezna in zgodnjejudovska tradicija je izoblikovala motive in pojme, iz katerih je živela novozavezna eshatologija. Ko govori avtor o Jezusovi eshatološki usmerjenosti, poudarja njegov odnos in pojmovanje božjega kraljestva. Glede tega so opazni štirje poudarki: 1. božje kraljestvo bo prišlo kmalu, gotovo in nezadržno (Mr 4, 3—8; 13, 28; Lk 12, 54 sl.); 2. božje kraljestvo je že navzoče po delovanju Jezusa (Mt 12, 28; Lk 11, 20); 3. božje kraljestvo prihaja na božjo pobudo, 4. božje kraljestvo in njegov rešenjski pomen za ljudi sta povezana z Jezusovo osebo (Lk 10, 13—15; Mt 11, 21—23a; Lk 8 sl.; Mt 10, 32 sl.) (34—35). Avtor tudi ne pozabi vprašanja Jezusovega skorajšnjega pričakovanja in njegovega odnosa do lastne smrti. Obravnava tudi povelikonočno eshatologijo, Pavlovo eshatologijo ter eshatologijo Q in sinoptikov, Janeza in ostalih tekstov. Na straneh 68—70 podaja avtor v dvajsetih točkah jedrnatno povzeto novozavezno eshatologijo. V zadnji pravi: »Eshatološko upanje nove zaveze doseže vrh v čakanju življenjske in ljubezenske skupnosti človeštva z Bogom, ki ne bo imelo konca in v kateri se bo izpolnil božji namen stvarjenja« (70). Kot sklep tega svetopisemskega dela podaja na kratko (70—82) še različne poglede na pričakovanje skorajšnjega Jezusovega prihoda in na božje kraljestvo pri cerkvenih očetih pa do danes.

Drugi del ima naslov Sistematična temeljna stališča do eshatologije. Najprej se ustavlja pri hermenevtiki eshatologije. V tem pogledu ima avtor za pionirsko delo Karla Rahnerja Theologische Prinzipien zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen (Schriften IV, 401—428).

Krščanska eshatologija ni vnaprejšnja reportaža, ampak človekov pogled naprej, ki izhaja iz neke situacije odrešenjske zgodovine in je usmerjen na končno izpolnitev te njegove sedanje situacije (Daseinsituation). Sedanjost namreč lahko »prestane« človek le, če je na poti k prihodnosti, ki je končno Bog sam (85). Mnogi očitajo Rahnerjevi eshatološki hermenevtiki, da v njej niso navzoče skupnostno-politične razsežnosti eshatologije. Avtor na kratko predstavlja in ocenjuje še druge hermenevtične pristope k eshatologiji. Vsak prinaša in poudarja določen vidik, ki je večkrat prav zaradi tega »poudarka« enostranski ali izraža le delno vsebino. Tu je »negativna teologija« z J. Hochstafflom in Chr. Schützom, ki zatrjujeta, da je pot k eshatološkim izjavam možna le prek negacije. »Izhodišče je izkustvo končnosti v našem svetu« (89). Prav takó vpliva na eshatološke izjave in pojme podoba o Bogu. Pri K. Rahnerju ima veliko vlogo božja samopodaritev (Selbstmitteilung), za druge je Bog upana prihodnost (J. Moltmann, J. B. Metz), ki prinaša kakovostno novo prihodnost. V to je usmerjen tudi W. Pannenberg s svojo teologijo božjega kraljestva. »Prihajajoče božje kraljestvo ni brez-sveten ali izvensveten pojav«. »Bog je prihodnost sveta, ki vse zedinjuje v sebi« (99). Ulrich Hedinger razvija svojo podobo Boga in eshatologijo v svoji »mesianski teologiji«. Na kratko prikaže avtor evolucionistično eshatologijo Teilharda de Chardina, potem tistih, katerih »pobudnik« je Ernst Bloch. Ti so: J. Moltmann s svojo »teologijo upanja«, J. B. Metz s »politično teologijo«, poleg teh postavlja še »teologijo revolucije« in »črnsko teologijo«, čeprav ne bi mogli govoriti o kakšnem neposrednem navdihovanju ob Blochovi »filozofiji upanja«. Vsem naštetim teologom in teologijam ni eshatologija samo del teologije, ampak njeno središče in bistvena razsežnost celotne teologije.

Končno se avtor v tretjem delu knjige loteva obravnavanja posameznih tem eshatologije ali »klasične« vsebine nauka o poslednjih rečeh. Tu obravnava predvsem

novejše pristope k posameznim problemom, kot npr. k teologiji smrti, odnosu med smrtjo in grehom ter svobodnim odločanjem, k odnosu med smrtjo in strahom (Paul Tillich) ter k nesmrtnosti duše in vstajenju telesa in k razvoju tega vprašanja. Obravnava še poslednjo sodbo, pekel, vice in na koncu zveličanje. J. Ratzinger in H. U. v. Balthasar poudarjata osebno »srečanje umrlega z Gospodom«, ki je »razsojajoči ogenj« ter odločilnost »temeljne odločitve« (165). Poveščanje in nebesa pa niso samo cilj človeka, ampak bodo imela tudi razsežnosti božjega stvarstva (166). Glede vseh vprašanj se »posvetuje« tudi z dokumentom kongregacije za nauk, ki ga je izdala 17. 5. 1979 pod naslovom »O nekaterih vprašanih eshatologije«. »Uporabna« je knjiga tudi zato, ker je ob posameznih temah navedeno veliko literature, ki jo bo lahko s pridom uporabil vsak, kdor se bo podrobneje ukvarjal z isto temo.

Ciril Sorč

Pinchas Lapide-Jürgen Moltmann, Jüdischer Monotheismus — Christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch, Chr. Kaiser, München 1979, 91.

Dne 22. maja 1978 sta imela v vasi Niefern pri Pforzheimu verni judovski teolog Pinchas Lapide in evangeličanski profesor teologije Jürgen Moltmann, pomemben pogovor. Téma je bil eden najstarejših in najtežjih problemov, ki obstaja na teološkem področju med Judi in kristjani: judovski monoteizem in krščanski nauk o Sv. Trojici. Referata obeh teologov in pogovor, ki jima je sledil, so bili polni presenečenj. Ob vprašanih, ki so vedno pomenila prepad med tema dvema verstvoma, sta govornika gradila mostove. Pogovor (in knjiga, ki je izšla v seriji Kaiser Traktate) je eden redkih poskusov srečanja na teološki ravni med Judi in kristjani. In prav zaradi tega pogumnega in konstruktivnega namena, je pomemben in vreden pozornosti. Seveda

pa ni brez pomena za spoznavanje pravoverne judovske teologije.

Zavedati se moramo, da ne gre za kak »uraden« pogovor. Zato nimajo izjave (dala sta tudi Skupno pojasnilo (str. 84—86) kakšne obvezujoče narave. Ne moremo pa zanikati dobronamernosti na obeh straneh.

Lapide v svojem referatu Judovski monoteizem izhaja iz dejstva, ki je opisano na prvih straneh svetega pisma: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo.« Tu se začena popolna razorožitev vseh bogov in polbogov. Nebesna telesa izgubijo njihovo magično moč, da bi z vsem stvarstvom postala orodje enega Boga (9). Tako je Jud tisti, ki za vsemi stvarmi spozna Boga. Pogan je nasprotno človek, ki ne spozna Boga v njegovih neštevilnih oblikah razodevanja in časti oprijemljive stvari. Izraelski monoteizem izvira iz izkustva o božjem Tj (Du-Erfahrung). Gospoda sveta doživlja kot nekoga, ki ga je mogoče nagovoriti, kot tisto pradoživetje eksodusa, ki je postalo vogelni kamen izraelskega ljudstva (11). To izkustvo neposrednega jaz-ti odnosa, je tako edinstveno, da ne dopušča nobene predstave o večjem številu principov ali o več osebah v Bogu (12). Samo Izraelov Bog je živi Bog in zunaj vsake primerjave z drugimi bogovi. Enost Boga, na katero opozarja Juda vsakodnevna molitev: »Poslušaj Izrael« (Dt 6, 4), je edina »dogma«. Ta enost pa ni niti matematična niti kvantitativna v smislu kakšnega togega uniformizma, temveč je oživljajoča edinstvo, ki iz svojega bistva ustvarja zedinjenje človeštva v vseobsegajočem miru (Schalom) (14). Lapide vidi že v svetem tetragramu dinamičen princip te božje enosti. »Eden ni kolikostni pojem, ampak kakovostni« (15).

Jud vidi v Sv. Trojici hipostazo treh božjih atributov: bitja, življenja in vsevednosti. V Bogu priznava triadične (ne pa trinitarne) nastavke. Tak »šolski« primer je izraz: »Bog Abrahama, Bog Izaka in Bog Jakoba«. »Edinega Boga Stvarnika vsega stvarstva so doživeli trije očaki vsak po svoje.« Abraham ga je

doživel kot Boga, ki vodi iz suženjstva (Bog eksodusa), Izak ga je doživel kot Boga Rešitelja (rešil ga je pred daritvijo na gori Moriji), Jakob pa ga je doživel kot borečega se Angela (z njim se je bojeval celo noč) (21). Kabalisti odkrijejo sledi neke triade že na prvi strani svetega pisma: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo... in duh božji je vel nad vodami. Bog je rekel: 'Bodi svetloba!'« (Gen 1, 1—3). Tukaj, pravijo, so trije: Bog sam, njegov duh in njegov govor (22). Lapide navaja še teofanijo pri Membejevem hramu (Gen 18) ter še nekatere druge »dokaže« za dinamični monoteizem. »Eno je jasno«, pravi Lapide, »cela mavrica judovskih izkustev Boga je in ostaja v judovstvu nič drugega kot galerija pojmov (podob), ki niso nikoli postali okamene-li...« (25).

Lapide se spusti tudi na novozavezna tla. Pravi, da Jezus in Pavel (kot prava Juda) nista poznala »Trojice v dogmatičnem smislu« (25), kjer vidi kristjan »izraz« troedinosti, vidi Jud le triadično izražanje. V pojmovanju Trojice obstaja neki razvoj: »V prvem stoletju je Bog še čisto judovsko monoteističen. V drugem stoletju postane dvoedin (zweiinig) in od tretjega stoletja naprej trojen« (26). Tako Lapide.

Moltmann razvija Krščanski nauk o Sveti Trojici iz »dogodka na križu«. K trinitaričnemu pojmu o Bogu pridemo na Golgoti križenega Jezusa« (34). Vera v Križanega brez nauka o Trojici je nerazumljiva ali, kot pravi Moltmann: »Nauk o Trojici je teološka sinteza Kristusove zgodovine trpljenja« (34). Moltmann poišče Heschlovo »teologijo božjega patosa«. Na tej podlagi je nastala »bipolarna teologija zaveze«. Kar imenuje Heschel »božji patos«, imenuje rabinska teologija »samoponižanje Boga«. Ta in druga »prialaganjanja« Boga (Akkommodationen Gottes) človeški zgodovini, so hkrati anticipacije njegovega univerzalnega prebivanja v svojem stvarstvu, ko bo njegova slava ob koncu napolnila vse. V svoji šehinah (spustitvi, prebivanju) je Bog navzoč v Izraelu, z Izraelom trpi, gre z Izraelom v izgnanstvo. Franz Rosenzweig pravi, da je

ta šehinah neke vrste »ločitev« v Bogu; Gershon Scholem govori o »razpoki« (Riss) v božjem življenju (39).

Ko tako Moltmann poišče nekatere »oprijemke« v judovski teologiji (ki je zelo heterogena), se vrne k svojemu izhodišču — križu. Tu Oče »daje« (parédoken) svojega Sina (Rimlj 8, 32). V Gal 2, 20 je Jezus sam subjekt »dajanja«. Jezusovo trpljenje predstavlja pasiven in hkrati aktiven dejavnik (42). To Očetovo darovanje in Sinova samodaritev Selbsthingabe) se dogaja »dia pneumatos« — v Duhu (Hebr 9, 14). Takó razodeva križ na Golgoti trinitarično razliko (Diferenz) in edinost (Einheit) Boga« (43).

Svoj prispevek končuje Moltmann s pripombo, da bi po dvatisočletnem razhajanju morali pripraviti prostor »globljemu zbliževanju (Konvergenz). Sam je kot kristjan iz poganstva (Heidenchrist) »bistveno« povezan s kristjani iz judovstva (Judenchristen): Pavlom, Markom, od katerih prejema evangelij o Božjem Sinu, ki se daruje »zanj«, pa tudi z Judi samimi, od katerih se skuša marsikaj učiti (Abraham Heschel in Franz Rosenzweig) (45).

Celoten pogovor, ki je sledil predavanjima in je v knjigi tudi zapisan za njima, izraža veliko pripravljenost poslušati. Glede »dogmatičnih tem« skušata sogovornika poglobiti in še bolj razložiti svoja izhodišča in trditve. Lapide priznava krščanstvo kot »legitimno« pot odrešenja, ki jo Bog hoče. Tudi Cerkev mu je ustrezno »sredstvo odrešenja« (47). »Verujem, da je prav različnost med nami tista, ki šele napravi rodovitno dialoško razmišljanje« (47). Nekakšna podtalna teza, ki jo Lapide vseskozi zagovarja, je, da je krščanstvo potrebno in nujno za tiste, ki se želijo vključiti v božje kraljestvo iz poganstva, da pa kot Jud ne čuti potrebe, da bi se odpovedal svoji veri, ki je vseskozi mesijanska in usmerjena v božje kraljestvo.

Nekakšen »povzetek« pogovora bi lahko podali z Moltmannovimi besedami: »Krščanstvo lahko doseže rešenje (Heil) samo z Izraelom. Kristjani bodo nekoč vprašani: Kje so vaši bratje in sestre

Judje? Cerkev bo vprašana: Kje si pustila Izraela? Zaradi Juda Jezusa ni mogoča nobena ločitev Cerkve in Izraela. Zaradi evangelija ne sme priti na poti k eshatološki prihodnosti do kakšnega zlitja. Obstaja pa skupnost poti (Weg-gemeinde) in upanja« (82—83).

Ciril Sorč

Mihály Szentmártoni, Moral Judgment and Depression (Moralna presoja in depresija), Roma 1981.

Avtor M. Szentmártonj je profesor psihologije v Zagrebu, kjer tudi vodi Inštitut za družinske probleme. Študij psihologije je dokončal v Rimu, kjer je na papeški salezijanski univerzi na fakulteti vzgojnih znanosti doktoriral s tezo: »Moral Judgment and Depression«.

Pričujoča teza pomeni eksperimentalno študijo korelacije med moralno presojo, kot jo določa Kohlbergov »Moral Judgment Interview« ter občutki krivde in depresijo. Izsledki odkrivajo zanimivo medsebojno razmerje med temi tremi variablami. Motnje v osebnotnem moralnem razvoju se ne pojavljajo kot posledica depresije (skupaj s stopnjevanimi občutki krivde), pač pa bolj kot vzrok depresije in občutkov krivde. Ta nepričakovani rezultat eksperimentalne raziskave je treba razlagati v okviru motenj splošnega razvoja osebnosti. Raziskava vodi do sklepa, da situacija ali okoliščine, ki zahtevajo moralno presojo in odločitev, razkrivajo neuspeh osebe v samo-uresničitvi, se pravi v nesposobnosti doseči polnejši razvoj, kot ga je oseba sicer zmožna. Takšna nesposobnost se izraža v nezavednem, predmoralnem, eksistencialnem občutku krivde. Ta občutek krivde pa pomeni bistvo (jedro) depresivnega razpoloženja.

Dodatna vrednost v tej tezi objavljene raziskave je še nova »lestvica krivde« ali lestvica za merjenje občutka krivde.

Lojze Bratina

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

- Stanko Janežič 1 Različne oblike vernosti
Verschiedene Gläubigkeitsformen
Différentes formes de la religiosité
- France Oražem 9 Delovanje Svetega Duha v zgodovini
odrešenja
Die Tätigkeit des Heiligen Geistes in der
Heilsgeschichte
L'action de l'Esprit Saint dans l'histoire de
salut
- Guy Lafon 27 Teološki nauk iz preganjanja
Theologische Lehre der Verfolgungen
Leçon théologique de la persécution
- Metod Benedik 35 Pojav laicizma
Phänomen des Laizismus
Il fenomeno del laicismo
- Anton Stres 45 Heglovo pojmovanje objektivnih struktur
svobode
Hegelsche Theorie der objektiven Strukturen
der Freiheit
La conception hégélienne des structures
objectives de la liberté

Pregledi (Miscellanea)

- 64 Vera v zgodovini in družbi
(Drago Ocvirk)
- 82 Prosilna molitev ter podoba Boga in človeka
(Anton Strle)
- 96 »Hipostatično zedinjenje«
(Anton Strle)
- 98 Znanstvena podoba človeka
Razmišljanja ob »Psihologiji ustvarjalnosti«
(Janez Juhant)

Ocene (Recensiones)

- 115 Acta ecclesiastica Sloveniae 3
(Anton Ožinger)
- 116 P. N. Evdokimov, L'art de l'icône. Théologie
de la beauté (Ciril Sorč)
- 120 Herbert Vorgrimler, Hoffnung auf Vollendung.
Aufriss der Eschatologie (Ciril Sorč)
- 121 Pinchas Lapide – Jürgen Moltmann,
Jüdischer Monotheismus – Christliche
Trinitätslehre (Ciril Sorč)
- 123 Mihály Szentmártoni, Moral Judgement and
Depression (Lojze Bratina)

- S. Janežič Različne oblike vernosti
- F. Oražem Delovanje Svetega Duha v zgodovini odrešenja
- G. Lafon Teološki nauk iz preganjanja
- M. Benedik Pojav laicizma
- A. Stres Heglovo pojmovanje objektivnih struktur
svobode



LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 2
42 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1982

BOGOSLOVNI VESTNIK

števika 2

1982

letu 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 tujih valutah.

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.

Lojze Milharčič

Novi zakonik — pričakovanja in uresničitve

I. Svetna in cerkvena kodifikacija

1. Civilni zakoniki. Izrazoslovje

Govorili bomo o Zakoniku cerkvenega prava. Oglejmo si ga najprej v njegovem zgodovinskem okviru; ni dovolj, da se ozremo le nazaj, v cerkveno zgodovino, ampak je dobro iz področja cerkvenega prava zakoračiti tudi v sosednji zelnik — v civilno (svetno) pravo, kjer je pojem zakonika (kodeksa) in uzakonitve (kodifikacije) tudi domač in deležen temeljitega študija in vestnega proučevanja.

Za slovenski izraz »zakonik« pogosto rabimo latinski izraz »codex«, kar pomeni deblo (drevo, hlod), potem poveščeno desko in nato zbirko takih desak ali lesenih poveščenih ploščic, na katere so pisali stari Latini. Najprej pomeni izraz codex star rokopis ali rokopisno knjigo. Za nas je važen pomen, ki ga ima codex kot zbornik spisov, zlasti zbornik zakonov. V taki zvezi se rabi izraz za Zakonik cerkvenega prava, Obči državljanski zakonik itd.

V podobnem, t. j. pravnem pomenu so se pojavili različni zakoniki že zgodaj v človeški zgodovini. Tak je dekalog iz 2 Mojz 20, zbirka pravnih predpisov — norm. Sploh je v starozaveznem delu Svetega pisma veliko pravega blaga.¹

Tudi drugi zakoniki so se ohranili v prepisih ali pa v navedbah starih piscev; mnogi pa so z ljudstvi, v katerih so nastali, tudi izumrli in se izgubili. V vsaki družbi so neke pravne norme zaradi prej obstoječih pravnih odnosov. Zato moremo odkriti v vsaki civilizaciji tudi vsaj grobo izdelane zakonike, ki si jih rodovi posredujejo po izročilu ali v pisani besedi. Vsi taki zakoniki pa niso »kodifikacija zakonov določene dežele, temveč delni zapisi, utemeljeni na starodavni praksi ali na precedenčnem primeru. Zakonodajalec ne poskuša ustvariti corpus iuris, temveč formalno razglaša spisek popravkov

¹ Prim. A. Stickler, *Historia iuris canonici, Institutiones academicae, Historia fontium*, PAS-Verlag, Roma 1974², 9—10.

k določilom v starejših kompilacijah, ki jih je treba v spremenjenih razmerah njegovega časa spremeniti ali dopolniti, medtem ko tistih določil, ki jih ni treba popravljati, sploh ne vključuje v svoj spisek, temveč jih ima za umevna sama po sebi. Ti zakoniki so kazuistični, nikakor pa ne teoretični. Hammurabi si na primer očitno nič ne prizadeva za splošna zakonska načela, temveč želi samo poučiti sodnika; v njegovih odstavkih niso na splošno razložene razsodbe, temveč vsebujejo vzorce za razsodbe v prihodnosti.«²

Sveti zakonik rimskega prava je bila *Lex duodecim tabularum*, za nas izglabljeni vir, iz katerega se je oplajalo klasično rimsko pravo. Le po posameznih tekstnih drobcih moremo zaslutiti, kakšen je bil prvotni zapis rimskega pravnega genija; še v klasični dobi je bila *Lex* tako obče poznana, da so jo klasiki rimskega prava predpostavljali kot splošno poznani zakonik, ki ne potrebuje dodatnega zapisa.

Ves srednji vek je bila za evropski kulturni prostor pomembna Justinijanova kodifikacija (529—534), ki je v *Digestah*, *Institucijah* in v *Kodeksu* povzela, uskladila in prenesla v nove čase in med nova ljudstva staro rimsko pravno zapuščino pretorskih ediktov, senatskih in cesarskih odlokov ter modrost klasikov rimskega prava. V obsežnem delu, ki ga danes poznamo pod imenom *Corpus iuris civilis*, je bila združena vsa takratna pravna znanost, oplojena s helenističnim duhom in krščanstvom. Poleg drugih pomembnih srednjeveških kodifikacij (*Lex romana Wisigothorum* — kralj Alarik II, 506; *Lex romana Burgundiorum*; Teodorikov edikt, 524; Dušanov zakonik, 1349/1354) je Justinijanova kodifikacija pomembna ne le za civilno pravo ampak tudi za kanonsko, saj je hranila rodove pravnikov od glosatorjev in postglosatorjev ter komentatorjev do francoske in nemške pravne šole.

Moderna kodifikacija se je izoblikovala že v spisih nekaterih teoretikov novega pravno-političnega pojmovanja: Muratori, Bacon, Leibnitz in drugi, ki so zahtevali ureditev pravnih norm v čimbolj abstraktni obliki; ta naj bo daleč od določenih primerov. Logično in organsko obdela celotno pravno področje kakšne družbene ureditve. V 18. stol. so bile urejene prve tako zasnovane kodifikacije. Vzorna je bila Napoleonova.³ Francoski državljanski zakonik se je z Napoleonovim cesarstvom razširil po Evropi in so ga posnemali v mnogih deželah.

Človekovo snovanje je bilo zmeraj bolj ali manj pogojeno z vsemi družbenimi dogajanji in medsebojnimi vplivi, ki delujejo vzpodbudno ali

² Sir L. Wolley, *Zgodovina človeštva, Razvoj kulture in znanosti, Začetki civilizacije* I/2, DZS Ljubljana 1969, 126.

³ Francoski državljanski zakonik — *Code Civil des Français* (1804) — je bil vzor vseh modernih kodifikacij in je vplival tudi na cerkveno kodifikacijo. Prim. H. Zapp, *Tradizioni dell'ordinamento ecclesiastico*, v: *Concilium* 17 (1981) ediz. ital. 1143 sl.

zaviralno na zakonskopravno opredeljevanje odnosov v različnih pravnih vejah. Večinoma opazimo porast in večjo zapletenost pravnih odnosov z vse večjo socializacijo, ko se tudi daje državnim strukturam vse večji poudarek. Takó sledimo skozi zgodovino od vse pravne odnose urejajočih zakonikov do novejših, bolj obsežnih kodifikacij, ki so bolj razčlenjene in vsebujejo določila za posamezna pravna področja. Zato obstajajo tudi različni zakoniki: civilni ali državljanski, kazenski, postopkovni, pomorski itd. Za njih ureditev navadno poskrbi vlada po naročilu skupščine. Delo potem opravijo strokovnjaki. Razglasitev (promulgacija) poteka praviloma po ustaljenem postopku, ki velja za redno zakonodajo. Zakonik je torej v primerjavi s posameznim zakonom zbirka usklajenih pravnih predpisov — norm, kjer so izčrpno, jasno in ponavadi tudi za dalj časa urejeni določeni pravni odnosi.

Zanimivo je vprašanje kodifikacije posameznih pravnih področij v našem veznem in republiškem prostoru, kjer bi, če ne menimo, da gre že za pravo kodifikacijo pri nekaterih obsežnih zakonih (Zakon o kazenskem postopku iz l. 1977 ima 565 členov in Zakon o obligacijskih razmerjih iz l. 1978 kar 1109 členov), potrebovali do trideset različnih zakonikov.⁴

Omeniti moramo tudi kodifikacijo mednarodnega prava, ki je danes pomembna ne le za urejanje mednarodnih odnosov, ampak tudi zato, ker v pravni teoriji in praksi močno vpliva na notranje pravno značilnost držav, ki so soudeležene v mednarodnem dogajanju. Številne so konvencije, pakti in drugi mednarodni bilateralni in multilateralni dogovori s političnega, gospodarskega, vojaškega, znanstvenega ali kakšnega drugega področja.

2. Cerkveno pravo in kodifikacija

V nastajanju Zakonika cerkvenega prava bi lahko prehodili velik del poti vzporedno s civilnopravno kodifikacijo. Res si je Cerkev dajala svoje pravne predpise, ki jih zasledimo v novozaveznih spisih, v delih apostolskih in cerkvenih očetov, v ekumenskih in krajevnih koncilih in sinodah, v papeških dokumentih ter raznih kurialnih aktih. Nekaj izhodišč pa je tudi skupnih, takó za civilno kakor za cerkveno pravo. To je tista življenjska podstat, v kateri je človek in ki se javlja v vsem njegovem snovanju in delu: v verovanju in filozofiji, gospodarstvu in kulturi, v umetnosti in politiki. Človek hkrati živi v različnih institucijah, je član svetne družbe, je državljan in je član Cerkve, je vernik.

Za našo zahodno Cerkev je pomemben rimsko-latinski vpliv, ki je v njen pravni ustroj vtisnil močan pečat. Ne moremo pa niti mimo različnih drugih pravnih tradicij, ki so poleg osnovnih izhodišč vnašale včasih moč-

⁴ Prim. Kodifikacija in izpopolnitev pravnega sistema. Problemi in stališča kot osnova za javno pravniško razpravo, v: *Pravnik* 22 (1967) 416.

nejši drugič pa blažji vpliv iz germanskega, anglosaksonskega, slovanskega ali pa kakšnega drugega kroga. *Utrumque ius* — obojno pravo — in *ius cumune* srednjeveško skupno pravo — sta odsev srednjeveškega harmoničnega pojmovanja dveh družb: Cerkve in države. V njih človek živi in dosega svoje časne cilje in dela za večnost. Obe družbi usklajeno podpirata človekova prizadevanja za uresničitev božjega kraljestva že tukaj, popolno pa v večnosti.

Cerkvenopravni material so zbirali in proučevali pridni menihi in skrbni pravniki. Iz raznih zbirk, kot so bili *collectiones*, *capitula*, *decreta*, *libri canonum*, je kamaldulenski menih in teolog Gratianus v letih 1140/2 uredil kompilacijo imenovano *Concordantia discordantium canonum*, kajti v obsežnih in raztresenih pravnih virih se ni bilo več moč znajti. Gratianov dekret je za cerkveno pravo zelo pomembno delo. V njem je zbran ves dotedanji pravni material; podana je jasna ločitev med teologijo in cerkvenim pravom, med dvema samostojnima znanstvenima vedama. Vse do novejših časov je bilo Gratianovo delo nezičrpen vir modrosti dekretalistom in drugim kanonistom, ki so ga komentirali in proučevali. Dekret je bil izhodiščnega pomena za cerkveno kodifikacijo v začetku našega stoletja.

Gratianov dekret ni bil nikdar razglašen za uradni cerkvenopravni vir, pač pa je vedno veljal za veliko moralno avtoriteto. Poznejše zakonodajne tekste so dodali dekretu pod imeni *Compilationes*, *Decretalia Gregorii IX*, *Liber sextus Bonifatii VIII*, *Clementinae*, *Collectiones extravagantium*, kar vse je prišlo do nas pod imenom *Corpus iuris canonici*.

V visokem srednjem veku in po katoliški reformi v 16. stol. so se zelo namnožili različni cerkvenopravni viri, z akti rimske kurije in njenih sodišč. Modra ureditev obsežne in že nepregledne snovi je postala zelo potrebna, ker se v množici nejasnih, ponavljajočih se, pomanjkljivih in nepotrebnih pravnih norm ni bilo več moč znajti. Dela so se lotili najprej posamezni pravniki za osebno, pozneje pa tudi za javno rabo: Lancelotti (1563), Campanella (16./17. stol.), Colominatti (1888/1893), Hollweck (1899). Smiselno ureditev cerkvenega prava je zelo spodbudila francoska civilna kodifikacija. Absolutizem takratnih razsvetljenih sistemov pa je dobil v cerkvenem okolju protiutež v prvem vatikanskem koncilu.

3. *Codex iuris canonici*⁵

Odlični sadovi, ki jih je dala civilna kodifikacija, so prepričali tudi cerkvene kroge o potrebnosti in smotrnosti dobre cerkvenopravne sistematizacije. Že na prvem vatikanskem koncilu so nekateri škofje predlagali, naj bi se

⁵ Prim. Kard. Peter Gaspari, Predgovor, v: *Zakonik cerkvenega prava*, Ljubljana 1944, 1—14.

Corpus iuris canonici posodobil, drugi so zahtevali uradnoveljavne dostavke, zopet drugi že govorili o pravem zakoniku.

Delo za cerkvenopravno kodifikacijo se je pričelo pod Pijem X.; ta si je v poznejšem kardinalu Petru Gaspariju dobil odličnega sodelavca. Kardinalska komisija je s pomočjo teologov in zunanjih pravnikov ter ob sodelovanju škofov pripravila snov za obdelavo na plenarnih zasedanjih. Tekste so pripravljali dvanajst let. Pismene pripombe so dali še vsi prelati, ki bi sicer smeli biti navzoči na vesoljnemu koncilu. Na podlagi njihovih pripomb so prvotno zasnovani zakonik temeljito spremenili. Govorili so o pravem korespondenčnem koncilu. Prva svetovna vojna ni ustavila obsežnega dela in na binkošti 1917 je bil Zakonik cerkvenega prava razglašen, 28. junija objavljeno uradno besedilo, naslednje leto za binkošti pa je zakonik stopil v veljavo. Bil je zelo lepo sprejet in deležen laskavih pohval za svojo tehnično popolno izdelavo. In res, zakonik je zajel vso snov na novo — jedrnato in strnjeno, ne da bi se ponavljali pravni dokumenti in pravne norme. Pravne norme so bile jasno in urejeno razvrščene v smiselnem zaporedju brez odvečnih delitev. Snov je bila zajeta iz celotne cerkvenopravne zakladnice, kar je razvidno iz opomb k posameznim besedilom v kritičnih izdajah. Latinščina v zakoniku je preprosta in jasna. Skratka, delo vredno pohvale in še danes velike pravne in znanstvene vrednosti. V takó obsežnem delu pa tudi ne manjka pomanjkljivosti.⁶ Nekateri so omenjali že prvi komentarji: pravne lakune, dvomljive in negotove norme, ki so jih morali dopolnjevati z avtentičnimi odgovori. Čudno mesto je bilo v zakoniku dano zakramentom, saj so jih uvrstili med »stvari«. Sredi pravnih tekstov je dalje moč najti lepe duhovne spodbude. Ponekod je slabo in nedosledno izrazoslovje in odvečne opredelitve. Nekateri kanoni o manj pomembnih stvareh dolgovezno določajo nepotrebne malenkosti.

Po koncilu pa je moč najti še druge pomanjkljivosti: velika tehnična dovršenost ne odtehta premalo pastoralno oblikovanih norm. Poudarek na klerikalni strukturi v Cerkvi skoraj ne upošteva vloge laikov. Besedila so premalo svetopisemsko utemeljena in ne upoštevajo vse tradicije. V razporeditvi snovi je viden prevelik rimski vpliv in premalo čutiti, da bi bila kodifikacija odgovor na potrebe časov, v katerih je nastajala in katerim je bila namenjena. Zakonik skuša ohranjevati in obujati institucije, ki so morda že zdavnaj izumrle. Dalje je zakonik preveč centralistično usmerjen in daje rimski kuriji prevelik pomen.

Predvideno je bilo, da bi posebna komisija sproti odstranjevala pomanjkljivosti iz zakonika, ga dopolnjevala in posodabljala, a vsi ti lepi nameni se niso nikdar docela uresničili.

⁶ Prim. A. Giacobbi, *Il diritto nella storia della chiesa: sintesi di storia delle fonti e delle istituzioni*, v: *Il diritto nel mistero della chiesa*, vol. I, Editrice PUL Roma 1979, 219—224.

Dobro je zakonik vplival prek krajevnih in škofijskih sinod na notranje pravno ureditev po škofijah. Reforme v študiju in proučevanju cerkvenega prava so dale mnogo dobrih komentarjev in odličnih pravnikov. Vse bolj pa se je poučevanje cerkvenega prava spreminjalo v eksegezo kanonov. Duha, ozadje, ki so ga kanoni predstavljali, pa je bilo skorajda nemogoče odkriti, saj je bila v zakonik sprejeta stara snov in je s presaditvijo v nove razmere izgubila prvotno svežino ter pomen.

Kljub nekaterim (zelo redkim) prevodom v žive jezike je kanonsko pravo in zakonik ostal domena kleriških vrst. Mnogih laičkih gibanj in novih oblik redovniškega življenja zakonik ni opredeljeval. Razgibano misijonsko življenje je zastavljalo nova vprašanja. Lateranski pakti in Vatikanska država ter vse bolj opazen delež svetega sedeža v mednarodnem življenju — vse to je presevalo meje zakonika. Potrebna je bila dodatna zakonodaja. V pravoznanstvu je bil viden velik napredek tudi z razvojem cerkvenih vseučilišč in drugih šol, z znanstvenim, kulturnim in teološkim sodelovanjem med različnimi svetnimi, cerkvenimi in drugoverskimi ustanovami. Beneficijsko zasnovani zakonik ni dajal več potrebnih norm v spremenjenih razmerah ob raznih konkordatih in socialnih revolucijah, ki so beneficij bistveno spremenile, če že ne odpravile⁷.

II. Pričakovanja in uresničitve

1. Janez XXIII. in Pavel VI.⁸

Papež Janez XXIII. je napovedal obnovo zakonika skupaj z napovedjo vesoljnega cerkvenega zbora. Z izrazom »aggiornamento« — posodobitev — je nakazal pot, po kateri se bistvo krščanskega nauka in cerkvenega reda ne bi spremenilo, ampak le prilagodilo potrebam sodobnega časa. Evangeljska luč bo jasneje zasvetila, če bo Cerkev iz svojega notranjega bogastva dajala pobude za rešitev sodobnih vprašanj, ki si jih človek zastavlja. To bo napravila s pomočjo prilagojene zakonodaje, ki je praktična naobrnitev vere na notranje cerkveno življenje. Napovedani koncil naj bi se takó predvsem lotil cerkvene discipline in temu namenu tudi podredil spremembe v obstoječem zakoniku.

Papež Pavel VI. je bolj teološko gledal na cerkveno zakonodajo. Cerkvni zakon korenini v evangeliju in ga mora navdihovati Sv. Duh; biti

⁷ Cerkev v Jugoslaviji je morala po vojni spremeniti nekatere svoje življenjske navade spričo nove državne zakonodaje, ki se ni ozirala na notranji cerkveni ustroj. Prim. S. Alexander, *Church and State in Yugoslavia since 1945*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, 209—225; za cerkveno-gospodarske razmere še W. E. Pradel, *Kirche ohne Kirchenbeitrag*, Verlag Herold Wien—München 1981, 102—105.

⁸ Prim. J. Provost, *Il Codice di diritto canonico rivisto: attese e risultati*, v: *Concilium* 17 (1981) ediz. ital. 1030 sl.

mora sredstvo milosti in dinamično sredstvo delovanja. Zakon je zunanji izraz notranjega življenja božjega ljudstva. Za Pavla VI. sta teologija in pravo tesno povezana. Novi zakonik naj bi se zato ne opiral in zgledoval po civilni zakonodaji in njenem juridizmu, ampak naj bi izhajal iz globoke teološke presoje urejenega življenja v Cerkvi. »Aggiornamento« pomeni torej uresničitev koncilskih odlokov in koncilskega duha. »Aggiornamento — posodobitev — mora biti poslej za nas v tem, da prodre v našo zavest duh koncila, da dosledno izpeljemo določbe, ki jih je vesoljni cerkveni zbor skrbno in zavzeto izdelal.« (Pavel VI., nagovor na 8. zasedanju, 18. 11. 1965).⁹ Papež je tako potrdil pričakovanja tistih, ki so videli v prenovljenem zakoniku vrh posodobitve. »Ne gre zgolj zaboljšanje prejšnjega zakonika s tem, da se vnese boljše razvrščena snov, da se doda, kar je potrebno, in opusti, kar je odveč. Pač pa mora zakonik postati življenjski pripomoček sodobne pokoncilske Cerkve.« (Pavel VI., nagovor rimski roti, 4. 2. 1977).¹⁰ V navodilih komisiji za revizijo zakonika je Pavel VI. zahteval, naj pripravijo zakonik, ki bo »prilagojen potrebam božjega ljudstva in značilnemu novemu duhu drugega vatikanskega cerkvenega zbora, ki postavlja pastoralno skrb na prvo mesto.«¹¹ Moremo reči, da so bile zahteve obeh papežev, ki sta začela in tudi vodila pretežni del kodifikacije novega zakonika, razmeroma jasne: zakonik je treba prenoviti in ne le preurediti; iz njega mora zaveti nov duh, duh drugega vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora; biti mora odgovor na pastoralne potrebe sedanjega časa in ne meglena pravna teorija ali pravnoznanstvena konstrukcija. V ozadju je torej vizija cerkvenega preroda, ki ne bo ostal pri lepih željah in besedah, ampak bo posegel v življenjsko strukturo Cerkve.¹²

2. Pričakovanja škofov

Kaj so škofje — koncilski očetje — pričakovali od prenovljene zakonodaje, moremo razbrati iz koncilskih besedil. Takó naroča koncil glede bogoslužja, da »je treba čimprej pregledati in popraviti kanone in cerkvene določbe o ureditvi zunanjih predmetov za sveto bogoslužje . . .« (B 128); odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi pa pravi, da je »sveti zbor odločil, naj se ob preureditvi zakonika cerkvenega prava sestavijo primerni zakoni v skladu z načeli, ki so dana v tem odloku.« (§ 44). Še bolj izrazit je odlok o laiškem apostolatu: »Vse to (kar vsebuje ta odlok) naj velja kot vodilo za spremembo cerkvenega prava, kolikor zadeva laiški apostolat.« (LA 1).

⁹ Enchiridion Vaticanum vol. I, ediz. Dehoniane Bologna 1976¹⁰, (267).

¹⁰ Navaja J. Provost, n. d. 1032, prim. Communicationes 1 (1969) 94.

¹¹ Navaja J. Provost, prav tam.

¹² Prim. J. Provost, n. d. 1034—1039.

V nekaterih stvareh pa je že koncil vnesel spremembe v obstoječi cerkveni red. Najbolj zanimive so tele: zborna oblast škofov (§ 22), pravica vseh škofov sodelovati na ekumenskem koncilu (§ 4), ustanovitev in oblast škofovskih konferenc (§ 38), oblast škofov dajati spreglede (§ 8b), opredelitev cerkvene službe (D 20), veljavnost zakonske zveze med katoliškim in pravoslavnim partnerjem, če je sklenjena vpricho pravoslavnega posvečenega služabnika (VC 18). Koncilski očetje so izglasovali, naj se v novem zakoniku »s primernimi novimi predpisi določijo pravice in privilegiji metropolitov« (§ 40, 1), naj se uredi odbor ali svet duhovnikov (D 7); glede katehumenov pa je rečeno, naj novi zakonik »jasno določa (njihov) pravni položaj« (M 14); »z ustrežno cerkveno zakonodajo (naj) uvajajo v častitljive krajevne ustanove in navade« vero mlade krščanske skupnosti (M 19).

Kaj so hoteli doseči škofje z novo kodifikacijo, moremo razbrati tudi iz različnih koncilskih zasnutkov, osnutkov in njihovih prilog. Zasnutek *De cura animarum* je imel obsežno prilogo, ki je vsebovala veliko predlogov za predelavo zakonika glede pastoralne službe škofov in dušnih pastirjev ter odnosov med škofi in redovniki. Vsebinsko tega zasnutka so predelali in razdelili v različne nove osnutke, njeno prilogo pa so izročili škofom, da jo pregledajo in posredujejo svoja mnenja ter predloge komisiji za revizijo zakonika. Osnutek odloka o pastirski službi škofov v Cerkvi, ki je nastal iz prvotnega zasnutka in je bil razdeljen v pravno in pastoralno polovico, je imel dve prilogi. Tudi ti dve so škofje pregledali in izročili svoje predloge ustreznim komisijam. Prva priloga je določala razmerja med škofi, ki naj bi dobili obsežnejša pooblastila, in kurialnimi kongregacijami. V drugi prilogi pa so obdelani odnosi med kurialnimi uradi in škofi. V obeh listinah je opaziti velik poudarek, ki so ga koncilski očetje pripisovali vlogi krajevnega škofa. O laikih je tam malo povedanega, pač pa je močno poudarjena vloga krajevnega škofa v razmerju do redovnikov.

Kakšno je bilo koncilsko ozračje ali kakšen je bil duh koncila, moremo razbrati iz nekaterih pomembnih koncilskih etap in celotnega poteka zasedanj. Značilno je na primer nasprotovanje nekaterih koncilskih očetov zasnutku *De Ecclesia*, češ da je preveč triumfalističen, poln klerikalizma in zjuridiziran. Zato so nekateri predlagali, naj bi prenesli poudarek v odloku na božje ljudstvo, ki je izhodiščnega pomena za razumevanje matere Cerkve. Koncilsko ozračje — duha koncila — je opredeljevala včasih zelo živahna debata, nasprotujoča si mnenja in različna pričakovanja, ki so se ujemala v izrazoslovju, pa razhajala v interpretaciji. Takó je bil za nekatere pojem pastorale tak, da ni posegal v bistvo Cerkve, v njene strukture, v njeno zavest. Pastoralno je pomenilo aplikacijo cerkvenega nauka v življenje. Cerkevni nauk — sem spada tudi zakonodaja — je tak, kot je; bolj ali manj more biti pastoralna le njegova uporaba. Za druge pa je bil pojem »pastoralen« bistveno povezan s Cerkvijo, z njenim naukom, s strukturami, življe-

njem. Vsi so pričakovali od skorajšnje kodifikacije potrditev svojih pričakovanj: v prvem primeru bi bil zakonik zavora pastoralnim ekshibicijam, v drugem pa nadaljevanje koncila in zagotovilo odprtosti, kot so jo pojmovali papež in večina koncilskih očetov.

Koncilski očetje so se odločno varovali pravnih opredelitev vere in Cerkve. Koncilsko izrazoslovje je pastoralno. Zato je koncil izdelal malo čisto pravnih tekstov, ki bi jih mogli sprejeti naravnost v zakonik. Pomembnejša od čisto pravnih opredelitev je odločitev koncila, po kateri naj se pedajo osnovna načela, da bo pravo ne le tehnično bolj dovršeno, ampak tudi teološko bolj izdelano in pastoralno navdahnjeno. Ta osnovna načela so čiste pravne norme, merilo za izdelavo in aplikacijo pozitivnega — pisanega in kodificiranega — prava ter vodilo za življenje v Cerkvi že sedaj med kodifikacijo. Ta osnovna načela torej niso le merilo za prihodnost, za novo kodifikacijo, ampak so že smernice za interpretacijo sedaj veljavnega prava, sedaj veljavnega zakonika. Cerkveno pravo izpred koncila, pravo, ki je še danes večinoma v veljavi in je zapisano v dobrem, starem »cicu«, moramo zato postaviti v nove mehove, ga razlagati v duhu zadnjega koncila. To pomeni, da mora biti interpretacija norm drugačna kot nekaj in da se ratio scripta v spremenjenem kontekstu drugače aplicira.¹³ Novi okvir, spremenjeni kontekst — to je koncilski živa želja po resnični prenovitvi, misijonska zavzetost, pastoralna in ekumenska usmerjenost, zbornost škofov, subsidiarnost v Cerkvi, zavzetost za človeka, njegove pravice in stiske.

3. Načela za prenovu zakonika cerkvenega prava¹⁴

Načela je sestavil osrednji zbor svetovalcev na pobudo kardinalske komisije za obnovo zakonika. Poudarki v načelih nam kažejo mišljenje in usmerjenost kardinalske komisije in njenih svetovalcev — strokovnjakov, ki so sodelovali ne samo pri izdelavi načel, ampak tudi pri oblikovanju celega novega zakonika. Prve pripombe k tem načelom so dali sinodalni očetje prve škofovske sinode l. 1967.

1. Pravne odlike zakonika.¹⁵ Trditve, ki jih podaja to načelo, so središčnega pomena za prenovu zakonika. V njem morajo biti jasno opredeljene pravne prvine Cerkve — pravna oblast je po Kristusu hierarhično zasnovana. Zato ni dovolj uzakoniti le verska in običajna načela. Vernik mora v cerkvenih pravnih normah — kanonih — najti vzgibe za svoje versko življenje, za svojo pot k večnemu cilju. Osrednji predmet cerkvenega prava sta opre-

¹³ Prim. H. Schmitz, *Der CIC und das konziliare und nachkonziliare Kirchenrecht*, v: *Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts*, Verlag F. Pustet, Regensburg 1980, 25 sl.

¹⁴ Prim. *Communicationes* 1 (1969) 77—100; H. Schmitz, *Perspektiven des revidierten CIC*, n. d. 78 sl.

¹⁵ *De indole iuridica Codicis*, *Communicationes* 1 (1969) 78 sl.

delitev in zaščita pravic in dolžnosti posameznika do drugih in skupnosti. — Slabo teološko in ekleziološko opredeljeno načelo naj bi dalo po zgledu koncilске Dogmatične konstitucije o Cerkvi (Cerkev je duhovna in hkrati vidna C 8) kristološko in ekleziološko utemeljitev cerkvenemu pravnemu redu. Koncilске razprave o navedeni temi so pustile marsikaj nedorečenega in takó je tudi gornje načelo ostalo nejasno.

2. Razlikovanje med notranjim in zunanjim področjem v kanonskem pravu¹⁶ je zelo pomembno zlasti za zakramentalno in kazensko področje. Sicer jasno in že dolgo opredeljeno vodilo, po katerem pravo urejuje zunanje, moralka pa notranje področje, ravno na zakramentalnem področju in v kazenskem cerkvenem pravu ni čisto dosledno izpeljano. Pravo namreč sega tod tudi v notranje področje. Jasna opredelitev obeh področij naj pomaga odstranjevati in reševati morebitna nasprotja.

Verjetno je največ težav v aplikaciji gornjega načela pri zakramentu sv. zakona; manj v teoriji, veliko v pastoralni praksi ob težavah in tragedijah razbitih zakonov in ponovnih civilnih zvez. V kazenskem pravu pa se odpro nova vprašanja v zvezi s cenzurami *latae sententiae*.

3. Kako naj kodifikacija podpre pastoralno delo.¹⁷ Pravo ima, tako je rečeno v tem načelu, nekakšno zakramentalno vlogo v skrivnosti Cerkve; je znamenje nadnaravnega življenja kristjanov. Sicer ne vodijo vse pravne norme naravnost k nadnaravnemu cilju in tudi ne podpirajo neposredno pastoralnega dela — lahko pa k obojemu zelo pripomorejo. Zato mora biti novi zakonik prežet z miselnostjo ljubezni in zmernosti, človečnosti in treznosti in mora vsebovati še druge naravne in nadnaravne kreposti, ki vplivajo na cerkveno pravo, da je bistveno drugačno od civilnega. Zakonik naj ne bo le sredstvo za doseg pravnega reda, ampak naj ima za cilj pravičnost, ki je sad dobrohotnosti in ljubezni. Zakoni naj bodo pastirjem in sodnikom v pomoč pri uresničevanju teh dveh kreposti. Tudi naj se ne kopičijo s predpisi nepotrebna bremena — obveznosti, kadar lahko isti cilj laže dosežemo drugače. Zlasti v misijonih naj imajo škofje bolj proste roke, da bo pastoralna izraba zakonika bolj plodna.

Nekateri sinodalni očetje so zelo odločno nastopili proti zakramentalni opredelitvi cerkvenega prava. Pomembno pa je sklicevanje tega načela na vlogo, ki naj jo ima pravo pri uvajanju pravičnosti, ki je kaj drugega in je več kot zgolj togi pravni red. *Aequitas canonica* gre dlje od brezsrčne pravičnosti in dela iz cerkvenega prava, suhoparne kodifikacije, občestvo

¹⁶ *De fori externi et interni positione in iure canonico*, n. d. 79; prim. P. Ciprotti, *Il diritto penale della Chiesa dopo il concilio*, v: *Atti del congresso internazionale di ditto canonico*, La Chiesa dopo il concilio, Giuffrè Edit. Milano 1972 (estratto) 526—528.

¹⁷ *De quibusdam mediis fovendis curam pastorem in Codice*, *Communications* 1 (1969) 79 sl., prim. prav tam 96; P. Ciprotti n. d. 522—525.

vernih. Ti verni se trudijo živeti iz evangelija tako, da se nikoli ne more uveljaviti v medsebojnih odnosih načelo »summum ius, summa iniuria« — ko pravo postane absurdno in vir največjih krivic.

Dejstvo, da se za doseg pravičnosti in večjih pastoralnih uspehov, namesto pravnih opredelitev uporabijo druga alternativna pota, daje škofom, duhovnikom in vsem vernikom dolžnost modro iskati in uresničevati uspešno pastorizacijo.

4. Vključitev posebnih pravic v novi zakonik¹⁸ pomeni kodificirati polnomočja, ki jih imajo krajevni škofje na podlagi koncilskega Odloka o službi škofov v Cerkvi in na osnovi motu propria *De episcoporum muneribus*. Vso to snov je treba organsko vključiti v novi zakonik.

5. Izpeljava cerkvene subsidiarnosti¹⁹ razčlenjuje in bolj natančno opredeljuje razmerje med delnimi Cerkvami in vesoljno Cerkvijo, med krajevnimi škofi in pripadajočimi organizmi ter rimskim škofom in njegovimi uradi; razmerje med splošnim zakonikom, ki bo veljal za vso Cerkev, ter posebno zakonodajo, partikularno kodifikacijo.

Kardinal Felici je leta 1974 ob svojem obisku na Dunaju znova poudaril pomembnost subsidiarnosti ne le v razmerju med različnimi družbami, ampak tudi v cerkvenopravnem kodifikacijskem območju: splošna in posebna zakonodaja, splošni zakonik in posebni zakoniki krajevnih, delnih Cerkev. Gre torej za povezavo med kodifikacijo in koncilskim ponovnim ovrednotenjem krajevnega občestva, ki s svojim škofom na čelu popolno ponavzočuje vesoljno Cerkev. Nekateri očitajo zgornjemu načelu anahronizem, ker priznava posameznim vzhodnim katoliškim Cerkvam določene pravice v lastni kodifikaciji, zahodno — rimsko — Cerkev pa jemlje kot celoto, eno krajevno Cerkev.²⁰

6. Varstvo osebnih pravic²¹ odpira vprašanje kristjanovih osnovnih osebnih pravic in ustreznih dolžnosti. Hierarhična ureditev Cerkve res daje papežu in krajevnim škofom ter drugim predstojnikom različno mero oblasti; nihče pa je ne sme svojevoljno izvrševati in tako škodovati posamezniku ali skupnosti. V Cerkvi smo ljudje na osnovi krsta vsi bistveno enaki, bistveno v istem pravnem položaju. V zakoniku je potrebno jasno opredeliti in razčleniti različne pravice in dolžnosti glede na različne službe v Cerkvi.

V marcu 1980 je bilo v Philadelphiji (ZDA) ustanovljeno Združenje za pravice katoličanov v Cerkvi (ARCC). Združenje hoče dati znotraj Cerkve večji poudarek zbornosti, za katero so v soodločanju in soodgovor-

¹⁸ De incorporatione facultatum specialium in ipso Codice, *Communicationes* 1 (1969) 80.

¹⁹ De applicando principio subsidiariorietatis in Ecclesia, prav tam 80—82.

²⁰ H. Schmitz, *Der CIC un das konziliare und nachkonziliare Kirchenrecht*, n. d. 33 sl.

²¹ De tutela iurium personarum, *Communicationes* 1 (1969) 82 sl.

nosti odgovorni vsi katoličani ne glede na njihov položaj ali službo v Cerkvi. Gre torej za pravice, ki so utemeljene v človeškem dostojanstvu in zakramentu sv. krsta, in ki naj bi bile pozitivno opredeljene.²²

7. Kako izboljšati postopek za varstvo osebnih pravic.²³ V novem zakoniku mora biti opredeljeno načelo enakosti pred sodiščem ne glede na hierarhično službo posameznika. Za boljše varstvo pravičnosti v Cerkvi je dalje treba ustanoviti posebna upravna sodišča, ki bodo v različnih stopnjah reševala upravne spore.

Cerkvenopravni postopki naj bodo javni, če tajnosti postopka ne zahtevajo posebne okoliščine; v sodnih in upravnih postopkih naj bodo stranke proti obveščene o zanje neugodnih dejstvih.

Za uvedbo upravnega postopka in ustreznih sodišč je pomembna apostolska konstitucija Pavla VI. *Regimini Ecclesiae universae de Romana Curia* (15. 8. 1967), s katero je bilo kurialno sodišče Apostolske signature razdeljeno v dva oddelka (dve sekciji), katerih druga je bila pooblaščen za reševanje administrativnih-upravnih sporov. Upravni spor je posebna pravna institucija za presojo zakonitosti upravnih aktov.²⁴ Doslej je kanonsko pravo poznalo administrativni postopek le v nekaterih posebnih določenih primerih. Novosti naj zagotovijo ločeno opravljanje služb posameznih cerkvenih uradov, ki izhajajo iz nedeljive trojne škofovske oblasti (potestas magisterii, ordinis et iurisdictionis) in so usklajene s škofovim trojnim poslanstvom (*munera docendi, sanctificandi et regendi*).

Vpliv civilnega prava in izostren čut sodobnega človeka — za varstvo zakonitosti oz. njegova občutljivost na tem področju, nedvomno zahtevata kodifikacijo institucij upravnega spora in postopka.

8. Ozemeljska ureditev Cerkve²⁵ povzema koncilsko opredelitev delne Cerkve, ki je obenem krajevna in »je del božjega ljudstva, ki je izročena pastirski službi škofa, s katerim sodeluje zbor duhovnikov« (Š 11). Ozemeljska pogojenost delne Cerkve je le določilnega, ne pa sestavnega pomena. Čeprav ostane ozemlje še vedno posebno določilo delne Cerkve tudi v prihodnje, pa vendar nove življenjske razmere zahtevajo nastajanje delnih Cerkva, ki niso nujno ozemeljsko opredeljene. Novi zakonik naj daje krajevnim predstojnikom večja pooblastila pri urejanju teh novih tvorb, kar je bila doslej domena svetega sedeža.

9. Prenovitev kazenskega prava.²⁶ V novem zakoniku naj se zmanjša število kazni. Te naj ne bodo, razen izjemoma in za najtežja kazniva dejanja,

²² *La carta dei diritti dei cattolici nella chiesa*, Comunicazione, v: *Concilium* 17 (1981) ediz. ital. 1170—1172.

²³ *De ordinata procedura ad tuenda iura subiectiva*, *Communicationes* 1 (1969) 83.

²⁴ Prim. V. Androjna, *Upravni postopek. Upravni spor*, Uradni list SR Slovenije, Ljubljana 1977, 17.

²⁵ *De ordinatione territoriali in Ecclesia*, *Communicationes* 1 (1969) 84.

²⁶ *De recognoscendo iure poenali*, prav tam 84 sl.

vnaprej izrečene (*latae sententiae*). Vnaprej še neizrečene kazni (*ferendae sententiae*) pa naj segajo le na zunanje področje.

10. Nova notranja ureditev zakonika cerkvenega prava.²⁷ Nova ureditev zakonika naj upošteva pripombe k staremu zakoniku. Zlasti je treba predstaviti iz starega vrstnega reda drugo in tretjo knjigo (osebe in stvari). Notranja ureditev zakonika naj bo napravljena tako, da bo ustrezal duhu koncila in sploh kanonski in moderni kodifikacijski znanosti in tehniki.

Tudi ob teh desetih vodilnih načelih moremo slediti željam škofov, ki so sodelovali na prvi škofovski sinodi 1967. Ker še ni bilo ustaljene sinodalne procedure, je bila priprava na sinodo razmeroma kratka. Škofje so glasovali o desetih načelih po ustaljeni koncilski praksi potem, ko je bila debata že mimo in je kardinal Felici odgovarjal na zastavljena vprašanja. Glasovi »placet« in »placet iuxta modum« so bili dvetretjinski, vendar so glasovi z rezervami vsebovali nekatere tehtne pomisleke. Ti so izhajali večinoma iz načela, da je treba ustvariti nov zakonik, ki bo temeljil na koncilskih odlokih, in da ne gre le za revizijo ali pa posodobitev starega zakonika na podlagi koncilskih besedil, skratka: potreben je čisto nov zakonik. Zanimiv je bil predlog, po katerem naj bi zakonik zajel tudi ljudi zunaj Cerkve. Jasno: pojavi se vprašanje, kdo je subjekt cerkvenega prava. Potem naj bi v pripravi zakonika sodelovalo še več zunanjih izvedencev; večji poudarek naj bi dali ekumenizmu in vlogi laikov v Cerkvi. Vsi sinodalni očetje so se strinjali, da je zakonik potreben.

4. Kodifikacija — novi zakonik cerkvenega prava²⁸

Predlogi, ki so jih poslali škofje pripravljalni komisiji pred koncilom, so večinoma vsebovali prav disciplinsko snov in takó posegali na pravno področje. Le manjši del predlogov je odpiral moralna ali teološka vprašanja. Nekateri predlogi so jasno predvidevali prenovo obstoječega zakonika: poenostavitev zakonov in pravnega izrazoslovja, večjo pastoralno usmerjenost, decentralizacijo, ki bo omogočala prilagajanje zakonov na krajevne razmere. Posebne pozornosti je bil deležen zakrament svetega zakona kot pravna institucija. Med pripravo na koncil so se porajala še zmeraj nova vprašanja. Na koncilskih razpravah pa ni bilo časa za natančno debato in razporeditev nakopičene pravne snovi. Ta je bila izročena v sistematizacijo kardinalski komisiji za revizijo cerkvenega zakonika, ki je med koncilom zbirala prenovitvene želje in predloge. S pravim kodifikacijskim delom pa je pričela komisija šele po koncilu in v obdobju 1972—1977 izdelala osnutke

²⁷ De nova dispositione systematica Codicis Iuris Canonici, prav tam 85.

²⁸ Prim. N. Škalabrin, Promulgacija Kodeksa kanonskog prava u 1982?, v: Vjesnik djakovačke biskupije 1982, 53—54.

za novi zakonik.²⁹ Do leta 1980 je trajala znanstvena obdelava, raziskovanja in skupinske debate o sprejetih predlogih in pripombah. Najprej so jih proučevali strokovni svetovalci, potem pa še člani komisije v desetih odborih. Upoštevali so vse pripombe. Posebno pozornost so zbuvali pastoralni pravno-znanstveni predlogi. Te so primerjali z naukom zadnjega koncila in z učenjem papežev ter ocenjevali njihovo znanstveno in tehnično vrednost — skladnost s cerkvenopravnim sistemom. Kočljiva vprašanja in zelo pomembne zadeve so proučevale komisije na plenarnih zasedanjih, svoje mišljenje pa je podala tudi Kongregacija za verski nauk in sodišča rimske kurije. Zato so prvotni osnutek novega zakonika zelo spreminjali.

Brez zasedanj, ki jih je imel glavni svet svetovalcev o delovnih metodah, o sistematizaciji in koordinaciji raznih načrtov, je priprava novega zakonika v številkah takale:

1. knjiga »De normis generalibus« ima 200 kanonov. Pri njeni izdelavi je sodelovalo 21 svetovalcev; delovni sestanki so trajali skupaj 11 tednov; vseh sestankov je bilo 132 in za delo po skupinah so porabili 330 ur.

2. knjiga »De populo Dei« vsebuje 505 kanonov, oblikovalo jih je 63 svetovalcev na delovnih sestankih, ki so trajali 62 tednov; vseh sestankov je bilo 744 in skupinsko delo je vzelo 1860 ur.

3. knjiga »De Ecclesiae munere docendi« ima 83 kanonov. Zbrala je 22 svetovalcev in zahtevala 12 tednov delovnih sestankov, ki jih je bilo 144, povrh pa še 360 ur skupinskega dela.

4. knjiga »De Ecclesiae munere sanctificandi« je sestavljena iz 416 kanonov; 49 svetovalcev je na strokovnih sestankih delalo 48 tednov; vseh sestankov je bilo 576 in 1440 ur je trajalo delo po skupinah.

5. knjiga »De Ecclesiae bonis temporalibus« ima 58 kanonov; sodelovalo je 18 svetovalcev; 11 tednov so trajali strokovni sestanki, ki jih je bilo 132, in skupinskemu delu je bilo namenjenih 330 ur.

6. knjiga »De sanctionibus in Ecclesia« ima 89 kanonov; sodelovalo je 11 strokovnjakov; knjiga je zahtevala 15 tednov njihovega dela na sestankih; 180 drugih sestankov in 450 ur skupinskega dela.

7. knjiga »De Processibus« ima 377 kanonov; 22 svetovalcev je sodelovalo pri njihovi izdelavi; strokovni sestanki so trajali 22 tednov, skupinsko delo pa 660 ur.

Če ne upoštevamo dela posebne mešane komisije za pripravo Osnovnega cerkvenega zakona (*Lex Ecclesiae fundamentalis*), je bilo vsega skupaj 181

²⁹ Papeška komisija za prenovo (revizijo) zakonika cerkvenega prava (*Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici recognoscendo*) izdaja od l. 1969 dvakrat letno glasilo *Communicationes*, v katerem so poleg pomembnejših papeževih nagovorov raznim pravniškim ustanovam tekoče informacije o poteku kodifikacije. — Hkrati z napovedjo revizije ZCP je bila napovedana tudi prenova Zakonika cerkvenega prava za vzhodne Cerkve (*CICO*). Za to delo je bila tudi postavljena posebna kardinalska komisija, ki o svojem delu poroča v listu *Nuntia*.

tednov znanstvenega dela, 2160 sestankov in 5430 ur dela po skupinah za pripravo načrtov in njih preureditev. Svetovalci so na manjših sestankih porabili še nadaljnjih 6375 ur.

Tudi novi zakonik ne bo idealno rešil vseh pravnih in drugih težav. Kritične pripombe zadevajo nekatera tehnična pa tudi načelna vprašanja.³⁰ Najprej je sporna razporeditev snovi v novem zakoniku. Ker so milost in zakramenti bistvenega pomena za Cerkev, je napačno razpravljati najprej o božjem ljudstvu, potem pa o zakramentih. Zakoniku tudi očitajo preveč klerikalno obarvanost. — V vseh pravnih sistemih je nosilec pravnih odnosov določen subjekt. Prepir o tem, kaj je prej, ali subjekt ali pravni odnos, to je prepir o jajcu in kokoši. V Cerkvi je subjekt (nosilec pravic in dolžnosti) vernik, ki je v večini primerov tudi laik. Še tako morda »klerikalno« poudarjena kodifikacija je v Cerkvi vedno podvržena osnovnemu vodilu cerkvenega prava: *salus animarum suprema lex*.

Zelo pomembno je vprašanje odprte oz. zaprte kodifikacije, kjer odprta oblika zakonika prepušča natančneje opredelitev določenih institucij ali pravnih odnosov krajevni ali partikularni kodifikaciji, zaprta kodifikacija pa je centralistična in dokončna. Pojem odprtosti in zaprtosti vključuje tudi dopustnost ali nedopustnost določenega manevrskega prostora pri vključevanju novih institucij v že obstoječo zakonodajo oz. v prilaganjanju zakonodaje na nove življenjske razmere. Zakonik potrjuje že preizkušeno prakso in ne more kodificirati nepreizkušenih načrtov, ki bi se potem v praksi pokazali neizvedljivi. In v tem je kontradiktornost kodifikacije: zakonik bomo rabili jutri v novih življenjskih razmerah; kodificirana pa je današnja praksa, ki bo morda jutri že preživeta. Zato mora biti zakonik odprt, kodifikacija gibčna. Splošne, široke opredelitve pa nalagajo tistemu, ki jih aplicira, večjo odgovornost. Nemogoče je torej izdelati magičen zakonik, ki bo kazuistično dajal odgovore na vse življenjske zaplete in bo tistega, ki ga uporablja, rešil vsake odgovornosti. Ker še ni moč najti zakonika, ki bi bil tako popoln in enostaven, da bi ga tudi nepoučeni mogli rabiti s pridom in koristno, bo verjetno tudi v prihodnje treba študijsko in s pravnim mišljenjem uporabljati novi zakonik. Zato je zelo važno tudi vprašanje jezika in izrazoslovja.³¹ Razumljivost kliče po prevodih; tehnično precizno in skladno izrazoslovje pa postavlja prevajalcu še dodatno breme morebitnega usklajevanja s civilnim pravom.

V gornjih odstavkih so že nakazani odgovori na pričakovanja nas samih. Kaj pričakujemo od novega zakonika? Besede Janeza Pavla II., ki jih je govoril konec lanskega leta cerkvenim sodnikom, lahko veljajo tudi

³⁰ Prim. H. Zapp, *Tradizioni dell'ordinamento ecclesiastico e il Codice rivisto*, v: *Concilium* 17 (1981) ediz. ital. 1146 sl.

³¹ Prim. R. Potz, *E' comprensibile e attuale il linguaggio del nuovo progetto di Codice?* prav tam 1159—1169.

vsakemu pastoralnemu delavcu: »Prenoviti se morate do temeljev... V vašem tako važnem poslanstvu ni dovolj pridobiti si le šolsko znanje, ampak morate poznati tudi pričakovanja krščanskega ljudstva in težave ljudi današnjega časa.«³²

Povzetek: Lojze Milharčič, Novi zakonik — pričakovanja in uresničitve

Cerkveno pravo je odvisno od mnogih družbenih sprememb, njegova kodifikacija pa v marsičem sledi dosežkom na svetnem področju. Načrt novega Zakonika cerkvenega prava je napravljen po smernicah zadnjih papežev, v njem se odraža duh zadnjega vesoljnega cerkvenega zbora, obširno in naporno delo so usmerjali škofje in številni svetovalci raznih strok. Pastoralna izraba novega zakonika pa bo odvisna tudi od pravno-pastoralne širine in pripravljenosti delavcev na terenu.

Zusammenfassung: Lojze Milharčič, Der neue Kodex — Erwartungen und Erfüllungen

Das Kirchenrecht ist durch viele Gesellschaftsänderungen bedingt; seine Kodifikation folgt in mancher Hinsicht den Ergebnissen auf der weltlichen Ebene. Das Schema des Gesetzbuches des neuen Kirchenrechts ist nach den Richtlinien der letzten Päpste redigiert; in ihm zeigt sich der Geist des letzten Kirchenkonzils; der umfassenden und mühevollen Arbeit wurde von Bischöfen und Ratgebern verschiedener Fächer die Richtung gegeben. Pastorale Bewertung des neuen Kirchenrechts wird aber auch von der rechtlich-pastoralen Weite und Bereitschaft der Arbeiter auf dem Terrain abhängen.

Résumé: Lojze Milharčič, Le nouveau code — attentes et réalisations

Le droit canonique est conditionné par les changements sociaux et sa codification les suit. Leschéma du nouveau code reflète les lignes directrices des derniers papes et l'esprit du concile. L'application pastorale de ce qu'il rend possible dépendra cependant de la largeur d'esprit de ceux qui travaillent sur le terrain.

³² L'Osservatore Romano. Edizione settimanale in lingua italiana, 14. 1. 1982, št. 1768, str. 10.

Božje ljudstvo v novem zakoniku cerkvenega prava s posebnim poudarkom na specifičnih dolžnostih in pravicah klerikov in laikov

Za prvo knjigo novega zakonika cerkvenega prava je druga knjiga najbolj pomembna tako s teoretičnega kot praktičnega vidika, saj razlaga položaj vernikov in strukturo Cerkve, pri tem pa se naslanja na koncilске dokumente, ki so ji rabili kot smernice. Druga knjiga novega zakonika cerkvenega prava ima torej naslov: *De populo dei*, o »božjem ljudstvu«. Tako se tudi ta razdelitev popolnoma sklada z dogmatično konstitucijo o Cerkvi II. Vatikanskega cerkvenega zbora »Luč narodov«, ki takoj za prvim poglavjem o skrivnosti Cerkve obravnava v drugem poglavju »božje ljudstvo«. Že o naslovu te knjige je komisija za revizijo cerkvenega prava imela dolgotrajne in temeljite pogovore. Potrebno je bilo odgovoriti na temeljno vprašanje: ali naslov »božje ljudstvo«, ki je zelo širok in splošen, zajema snov, o kateri bodo govorili posamezni kanoni? Sodelavci, strokovnjaki in razne škofovske konference, so omenjeni komisiji poslali številne predloge in navodila. Končno so sprejeli naslov *De populi dei*, ker po prepričanju omenjene komisije povzema vse tiste pravne vidike, ki se nanašajo tako na osebe kot na strukturo oziroma institucije v Cerkvi¹.

Shematična razdelitev knjige *De populo dei* je naslednja:

Prvo poglavje govori o osebah na splošno, o vernikih (*christifideles*), o klerikih in laikih in o njihovih splošnih dolžnostih in pravicah, ki so utemeljene v človekovem dostojanstvu, v zakramentu sv. krsta in birme.

Drugo poglavje pa obravnava osebe posebej, o specifičnih dolžnostih in pravicah klerikov in laikov. Sledi poglavje o hierarhični ureditvi Cerkve in njenih institucijah. Četrto poglavje je namenjeno redovnim osebam in svetnim institutom; zadnje poglavje pa laikom. Takó je tudi v novem zakoniku podobna shematična razdelitev snovi, kot jo najdemo v dogmatični konstituciji o Cerkvi.

Dokumenti, iz katerih zajemajo posamezni kanoni svoje smernice, so predvsem naslednji: Dogmatična konstitucija o Cerkvi »Luč narodov«,

¹ *Communicationes* 12 (1980) 1, 48—51.

Odlok o pastirski službi škofov »Kristus Gospod«, Odlok o službi in življenju duhovnikov, in dokument papeža Pavla VI. Svojo Cerkev (Ecclesiam suam)². Ko koncilski dokumenti poskušajo prikazati skrivnost Cerkve kot *božjega ljudstva*«, uporabljajo razne prisposodbe, čeprav, kot trdi Semmelroth, se »teologiji do sedaj še ni posrečilo podati definicijo Cerkve, ki bi v celoti izražala njen izvor, bistvo in poslanstvo, ampak teologija in ekleziologija govorita o Cerkvi opisno«³. Takó najdemo v svetem pismu razne metafore, ki vsaka po svoje govore o novo zaveznem božjem ljudstvu: božje ljudstvo je »Kristusova nevesta«, »telo«, »mati«, »tempelj«, »novi Izrael«, »novi Jeruzalem«, »ovčji hlev«, »božja njiva«, »stavba«, »družina«, itd. Sv. Avguštín govori o Cerkvi kot o »ponovno najdenem raj«, »Noetovi barki«, »o Evi, ki je mati vseh živih«; sv. Ambrož pa uporablja izraz »Salomonov tempelj«. Vse te in druge prisposodbe za božje ljudstvo bi lahko razvrstili v tri skupine: prilike o božjem kraljestvu, razne prisposodbe, vzete iz sv. pisma stare zaveze, in krščanske alegorije, ki jih najdemo predvsem v Apokalipsi in pismih apostola Pavla. Vse te in podobne metafore po analogiji izražajo to, kar naj bi božje ljudstvo bilo po svoji naravi navznoter in navzven⁴.

Pravno-ekleziološkemu pojmovanju Cerkve se še najbolj približamo s pojmi, kot so: »Kristusovo telo«, »družba« (societas), in »božje ljudstvo«. Vse te pojme na mnogih mestih uporablja tudi koncil, ko želi izraziti naravo in poslanstvo Cerkve kot božjega ljudstva.

Pojem »božje ljudstvo« ni kakšna absolutna novost v teologiji in ekleziologiji. Kot je bilo v letih 1930—40 moderno govoriti o Cerkvi kot o Kristusovem skrivnostnem telesu, tako je bilo v petdesetih letih moderno govoriti o Cerkvi kot o božjem ljudstvu. Klasičen tekst najdemo v 1 Pet 2,9—10: »Vi pa ste izvoljeni rod, kraljevo duhovstvo, svet narod, pridobljeno ljudstvo, da bi oznanjali slavna dela njega, ki vas je poklical iz teme v svojo čudovito luč, vas, ki nekdaj niste bili ljudstvo, zdaj pa ste božje ljudstvo.« Tudi patristika se večkrat vrača k pojmu »božje ljudstvo«. Takó sv. Avguštín govori o »populus fidelis«, ki ga je povzel iz apostolske tradicije in iz liturgičnih spisov Hipolita Rimskega, in so jih kasneje vnesli tudi v latinsko liturgijo kot »plebs tua sancta«, »familia tua«, »populus christianus«. Na področje teologije sta ga v novejšem času vnesla protestanta Harnack in Sohm in katoliški teolog Koster⁵. Nemški kanonisti pa so z Klausom Moersdorferjem temu pojmu hoteli dati tudi pravni pomen⁶.

² Pavel VI., *Ecclesiam suam*, slov. prevod: Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1965.

³ Semmelroth O., *La Chiesa nuovo popolo di Dio*, v *La Chiesa del Vaticano II*, Roma 1965, 439.

⁴ Vogel C., *L'unité de l'Eglise et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique du III^e au V^e siècle*, v *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, Paris 1964, 602—603.

⁵ Koster M. D., *Ecclesologie im Werden*, Paderborn 1940.

⁶ Eichmann E.-Moersdorf K., *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Paderborn 1959, 9.

Vatikanski koncil je v teologiji ponovno odkril pojem »božje ljudstvo«, na pravnem področju pa je ta pojem povsem nekaj novega. Z dogmatično konstitucijo o Cerkvi je bilo »božje ljudstvo« dokončno sprejeto kot nauk Cerkve. Ni brez pomena, da omenjena konstitucija govori o »božjem ljudstvu« pred poglavjem, ki razčlenjuje hierarhično ureditev Cerkve. Cerkev namreč ni samo hierarhija, ta je le del božjega ljudstva in ne povzema celotno naravo Cerkve.

Pojem »božje ljudstvo« je bil na koncilu predmet številnih razprav. Treba se je bilo namreč odločiti, ali bo konstitucija govorila o »božjem ljudstvu« ali pa o »Kristusovem skrivnostnem telesu« in v kakšnem odnosu sta si ta dva pojma. Kolikor »božje ljudstvo« pomeni skupnost verujočih, ki je še na poti h končnemu cilju in v kateri se uresničujejo božje obljube, potem ima predvsem eshatološki pomen. V tem smislu je Cerkev ljudstvo odrešenih, ki ga je že izraelsko ljudstvo v stari zavezi pripravljalo in napovedovalo (C 9). Pojem božje ljudstvo vključuje v sebi tudi javni značaj, družbeno razsežnost, zgodovinskost, organizirano nepopolno skupnost, strukturo. V tem smislu božje ljudstvo ali Cerkev nima v sebi samo neko pravno realnost, temveč je pravna realnost kot vidna družba. Po nauku II. Vatikanskega koncila je Cerkev zato »Kristusovo skrivnostno telo in božje ljudstvo«, kar izraža njeno eshatološko dimenzijo. Je pa Cerkev tudi »božje ljudstvo in Kristusovo skrivnostno telo«, kar označuje predvsem njeno družbeno razsežnost, notranjo strukturo in pravno definicijo. »Božje ljudstvo« izraža v sebi in po sebi neko vidno celotnost, ki pa je neodvisna od Cerkve kot zgodovinsko uresničene v svojih različnih službah in organih, ki se spreminjajo glede na čase in potrebe. Pravni vidik je samo eden izmed mnogih, ki jih »božje ljudstvo« potrebuje za svoje samouresničenje. »To božje ljudstvo je *odlikovano* z dostojanstvom in svobodo božjih otrok, za *poslanstvo* ima novo zapoved ljubezni . . . za *cilj* pa ima naposled božje kraljestvo« (C 9). V teh besedah namreč še ni podana celotna definicija »božjega ljudstva«. Da bi se koncil izognil napačnim razlagam Cerkve, npr. kot karizmatične skupnosti, zato precizira, da se »to božje ljudstvo imenuje Kristusova Cerkev, saj si jo je pridobil Kristus z lastno krvjo, jo napolnil s svojim duhom in jo oskrbel s sredstvi, pripravnimi za vidno in družbeno edinost« (C 9). Božje ljudstvo vsebuje v sebi tudi vidno edinost v ljubezni, svobodi in resnici — to je telo z udi in glavo, ki je Kristus; to je vidna družba, ki se uresničuje v času in prostoru, dokler potuje proti novim nebesom in novi zemlji. Božje ljudstvo ni samo neka edinost duha, nevidna množičnost, temveč stvarnost, ki jo apostol Pavel v listu Rimljanom 12,4 in v 1 Korinčanom 12,14—21 predstavlja kristološko; v listu Efežanom 1,23 in Kološanom 1,18—24 pa poudarja predvsem korporativno, vidno, družbeno naravo »božjega ljudstva«. Božje ljudstvo je torej »skupnost vere, upanja in ljubezni« (C 8), je pa tudi »vidna družba« (C 8), ki izraža svojo notranjo

in zunanjo edinost. V zgodovini Cerkve pa tudi v novejšem času so morali papeži vedno znova poudarjati ta vidni, pravni vidik »božjega ljudstva« kot protiutež karizmatičnemu in pri tem uporabljali Bellarminovo definicijo za božje ljudstvo, ki je po besedah papeža Pavla VI. še najbolj natančna in teologom zelo priporočljiva. Iz zmotnega pojmovanja božjega ljudstva izhaja tudi zmotno pojmovanje cerkvenega prava, kot da bi bila Cerkev samó karizmatična skupnost, ne pa telo, družba posebne vrste, institucija z vsemi potrebnimi sredstvi, ustanovami za izvrševanje svojega poslanstva v času in prostoru.⁷

Posebej je treba omeniti, da tudi Janez Pavel II. velikokrat govori o Cerкви kot o »božjem ljudstvu«, vidni družbi. V svoji prvi okrožnici, Človekov Odrešenik (Redemptor hominis), pravi, da je »II. Vatikanski koncil izdelal podobo Cerkve kot božjega ljudstva, izhajajoč iz njenih temeljev; pri tem je nakazal trojno Kristusovo službo, ki smo je deležni in smo zato res božje ljudstvo« (ČO 21). V isti točki okrožnice govori tudi o tem božjem ljudstvu in pravi, da »je II. Vatikanski koncil podal celotno sliko božjega ljudstva in pokazal, kakšno mesto imajo v njem ne samo duhovniki, člani hierarhije, temveč tudi laiki. Pri tem pa ni podal to podobo samo na podlagi socioloških načel. Cerkev sicer lahko raziskujemo in opredeljujemo, kolikor je človeška družba, z merili in kriteriji, ki jih ljudje uporabljajo v znanostih. Toda ta merila ne zadostujejo. Zakaj pri vsem občestvu božjega ljudstva . . . ne gre samo za neko posebno družbeno vez, temveč se zahteva poseben poklic . . . Cerkev je kot božje ljudstvo tudi Kristusovo skrivnostno telo. Če se hočemo res zavedati te skupnosti božjega ljudstva, moramo imeti pred očmi Kristusa, ki vsakemu članu te skupnosti kliče: Hodi za menoj« (ČO 21). Nadalje pravi papež, da tej posebni družbi »sicer manjka občestveno življenje v človeškem pomenu te besede, ki pa je kljub temu družba, ki se mora zavedati svoje ontološke skupnosti, svojega življenja in delovanja«. Na drugem mestu pravi, da je Cerkev kot »telo, organizem, družbeni pojav« (ČO 18) in da kot skupnost božjega ljudstva na zemlji predvsem služi. Cerkev kot »družbeni subjekt« (ČO 19), kot božje ljudstvo je deležno Kristusove trijne službe. Na osnovi ovrednotenja »božjega ljudstva« in njegove odgovornosti in soodgovornosti so v Cerkev vnesli sicer duha demokratičnosti, kljub temu pa ostaja še naprej v veljavi temeljna božjeppravna razlika med kleriki in laiki, ki jo je vatikanski koncil ohranil in potrdil (C 24). Ker je med kleriki in laiki različen »status«, zato so tudi nekatere dolžnosti in pravice različne.

⁷ Pavel VI., govor delegatom Evropske škofovske konference, v *Osservatore Romano*, 23. 3. 1971; govor udeležencem mednarodnega kongresa o cerkvenem pravu, v *Osservatore Romano*, 20. 1. 1970; govor udeležencem kongresa o študiju cerkvenega prava, v *Osservatore Romano*, 14. 12. 1972.

II. Dolžnosti in pravice klerikov v shemi novega zakonika cerkvenega prava

Kjer so dolžnosti, tam so tudi pravice. V shemi novega zakonika cerkvenega prava so vse dolžnosti in pravice klerikov navedene pod skupnim naslovom, ker pravice velikokrat izhajajo iz dolžnosti in obratno. Prav tako so sedaj odpravljeni vsi privilegiji klerikov. Nekdanji privilegij izvzetosti klerikov od vojaške službe je sedaj vključen med dolžnosti klerikov. Ta privilegij naj uporabljajo tam, kjer jim ga omogoča državna zakonodaja. V kan. 149 novega zakonika je rečeno, da vojaški stan ni najbolj primeren za klerike, zato naj ne vstopajo v vojaško službo prostovoljno, razen z dovoljenjem svojega škofa. Tudi če jih državni zakoni izvzamejo od vojaške službe in dolžnosti, naj to izvzetost kleriki izkoristijo, razen če bi škof drugače odločil. Nekdanji kanon 119, ki določa, da morajo »verniki izkazovati klerikom spoštovanje, primerno njihovim različnim stopnjam in službam«, je odpravljen; pač pa je v shemi v kan. 18 § 2 splošno rečeno med dolžnostmi vernikov, naj »spoštujejo klerike zaradi njihove službe«.

Specifične dolžnosti in pravice klerikov so utemeljene v:

1. splošnih dolžnostih in pravicah klerikov, ki so vsem vernikom skupne,
2. v dokumentih II. vatikanskega cerkvenega zbora,
3. pokoncilskih dokumentih rimskih kongregacij in
4. nekaterih papeških dokumentih.

Nekaj splošnih značilnosti

Kot v drugih primerih, tako velja tudi za to poglavje novega kodeksa naslednje:

1. specifične dolžnosti in pravice klerikov so navedene zelo splošno. Podrobne norme morajo določiti škofovske konference oziroma partikularno pravo.

2. Oseba postane klerik šele z diakonatom (kan. 121) in ne več s tonsuro, kot je bilo doslej.

3. Odpravljen je zakon, ki pravi, da so samo kleriki zmožni jurisdikcije (kan. 118 in kan. 145 § 1). V novem kodeksu se jurisdikcija lahko daje tudi laikom, seveda samo tista (cerkvenopravna), ki ni vezana na sveti red (božjepravna). Ta še vedno pripada samo klerikom.

4. V starem kodeksu so bile najprej poudarjene pravice, šele nato dolžnosti. V novi shemi pa so najprej našteje dolžnosti in nato pravice, to pa ima gotovo svoj pomen.

5. V prejšnjem kodeksu je bilo 21 kanonov, ki so poudarjali klerikove dolžnosti, in 6 o pravicah oziroma privilegijih klerikov. V novi shemi pa je 22 kanonov, od teh 7 popolnoma novih, ostali so dopolnjeni, prirejeni ali pa odpravljeni.

6. Ko novi kodeks govori o dolžnostih in pravicah klerikov, uporablja pravni jezik in terminologijo zaradi jasnosti in ustaljenosti izrazov, čeprav mnogim to ni bilo po volji. Pravni jezik npr. dobro loči med »officium«, »munus« in »ministerium«, medtem ko za vse te pojme uporabljamo v slovenščini skupen izraz »služba«.

III. Dolžnosti klerikov posebej

Temeljna dolžnost vsakega klerika je: truditi se za svetost življenja (kan. 134). Ta dolžnost izhaja iz svetega reda, s katerim je klerik na poseben način posvečen Bogu in postal delavec božjih skrivnosti v službi božjega ljudstva. To svetost pa bodo dosegli s svojo službo in vsakdanjimi opravili. Zato naj si kleriki še posebno prizadevajo:

1. da bodo pastoralno delo in službe zvesto in neutrudno opravljali. Od škofa so dolžni sprejeti službe in jih zvesto opravljati;

2. duhovno naj se hranijo pri mizi božje besede in evharistije. Duhovnikom se priporoča, naj vsak dan opravijo evharistično daritev, pri kateri naj sodelujejo tudi diakoni;

3. duhovniki in diakoni, ki so določeni za presbiterat, so dolžni vsak dan opraviti molitveno bogoslužje (brevir) po odobrenih liturgičnih knjigah. Stalni (permanentni) diakoni pa naj opravijo del tega bogoslužja, kot to določa škofovska konferenca;

4. dolžni so opraviti duhovne vaje po predpisih partikularnega prava;

5. redno naj opravljajo premišljevanje, pogosto prejemajo zakrament sprave, posebno naj častijo Devico Marijo in uporabljajo še druge pripomočke za osebno posvečenje. Pravno je klerikom ukazano »molitveno bogoslužje« in »duhovne vaje«. Med dolžnosti klerika spada tudi obveznost bivanja v škofiji, čeprav klerik ni službeno vezan na škofijo. Vsaj brez domnevnega dovoljenja svojega škofa naj klerik za daljši čas ne zapušča škofije.

V kan. 140 se priporoča klerikom, da žive v skupnosti tam, kjer je to že vpeljano, drugod naj si za to prizadevajo. Takó si bodo lažje pomagali pri pastoralnem delu, v duhovnem življenju in na intelektualnem področju. Nosijo naj primerno duhovniško obleko, kot to določajo predpisi škofovske konference. Med posebne dolžnosti spadata tudi spoštovanje in pokorščina, ki so ju dolžni kleriki izkazovati svojemu škofu in papežu (kan. 132). Tukaj gre za »pravno« pokorščino in spoštovanje, ki je minimum moralne kreposti, čeprav ju je težko ločiti. Pravna pokorščina in spoštovanje se ne ozirata na osebo, tudi ne na njene sposobnosti in kvalitete, temveč na službo, ki jo ta oseba opravlja.

Dolžnost celibata je pojasnjena v kan. 135 in 136. Najprej je rečeno, da so kleriki zaradi božjega kraljestva dolžni živeti v popolni in trajni

zdržnosti, zato jih veže celibat. Ta predpis pa ne velja za poročene moške, ki so bili sprejeti v stalni diaconat. Če se klerik poroči, izgubi vse pravice kleriškega stanu, razen če dokaže ničnost svojega zakona. Kodeks opozarja klerike, naj bodo previdni v odnosih z osebami, ki bi jih lahko kompromitirale, pri vernikih pa bi te osebe lahko zbujele pohujšanje. Škof je pristojen, da izda norme, kaj storiti v posameznih primerih.

K pomembnim dolžnostim klerikov spada tudi študij, nenehno izobraževanje. Kan. 139 spodbuja klerike, naj tudi po posvečenju ne opuščajo študija. Drže naj se trdnega nauka, ki temelji na svetem pismu in ga je sprejela Cerkev. K intelektualnemu izobraževanju spadajo tudi pastoralne konference, teološki tečaji in predavanja, ki se jih naj kleriki skrbno udeležujejo. Tako bodo poglobljali svoje znanje in se seznanjali z novimi pastoralnimi metodami. Tudi druge znanosti naj gojijo, posebno še tiste, ki so s svetimi povezane in pomagajo pri pastoralnem delu. Kan. 138 je po vsebini nov in obvezuje škofove, da morajo klerikom oskrbeti dovolj potrebne časa za izpopolnjevanje v duhovnem življenju in na intelektualnem področju, posebno še v vedah, ki so nujno potrebne za dobro opravljeno pastirsko službo. Dolžnost klerika je tudi ta, da širijo med ljudmi mir, slogo in razumevanje. V nobenem primeru se ne smejo udeležiti državljan-skih vojn in prevratov javnega reda. Tudi naj ne sodelujejo v političnih strankah ali sindikalnih združenjih, razen če je kompetentna oblast mnenja, da je to potrebno z namenom, da branijo pravice ali skupno dobro Cerkve.

Kleriki imajo tudi dolžnost, da se izogibajo vsemu, kar se ne sklada z njihovim stanom ali mu je tuje (kan. 145 in kan. 146). Omenjene so javne službe. Tudi naj ne sprejemajo v upravo lastnine, ki pripada laikom. Brez škofovega dovoljenja naj nikogar ne tožijo pred civilnim sodiščem in naj ne sodelujejo pri civilno-kazenskem sodišču. Tudi naj ne bodo priče, če to ni potrebno. Klerikova dolžnost je tudi ta, da se sam ne po drugi osebi ne v lastno korist ali v korist koga drugega ne ukvarja s trgovskimi ali kupčijskimi posli brez dovoljenja cerkvene oblasti.

Novi kanoni, ki govorijo o dolžnostih klerikov, so trije: kan. 133 pravi, naj bodo kleriki med seboj povezani z vezmi bratstva in molitve in naj si izkazujejo medsebojno pomoč, saj vsi skupaj gradijo Kristusovo skrivnostno telo. Isti kanon določa klerikom, posebno še duhovnikom, dolžnost, da priznajo laikom delež njihovega poslanstva, ki ga kot taki imajo v Cerkvi in ga pospešujejo v svetu. Kan. 142 pa pravi, naj kleriki zaradi duha evangeljskega ubožstva živijo preprosto in skromno in se izogibajo vsega, kar vodi k pohlepu. Dobrine, ki jih dobijo kot plačilo za svoje delo in jih ne potrebujejo za svoje primerno vzdrževanje, naj namenijo v dobro karitativnim ustanovam in Cerkvi. Izogibajo naj se, da bi kopicili osebne stvari.

IV. Pravice klerikov

Poleg splošnih pravic, ki pripadajo klerikom kot krščenim in so skupne vsem vernikom v Cerkvi, imajo kleriki še posebne pravice, ki izhajajo iz njihovega stanu. Med take spada: pravica sodelovati s škofom v cerkvenih službah. Kan. 129, ki je po vsebini nov, poudarja, da so duhovniki škofovi sodelavci (cooperatores), ne samo pomočniki (adiutores). Če izpolnjujejo določene pogoje, ki jih zahteva pravo, imajo pravico do cerkvenih služb. Biti sodelavec pa pomeni, da se določena služba podeli kleriku ne zaradi časti (kot čast), ampak zaradi dela. Kdor službe ne bo opravljal, je ne more dobiti. Stalnega diakonata npr. ne more prejeti laik, ki te službe ne bi mogel ali je ne bo opravljal. Kan. 137 je prav tako nov in daje klerikom pravico, da se povezujejo v skupnosti ali društva, da bi lažje dosegli cilje, ki so prikladni kleriškemu stanu. Posebno naj kleriki skrbijo za tiste skupnosti, ki jih je pristojna cerkvena oblast potrdila in pospešujejo bratstvo, svetost, pastoralno pomoč in edinost s škofom. Kleriki pa naj ne sodelujejo v tistih društvih, katerih cilji niso v skladu s kleriškim stanom ali pa jih je cerkvena oblast celo prepovedala. Popolnoma nov je tudi kan. 141, kjer je zagotovljeno, da imajo kleriki pravico do primernega povračila (plače) za svoje delo. Treba pa je upoštevati naravo službe, čase in kraje. Primerno naj se poskrbi tudi za tiste, ki so pri njih v službi. Prav takó imajo kleriki pravico do socialnih ugodnosti v primeru bolezni, starosti ali onemoglosti. Poročeni diakoni, ki se za stalno posvetijo cerkveni službi, imajo pravico do plače za svoje delo, pa tudi za vzdrževanje svojih družin, kolikor je to potrebno. Tistim pa, ki opravljajo samo občasno svojo službo, naj se v dogovoru določi višina plače za delo. Kan. 143 je nov in daje klerikom pravico do primernega in zadostnega dopusta; podrobneje naj o tem določi posebno pravo.

V. Izguba kleriškega stanu

Že naslov pove, da je tudi tukaj prišlo do bolj pozitivnega stališča, kot pa je to bilo v starem kodeksu, ki govori o »vrnitvi-redukciji« klerika v laiški stan, saj zveni to negativno za laiški stan in daje občutek, kot da je nekaj manjvrednega.

Način, kako klerik izgubi kleriški stan, je skoraj povsem enak staremu. Novi kodeks govori o tem v petih kanonih. Klerik izgubi kleriški stan:

1. po samem pravu v primerih, ki določa pravo,
2. s sodbo ali deliktom kot kazen degradacije,
3. z reskriptom sv. sedeža na prošnjo klerika. Diakonom se ta reskript daje iz pomembnih razlogov, duhovnikom pa iz zelo važnih (gravissimis) vzrokov in po določenem času preizkušnje, ki ga določi ap. sedež, potem ko je vprašal za mnenje krajevnega škofa,

4. z dekretom odpustitve po predpisih prava. Škofovske konference naj določijo vzroke (npr. pastoralne), ki bi bili dovolj, da klerika odpuste, četudi ni bilo delikta,

5. s kaznjivo, ki hkrati odvzame kleriku kleriški stan.

Na klerikovo prošnjo izgubi kleriški stan s sodbo ali administrativnim dekretom klerik, ki je bil zaradi hudega strahu ali zaradi pomanjkanja svobodnega privoljenja prisiljen sprejeti sveti red. Seveda je treba vse to dokazati. Apostolski sedež je izdal posebne norme, ki urejujejo, kako poteka proces pri izgubi kleriškega stanu. Klerik, ki je pri pristojni oblasti prosil za razrešitev kleriškega stanu, ne sme opravljati nobene cerkvene službe. V kleriški stan se lahko kdo ponovno vrne samo z reskriptom ap. sedeža.

VI. Delež klerikov pri vodstvu krajevne Cerkve

Ena izmed dolžnosti in pravic klerikov je tudi ta, da sodelujejo pri vodstvu krajevne Cerkve skupno s svojim pastirjem. To možnost imajo kleriki predvsem v duhovniškem svetu (DS). Papež Janez Pavel II. pravi, da je »današnja Cerkev kljub nasprotnemu videzu tesneje povezana v občestvo službe in zavesti apostolata. Ta duh sodelovanja in soodgovornosti navdaja duhovnike. To potrjuje veliko po koncilu nastalih duhovniških svetov« (ČO 5).

Shema novega kodeksa govori o DS v 8 kanonih, teološko osnovo pa imajo ti kanoni v odloku o življenju in službi duhovnikov: »Vsi duhovniki so obenem s škofi deležni enega in istega svečeništva in službe Kristusove, da že to edinstvo posvečenja in poslanstva terja njihovo hierarhično občestvo. Zaradi skupnega deleža pri istem duhovništvu in isti službi naj škofje v duhovnikih gledajo svoje brate in prijatelje, pastoralne sodelavce in svetovalce. Radi naj jih poslušajo in se z njimi posvetujejo ter razgovarjajo o potrebah dušnega pastirstva in koristi škofije. Da bodo to učinkovito izvajali, naj se osnuje odbor ali svet duhovnikov, zastopnikov zbora duhovnikov, ki bodo mogli s svojimi nasveti uspešno pomagati škofu pri vladanju škofije« (D 7). DS naj bi tako konkretno uresničeval »hierarhično občestvo« med škofom in duhovnikom.

Na osnutke kanonov o DS so imeli veliko pripomb in želja. Nekateri so v DS videli priliko, da se v Cerkev vnese čimveč duha demokratičnosti, parlamentarizma oziroma da bi vsaj nekoliko omilili absolutno škofovo oblast. Drugi pa so zahtevali večja pooblastila za stolne kapitlje, ker so v DS videli svojega tekmeča in omejevanje svojih funkcij. Treba je poudariti, da DS ni neke vrste duhovniški sindikat, ki bi pri škofu zahteval svoje pravice ali od njega izsiljeval razne potrditve, tudi ni parlament, ki bi z demokratično večino glasov odločal o tem in onem v škofiji.

Ustanovitev DS je v vsaki škofiji obvezna. DS je neke vrste škofov senat, ki pri njem predstavlja celotni prezbitarij. Člani DS so torej samo duhovniki, ne diakoni, še manj laiki. DS ima svoja lastna statuta, predseduje mu škof. Kan. 311 določa, naj se primeren del članov DS izvoli v skladu s predpisi, drugi duhovniki so člani po svoji službi, nekatere pa v DS imenuje škof osebno. Aktivno in pasivno volilno pravico imajo:

1. vsi škofijski duhovniki, ki so inkorporirani v škofijo in hkrati v njej stalno bivajo ali v dobro škofije opravljajo kako službo,
2. škofijski duhovniki, ki v škofiji sicer niso inkardinirani, prav tako tudi redovni duhovniki, ki imajo bivališče v škofiji in v njeno dobro opravljajo kako službo (*officium*),
3. statuta lahko podelijo aktivno in pasivno volilno pravico tudi drugim duhovnikom, ki v škofiji samo bivajo.

Veliko pripomb je bilo na račun kan. 313 in kan. 314 glede tega, kako naj se volijo člani DS, da bo zastopan celotni prezbitarij škofije tako na različne službe, teritorij in starost. Vse to naj določi partikularno pravo. DS je škofovskoposvetovalni organ; v 2 § kan. 314 pa je rečeno, da ima tudi odločujoči glas, bodisi po splošnem pravu ali pa v primerih, ki jih določi škofovska konferenca ali škof.

Med vsemi posvetovalnimi organi, ki delujejo v škofiji, je DS gotovo najbolj pomemben, kajti samo njemu pripada naslov »škofov senat« (D 10). Njegovo delovanje ni omejeno na posebne zadeve, ampak je stalna in neposredna pomoč škofu pri vodstvu škofije. Področje njegovega dela pa ne obsega samo vodstvo škofije, ampak zajema še druge dejavnosti, ki so posredno ali neposredno povezane z vodstveno službo pastirja krajevne Cerkve.

VII. Sprejem klerikov v škofijo: inkardinacija in ekskardinacija

Na temelju odloka o službi in življenju duhovnikov (D 10) in papeževega dokumenta *Svojo Cerkev* je delno spremenjena tudi praksa inkardinacije in ekskardinacije klerikov. Tudi v tem pogledu so sedanji predpisi zelo široki zaradi različnih potreb. Po novem kodeksu je možna inkardinacija ne samo v škofijo, ampak tudi v vikariat, ap. prefekturo, osebno prelaturu; vsak klerik pa mora biti sprejet v krajevno Cerkev, red ali družbo, »potikavci« tudi v novem kodeksu niso dovoljeni. Inkardinacija nastopi z diakonatom. V redovnih kleriških ustanovah se redovna oseba z obljubami inkardinira v redovno ustanovo kot redovna oseba, ne pa kot klerik; kot klerik se tudi redovnik inkardinira v Cerkev z diakonatom.

Inkardinacija tudi ni več absolutna in trajna. Kan. 124, ki je nov po vsebini, pravi, naj ordinarij razen ob resničnih potrebah svoje Cerkve, ne odkloni dovoljenje kleriku, ki želi iti v druge kraje, kjer primanjkuje du-

hovnikov. To dovoljenje se lahko podeli kleriku za določeno dobo, in sicer tako, da klerik ostane še vedno inkardiniran v svoji škofiji z vsemi pravicami, ki bi jih imel, če bi v svoji škofiji opravljal kako delo. Lastni ordinarij ga lahko odpokliče, ali pa mu ordinarij, ki ga je začasno sprejel, odkloni bivanje v svoji škofiji. Prav takó je klerik, ki je zakonito prešel iz svoje škofije v drugo, inkorporiran po samem pravu, če je preteklo pet let in je to svojo voljo tudi pismeno izrazil ordinariju, ki mu nudi gostoljubje, in svojemu škofu in če nobeden od teh dveh ni pismeno nasprotoval v štirih mesecih po prejetju pismene klerikove želje, o inkardinaciji. Ekskardinacija je dovoljena iz upravičenih razlogov: korist Cerkve, dobro klerika. Odkloni pa se lahko, če za to obstajajo tehtni razlogi. Škof pa naj ne sprejme inkardinacije klerika, če to ne zahteva dobro škofije in ni poskrbljeno za njegovo primerno vzdrževanje.

Novi kodeks uvaja v prakso tudi nekatere nove službe, ki jih do sedaj nismo poznali:

a) *Škofov vikar* — škof lahko imenuje enega ali več vikarjev, ki so odgovorni za določen predel škofije, za določene osebe (redovniki) ali za posebne pastoralne službe in naloge. Škofov vikar mora biti vsaj 30 let star, izobražen, moder in vaje vodstva. Ne more pa biti penitenciar ali kdor je v sorodu s škofom, tudi ne župnik, razen če je to res nujno.

b) *Moderator škofijske kurije* — da bi bilo delo v škofijski kuriji in sploh v škofiji usklajeno, naj se določi moderator, ki je lahko generalni vikar. Moderator koordinira celotno delo in službe v škofiji, daje za javnost razna poročila in izjave, če je to potrebno, in opravlja še druge dolžnosti, ki jih določa splošno pravo. V vsaki škofiji naj se določi služba moderatorja.

c) *Župnija* — župnija je del božjega ljudstva delne Cerkve. Novo je to, kjer razmere zahtevajo, se lahko župnija ali več župnij skupaj izroči v pastoralno skrb skupini duhovnikov pod pogojem, da škof enega izmed teh duhovnikov določi za moderatorja, ki delo usklajuje in je škofu odgovoren za župnijo. Moderator vodi tudi matične knjige in ima redno oblast poročati in dati spreglede, ki gredo po pravu samo župniku. Ko župnik izpolni petinsedemdeset let, naj se odpove svoji službi in odpoved ponudi škofu.

Lahko pa se župnija tam, kjer ni duhovnikov, zaupa tudi laikom, ki niso kleriki, ali skupini laikov, da skrbijo za pastoralno delo v župnji, kolikor ga pač lahko opravljajo in imajo za to potrebna dovoljenja. Toda tudi v tem primeru mora škof določiti duhovnika, ne diakona, ki bo pravno in formalno župnik tiste župnije. Pri imenovanju župnikov naj škof vpraša za nasvet tudi laike, da bo imel čimbolj popolno sliko osebe, ki jo želi imenovati za župnika. Po novem lahko vsak duhovnik opravlja vse, razen kar je izrečno pridržano župnikovi službi.

VIII. Novosti glede laikov v novem kodeksu cerkvenega prava

Ena izmed značilnosti novega zakonika cerkvenega prava je tudi njegova odprtost do laikov. Laike, ki so že v dogmatičnih dokumentih II. vaticankega cerkvenega zbora dobili ustrezno mesto, so ovrednotili tudi v shemi novega zakonika. Ko novi kodeks govori o laikih, upošteva vse tisto, kar je koncil zapisal v dogmatični konstituciji o Cerkvi in v odloku o laičkem apostolatu. Laiki so v moči krsta in birme deležni Kristusove trojne službe, ta pa jih obvezuje k celotnemu poslanstvu Cerkve. Čeprav obstaja med splošnim in hierarhičnim duhovništvom razlika ne samo po stopnji, ampak tudi po bistvu, sta vendar oba naravnana drug na drugega (C 10). Zato Cerkev nikoli ne more biti brez laičkega apostolata, saj je njihova dejavnost tako nujna, da brez nje sam apostolat pastirjev večidel ne more imeti pravega uspeha (L 10). Vendar tukaj ne gre za večjo »uspešnost« klerikov v apostolatu s pomočjo laikov, ampak imajo »laiki dolžnost in pravico pri apostolatu sodelovati« (L 3). Gospod sam jih namreč določa za apostolat, ker so vcepljeni s krstom v Kristusovo skrivnostno telo. Stvar hierarhije pa je, da daje načela, usmerja izvajanje tega apostolata ter pazi, da se ohranita nauk in red (L 24). Sodelovanje laikov pri poslanstvu Cerkve je torej božjepravnega izvora (C 30, 32, 33). Zato ne more biti omejeno samo na neko »navzočnost« v določenih organih in svetih; to sodelovanje laikov in njihova odgovornost za Cerkev se namreč razširi na vse tri službe splošnega duhovništva: učiteljsko, posvečevalno in vodstveno službo:

učiteljska služba — verska vzgoja otrok (C 11), zakonci (C 41), apostolat kateheze (L 10,17), sredstva družbenega obveščanja itd.

posvečevalna služba — poudarek je na skupnem duhovništvu, čeprav obstaja razlika glede na sveti red. Danes je hierarhija sv. reda precej ponostavljena, zato se lahko določene službe podelijo tudi laikom, kljub temu pa ne postanejo kleriki. Poudarjene so dolžnosti in pravice laikov sodelovati pri bogoslužju (B 79, C 17) ter možnost, da bi tudi laiki lahko podeljevali določene zakramentale (B 79). Deležnost laikov pri jurisdikciji je bila vsaj hipotetično nakazana v motu proprio papeža Pavla VI, z dne 28. 3. 1971 *Causas matrimoniales*.

vodstvena služba — ta služba sicer ni takó izrazita pri laikih, vendar se kaže v tem, da laiki niso več samo eksekutivni element hierarhične vodstvene službe in oblasti, ampak so pritegnjeni kot svetovalci izvedenci, včasih pa tudi kot kritiki, da sodelujejo vsaj posredno pri vodstvu krajevne Cerkve. Ne smemo prezreti na neposredno sodelovanje laikov v osrednjih službah rimske kurije: v Kongregaciji za nauk vere, v Kongregaciji za zakramente in bogoslužje, v Kongregaciji za katoliško vzgojo, v raznih sekretariatih, komisijah, svetih in sodiščih. Pri apostolskem sedežu obstaja poseben »svet za laike«, ki pospešuje sodelovanje laikov v Cerkvi. Stari kodeks

je imel samo dva kanona, ki sta neposredno govorila o laikih: kan. 682, v katerem je rečeno, da imajo laiki pravico dobivati od duhovništva v skladu z določbami o cerkveni disciplini duhovne dobrine in zlasti pripomočke, ki so za zveličanje potrebni. Kan. 683 pa prepoveduje laikom nositi duhovniško obleko. Vendar je tudi že stari kodeks zagotavljal laikom še druge pravice, ki so predvsem subjektivne:

- pravica sodelovati pri bogoslužju (kan. 2259 § 1); izključeni so izobčenci, pa še ti imajo pravico biti navzoči pri bogoslužju božje besede,
- pravica do odpustkov v določenih pogojih (kan. 2262 § 1),
- pravica do sv. obhajila, če to laiku ni po pravu prepovedano (kan. 853 in pravica skleniti krščanski zakon v istih pogojih (kan. 2260 § 1,
- pravica do cerkvenega pogreba (kan. 1239 § 3),
- pravica do spričeval, listin, potrdil, overovljenja listin iz arhiva (kan. 374 § 1 n. 3),

- pravica do združevanja (kan. 686 § 1) je sicer zelo okrnjena, ker so samo tista društva dovoljena, ki jih je potrdila cerkvena oblast,

- pravica do uveljavljanja svojih osebnih pravic na cerkvenem sodišču (kan. 1552 § 2). Stari kodeks govori o sedmih osnovnih pravicah laika. Prve štiri pravice so posredno povezane s »potestas ordinis« oziroma »potestas sanctificationis«, ker vse posegajo na področje zakramentalnosti. Ostale tri pa so vezane na »potestas iurisdictionis« oziroma »munus regendi«, čeprav prvi dve spadata bolj na področje administrativne oblasti Cerkve, zadnja pravica pa posega na njeno sodno oblast. Novi kodeks govori izključno o laikih v osmih kanonih, o laičnih društvih pa v treh. Seveda gre tudi tukaj za specifične dolžnosti in pravice laikov in ne za tiste, ki so skupne vsem vernikom. Pot do oblikovanja teh kanonov je bila dolga in težka. V komisiji so sodelovali teologi in pravniki.

Splošne smernice pri oblikovanju pravnih norm o laikih so naslednje:

1. Človekovo in krščansko dostojanstvo sta temelj vseh dolžnosti in pravic laikov v Cerkvi. Vsi uživajo enako dostojanstvo božjih otrok.

2. Enakost laikov, ki izhaja iz zakramenta sv. krsta in birme, iz poklicanosti k družini božjih otrok in k svetosti ter dolžnosti graditi Kristusovo skrivnostno telo, ki je Cerkev. To osnovno enakost ne more zatemniti različnost služb in poti v Cerkvi.

3. Pojmovanje cerkvene službe (*officium ecclesiasticum*); cerkveno službo je treba razumeti vsako službo, ki je za stalno podeljena v kak duhovni namen (D 20). Od tod izvira enakost prava do služb, razen tistih, ki so izključno vezane na sveti red. Takó je po shemi novega kodeksa tudi ženska lahko pravnik, branilec vezi, advokat, notar, svetovalec v ekonomskih zadevah škofije in celo škofijski sodnik, seveda kot članica sodnega zbora; dva morata biti klerika, eden pa je lahko laik. Laika lahko škof delegira,

da je v krajih, kjer ni duhovnika ali diakona, z dovoljenjem apostolskega sedeža, navzoč pri cerkveni poroki (kan. 1066).

4. Princip subsidiarnosti, ki pomeni decentralizacijo Cerkve, je velikega pomena za laike. Zato naj bodo kanoni o laikih splošne narave, podrobnosti naj določajo statuti in druge norme, ki jih potrdi škofovska konferenca. Ni vse odvisno od številnih kanonov. Praksa kaže, da številni predpisi navadno pomenijo, da so slabi. Marsikaj bo o laikih določeno na drugih mestih.

5. Dolžnosti in pravice laikov so na splošno korelativne. To pomeni, da hkrati obvezujejo tudi duhovnika k dolžnostim do laikov. Laik ima npr. pravico do božje besede in zakramentov. To bi bilo brezpredmetno, če duhovnik ne bi poskrbel za dušnopastirstvo. Kan. 81 pove, da je laik vsak vernik, ki ni prejel svetega reda, in tisti, ki se ni z obljubami zavezal v redovno skupnost. Kan. 524 je splošen in povzema nekaj osnovnih misli iz odloka o laiškem apostolatu: »Laiki so od Boga v moči sv. krsta in birme poklicani k apostolatu, to je k sodelovanju pri odrešenjskem poslanstvu Cerkve. Tako posamezno kot v skupnostih so dolžni in imajo pravico sodelovati, da bi božje oznanilo spoznali in sprejeli vsi ljudje po vsem svetu. Ta dolžnost je toliko bolj obvezujoča v okoliščinah, v katerih lahko ljudje slišijo evangelij in spoznajo Kristusa samo po laikih kot posameznikih in skupnostih.« Njihova posebna dolžnost je tudi ta, da v skladu s svojimi možnostmi uporabljajo častne dobrine v duhu evangelija, jih spopolnjujejo in z opravljanjem vsakdanjih dolžnosti in dela pričajo za Kristusa. Dodan je bil tudi paragraf k temu kanonu, ki pravi, da so laiki, ki živijo v zakonskih skupnostih, še posebno dolžni graditi božje kraljestvo. Pastirji Cerkve pa naj jih pri tem podpirajo in branijo njihove družine.

Naslednji kanon 525 daje laikom pravico, da se jim prizna svoboda v svetnih zadevah, kot jo imajo drugi državljani. Njihova dejanja naj prešinja duh evangelija. Prizadevajo naj si, da si bodo osvojili nauk cerkvenega učiteljstva. Varujejo pa naj se, da v dvomljivih vprašanjih ne bodo svojega nauka prikazovali kot nauk Cerkve. Kan. 526 daje laikom pravico neposredno sodelovati pri hierarhičnem apostolatu. Že papež Pij XI. je pod imenom »hierarhični apostolat« razumel katoliško akcijo. Laiki so dolžni živeti po krščanskem nauku, ki ga uči vesoljno cerkveno učiteljstvo in učitelji delne Cerkve (kan. 527). Dolžni so ta nauk tudi sami oznanjati, ga braniti, če je to potrebno, in sodelovati pri apostolatu. Dolžni so in imajo pravico, da si pridobijo tako poznanje cerkvenega nauka, ki ustreza njihovim možnostim in pogojem vsakega posameznika. Laiki imajo pravico, da si v skladu s predpisi pridobijo na cerkvenih fakultetah in drugih verskih znanstvenih šolah izobrazbo in akademske naslove; z dovoljenjem krajevnega škofa smejo poučevati svete znanosti. Kan. 528 pa omogoča laikom, ki so primerno izobraženi, preudarni in pošteni, da jih pastirji Cerkve povabijo kot svetovalce ali izvedence in tudi kot člane raznih svetov. Spo-

sobnim laikom lahko pastirji Cerkve zaupajo tiste cerkvene službe, ki jih po določbah prava smejo izvrševati.

Tako je v shemi kan. 529 rečeno, da se lahko v skladu s predpisi škofovske konference in drugih pogojev moškim s predpisanim liturgičnim obredom za stalno podeli služba bralca in akolita; podelitev teh služb pa ne daje pravice do plače. Laiki, moški in ženske, ki jim služba bralca ni bila liturgično podeljena, lahko dobijo začasno pooblastilo, da opravljajo službo liturgičnega bralca. Prav tako lahko laiki opravljajo službo komentatorja, kantorja in druge službe. Kjer pa to zahteva resnična potreba Cerkve in njena korist in ni duhovnikov, diakonov, lektorjev in akolitov, lahko laiki opravljajo njihove službe, namreč delijo sveto obhajilo, vodijo liturgijo božje besede in druge liturgične molitve ter krščujejo v skladu s predpisi splošnega in posebnega cerkvenega prava. Kongregacija bo glede tega izdala posebna določila. Zadnji kanon, ki obravnava laike, je 530. Določa pa, da so si laiki, ki v Cerkvi začasno ali stalno opravljajo kako službo, dolžni pridobiti ustrezno izobrazbo. Tudi imajo pravico do primerne plačila in prav tako do socialnega in zdravstvenega zavarovanja.

IX. Pastoralni svet

Ena izmed dejanskih oblik v uveljavljanju pravic, dolžnosti in odgovornosti ter sodelovanja laikov pri poslanstvu Cerkve je pastoralni svet (PS). Pastoralni svet je konkreten izraz teološke resnice, ki jo je II. vatikanski zbor tako poudaril, da je namreč celotno božje ljudstvo odgovorno za odrešensko poslanstvo Cerkve, ne pa samo njeni pastirji. V PS se srečujejo in dopolnjujejo karizme posameznih vernikov: od pastirjev delne Cerkve pa vse do najbolj preprostega vernika. Pravnim predpisom PS služijo predvsem trije koncilski dokumenti: odlok o pastirski službi škofov (§ 27), odlok o misijonski dejavnosti Cerkve (M 2) in dokument »Svojo Cerkev« papeža Pavla VI. Novi kodeks govori o PS v štirih kanonih. Najprej poudarja, da je ustanovitev PS v škofiji fakultativna, ni pravno obvezujoča, kot je to DS. Zato pravi kan. 326, naj se v posameznih škofijah, če to zahtevajo pastoralne potrebe, ustanovi PS, ki pod škofovo oblastjo raziskuje, pretresa in daje praktične zaključke glede pastoralnega dela v škofiji. V odloku o pastirski službi škofov v Cerkvi je rečeno, da je »zelo želeti, da se v vsaki škofiji ustanovi poseben pastoralni svet« (§ 27), ki mora predstavljati celotno božje ljudstvo krajevne Cerkve. PS sestavljajo verniki, ki so v popolni edinosti s katoliško Cerkvijo; način imenovanja članov v PS pa določi škof, vendar naj vernike také izberejo, da bodo resnično predstavljali celotno škofijo glede teritorija, socialnega sestava in poklicne izobrazbe. Gre torej za zelo širok spektrum socialnega pluralizma v PS. Isti kanon določa, naj bo večina članov PS laikov, ki morajo biti verni, npravno neopo-

rečni in preudarni (kan. 327). Iz narave PS sledi, da je škofov posvetovalni organ in ima zato samo posvetovalni glas. Škof na njegove odločitve, sklepe in smernice ni pravno vezan, čeprav obstaja neka moralna obveznost. Druga omejitev PS pa je v tem, da se po svojem namenu ukvarja samo s pastoralno dejavnostjo v škofiji, ne z vodstveno, ki pripada DS. To pomeni, da PS sodeluje s svojimi nasveti, raziskavami, spodbudami, načrtovanjem s škofom pri opravljanju njegove učiteljske in posvečevalne službe, ne pa pri njegovi vodstveni službi, vsaj neposredno ne, čeprav je včasih težko ločiti pastirsko službo od vodstvene oblasti. Tudi koncilski dokumenti večkrat ne razlikujejo dobro med vodstveno službo (*officium gubernandi*) in pastoralno službo (*officium pastorale*), oziroma med škofom kot voditeljem in škofom kot pastirjem. Vodstvena služba je samo ena izmed pastirskih služb. Zato vodstvene službe ne moremo istovetiti s pastirsko ali pastoralno.

PS predseduje samo škof, ker je edini zakoniti pastir celotne škofije in zato tudi v celoti odgovoren za pastoralno dejavnost v svoji krajevni Cerkvi.

Iz vsega, kar je bilo rečeno o laikih, lahko zaključimo, da je II. vatičanski koncil nakazal dve novi perspektivi v odnosu do laikov: 1. poudaril je pravni položaj laikov v Cerkvi (L pogl. I—IV) in 2. določil je odnos, ki ga Cerkev kot institucija mora imeti do njih (L pogl. V).

Brez dvoma je koncil takó izpopolnil vrzel, ko je široko zasnoval pravni položaj laikov v Cerkvi in omilil koncept »oblasti« (potestas) z »munus« ter tako poudaril dejavnost hierarhije v odnosu do vernikov kot izvrševanje tiste oblasti in poslanstva, ki ga je prejela od Kristusa v dobro božjega ljudstva.

Papež Janez Pavel II. v okrožnici Človekov Odrešenik zatrjuje, da »tudi v laike vedno bolj prodira duh sodelovanja in soodgovornosti za Cerkev in se tako ne le utrjujejo dosedanje oblike laiškega apostolata, temveč se ustanovljajo tudi nove, ki so po svoji naravi zelo različne in dinamične. Laiki se nadalje dobro zavedajo svoje vloge v Cerkvi in radi pomagajo pastirjem na škofovskih sinodah ali v škofijah ali v župnijskih pastoralnih svetih« (ČO 5).

X. Sklep

Pravne določbe božjega ljudstva so utemeljene v naravi in poslanstvu Cerkve, ki jo je Kristus ustanovil kot vidno družbo, kot vidni zakrament odrešenja. Zato imajo vse pravne določbe in institucije namen, da vernike vodijo k najvišjemu cilju: *salus animarum*. V družbi, kjer ni trdnih zakonov, tudi ni avtoritete. In če ni avtoritete, ni družbe, je samo skupnost ljudi, brez določenega cilja. »Cerkev kot samo duhovna skupnost, kot karizmatična skupnost, je utopija, kajti skupnost brez zakona je daleč od skupnosti

ljubezni, ni nikoli bila in tudi nikoli ne bo drugega kot skupnost samovolje,« pravi papež Pavel VI.⁸ Zakon je po svoji naravi usmerjen k urejenosti in k redu krščanske skupnosti, v redu pa je mogoče uspešno delati. Mnogi so to drugo knjigo novega zakonika cerkvenega prava zelo kritizirali, češ da božje ljudstvo obravnava preveč juridično.⁹ Toda pravo ima svoje značilnosti, stil, metodo, principe, to pa mora ohraniti, če hoče ostati pravo, ne pa morda teološki ali liturgični manual. Papež Janez Pavel II. je ob sprejemu zadnje redakcije novega kodeksa izrazil željo, naj bi novi kodeks prišel v roke tudi laikom, da ga bodo poznali in razumeli. Tako kodeks ne bo v rokah samo klerikov, ampak celotnega božjega ljudstva. Ker je novi kodeks izrazito pastoralno »obarvan«, ga bosta morala dobro poznati vsak dušni pastir in vsak duhovnik, ki ima opravka z verniki. To pa pomeni, da bo moral v prihodnje biti vsak duhovnik dober »pravnik«, pastoralist, moralist, sociolog, psiholog, predvsem pa človek, ki mu ne gre samo za to, da na vsak način rešuje črko zakona in predpisa, ampak da rešuje človeka in mu pomaga, seveda z vsem spoštovanjem do zakonov in predpisov Cerkve. »Črka mori, duh pa oživilja« (2 Kor 3, 6).

Povzetek: P. Viktor Papež, Božje ljudstvo v novem zakoniku cerkvenega prava s posebnim poudarkom na specifičnih dolžnostih in pravicah klerikov in laikov.

Dolžnosti in pravice božjega ljudstva so utemeljene v naravi in poslanstvu Cerkve, ki jo je Kristus ustanovil kot vidno družbo, zakrament odrešenja. S koncilsko konstitucijo »Luč narodov« je bil pojem »božje ljudstvo« dokončno sprejet kot nauk Cerkve; novi zakonik pa govori o božjem ljudstvu z vidika pravne urejenosti. Božje ljudstvo potrebuje to pravno ureditev, da brani svoje lastno bistvo in svobodo ter doseže svoj končni smoter. V Cerkvi imajo kleriki in laiki dolžnosti in pravice, ki izhajajo iz temeljne poklicanosti k dostojanstvu božjih otrok. Izpolnjevanje teh dolžnosti in uveljavljanje pravic pa pomeni biti odgovoren in soodgovoren za Cerkev. Novi zakonik govori o klerikih in laikih z vidika enakosti v dostojanstvu in poklicanosti in laikom omogoča, da se aktivno in neposredno vključujejo v pastoralno delo krajevne in vesoljne Cerkve.

Zusammenfassung: P. Viktor Papež, Volk Gottes im neuen Kirchengesetzbuch mit besonderer Betonung der spezifischen Pflichten und Rechte Kleriker der und der Laien

Die Pflichten und Rechte des Volkes Gottes basieren auf der Natur und dem Auftrag der Kirche, die von Christus als sichtbare Gemeinschaft, Sakrament der Erlösung, gegründet wurde. In »Lumen gentium« wurde der Begriff »Volk Gottes« endgültig als kirchliche Lehre angenommen. Das neue Gesetzbuch spricht vom Volk Gottes vom Gesichtspunkt der rechtlichen Ordnung aus. Das Volk Gottes braucht diese

⁸ Pavel VI., govor dne 28. 1. 1972, v Bouyer L., L'Eglise de Dieu, Paris 1975 596.

⁹ Concilium, Le code révisé. Une chance manquée? Paris 1981.

rechtliche Ordnung, um sein eigenes Wesen, die Freiheit, zu schützen und sein endgültiges Ziel zu erreichen. In der Kirche haben Kleriker und Laien Pflichten und Rechte, die der grundlegenden Beruflichkeit zur Würde der Kinder Gottes entstammen. Diese Pflichten zu erfüllen und Rechte geltend zu machen bedeutet für Kirche verantwortlich und mitverantwortlich zu sein. Der neue Kodex spricht über Kleriker und Laien vom Standpunkt der Gleichheit in Würde und Verantwortung aus und ermöglicht es den Laien, da sie aktiv und unmittelbar an der pastoralen Arbeit der Orts- und Universalkirche teilnehmen.

Summary: P. Viktor Papež, People of God in the New Canon Code with Special Stress on the Specific Duties and Rights of Clergy and Laity.

The duties and rights of the People of God are based on the character and the mission of the Church, which was founded by Christ as a visible community, sacrament of redemption. In »Lumen gentium« the term People of God was definitively accepted as the doctrine of the Church. The new Code speaks about the People of God from the viewpoint of legal order. People of God need this legal order to protect their own essence, freedom, and to achieve their final goal. In the Church clergy and laity have duties and rights, which originate from the basic vocation to the dignity of God's children. To fulfil these duties and claim these rights is to be responsible and jointly responsible for the Church. The new Code treats clergy and laity from the viewpoint of their equality in dignity and vocation and makes possible for laity to participate actively and directly in the pastoral work of the local and universal Church.

Stanko Ojnik

Premiki v zakonskem pravu

V koncilskih dokumentih je pogodba zakona orisana celovito, času primerno, predvsem pa v resničnem evangeljskem duhu.

Najprej je koncil poudaril dostojanstvo človekove osebnosti, njegovo vest in njemu lastno odgovornost: »Vedno večje je število mož in žena vseh slojev in narodov, ki se zavedajo, da so ustvarjalci in oblikovalci kulture svojega občestva. Po vsem svetu bolj in bolj raste čut za samostojnost in hkrati za odgovornost; to pa je za duhovno in nravno zrelost človeškega rodu kar največjega pomena. To nam postane še bolj jasno, če si predočimo dejstvo zedinjevanja sveta in nam naloženo nalogo, da gradimo boljši svet v resnici in pravičnosti. Tako smo priče porajanja novega humanizma, v katerem človeka opredeljujemo predvsem po njegovi odgovornosti nasproti bratom in nasproti zgodovini« (CS 55, 1).

Koncil tudi pove, da zakon ni samo nekaj biološkega in zelo poudarja pomen krščanske ljubezni: »Ta ljubezen, ki je v odličnem pomenu človeška, ker se z voljo in čustvom obrača od osebe na osebo, zajema blagor celotne osebe; zato more obogatiti izraze telesa in duše s posebnim dostojanstvom in jih oplemenititi kot prvine in svojevrstna znamenja zakonskega prijateljstva. To ljubezen je Gospod blagovolil ozdraviti, spopolniti in dvigniti s posebnim darom milosti in nadnaravne ljubezni. Taka ljubezen, združujoča človeško in božje, vodi zakonca k temu, da se prostovoljno podarjata drug drugemu, kar se razodeva v nežnosti čustev in dejanj in prešinja vse njuno življenje; še več, ta ljubezen se ravno s svojim velikodušnim uresničevanjem spopolnuje in raste« (CS 49, 1). Rečeno je tudi, da zakonska zveza ni zgolj nekaj biološkega: »Toda zakon ni postavljen le za posredovanje življenja potomstvu; sam značaj zakona kot nerazvezljive zveze med osebama in blagor otrok namreč zahteva, da se v pravem redu izkazuje, napreduje in dozoreva medsebojna ljubezen zakoncev« (CS 50 3).

»Cerkveni zbor dobro ve, da zakonce v prizadevanju za harmonično urejeno zakonsko življenje mnogokrat ovirajo nekatere življenjske razmere današnjega časa in da utegnejo biti kdaj v okoliščinah, ko vsaj začasno

ni mogoče povečati števila otrok; v takem položaju se ne dasta brez težav ohraniti izvajanje zveste ljubezni in popolna življenjska skupnost. Kjer pa se prekine tesnejša skupnost zakonskega življenja, tam neredko utegne priti v nevarnost zakonska zvestoba in trpeti blagor potomstva« (CS 51, 1).

Pogodbena narava zakona

Koncil je opustil izraz zakonska pogodba (*contractus*) in uporablja besedo zveza (*foedus*), ker je hotel povedati, da zakon presega pravne okvire. Zakon sicer nastane na osnovi svobodne privolitve, ki ima pravne posledice, določene pravice in dolžnosti, ki se nanašajo na osebo, vendar je pogodba posebne vrste, trajna in izključna (*perpetuum et exclusivum*), taka, da je ni mogoče preklicati. Obveznosti in pravice se lahko samo osebno zadostijo. Tudi predmeta zakonske pogodbe si sopogodbenika ne moreta sama izbirati, ker je zakon ustanova, ki jo določa naravno in pozitivno božje pravo. Poleg pravnega deleža gre še za osebno prijateljsko razmerje in pri krščenih za nadnaravno resničnost, saj je zakonska zveza tudi dar božji človeštvu. Telesno združenje se ne utemeljuje več kot pogodbena pravica za rojstvo otrok, ampak kot izraz najtesnejše življenjske skupnosti (CS 49, 1—2). Zakon ni torej samo ustanova zaradi otrok, ampak je kot najtesnejša osebna skupnost, samostojna vrednota (CS 50, 3).

Zakon kot zakrament

V svetem pismu je zakon opredeljen kot znamenje zveze med Kristusom in Cerkvijo (Ef 5, 22—33). Koncil pravi: »Končno krščanski zakonci z zakramentom svetega zakona označujejo skrivnost enotne in rodovitne ljubezni med Kristusom in Cerkvijo in so te skrivnosti deležni.« (C 11, 2) Zakrament ni nekaj zakonu dodanega, ampak je zakon sam povzdignjen v zakrament. Zato je razumljivo, da med kristjani ne more biti zakona, ki ne bi bil zakrament. Učinki zakramentalne milosti so sicer odvisni od prejemnika, škoda je le, da pastoralka to nadnaravno resničnost premalo upošteva. Splošno razširjeno mnenje, da si zakonca sama podelita zakrament, ni utemeljeno. Zakonca si ne podelita zakona, ampak se samo izročita drug drugemu. Nihče si ne more dati tega, česar sam nima, zato je poleg medsebojne privolitve potrebno tudi sodelovanje Cerkve, ki je tudi delilka zakramenta. Za sodelovanje Cerkve so različni načini, med drugimi tudi spregled oblike ali pravno določena poroka v sili. Vzhodna Cekev izrečno zahteva blagoslov predstavnika Cerkve.

POSAMEZNE DOLOČBE PRIHODNJEGA ZAKONIKA

V najnovejši shemi obravnava zakonsko zvezo kan. v 1008—1119. Že v uvodnem kanonu vidimo, da je koncilsko pojmovanja odločilno vplivalo

na novo zakonodajo. Najprej srečamo koncilski izraz zakonska zveza namesto zakonske pogodbe. Izredno pomembna je opredelitev zakona kot najtesnejše življenjske skupnosti. Osebnostni vidik je takó poudarjen, da nihče več ne more trditi, da je zakon samo nekaj telesnega — ustanova za rodno otrok; ta prvotni namen zakona je stopil v ozadje in namen zakona se izrečno več ne omenja.

Nova opredelitev pa prinaša številne težave. Kaj pomeni najtesnejša življenjska skupnost? Nekateri govorijo o tem kot o dobrini ljubezni »*bonum amoris*«, ki naj bi jo prištevali med dosežanje dobrine zakona: *bunum prolis*, *bonum fidei*, *bonum sacramenti*. Ne gre samo za opis idealnega zakona, ampak za bistveno opredelbo zakonske zveze. Eno je gotovo, da v skrbi za nerazveznost zakona ne bomo mogli več mimo te bistvene lastnosti. Za najintimnejšo življenjsko skupnost še nimamo primernega izraza, pa tudi vsebinsko še ni pravno nedvoumno določena. Prvi kanon se bo glasil približno takole: »Zakonska zveza, s katero mož in žena ustvarita najtesnejšo življenjsko skupnost, ki je po svoji naravi usmerjena za skupno dobro zakoncev in rojstvo otrok, je med krščenimi od Kristusa povzdignjena v dostojanstvo zakramenta.« (Shema kan. S kan. 1008).

Kanonsko pravo je dosedaj urejalo zakone kristjanov, po novem samo zakone katoličanov (S kan. 1012).

Glede poimenovanja so spremembe pri samo civilnem zakonu, ki je bil prvotno pojmovan kot ne-zakon, pozneje so ga poimenovali kot neveljaven zakon za katoličane, v zadnji redakciji pa je tudi to črtano (S. kan. 1014).

I. Pastoralna skrb o tem, kar mora biti pred sklenitvijo zakona

Že naslov prvega poglavja kaže na spremembe in izrazito pastoralno usmerjenost novega kodeksa.

V shemi kan. 1016 so poudarjene dolžnosti dušnih pastirjev, da vernike od najbolj rosne mladosti, starosti primerno, poučujejo o krščanskem zakonu. Zaročencem mora biti posvečena posebna, obsežna in temeljita pastoralna dejavnost, ki jim bo približala pomen krščanskega zakona in jim pomagala v pripravah za dolžnosti in pravice prihodnjih sozakoncev in staršev.

Nekatere naloge so posebej naštete. Izrečno je ukazana pastoralna skrb mladim družinam.

Krajevni ordinariji morajo poskrbeti, da bo omenjena pastoralna skrb smotrno in učinkovito urejena. Če je potrebno, naj se o tem posvetujejo z izkušenimi in razgledanimi možmi in ženami (S kan. 1017). Ker gre za pravno dolžnost dušnih pastirjev, da vzgojijo in pripravijo prihodnje zakonce za najintimnejšo dosmrtno življenjsko skupnost, naj omenim nekatere slabosti, ki so običajne v današnjih pripravah za zakon.

1. Priprave na zakon so se preveč vrtele okrog seksualne morale in okrog trenutne veljavnosti ob sklenitvi zakonske pogodbe.

2. Pavšalno govorjenje o krščanski ljubezni in idealiziranje krščanskega družinskega življenja, kot da bi bili konflikti, spori in ločitve posebnost samo brezbožnih zakoncev.

3. Precejšnje neupoštevanje sodobnih psiholoških in socioloških raziskav o družini. Večkrat smo brez pravih modelov medsebojnega življenja, klišeji »ljubezenskih zakonov« pa bolj motijo kot koristijo.

4. Večkrat pozabljamo, da je družina dejansko konfliktno področje.

Mladi prihajajo v zakon z različnimi pričakovanji, hrepenenji in predstavami. Vedna napetost je med pričakovanji in vsakdanjo resničnostjo. Napetost med območjem želja in fantazije ter omenjenimi možnostmi. Konflikti med regresivnimi hotenji (biti kakor otrok, se pustiti voditi) in progresivnimi (biti kakor oče, mati, biti močan in odločen voditelj). Skupno življenje je dejansko področje vedno navzočih teženj, ki rastejo, se razvijajo krepijo, ali slabijo v vsakdanjem spopadu z resničnostjo. Za mirno sožitje v družini je potrebna vzgoja k zavestnemu srečevanju s konfliktnimi razmerami, potrebna je sposobnost za analiziranje in razreševanje. Najslabši je gnili mir avtoritativnega razreševanja s silo ali gospodovalnostjo, pa tudi z zahrbtno manipulacijo, izigravanjem in podobnim.

Če smo omenili pomanjkljivost, naj mi bo dovoljeno naštetih še nekaj napotkov v pripravi na zakon, in sicer tiste, ki jih pričakuje nova zakonodaja.

1. Pri vzgoji sozakoncev naj bi bolj poudarjali sposobnost za komuniciranje. Edino komunikacija je prava pot in resnična pomoč za osvetlitev in razreševanje vsakodnevnih napetosti.

2. Poudarjati pripravljenost za učenje in odprtost za sprejemanje sočloveka, ki je moralna dolžnost in krepost tudi za odrasle. Gojiti sposobnost kritične presoje tradicionalnih vrednot in tudi novih klišejev. Iskanje vedno novih rešitev za različne vrednostne predstave.

3. Oblikovati cerkveno skupnost tako, da bo družinam v pomoč tudi z zdravo presojo in pravim duhom razločevanja »discretio«.

4. Svetopisemska navodila o zakonu naj imajo prednost pred moraliziranjem. Najgloblji namen Jezusovih navodil je z ljubeznijo razbiti začarani krog trdote srca. Odrešenjsko delovanje je treba razumeti v smislu bibličnega »šalom«, ki nakazuje sozakoncem tudi uresničitev odrešenja. Krščanska etika zakonskega življenja naj bo takó oblikovana, da bo posredovala odrešenje samo, zahteve, ki jih nalaga, pa naj bodo motivirane v veri in upanju, da ne bodo prehajale v neznosna bremena.

Katoličani naj prejmejo birmo pred poroko, če je to mogoče brez velikih težav. Zelo se priporoča spoved in obhajilo pred prejemom zakonskega zakramenta (S kan. 1018).

Pred sklenitvijo zakona je treba dokazati, da nič ne nasprotuje veljavnosti ali dopustnosti nameravanega zakona.

Škofovske konference morajo izdati predpise o spraševanju zaročencev, oklicih in drugih primernih sredstvih za ugotovitev svobodnega stanu in o vsem, kar je treba urediti pred poroko. Župniki so zavezani natančno izpolnjevati predpise, preden poročajo (S kan. 1020).

Oklici ostanejo, ker je poroka javna zadeva in imajo verniki dolžnost pred poroko obvestiti škofa ali župnika, če vedo za kakšen zadržek. Če spraševanje in priprave niso pri domačem župniku, mora tisti, ki je vse to opravil, izdati o tem pismen dokument (S kan. 1023).

V S kan. 1024 so pregledno naštetih primeri, ko je za poroko potrebno škofovo dovoljenje:

1. poroke brezdomcev;
2. poroke, ki jih civilna zakonodaja ne dovoljuje;
3. poroke ljudi, ki imajo s prejšnjih zvez obveznosti do otrok ali partnerja;
4. poroke tistih, ki so javno zavrgli katoliško vero in niso prestopili v nekatoliško cerkveno skupnost. Preden izda škof dovoljenje, mora upoštevati navodila, ki so dana za mešane zakone;
5. poroke tistih, ki imajo cerkvene kazni (cenzure);
6. poroke mladoletnikov, ki se želijo poročiti brez vednosti staršev ali proti njihovi volji, ki je utemeljena s pametnimi razlogi;
7. poroke po zastopniku.

Ob koncu je rečeno, naj dušni pastirji odsvetujejo poroko mladoletnim, če niso toliko zreli, kot zahtevajo krajevni običaji.

II. Splošno o razdiralnih zadržkih

Pri tem poglavju so številne novosti. Oviralnih zadržkov ali zabran ne bo več, ostanejo še samo razdiralni zadržki ali zapreke in še te samo nekatere. Pravico postavljati zadržke ima samo vrhovna cerkvena oblast. Predlogov, da bi to urejale škofovske konference, niso mogli upoštevati, ker gre pri tem za hude posege v človekove naravne pravice. Krajevni ordinarij lahko svojim vernikom in tistim, ki bivajo na njegovem ozemlju, začasno prepove poroko iz pomembnih vzrokov in za posamezen primer. Taka prepoved nima razdiralnega učinka.

Škofje lahko spregledajo vse cerkvenopravne zadržke, razen tistih, ki si jih je izrečno pridržal apostolski sedež. Vrhovni oblasti so pridržani naslednji zadržki:

1. sveti red;
2. javne večne zaobljube v papeškopravnem redu;
3. zadržek zločina, ki je v zvezi z umorom;

Zadržka krvnega sorodstva v ravni vrsti in drugega člana stranske vrste (brat ali polbrat) ni mogoče spregledati. Štetje členov se ne šteje več po

germanskem načinu, ampak po rimskem, tako da se seštevajo člani v obeh vrstah.

V preteči smrtni nevarnosti lahko škofje dispenzirajo tudi pridržane zadržke, vendar z izjemo zadržka iz svetega reda, kar je bilo ustavljeno pri zadnji redakciji kardinalske komisije, ki ni mogla uvideti, zakaj bi se moral duhovnik poročiti tik pred smrtjo.

Iste pravice ima v preteči smrtni nevarnosti tudi župnik, duhovnik, ki poroča, ter spovednik, vendar slednji le v primerih, če so zadržki tajni. V primerih, ko je vse pripravljeno za poroko in bi z odložitvijo grozila velika nevarnost ali škoda, škofa pa zaradi časovne stiske s pismom ni mogoče doseči, in če gre za tajne zadržke, ima tisti, ki poroča, enaka pooblastila. Tak primer je treba naknadno sporočiti na škofijo in vpisati v poročno knjigo.

III. Posamezni razdiralni zadržki

1. Zadržek mladoletnosti ostane v istem obsegu (14, 16 let). Škofovska konferenca lahko določi višjo starost, pred katero ni dovoljena poroka, v tem primeru ne gre za veljavnost, ampak samo za dovoljenost. Dušni pastirji naj se trudijo, da se mladi ne bodo poročali pred zrelostjo, ki jo določajo krajevni običaji.

2. Zadržek nezmožnosti. Pri tem zadržku je izrečno povedano, da gre za impotenco coeundi in ne za sterilnost. V smislu kongregacije za verski nauk se ne zahteva »semen verum«.

3. Zadržek zakonske vezi obsega tudi neizvršen zakon. Če je bil prejšnji zakon razvezan ali neveljaven, mora biti to zakonito dokazano.

4. Zadržek različnosti vere je med osebo, ki je krščena v katoliški Cerkvi ali je vanjo prestopila in ni s formalnim dejem izstopila iz Cerkve, ter nekrščeno osebo. Določilo: »semel catholicus — semper catholicus« je odpadlo. Težave pa povzroča, kaj pomeni formalni izstop, kakšno obliko mora imeti, posebno še v državah, kjer civilnopravno izstop ni mogoč.

Iz ekumenskih razlogov ni več zadržka mešane vere v ožjem smislu, se pravi med katoličanom in nekatoliškim kristjanom, vendar ostanejo v veljavi določbe apostolskega pisma »Matrimonia Mixta« z dne 31. III. 1970.

5. Zadržek svetega reda je ostal v nespremenjeni obliki.

6. Večne javne zaobljube čistosti v papeškopravni redovni ustanovi. Tu vidimo, da ni več delitve med preprostimi in slovesnimi zaobljubami. Hvale vredna poenostavitev je v nekem smislu tudi poostritev, ker so sedaj vse večne javne zaobljube v redovih razdiralni zadržek (S kan. 1041).

7. Zadržek ugrabitve je ostal, vendar je krajše formuliran.

8. Zadržek zločina »crimen« ni več na osnovi prešuštva z obljubo ali poskusom zakona, ampak na osnovi umora soproga ali sodelovanja pri umoru z namenom poroke.

9. Zadržek sorodstva je ostal v ravni črti za vse člene in v stranski do četrtega člena rimskega štetja, po starem do drugega člena (bratrance). Večkratno sorodstvo nima pravnega učinka, zaradi tega se zadržek ne pomnoži (S kan. 1038).

10. Svaštvo je zadržek samo v ravni črti (S kan. 1045).

11. Zadržek javne spodobnosti je osnovan v neveljavnem zakonu, če sta že skupaj živela, in na osnovi javnega priležništva. Zakona ne more skleniti moški s sorodniki ženske v prvem členu ravne črte in obratno.

12. Zadržek postavnega sorodstva, ki nastane po posvojitvi med posvojenecem in posvojiteljem ter njegovimi sorodniki v ravni črti ter drugem členu stranske vrste po rimskem štetju. Doslej se je cerkveni zadržek oziral na civilne določbe, ki so bile v različnih državah različne. V nekaterih deželah je oviralni zadržek, v drugih razdiralni v nekaterih pa zadržka sploh ni. Cerkvena zakonodaja je sedaj poenotena, za vse države je cerkvenopravni razdiralni zadržek v obsegu, kot smo ga opisali (S kan. 1047).

IV. Zakonska privolitve

V tem poglavju so spremembe najočitnejše. Odpadla je določba kan. 1081 § 2, da je privoljenje v zakon dej volje, s katerim si zakonca izročita in sprejmeta trajno in izključno pravico do telesa za dejanja, ki so sama po sebi primerna za rodno otrok.

V novem zakoniku je prvič izrečeno, da je duševna motnja hiba v privolitvi.

Nesposobni za zakon so tisti, ki nimajo zdrave presoje »discretio iudicii«, da bi lahko pravilno pretehtali zakonske pravice in dolžnosti. Nesposobni za zakon so tudi tisti, ki zaradi psihičnih motenj ne morejo sprejeti »assumere« zakonskih dolžnosti. V prvotnem predlogu je bila psihična nesposobnost omejena na seksualno-psihične motnje (ninfomanija in satirizem), vendar je prevladalo mnenje, da tudi druge psihične motnje vplivajo na človekovo sposobnost sprejeti bistvene zakonske dolžnosti. Za judikaturu bi bil boljši izraz izpolniti »adimplere«, vendar je tudi izraz »assumere« uporaben. S tem je uzakonjena dejanska sodna praksa cerkvenih sodišč, ki so prehitela zakonodajo in zaradi tega imela veliko težav s tako imenovano psihično nezmožnostjo za najtesnejšo življenjsko skupnost, ki je po novem bistvena lastnost zakona.

Primer: Anita je bila edinka bogatih staršev. Bila je razvajena, dobila je vse, kar je hotela, hkrati tudi povsem nasprotne stvari. V šoli je bila lena in se je ukvarjala sama s seboj. Po šoli se je zaljubila v fanta, ki pa ni bil starejši po godu. Upanje ji je vlil njen zdravnik Pavel. Bil je starejši in ji ni bil všeč, vendar ji je laskalo, da ji je dvoril. Z njim se je poigravala, zaročila se je, ker so bile njene prijateljice že poročene, ona pa se je bala,

da bo »obsedela«. Bili so stalni prepiri, vračanje zaročnih prstanov pa zopet sprava. Teden pred poroko je rekla Pavlu, da se ne bo z njim poročila, ker nima nobenih predstav o zakonu. Pavel njenega govorjenja ni jemal resno. Aniti se je smilil in je zato imela škruplje. Končno je začela jemati pomirjevalna sredstva, da se ne bi razburjala in žalostila Pavla. Čim bliže je bila poroka, tem več tablet je použila. Tablete so jo naredile pasivno in tako je prestala poroko. Po poroki je prenehala jemati zdravila, ostala pa je do moža frigidna, brez občutkov do moža. Po nekaj letih je bil zakon razglašen za neveljavnega zaradi psihične oziroma čustvene nezrelosti.

Drug primer: Henrik je kot vojak večkrat zahajal v bar, kjer je bila Hilda barska dama. Hilda je bila lepa, vesela in je znala »ravnati« z moškimi. Henrik se je takoj zaljubil, vendar so ga kolegi opozarjali, da je Hilda kurtizana, ki gre z vsakim v posteljo. Henrik tega ni verjel in ji resno predlagal zakon, njej se je zdelo to kot slaba šala. Dala mu je vedeti, da ne bo opustila svojega dosedanjega življenja in da so ji vsi moški enako dragi. Ker pa je Henrik upal, da jo bo spravil na pravo pot, in vztrajal pri poroki, je Hilda začela razmišljati o prednosti zakona. Slednjič je privolila in hotela opustiti prejšnje življenje, ker je Henrik tako hotel... Zaposlila se je za nekaj ur, ostali čas pa naj bi posvetila dómu. Približno tri tedne je šlo v redu, nato pa je začela zopet po starem, vsak moški ji je prišel prav. Henrik je bil strahotno prizadet, hotel se je z njo pogovoriti in jo spomnil na obljubo pred zakonom. Ja, je rekla Hilda, toda drugače ne morem. Prezirala je samo sebe, toda ni mogla drugače. Zakon je bil razglašen za neveljaven zaradi nimfomanije, se pravi psihične nezmožnosti za izpolnjevanje zakonskih dolžnosti. Čeprav zakon še vedno uživa pravno ugodnost »favor juris«, to pomeni, da je obstoječi zakon veljaven vse do striktnega dokaza neveljavnosti, je prav zaradi jasnejših določb o zakonski privolitvi lažje presoditi in opredeliti psihično stanje ljudi, ki so sklenili zakon s hibo v privolitvi.

Glede zmote v osebi in zmote v lastnosti, ki vodi v zmoto o osebi, so ostale določbe nespremenjene, izpadla je samo zmota glede suženjskega stanu (S kan. 1051).

Povsem nova je določba glede prevare. Če je zakon sklenjen z zlobno prevaro »deceptio dolosa« z namenom, da se doseže zakonska privolitev, in se prevara nanaša na kako lastnost sopogodbena, ki po svoji naravi dela »que nata est« zakonsko življenje neznosno »graviter perturbat«, je zakon neveljaven.

Nenadomestljivost zakonske privolitve je zelo poudarjena. Prav pod tem vidikom pa se moramo tudi najprej vprašati, ali ni zakonska privolitev prevaranega pomanjkljiva tudi v primeru, če prevara ni bila neposredno usmerjena v sklenitev zakona? Drugič, ali mora biti prevara res zlobna »dolosa«? Najbrž je vsaka zmota o lastnostih, ki delajo zakonsko skupnost

neznosno, napad na privolitev. In končno, zdi se mi upravičen pomislek, da najbrž ni bistveno, da kaka lastnost po svoji naravi ali kako drugače dela zakonsko skupnost neznosno, tudi laži in besedne prevare vplivajo na zakonsko privolitev ter jo načenjajo.

Izboljšan je tudi predpis glede zmote o enosti, nerazveznosti in zakramentalnosti zakona. Sedanji kan. 1084 pravi, da preprosta zмота ne naredi zakona neveljavnega, čeprav je bila vzrok za pogodbo. Opuščena je delitev na preprosto in kvalificirano zмото in dodana določba: »dokler ne vpliva na voljo.« V nasprotju z dosedanjimi predpisi lahko rečemo, da zмота o bistvenih lastnosti zakona vendar vpliva na veljavnost, ne da bi bilo potrebno dokazovati posebne kvalifikacijske zmote, na primer pozitivni dej volje ob poroki ali celo pogoj. Prav v današnjih časih je to nadvse pomembno, ker zaročenci marsikje živijo v okolju, ki ima krščanskemu pojmovanju zakona čisto nasprotnе nazore. Marsikje so že take prilike, da bo treba v posameznih primerih celo dokazovati, da mladoporočenci niso imeli zmotnih predstav o bistvenih lastnostih krščanskega zakona.

Zakona pod prihodnjim pogojem ne bo več mogoče skleniti. Pod sedanjim ali preteklim pogojem pa le z dovoljenjem krajevnega ordinarija.

V. Oblika sklenitve zakona

Krajevni ordinarij in župnik bosta lahko dala splošna pooblastila kateremu koli duhovniku ali diakonu, dosedaj samo kaplanu. Splošno pooblastilo za poroke mora biti pisno.

Posebne pozornosti je deležna določba S kan. 1066, ki pravi, da se lahko za poroko pooblasti tudi laika, če to določi škofovska konferenca.

Za dopustnost poroke se mora tisti, ki poroča, prepričati o svobodnem stanu poročencev po navodilih predpisov. Kdor ima splošno pooblastilo za poroko, naj dobi še župnikovo dovoljenje za poroko, če je to mogoče (S kan. 1069).

Oblika veže vse katoličane, ki s formalnim dejem niso stopili iz katoliške Cerkve.

Poročni obred lahko sestavi škofovska konferenca v skladu s krajevnimi običaji, ki ne nasprotujejo katoliškemu pojmovanju zakona. Obred mora pregledati apostolski sedež »recognoscere«, v prvotni shemi je bil izraz »probare«.

Tudi glede vpisa v matične knjige določijo škofovske konference ali krajevni ordinarij. Če je poroka s pregledom oblike zunaj katoliške Cerkve, mora katoliška stranka sporočiti župniku kraj in čas ter potrditi, da je bila poroka opravljena v javni obliki »forma publica«.

VI. Mešani zakoni

Pravna ureditev o mešanih zakonih v ožjem smislu, se pravi zakonov med katoličani in nekatoliškimi kristjani, beleži znaten napredek. Velik premik pomeni že apostolsko pismo »Matrimonia Mixta« Pavla VI. iz leta 1970.

Mešana vera po novem ne bo več zakonski zadržek, zanj velja samo prepoved. Krajevni ordinariji ne podeljujejo več dispenze, ampak samo dovoljenje. Ker gre za razhajanja v najintimnejših človekovih vprašanjih v najtesnejši dosmrtni življenjski skupnosti, je razumljivo, da zakonodavec takim zakonom ni naklonjen, ker tudi praksa kaže dokajšnjo versko mlačnost v mešanih zakonih. Ordinarij daje dovoljenje za poroko pod naslednjimi pogoji:

1. Katoliška stran obljubi, da bo odvrčala vse nevarnosti za svojo vero in storila vse, kar je v njeni moči, da bodo otroci katoliško krščeni in vzgojeni. To je napredek v primeru s starimi določbami, ko je morala nekatoliška stran dati omenjene obljube, čeprav je bilo to proti njeni vesti, torej izrazit napad na svobodo vesti in veroizpovedi.

2. Nekatoliška stranka se obvesti o obveznostih, ki jih ima katoličan.

3. Obe strani se morata poučiti o namenu in bistvenih lastnosti katoliško pojmovanega zakona.

Obliko, kako naj se izvedejo ta zagotovila ali varščine, predpiše škofovska konferenca (S kan. 1080).

Če se iz pametnih razlogov dovoli poroka zunaj katoliške Cerkve, se zahteva javna oblika poroke. Kakšna naj bo ta javna oblika, določi škofovska konferenca. Dvojna poroka ni nikoli dovoljena.

Nov je tudi predpis, ki določa, da morajo dušni pastirji posvečati posebno pastoralno skrb mešanim zakonom.

VII. Tajni zakoni

Tajni zakon se je dosedaj imenoval zakon vesti. Prej se je ta tak zakon zahtevala »gravissima causa«, sedaj je dovolj »gravis causa«. Tudi generalni vikar lahko dovoli tako poroko brez posebnega pooblastila. Zaradi velikega pohujšanja ali zaradi krivičnega napada na svetost zakona se zakon lahko objavi.

VIII. Učinki zakona

Zakramentalni učinek zakona je opisan kot posebno posvečenje. Sedanji kanon 1111, govori samo o enakih pravicah in dolžnostih glede dejanj, lastnih zakonskemu življenju. Novi zakon pa pravi, da imata oba zakonca

enake pravice in dolžnosti do vsega, kar se nanaša na življenjsko skupnost zakoncev. Patriarhat gre v zaton.

Staršem je naložena dolžnost fizične, socialne, kulturne, moralne in verske vzgoje otrok. Hkrati pa je poudarjena tudi ustrezna primarna pravica staršev do vzgoje (S kan. 1090).

IX. poglavje govori o ločitvi zakona, posebej še o ločitvi zakona ob obstoječi zakonski vezi. X. poglavje pa prinaša določbe o poveljavitvi zakonov in ohranja v glavnem do sedaj veljavno pravo.

Dolgotrajno delo različnih komisij je zaključeno, predlogi so izročeni svetemu očetu v potrditev. Kakih bistvenih sprememb skoraj ne more biti, vsi pa upamo, da bo nov zakonik kmalu potrjen in razglašen.

Povzetek: Stanko Ojnik, Premiki v zakonskem pravu

V shemi novega zakonika najdemo določbe, ki so močno pastoralno usmerjene, ekumenske in ki skrbijo za integriteto zakona kot božje ustanove, kot zakramenta. Številna področja bodo urejale škofovske konference, da bi lahko bolj upoštevale časovne in krajevne razmere in zdrava izročila. Številne spremembe, ki jih naštevamo, pa razodevajo skrb za povsem svobodno privolitev in človekovo pravico do poroke ter skrb za celovito in neokrnjeno podobo krščanskega zakona.

Zusammenfassung: Stanko Ojnik, Ehe rechtswandlungen

Im Schema des neuen Gesetzbuches findet man Bestimmungen mit stark pastoraler Orientierung, die ökumenisch sind und die Integrität der Ehe als Sakraments nicht vernachlässigen. Viele Bereiche sind einzelnen Konferenzen der Bischöfe überlassen, weil sie die Zeit — und Ortszustände wie auch gesunde Überlieferungen besser in Rücksicht nehmen können. Viele Änderungen aber, die hier aufgezählt werden, offenbaren die Sorge um die ganz freie Zustimmung und ums Recht jedes Menschen Ehe, wie auch um ganzheitliches und unversehrtes Bild der christlichen Ehe.

Résumé: Stanko Ojnik, Les modifications du droit matrimonial

Les dispositions du nouveau code du droit canonique sont marquées par l'orientation pastorale, par l'œcuménisme et par le souci de défendre l'intégrité du mariage, considéré comme institution divine et comme sacrement. Les modifications énumérées ici concernent surtout le consentement, sa liberté, le droit de l'homme au mariage et révèlent le souci du législateur de maintenir une image intègre du mariage chrétien.

Franc Gorjup

Kristjanove pravice in varstvo zakonitosti v Cerkvi

Uvod

»Po skoraj soglasnem mišljenju verujočih in neverujočih ljudi je vse, kar biva na zemlji, treba naravnovati na človeka kot na središče in višek vsega zemeljskega. Toda kaj je človek? Mnogo mnenj o sebi je izražal in izraža, različnih in medsebojno si nasprotujočih; v njih mnogokrat sam sebe ali poveličuje kot neodvisno, absolutno merilo ali pa se ponižuje do obupa, zato je razdvojen in poln tesnobe. Cerkev te težave globoko čuti; poučena je z naukom božjega razodetja, zato mora dati nanje odgovor, v katerem je očrtan resnični človekov položaj in v katerem je dana razlaga njegovih slabosti; s tem pa je obenem mogoče prav spoznati njegovo dostojanstvo in poklicanost.«¹

V teh besedah pastoralne Konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu je povzeta vsa vsebina razprave: človekova veličina, njegovo dostojanstvo, njegove sposobnosti in slabosti, božje otroštvo in včasih otroško igranje človeka s sočlovekom. Razdvojen in poln tesnobe pa je človek tudi zato, ker se mora tolikokrat bojevati za pravice, ki so mu tako ali drugače kratene. Mnogokrat se v zgodovini človek ni zavedal ali se ni mogel zavedati vseh svojih pravic, ki so neodtujljive prav zaradi njegovega vzvišenega dostojanstva in poklicanosti, »današnji človek pa je na poti k bolj dovršenemu razvoju svoje osebnosti in k vedno bolj rastočemu odkrivanju in uveljavljanju svojih pravic.«²

Nekateri radi govorijo, da je razpravljanje o človekovih pravicah zraslo na poljanah »lagerjev« in »gulaga«, drugi zopet, da je to bila politična nujnost, nekateri pa, da je to sama po sebi umevna stvar, saj je Cerkev vseskozi zagovarjala človekove pravice.³ Da ne bi bili pristranski, je potrebno z zgodovinskega vidika ugotoviti pomen človekovih pravic in pojmovanje teh

¹ Cerkev v sedanjem svetu, 1, 2.

² Cerkev v sedanjem svetu 41, 1.

³ Primerjaj Coriden J., *I diritti umani nella Chiesa: una questione di credibilità e di autenticità*, Concilium 4/1979, 111.

v svojem zgodovinskem okviru. Tako bo osvetljeno tudi pojmovanje in zadržanje Cerkve v preteklosti ter učenje o človekovih pravicah, katere koncilski dokumenti imenujejo tudi temeljne in neodtujljive. Zato je bilo že v načelih, ki naj veljajo v prenovljenem Zakoniku cerkvenega prava, poudarjeno, kako je potrebno na enem mestu naglasiti tiste kristjanove pravice, ki so skupne vsem vernikom.⁴

1. Razvoj pojmovanja človekovih pravic

Zaradi različnih namenov človekovega delovanja, posebno zaradi različne sposobnosti in možnosti pridobiti si službo, položaj ali oblast, so bili vso zgodovino navzoči nasprotujoči si odnosi ljudi. Vedno je vladala napetost med gospodarjem in sužnjem, nadrejenim in podrejenim, v dobesednem ali prenesenem pomenu besede. Zato je moralo pravo urejati te medsebojne odnose, zagotavljati pravice, skupne vsem ljudem. Že rimski pravnik Gaj ima na začetku svojih *Institutiones* poleg *Jus civile*, ki je različen za posamezne narode, tudi pravo, ki je vsem skupno: *Commune omnium hominum jus*.

Vladarji so imeli dolžnost izdajati zakone, soditi in tako deliti pravico, ko so jo velikokrat delili neodvisno, jo odmerjali kot vladarjevo naklonjenost, milost. Ker so tudi verski dejavniki pripomogli k takemu pojmovanju, vladar je bil namreč po milosti bogov ali Boga neodvisen, se je v zgodovini to mišljenje le počasi spreminjalo. Zato naj bi bilo razglašanje in pravno utemeljevanje človekovih pravic sekularne, svetne narave, ker so se za pravice prvi bojevali možje zunaj cerkvenih krogov.

I. — Znamenita *Magna carta libertatum* (1215) je začetek v uveljavljanju teh pravic. Vendar moramo reči, da je ta bolj omejevanje vladarskih pravic kot podelitev »človekovih« pravic. Nadaljnjemu pojmovanju človekovih pravic naj bi po mnenju mnogih pripomogla predvsem meščanska družba, saj je iskala vedno več svoboščin za svoje ekonomsko in politično delovanje. Tako začne prevladovati človek »posameznik«, ki naj razvije svoje politične in ekonomske sposobnosti s pomočjo svojega razuma, katerega svobodo delovanja mu ne sme kratiti nihče, niti ne verske institucije. Tako mišljenje je potrjeno v francoski *Deklaraciji* 1789, kjer so naglašeni *svoboda, lastništvo in varnost*. V francoski *Ustavi* iz l. 1793 so v 2. členu zajamčene: *enakost, svoboda, lastništvo in varnost* ter jih za takratno pojmovanje lahko imenujemo »temeljne človekove pravice«. Med socialne pravice pa so prištete: javno skrbstvo, šolstvo in družbena zaščita s sodelovanjem vseh. Vse te pravice pa ne utemeljujejo z naravnim pravom, ampak je »razum« razlog določenega zakonodavstva. Vzporedno s takim pojmovanjem pa se začne, posebno v anglosaških deželah čutiti vpliv krščanskega

⁴ *Communicationes*, (1969), 82—83.

pojmovanja človeka kot »ustvarjenega po božji podobi«, kar oplemeniti zgolj razumarsko pojmovanje človeka in se s tem tudi prekine stoično-rimsko mišljenje ter začenja prebujati zavest o neodtujljivem dostojanstvu človeške osebe.⁵

Zaradi političnih in verskih razmer stopi v ospredje razpravljanje o *verski svobodi*. Pravnik G. Jellinek je postavil celó tezo, da je vzrok takemu razpravljanju nasprotno in bojevito stališče različnih veroizpovedi oziroma da je verska nestrpnost pripomogla k napredku razprav o človekovih pravicah, to pa je enostranska trditev in se ta teza ni obdržala.⁶

Res pa razpravljanje o verski svobodi, ki ga povzroči *Reformacija*, izkristalizira načelo, da nobena država ali kakšna politična oblast nima pravice opredeliti človeka po njegovem verskem prepričanju, kaj šele navreči mu vero in tako razpolagati z njegovim bitjem. Ovrže se torej načelo: »*cuius regio illius religio*«. Še vedno pa ostane razkorak med teorijo in prakso, saj nobena stran ni upoštevala v polnosti načela o verski svobodi.

Pojem človekovih pravic vključuje v tem času: *svobodo*, *enakost* in *soudeležbo* v političnem življenju; to je sad revolucionarne miselnosti, katero je med drugim prinesla tudi francoska revolucija s svojim geslom: *svoboda*, *enakost*, *bratstvo*.⁷ Plongerón B. zatrjuje »nasproti splošnemu mišljenju«, da vsa ta dogajanja niso bila sad razsvetljencev ali teologov, marveč filozofov, posebno J. Lockeja, ki je s svojim delom *O civilni oblasti* zagovarjal revolucijo in ji dal naravni in ne politični temelj, ki je splošen in ne v toleranci posameznih svoboščin.⁸

Kot rečeno, so omenjene svoboščine sad buržoazne družbe, katero posebno kritizira Marx in pravi, da to niso prave človekove pravice, ker jih je izoblikovala buržoazna družba, in to napačno. V teh pravicah je oblikovan le interes »lastnikov«, posameznikov, uveljavljen je interes močnih v razredni družbi. Marx zatrjuje, da nobena izmed tako imenovanih človekovih pravic ne gre iz okvira človekovih interesov, zunaj »človeka sebičneža«, ki je po svoje ud buržoazne družbe, obrnjen sam vase, v svoje interese in sodbe, ločen od skupnosti. Zato je »*svoboda*« družbena pravica za

⁵ Primerjaj Huber W., I diritti dell'uomo, Concilium 4/1979, 26.

⁶ Jellinek G., Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte; navaja Huber, n.d.

Ni Evropa edina, tudi v Ameriki so podobni pojavi; to dokazuje *Bill of Rights* (1689), katerega še isto leto dopolni *Toleration Act*, kjer je dana svoboda kulta z izjemo katoličanov.

⁷ Opombe vredno je, da ni »bratstvo« nikdar dobilo v revolucionarnih dokumentih svojega pravega prostora; to je nekako razumljivo, saj je »bratstvo« bolj človekovo zadržanje ali »krepost«, kot pa pravica.

⁸ Plongerón B., Di fronte alle Dichiazioni dei diritti dell'uomo nel secolo XVII: anatema o dialogo dei cristiani? Concilium 4/1979, 74.

uveljavljanje lastnih interesov; »*enakost*« je možnost za svobodno uživanje sebičnega posestništva ter »*varnost*« policijska zaščita posameznikovih pravic.⁹

V nadaljnjem razvoju pojmovanja človekovih pravic je zaslediti rahel premik. Ne govori se več samo o človekovih pravicah, ampak tudi o vrednotah. Svoboda, pravica in solidarnost so imenovane kot politične vrednote.

Dosedanji oris pove, da je bil takó boj za človekove svoboščine, ki jih imenujemo »človekove pravice«, kot uveljavljanje teh krajevnega in časovnega pomena. Našteli smo le nekaj dejstev, ki so kot *Deklaracije*¹⁰ vplivale tudi na poznejši razvoj pojmovanja človekovih pravic.

II. — V uvodu omenjeno človekovo »poviševanje« in njegov »obup« sta se na poseben način pokazala v poznejši zgodovini, ko so prva in druga svetovna vojna pa tudi poznejša ravnanja gazila človekovo dostojanstvo, njegove osnovne pravice. Zato je tudi najpomembnejša *Deklaracija ZN* dne 10. 12. 1947, to je potrdilo 40 držav (razen vzhodnoevropskih, Južne Afrike in Saudske Arabije). Ta *Splošna deklaracija človekovih pravic* je z dvema *Paktoma* postala predmet mednarodnega prava, to pa je zahtevalo petindvajset let.¹¹ V tej *Deklaraciji* so našteje kot »*temeljne človekove pravice*«: svoboda in nedotakljivost osebe s temeljnimi pravnimi pravicami in pravico sodelovati v političnem življenju ter socialne pravice: društvena varnost, svobodna izbira poklica, pravica do dela, počitka in razvedrila, pravica do primerne življenjske ravni, do vzgoje in kulturnega življenja. Vse te pravice pa so med seboj povezane in jih moramo kot take tudi jemati, čeprav se v OZN l. 1966 to področje razdeli na dve sekciji: 1. — civilne in politične pravice ter 2. — ekonomske, socialne in kulturne — kar so storili zaradi ekspeditivnosti. V tej novi formaciji sprejema področna komisija pritožbe tako držav kot posameznikov.

S *Splošno deklaracijo človekovih pravic* je označen juridični položaj človeka glede na vse ljudi enako, v skladu z neodtujljivim dostojanstvom človeške osebe.

Dostojanstvo človeške osebe je torej zaščiten z mednarodnim pravom, ker postanejo z omenjenimi pravnimi dokumenti ali akti »človekove pravice« *instrument kritike*, kar pomeni: delovanje političnih in družbenih oblasti mora biti podrejeno kritični oceni z vidika človekovih pravic, ki jih prav zaradi takega položaja lahko imenujemo »temeljne«. Vsako državno ustavo in zakonodajo na sploh naj bi presojali z vidika človekovih pravic, ki postaja-

⁹ Milič-Lochman J., *Ideologija o teologia dei diritti dell'uomo?* Concilium 4/1979, 39—40 Wackenheimer C., *Significato teologico dei diritti dell'uomo*, Concilium 4/1979, 92.

¹⁰ Poleg navedenih dokumentov je potrebno navesti še ameriške, ki so prav tako vplivale na pravno oblikovanje človekovih pravic. Tu naštejemo nekatere po časovnem zaporedju: *Habeas Corpus* (1679), *Bill of Rights* (1689), *Toleration Act* (1689).

¹¹ Konvencije o ČP 1966 niso ratificirale vse članice OZN.

nejo »kriterij legitimnosti«. Vsaka zakonodavna in upravna oblast je torej dolžna poskrbeti za take življenjske in družbene razmere, ki omogočajo uresničitev človekovih pravic. Je pa vse do sodobnosti močno občutiti razkorak med napisanim, potrjenim in podpisanim ter uresničitvijo razmer. Uresničitev temeljnih človekovih pravic se torej giblje korelativno s funkcijo političnih sistemov in ideologij. Glavna razlika je med *individualističnim* in *skupinskim-socialnim* konceptom človekovih pravic. Nekateri pa te koncepte delijo na tri svetove.

a) — »*Zahodni svet*« v svoji perspektivi, že zgodovinsko pogojeni, zagovarja individualistični koncept temeljnih človekovih pravic: neodtujljivo dostojanstvo, ki je klasična predpostavka s povečevanjem verske svobode in svobode vesti, enakost državljanov pred zakonom in pravna zaščita državljanov pred vsemi zlorabami države ter pravica do lastnine. V skladu z omenjenimi *Deklaracijami* štiti človeka kot svobodnega posameznika, svobodnega proizvajalca in svobodnega posestnika.

b) — »*Drugi — Vzhodni svet*« lahko izenačimo s socialistično-komunističnim. V skladu z omenjenim Marxovim učenjem odklanja individualistično, kapitalistično-buržoazno pojmovanje; vsebina človekovih pravic ni v obrambi dostojanstva človeške osebe, marveč v ustvarjanju takih družbenih odnosov, ki omogočajo vsem, posebno zapostavljenim, uresničevati »osebne pravice«, politične, ekonomske, kulturne in socialne. Te človekove pravice so omogočene le v socialistični družbi. S tako trditvijo pa je pojmovana ozkost človekovih pravic še posebno z naslednjo omejitvijo: privatni interesi so podrejeni pravicam družbe.

c) — »*Tretji svet*« ne pozna teoretičnih razprav, ampak potrebo po ohranitvi življenja (v boju proti lakoti, rasnemu razlikovanju, po ohranitvi lastne kulture in uravnovešenja življenjskih razmer med bogatimi in revnimi).

Koncept človekovih pravic je v omenjenih »treh svetovih«¹² različen in nakazuje komplementarnost in kompleksnost »*temeljnih človekovih pravic*«. Sodobnost celo dokazuje, da omenjeno razlikovanje vodi v napetost in nasprotujoča si stališča na področju mednarodnega prava. Zato je pristojna komisija v OZN večkrat nemočna in brez pravih »sankcij« proti kršiteljem prav zaradi takó različnega pojmovanja glede uresničevanja človekovih pravic. Z drugimi besedami: uresničitev možnosti za resnično izpolnjevanje temeljnih človekovih pravic je korelativna s funkcijo, ki jo dajo tem temeljnim človekovim pravicam različne družbeno-politične ali državne ureditve, državni sistemi. Človekove pravice pa lahko imenujemo »*temeljne*« v pravem pomenu besede le v takih ustavnih ureditvah, kjer so te v preeksistenci, zavzemajo »*instrument kritike*«.

¹² Primerjaj Milič-Lochman J., *Ideologia o teologia dei diritti dell'uomo*, Concilium 4/1979, 36-39.

2. Kristjanove pravice v Cerkvi

»Cerkev torej v moči zaupanega ji evangelija razlaga človekove pravice in priznava ter zelo ceni tisti dinamizem današnjega časa, ki te pravice povsod pospešuje. Toda to gibanje je treba prepojit z duhom evangelija in ga zavarovati zoper kakršen koli privid lažne avtonomije. Izpostavljeni smo namreč skušnjavi, kakor da se naše osebne pravice v polnosti zagotovljene samo tedaj, kadar smo oproščeni slehernega pravila božje postave. A po tej poti se dostojanstvo človeške osebe še daleč ne reši, temveč nasprotno: propade«. ¹³

S tem koncilskim besedilom je delno podana tudi zgodovina cerkvenega zadržanja oziroma nauka o človekovih pravicah, ki so nekako tudi »kristjanove pravice«.

I. — Že v prvi Cerkvi imamo zagovornike človekovih pravic, seveda primerno takratnemu pojmovanju človekovega dostojanstva, kot so papež Klemen v pismu Korinčanom, Tertulijan, Laktancij, Hilarij iz Poitiersa, nadalje Martin iz Toursa in Ambrož Milanski, ki bogatijo evangeljsko »karto« človekovih pravic, so proti vsakemu nasilju, tudi takemu, ki ga zagovarjajo nekateri apologeti: človeka je treba prisiliti službi pravega nauka. Takó zagovarja silo tudi sv. Avguštin v boju proti donatistom, papež Leon I. potrjuje eksekucije, tretji in četrti lateranski koncil dajeta privilegij tistim, ki se z orožjem bojujejo proti herezijam, Inocenc III. spodbuja križarsko vojno proti albižanom, Inocenc IV. zagovarja torturo pri izpraševanju osumljenih. Še veliko podobnih primerov bi bilo mogoče navesti, toda táko negativno gledanje ne bi pripomoglo k popolnejšemu spoznanju ne človekovega dostojanstva ne njegovih neodtujljivih pravic. Tudi cerkveno učiteljstvo je bilo otrok svojega časa in mi bi bili s kritiziranjem tudi »otroci svojega časa«, bili bi podobni tistim, ki v Cerkvi vidijo le še »inkvizicijo«.

II. — Navedena francoska *Deklaracija pravic* iz l. 1789 je bila za papeža Pija VI. rušenje ustaljenega reda in gesla *enakost* in *svoboda* sredstvo za uničenje katoliške vere. Zato je 10. 3. 1791 izdal *Quot aliquantum*, kjer posebej obsoja 10. člen, ki pravzaprav govori o svobodi vesti. Ker pa so »nesmrtni principi« *Deklaracije* osvojili splošno prepričanje, so bili francoski škofje brez moči v izpolnjevanju »anateme«, zato so ubrali drugo taktiko in uporabili prav obsojeni 10. člen, ki jim je dal pravico do verske svobode oziroma do svobode vesti. To jim je bilo v pravno oporo še posebno po l. 1796, ko je bila razglašena ločitev Cerkve od države. Tako se začne tudi zanje doba »emancipacije«. ¹⁴ Francoska *Deklaracija 89* pa še vedno spodbuja papeške dokumente, kjer omenjajo zlo, ki ga je prinesla zahteva po pra-

¹³ Cerkev v sedanjem svetu, 41, 3.

¹⁴ Ta izraz so uporabljali v krščanskem svetu za Žide, ki so bili v manjšini. Kalvinci so bili v drugačnem položaju kot katoličani.

vicah, saj kristjani »*sub peccato*« nimajo pravic, ampak dolžnosti do Boga, kar naglašajo še posebno katekizmi 19. in 20. stoletja.

Po mnenju nekaterih je okrožnica *Divini redemptoris* papeža Pija XI. (1937) prva Deklaracija osebnih človekovih pravic, ki naj bi jo izreklo cerkveno učiteljstvo.¹⁵ Tako se zavrže mišljenje, da je državna ureditev nepopolna, cerkvena pa popolna. Ljudje morajo biti pokorni in ne zahtevati pravic, pač pa izpolnjevati dolžnosti, ki jim jih dajejo posvečene osebe, kralj in papež s svojimi zakoni.

V *Divini redemptoris* je poudarjeno: tako svetna družba, država, kot človeška oseba imata svoj izvor v Bogu in sta v takem vzajemnem odnosu, da se nobeden ne more izogniti dolžnostim, ki jih ima do drugega, ne zmanjšati ali odpovedati pravice drugega. Naštevali bi lahko še nadaljnje papeške dokumente, ki govorijo o človekovih oziroma kristjanovih pravicah, ker pa so večinoma že navedeni v besedilih II. vatikanskega koncila, se izognimo ponavljanju.

III. — Koncilski odloki nam dajejo vzvišeno podobo človeškega dostojanstva in pravic, ki iz tega dostojanstva izvirajo. Človekove pravice lahko imenujemo tudi »kristjanove«, ker so oblikovane po kristjanovi vesti, kot to zatrjuje že Suarez, in niso sodobna ekstrakcija naravnega prava; svoje korenine imajo v zveličavnem redu — nadnaravi. Ne moremo ločiti reda stvarjenja od odrešenja — zveličavnega reda. Zato zahteva razpravljanje o kristjanovih pravicah poseben zorni kot, s katerega gledamo tudi vse človekove pravice.

V kanonski ureditvi je močno poudarjena človekova poklicanost k odrešenju. Zato nekateri kanonisti razpravljajo, kaj naj bi bilo pravilneje: ali govoriti o pravicah ali o vrednotah. Saj je glavna kristjanova pravica sprejeti celotno oznanilo *vere, upanja in ljubezni* po zakramentih. Iz te izhaja druga pravica: odgovorno sodelovanje v izgradnji Cerkve po možnostih in karizmah. Znani profesor cerkvenega prava E. Corecco zatrjuje: »Kdor ne živi iz vere, upanja in ljubezni, saj izhajajo iz teh in se vračajo k njim vse temeljne vrednote krščanskega izkustva, ne izvršuje cerkvene pravičnosti, ne zagotavlja drugim tega, kar je njihova pravica: vsakemu svoje — unumcuique suum«.¹⁶ Po njegovem mnenju so vera, upanje in ljubezen socialne vrednote, ki oblikujejo medsebojno zgradbo cerkvene skupnosti, katere izgradnja je za kristjana pravno obvezna.

Za pravilno opredelitev »kristjanovih pravic« je potrebna taka metoda, ki upošteva princip subsidiarnosti in komplementarnosti: naravne in te-

¹⁵ Prim. Plongeorn B., n. d. 79.

¹⁶ Corecco E., Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella chiesa e nella società. V Atti del IV Congresso internazionale (6—11. okt. 1980) str. 1230.

meljne pravice v konstitucijah modernega prava so v podrejenem položaju glede na zveličavni red.

Naravne pravice pa so lahko osnovni pogoj za dopolnjevanje skupnosti, saj je veljaven stari rek: »gratia perficit non destruit naturam«. Ti dve načeli morata biti upoštevani tako s pravnega vidika kot glede na vsebino; to se posebej pokaže v primeru pravice do svobode vesti. Ta ne more biti v strogem pravnem pomenu v Cerkvi sprejeta kot »temeljna kristjanova pravica«, saj je naraven pogoj ali »vrednota«, brez katere se ne bi mogla graditi Cerkev, v kateri mora vladati svoboda božjih otrok.

3. Kristjanove pravice v osnutkih novega Zakonika

Na začetku omenjena načela, ki naj veljajo ob preureditvi novega cerkvenega Zakonika, katere je potrdila škofovska sinoda, so vseskozi usmerjala delo pripravljalnih komisij. Uresničeno je bilo načelo, da mora v novem Zakoniku prevladovati duh zadnjega koncila, naj bo pastoralni in upošteva koncilске dokumente. Šesto načelo je med drugim zahtevalo, naj bi bile na enem, skupnem mestu poudarjene vse tiste pravice vernikov, ki so skupne, enake vsem ne glede na različne službe in stopnje v Cerkvi, torej tiste, ki temeljijo na najgloblji enakosti in izvirajo iz sv. krsta. V začetku so to načelo dobesedno uresničevali, a pokazale so se velike težave.

V shemi *O Božjem ljudstvu — De populo Dei* iz l. 1977 so sprejeli 28 kanonov, ki so opredelili dolžnosti in pravice vseh vernikov; 16—38 kanon II. poglavja: »*De omnium christifidelium obligationibus et iuribus*«. V oktobru 1979 so to shemo predelali in od navedenih so 4 predelali, ostale pa opustili zaradi opredelitve kristjanovih pravic v *Temeljnem cerkvenem zakonu* — v *Lex Ecclesiae fundamentalis*. Tudi shema Zakonika iz l. 1980, ki je bila poslana kardinalom, upošteva to spremembo. Revija *Communicationes* sporoča, kakšna sta postopek in razvoj pri uzakonjenju kristjanovih pravic, namreč delo področnih komisij.

I. — V shemi Zakonika 1980, kan. 201 — v shemi iz 1977 kan. 16 — je skoraj dobesedno sprejeto besedilo iz 31. čl. *Dogmatične konstitucije o Cerkvi*, ki govori o laikih, le da opredeljuje omejitev po »pravnem položaju«. Takóle se glasi: »Verni kristjani so tisti, ki so bili s krstom včlenjeni v Kristusa in s tem uvrščeni v božje ljudstvo. Ti verniki so po svoje postali deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe in po njim lastnem pravnem položaju izvršujejo svoj delež poslanstva v Cerkvi in v svetu«.

Naslednji kanon, 202, ki je povzet po isti Konstituciji (32, 3), zagotavlja enakost in odklanja kakršnokoli diskriminacijo: »Med vsemi vlada enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa«.

V shemi Zakonika 66 kanonov govori o posebnih dolžnostih in pravicah, toda samo 8 izmed njih o laikih. Ta razlika ni samo zato, ker bi bili »kleriki na višjem položaju«, ampak tudi zaradi tega, ker o pravicah skupnih vsem vernikom govori *Temeljni zakon*.

V naslednji razpredelnici so podane dolžnosti in pravice, ki so skupne vsem vernikom, opredeljene v določenih kanonih shem *Zakonika* ali *Temelj-
nega zakona*.¹⁷

| Dolžnosti: | <i>Temeljni zakon</i> | | <i>SDPD-Zakonik</i> |
|--|-----------------------|----|---------------------|
| | — A/H/M/S — | TE | |
| ohranjati in izpovedovati vero | 14 | 13 | 21 |
| biti v skupnosti s Cerkvijo | | | 19 |
| pridobivati si znanje cerkvenega nauka | | | 22 |
| sveto živeti | 13 | 11 | 26 |
| pomagati pri apostolatu | 19 | 24 | 27 |
| sporočati svoje misli pastirjem | 24 | 25 | |
| materialno pomagati Cerkvi | 24 | 25 | 29 |
| spoštovati splošno dobro in pravice drugih | | | 18 |
| širiti ekumenizem | | | 20 |
| delati za socialno pravičnost | | | 38 |
| oskrbeti otrokom versko vzgojo | 18 | 24 | |

| Pravice: | <i>Zemeljski zakon</i> | | <i>SDPD-Zakonik</i> |
|--|------------------------|----|---------------------|
| | A/H/M/S | TE | |
| sprejemati duhovne dobrine Cerkve | 15 | 14 | 24 |
| sodelovati pri liturgiji | 16 | 15 | 26 |
| slediti lastnemu obredu | 16 | 15 | 25 |
| slediti lastnemu načinu duhovnosti | | | 24 |
| ustanavljati in voditi lastna društva | 22 | 16 | 31 |
| objavljati svoje duhovne misli, želje in potrebe ter jih objavljati | | | 28 |
| sprejeti krščansko vzgojo in jo omogočati otrokom | 18 | 24 | |
| pridobivati si znanje cerkvenega nauka | 17 | 18 | |
| biti obvešččen o dogodkih v Cerkvi | 20 | | |
| uresničiti svojo potrebo ap. del. | 23 | 17 | |
| svobodna izbira življenjskega stanu | | | 30 |

¹⁷ SDPD = Shema De populo Dei 1977; A/H/M/S = osnutek Temeljnega zakona, ki so ga sestavili W. Aymans, H. Heinemann, K. Mörsdorf in R. A. Strigl, objavljeno v Archiv für Kath. Kirchenrecht, München 1971; TE = Textus emandatus, 1972.

V nadaljnjem tekstu je še kratica SCIC = shema Zakonika 1980; TZC = Temeljni zakon Cerkve, ki ima tudi kratico LEF = Lex Ecclesiae fundamentalis.

| | | | |
|--|----|----|----|
| svobodna raziskava-poslovna tajnost | | | 33 |
| dobro ime, ki naj ga drugi spoštujejo | | 23 | 32 |
| pridobiti in braniti svoje pravice | 26 | 20 | 35 |
| braniti se pred cerkvenim sodiščem | 27 | 21 | 36 |
| biti sojen po pravici in zakonu | 27 | 21 | 36 |
| kaznovani so lahko samo s kaznimi, predvidenimi z zakonom | | | 36 |

Iz navedenih dolžnosti in pravic je razvidno pravo dostojanstvo človeške osebe, oplemenitene s pravim dostojanstvom, ki ga je pridobil Kristus. Natančno so določene ne le tiste svoboščine, ki so v *Splošni deklaraciji OZN*, temveč tudi odlični položaj človeka, ki je poklican v zveličavni red. Zato seveda 18. kanon SDPD ne govori le o enakosti in spoštovanju, ampak tudi o *bratstvu*, to pa v modernih ustavnih ureditvah nikdar ni moglo biti sprejeto med pravne vire.

IV. — Zastavlja se vprašanje, zakaj je sploh potrebno opredeliti kristjanove pravice in jih navesti na uvodnem mestu kot tiste, ki so skupne vsem vernikom? Odgovor je treba iskati v pokoncilskem razvoju eklesiologije in še posebno antropologije. Kakor je bila v preteklosti Cerkev »ločena« na učečo in poslušajočo, na klerike s pravicami in laike z dolžnostmi — kar nekateri pretirano ali napačno poudarjajo — je sedaj poudarjena temeljna enakost in poklicanost vseh. Zato je razumljivo, da so laiki po SDPD in TZC vključeni bolj »uradno« v dejavnost Cerkve, saj nimajo le pravico, ampak tudi dolžnost sodelovati pri širjenju evangelija, pri apostolatu in upravi Cerkve. Dolžnost klerikov pa je podpirati in spodbujati delo laikov, ki se svojih pravic in dolžnosti zavedajo ter aktivno sodelujejo ne le v liturgiji, saj imajo lahko tudi »missio docendi« (can. 274, 2—3 SCIC), to pa je logična posledica dolžnosti in pravice napredovati v svetih znanostih, svoje znanje posredovati drugim in skrbeti za edinost, mir in pravico med vsemi ljudmi. Za izpolnjevanje dolžnosti in pravic so sposobni, in to »uradno«, saj jim tudi SCIC 273 uradno daje možnost, da sprejemajo cerkvene službe in naloge ter so strokovnjaki in svetovalci.

4. — Varstvo zakonitosti v Cerkvi

Cerkev je kot vidna družba nujno organizirana, njeno urejenost določajo tudi pravni predpisi. Ker pa smo ljudje nepopolni in velikokrat polni slabosti, zato tudi pravne predpise lahko ali prezremo ali po svoje razlagamo, v svojo korist. Zgodovina človeške slabosti dokazuje, da tudi v zgodovini Cerkve ni manjkalo ljudi, ki so svojo oblast lahko izkoriščali ali jo kot

nepoučeni nepravilno »delili«. Še tako lepi in pravični zakoni so lahko neučinkoviti, če nimajo prave sankcije. Zato mora biti tudi procesno pravo s svojimi predpisi, da se lahko zakonito in častno pridobi izgubljene pravice ali dobro ime.

Iz prakse je razvidno, da določenih pravic ni mogoče dobiti s sodnim postopkom, ker za to ni pravne osnove. Zato je v zadnjem času v Cerkvi ustanovljen poseben pravni organ — »*Signatura Apostolica*«, — ki kot vrhovno sodišče razsoja spore. V tem sodišču sta dve sekciji in druga, »*sectio altera*«, sprejema pritožbe. To sodišče je *upravno* in ima največ razprav glede premestitve župnikov, odslovitve redovnikov iz posameznih družb in veljavnost določenih odlokov, ki so jih izdali škofje ali drugi upravni organi v Cerkvi, a je bila z njimi kršena kakšna pravica. Ker je dosedanja praksa pokazala, da je bilo to sodišče ne le zelo potrebno, ampak tudi zelo uspešno rešuje razne upravne spore, je bilo z 20. kanonom TCZ določeno, da imajo kristjani pravico braniti svoje pravice po sodni ali upravni poti, to pa predvideva ustanovitev takih sodišč. Prvotno so bila predvidena taka administrativna sodišča kot »obvezna« za vsako škofijo, v 1689. kan. § 1 SCIC je to dano škofom na voljo. V osnutku *Zakonika* pa je poleg sodnega tudi upravni postopek.

Priporočilo ustanoviti *Upravna sodišča* sprejema možnost, da kršijo kristjanove pravice tako kleriki kot laiki, zato hoče preprečiti in zavarovati pravice tako posameznika kot verske skupnosti.

Sklep

Že pred koncilom so veliko govorili o »*statusu*« vernikov v Cerkvi,¹⁸ isto se je dogajalo med koncilom in tudi danes, saj je zavest »vzvišenega dostojanstva«, »vsesplošne veljavnosti in nedotakljivosti človekovih pravic«¹⁹ tisto, kar daje človeku — kristjanu posebno mesto.

Zgodovinski razvoj pojmovanja človekovih pravic je vplival tudi na cerkveno učenje, zadržanje Cerkve in končno na koncilske dokumente in zakonodajo.

Shema novega *Zakonika* veliko upošteva koncilske odloke, vrača laikom pravo mesto v Cerkvi in jih kot odgovorne spodbuja k nesebičnemu apostolatu.

¹⁸ »*Status*« je tukaj mišljen kot terminus technicus. V kanonski ureditvi nakazuje položaj, ki ga določen subjekt zavzema z ozirom na ostale subjekte, pojmovane kot organizirana skupnost. Tega izraza ni v CIC, v SDPD pa ima: cap. I. »*De personarum physicarum statu canonico*«. Prim. Saraceni, *Il concetto di »status« e la sua applicazione nel diritto ecclesiastico*, v *Archivio giur.*, 1945, 107, 136 sl.; Larica S., *Il communis cristifidelium status nell'ordinamento di Chiesa*, v *Atti del Congresso internazionale* 14—19 1. 1970.

¹⁹ Cerkev v sedanjem svetu, 26, 2.

Če je Cerkev v preteklosti videla le samo sebe in svoj obstoj, je z *Izjavo o verski svobodi* ne le priznala svojo napako, ampak dala tudi spodbudo drugim nekatoliškim Cerkvam za boljše sožitje na področju različnih veroizpovedi, kar dokazujejo ne le številne razprave, temveč delo tako *Ekumenskega sveta Cerkev* kot razna katoliška združenja za zaščito človekovih pravic. Tovrstna združenja imajo namen širiti pravilno pojmovanje človekovih pravic in njihovo zaščito. Še posebno tisto človeško dostojanstvo, ki je bilo tolikokrat zaničevano prav zaradi verskih razlik ali različnega »statusa« vernikov v posameznih verskih skupnostih.

Na posvetu o človekovih pravicah in kristjanovi odgovornosti, ki ga je organiziral Ekumenski svet Cerkev 1974 v St. Pöltnu v Avstriji, so izdali naslednjo *Definicijo temeljnih človekovih pravic*: osnovna pravica do življenja, do kulturne identitete, do učinkovitega sodelovanja v notranjih procesih skupnosti, do učinkovite demokracije, do osebnega dostojanstva, do svobodne izbire vere in veroizpovedi, pa naj jo kdo izraža zasebno ali javno, v skupnosti ali instituciji.²⁰ Čeprav se zdi ta definicija v sklopu naše razprave nekaj navadnega, je zelo pomembna glede na preteklost, na sedanost in prihodnost, ker izključuje vsako versko nestrpnost, katero je bilo čutiti celo na posvetovanju.

Tudi v katoliški Cerkvi so združenja za človekove pravice; to potrjuje, da uresničitev pogojev za neokrnjenost človekovih pravic ni lahka ne v družbenopolitičnih ureditvah ne v cerkvenih²¹.

Na katoliški univerzi v Washingtonu so ob simpoziju 1968 izdali *Deklaracijo kristjanovih svoboščin*; ta sicer ne navaja nič bistveno novega od navedenih pravic in dolžnosti v zgornjih cerkvenopravnih dokumentih ali shemah, potrjuje pa, kako so pomembne²². Končno je *Društvo katoličanovih pravic v Cerkvi* v Philadelphiji marca 1980 tudi izdalo *Karto katoličanovih pravic v Cerkvi*²³ in zadnji mednarodni kongres kanonistov I. 1980 v Friburgu je celotno razpravljanje posvetil vprašanju kristjanovih pravic v Cerkvi in državi ter tudi potrdil pomembnost in kompleksnost vprašanja glede človekovih-kristjanovih pravic. Mnogi teologi razpravljajo o teološkem vidiku človekovih in kristjanovih pravic. Kot že rečeno, vse to potrjuje raznolikost in obsežnost človekovega delovanja, ki ga ni mogoče spraviti samo v pravne forme in *Deklaracije*, ampak mora izhajati iz človekovega duha. Njegova usmeritev je tista, ki daje vsakemu ne samo to, kar mu gre, kar je njegovega, temveč se drži evangeljskega naročila, krščanske ljubezni, ki ne išče svojega, se ne napihuje in ne povišuje, pač pa skuša izpolniti Kristusovo

²⁰ Milič-Lochman J., navaja Human Rights and Christian Responsibility WCC Genève 1974, 61; n. d. 41—42.

²¹ Cordien J., n. d. 114—115.

²² Cordien J., n. d. 120—123.

²³ La carta dei diritti dei cattolici nella chiesa. V Concilium 7/1981, 162—164.

naročilo: kdor hoče biti prvi, bodi v vsem služabnik; kar hočeš, da bi drugi storili tebi, stori ti njim. Iskanje samo svojih pravic dokazuje pravzaprav tudi pomanjkanje krščanske etike.

Še tako lepi nauki in spodbude, predpisi in ureditve lahko ostanejo samo na papirju, če ni v človeku tistega dostojanstva, ki mu ga je podaril Bog in ga Cerkev dandanes tako razglašča, in ne nazadnje tudi s pastoralno usmeritvijo novega *Zakonika cerkvenega prava*.

Povzetek: Franc Gorjup, Kristjanove pravice in varstvo zakonitosti v Cerkvi

Novi zakonik cerkvenega prava upošteva nauk papeških okrožnic in koncilskih dokumentov o človekovih pravicah. Te pravice brani osnutek novega zakonika kot kristjanove pravice v Cerkvi. Zavarovati hoče tudi zakonitost. Kristjan pa nima samo pravic, ampak tudi dolžnosti.

Zusammenfassung: Franc Gorjup, Die Christenrechte und die Obhut der Gesetzlichkeit in der Kirche

Das neue Kirchenrecht nimmt die Lehre der päpstlichen Rundschreiben und der Konzilsdokumente über die Menschenrechte in Rücksicht. Diese Rechte werden vom Schema des neuen Gesetzbuches als Christenrechte in der Kirche verteidigt. Auch die Gesetzlichkeit will geschützt werden. Man hat aber als Christ nicht nur Rechte sondern auch Pflichten.

Résumé: Franc Gorjup, Les droits du chrétien et la défense de la légalité dans l'Eglise

Le nouveau code du droit canonique tient compte des droits de l'homme qu'ont défendus les papes et le concile. Ainsi il parle des droits du chrétien dans l'Eglise. Il veut également défendre la légalité. Mais le chrétien n'a pas seulement des droits mais aussi des devoirs.

Stanko Ojnik

Cerkev in država

Odnosi med Cerkvijo in državo se kažejo v zgodovini kot izredno pestri in razgibani. V glavnih obrisih bi jih lahko razvrstili v tri skupine. V prvo prištevamo odnose, kjer se vera in država povsem prepletata, tako da govorimo o državni religiji ali ideologiji. Ta tip, ki ga je tudi katoliška Cerkev zagovarjala, še danes ni povsem izumrl. V drugo skupino uvrščamo popolno ločitev Cerkve ali ideologije od države. Od francoske revolucije se uresničuje v različnih variantah, od ruske do ameriške. V tretjo skupino lahko uvrstimo vso pisano paleto odnosov, kjer se načela prve in druge skupine najrazličneje prepletajo.

V ustavah zapisana načela navadno razlagajo v duhu ideologije vladajočega razreda. Lahko celo rečemo, da je ustava kot osnovno načelo pravnosti vedno tudi otrok ideološkopolitičnih nazorov določenih skupnosti.¹

Vse današnje ustave načelno priznavajo demokratične pravice človeka in državljana, vendar je med njimi precejšnja vsebinska razlika. Vedno bolj je viden prehod od čisto »pravne« države k državi »socialne asistenc«. Država nima več samo dolžnosti policajja, temveč dolžnost, da zagotavlja vsem državljanom možnosti za popoln razvoj človekove osebnosti. Demokratične države vedno bolj poudarjajo materialno-socialni temelj družbenega življenja in ga urejajo v skladu s svojimi ideološkimi nazori. Tako na primer 1. člen sovjetske ustave iz leta 1924 pravi, da ima ustava namen zagotoviti diktaturo proletariata.² Svoboda govora, tiska, združevanja in shodov je dovoljena v skladu z interesi delavcev z namenom, da se okrepijo socialistične organizacije. Za uživanje teh svoboščin daje država le delavcem in delovnim organizacijam na razpolago tiskarne in papir, javne zgradbe, sredstva javnega obveščanja in druge materialne možnosti, ki so potrebne za uresničitev teh pravic. Tukaj je še jasno vidna revolucionarna narava tega obdobja, ko si država prilašča pravico, da odloča, komu bo zagotovila

¹ G. D'Eufemia, *Le costituzioni*, Roma 1955, 7—8

² *Istorija Sovjetskoj Konstitucii v dokumentah 1917—1956*, Moskva 1957, 530

možnosti za uresničitev pravic in komu ne.³ Člen 124 iste ustave pravi: »V težnji, da bi zagotavljala državljanom svobodo vesti, je Cerkev v ZSSR ločena od države in šola od Cerkve. Svoboda opravljanja verskih obredov in svoboda protiverske propagande se priznava vsem državljanom.«⁴ Najprej vprašanje: ali gre tu za versko svobodo ali samo za svobodo kulta? Drugo: ako je zagotovljena verska svoboda, se moramo vprašati, kako je mogoče uzakoniti nasprotni dej, protiversko propagando. Proti (anti) lahko pomeni nestrpnost ali celo sovraštvo. Glede ločitve šole od Cerkve lahko rečemo da načelno ni proti svobodi vesti, toda če je celotni šolski sistem pod vplivom protiverske propagande, težko razumemo težnjo »za zagotovitev svobode vesti državljanom«.

Lahko bi navedli tudi celo vrsto meščanskih demokracij, kjer so človekove pravice le doneče prazne besede. Koliko je ljudi v »svobodnem« svetu, kjer beda in lakota ogrožata celo golo existenco? Kaj je sploh pravično v krivičnem družbenem redu? Kaj pomeni svoboda tiska in govora, če so ljudje nepismeni in brez izobrazbe? Kaj pomenijo politične svoboščine, če nimajo resničnih informacij? Kaj pomenijo volitve, če z ljudmi manipulira naj sodobnejša propagandna tehnika javnih občil? Kaj pomeni svobodna izbira poklica, če so vodilna mesta rezervirana? Kaj pomeni pravica do dela, če ni dela? Lahko bi še in še naštevali.

Osnovne značilnosti naše družbene ureditve in pravnega reda.

Stoletja smo pravni sistem gradili na lastniških odnosih, ki jih je sankcionirala država.

Naš pravni sistem smo začeli graditi na odpravi zasebne lastnine proizvodnih sredstev. Podobno kot v državah »realnega socializma« smo uvedli državno lastnino proizvodnih sredstev. V petdesetih letih smo uvideli, da to ne vodi k osvoboditvi dela, zato smo predali tovarne delavcem. Podjetja so postala lastniki proizvodnih sredstev, toda posredništvo je ostalo. Nekoč je delavec sklepal delovne pogodbe z zasebnikom, nato z državo, sedaj pa s podjetjem.

Začeli smo uvajati nov sistem, v katerem nihče ni lastnik proizvodnih sredstev. Sredstva postanejo družbena v nikogar posesti in lasti, vsem dostopna, kakor na primer zrak, ki ga vsak lahko vdihava brez lastninske pravice.

Z odpravo lastništva je posredništvo izgubilo pravno osnovo. Vsak delavec ima pravico do uporabe družbenih sredstev in svobodno razpolaga s svojim delom. Delavci združujejo svoje delo sami med seboj in ga ne prodajajo ne državi in ne podjetju ali podjetniku. Po naši analizi je to temeljni, osnovni pogoj za osvoboditev dela.

³ Prim. čl. 126

⁴ O. c., 961

Na osvobojeno delo ni mogoče obesiti nobenih posebnih pravic. Z odpravo posredništva tudi država ne sme posegati v reševanje odnosov med delavci. Ker vsak samostojno razpolaga z učinki svojega dela, je treba medsebojne odnose razreševati z dogovarjanjem in sporazumevanjem. V združenem delu ne more biti več nobenih posebnih pravic niti na osnovi izobrazbe, spola ali osebnega prepričanja. Ker pa je začetna osnova v združenem delu zelo različna, je treba prehodne težave reševati solidarnostno. Naš sistem je šele v razvojnem stadiju, gradimo ga v dialektičnem nasprotju z drugačnimi sistemi. Dosežke dela moramo izmenjavati v sistemu tržnega gospodarstva, to pa povzroča številne težave in stranpoti. Računati je treba tudi s subjektivnimi težavami: še vedno srečujemo izrazite protisamoupravne interese posameznikov ali skupin pa tudi vsi naši delavci še niso seznanjeni in usposobljeni za samoupravni pravni sistem. Z odpravo lastniških odnosov, ki po marksistični analizi nujno vodijo v krivično delitev rezultatov dela, se uvaja kot edini kriterij tisto, s čimer vsak človek razpolaga, to je delo in s tem vsak posameznik postaja središče v samoupravnem socialističnem sistemu.

V ustavah in zakonih deklarirane svoboščine še zdaleč ne odsevajo življenjske resničnosti. Osvoboditev človeka in njegovega dela je počasen proces, je trd vsakdanji boj za postopno uresničevanje pogojev za človekov vsestranski razvoj.

Pravni okvir odnosov med družbo in Cerkvijo v SRS

Ko govorimo o odnosih med Cerkvijo in državo, je izredno pomembno in vedno pereče vprašanje, kako, v katerih družbenih okvirih lahko državljan živi in izraža svoje verske potrebe in interese. V naši ustavi in zakonodaji je poudarjena ločitev Cerkve od države ter zasebna narava verskega ali ateističnega prepričanja. Lahko rečemo, da so ta splošna načela sprejeta tudi s protokolom, sprejetim v Beogradu dne 25. junija 1966. V splošnem okviru vprašanj so predstavniki naše vlade izrazili naslednja stališča, ki jih je sveti sedež vzel na znanje:

1. Načela, na katerih je v SFRJ zasnovana ureditev pravnega položaja verskih skupnosti in ki jih zagotavljajo ustava in zakoni SFRJ, so:

a) svoboda vesti in vere,

b) enakost in enakopravnost vseh verskih skupnosti,

c) enakost pravic in dolžnosti vseh državljanov, ne glede na vero in izpovedovanje vere,

č) svoboda ustanavljanja verskih skupnosti,

d) priznanje lastnosti pravne osebe verskim skupnostim.

2. V okviru teh načel zagotavlja vlada SFRJ katoliški Cerkvi v Jugoslaviji svobodno opravljanje verskih zadev in verskih obredov.

3. Pristojni organi družbenopolitičnih skupnosti zagotavljajo vsem državljanom brez kakršnih koli razlik dosledno uporabo zakonov in predpisov, s katerimi je zavarovano spoštovanje svobode vesti in svobode izpolnjevanja vere, ki je zagotovljeno z ustavo SFRJ.

Predstavniki svetega sedeža so izrazili naslednja stališča, ki jih je vlada SFRJ sprejela na znanje:

1. Dejavnost katoliških duhovnikov pri opravljanju duhovniških dolžnosti se mora opravljati v verskih in cerkvenih okvirih in te ne morejo zlorabljati svoje verske in cerkvene funkcije v politične namene.

2. Sveti sedež v skladu z načeli katoliške morale ne odobrava in obsoja vsako dejanje političnega terorizma in je pripravljen storiti ustrezne ukrepe, ki jih za take primere predvideva cerkveno pravo. Obe strani — ostajaje pri zahtevah, ki jih je vsaka od njiju izrazila med pogovori v zvezi s popolno ureditvijo odnosov med katoliško Cerkvijo in SFRJ — izražata pripravljenost, da se tudi v prihodnje, kadarkoli bosta imeli za potrebno, medsebojno posvetujeta o vseh vprašanjih, ki so pomembna za odnose med katoliško Cerkvijo in SFRJ.

Ko so bili 14. avgusta 1970 spet vzpostavljeni redni diplomatski odnosi, je kardinal Cassaroli dejal dopisniku zagrebške televizije naslednje: »Sveti sedež pozitivno ocenjuje razvoj medsebojnih odnosov v zadnjih letih... Cerkev se ne želi vmešavati v državne zadeve, zakaj država je suverena. Zase ne zahteva nobenih privilegijev, temveč le svoboden prostor, tako velik, da bo mogla razvijati svoje poslanstvo. Srž problema je prav v tem... Priznati je treba, da si Cerkev želi širšega. Priznali smo, da ta prostor v SFRJ obstaja in omogoča Cerkvi življenje, čeprav ostajajo nekatera vprašanja še nerešena.«⁵

Tako usmeritev tudi v najnovejšem času potrjujejo izjave najvišjih cerkvenih in državnih zastopnikov.

Zvezna ljudska skupščina je 22. maja 1953 izglasovala zakon o pravnem položaju verskih skupnosti, ki je dolga leta urejal odnose med družbo in verskimi skupnostmi in je po mnenju zagrebškega prof. Stefanovića imel namen: »na osnovi delitve Cerkve od države zagotoviti popolno svobodo ustanavljanja verskih skupnosti, popolno svobodo verskih obredov in popolno svobodo državljanov, da pripadajo ali ne pripadajo kaki verski skupnosti«.⁶

Ta zakon je veljal vse do uveljavitve ustave v letu 1974, ko je iz pristojnosti federacije prešlo poleg številnih drugih zadev v izključno pristojnost republik in pokrajin tudi področje urejanja pravnega položaja verskih skupnosti.

⁵ Družina, 30. VIII. 1970

⁶ J. Stefanović, Ustavno pravo FNRJ i komparativno II, Zagreb 1956, 77

Dne 26. maja 1976 je skupščina SR Slovenije sprejela novi zakon, ki niti ne razširja niti ne oži ustavnih načel, ampak postavlja natančneje meje med verskim in neveriskim delovanjem verskih skupnosti. Pomembna je določba, ki govori o tem, da je v okviru verskih skupnosti ali njihovih organov prepovedano organizirati in opravljati dejavnost splošnega oziroma dejavnost posebnega družbenega pomena. Novi zakon prinaša tudi določbe, po katerih so gojenci šol za vzgojo duhovnikov glede ugodnosti zdravstvenega varstva, otroškega dodatka, socialnega varstva, pokojnin in ugodnosti v javnem prometu izenačeni z osebami, ki se šolajo.

Zakon ne ureja vseh vprašanj pri vsakdanjem delovanju verskih skupnosti, ker mnoge urejajo drugi zakoni ter odnosi z družbenopolitičnimi skupnostmi (soc. zavarovanje, gradbena in lokacijska dovoljenja ipd.). V komentarju k Zakonu, ki ga je natisnilo Slovensko duhovniško društvo, je rečeno: »Glavni namen zakona ni v njegovih sankcijah, ampak principiелно rešuje položaj verujočih in verskih skupnosti pri nas v načelu ločitve Cerkve od države ter v skladu z drugimi načeli, ki izhajajo iz naše ustave glede svoboščin državljanov. Pri tem pojmuje ločitev Cerkve od države na način, ki ne pomeni ločitve Cerkve in družbe, še manj pa delitev državljanov na neverne in verne.«

Splošno družbeni okvir

E. Kardelj pravi: »Naša socialistična družba ne postavlja cerkvi nikakršnih pogojev za njeno svobodo, edino ne dovoli, da bi se spreminjala v sredstvo protisocialističnih političnih sil, se pravi zahteva od nje, da spoštuje ustavnost in zakonitost socialističnega samoupravnega in demokratičnega sistema. Ta pogoj pa je zares treba spoštovati, toliko prej, ker to v kapitalističnih deželah cerkev brez nasprotovanja dela.«⁷

Pluralizem interesov je pomembna sestavina samoupravne socialistične družbe. Interesi so lahko gospodarski, kulturni, duhovni in drugi. Le pravično upoštevanje in usklajevanje vseh interesov lahko ustvarja srečno in mirno sožitje v družbi. Kardelj na istem mestu pravi: »Kot marksisti se zavedamo globokih družbenozgodovinskih virov religije, s tem pa tudi potrebe, da je občan kot vernik svoboden. Zato mora biti interes vernika, da bi bil kot takšen svoboden, prav tako spoštovan kot eden izmed specifičnih interesov človeka. Zato si je naša družba prizadevala in si mora prizadevati, da bo svoboda vernikov spoštovana, kajti religija ni nikakršna ovira za enakopravno vključevanje človeka-vernika v socialistično življenje družbe.«⁸

⁷ E. Kardelj, *Smeri razvoja političnega sistema samoupravne socialistične družbe*, Ljubljana 1977, 126

⁸ O. c. 126

Kardelj ne govori le o tolerantnosti, ampak s poudarkom celo o »spoštovanju«, ki je pa zgodovinsko in teoretično pogojeno. Spoštovanje ne more biti ukazano, ampak je lahko le sad poštene zgodovinske in teoretične raziskave.

M. Kerševan pravi: »Najprej marksistična teorija religije v okviru znanih teoretiziranih in populariziranih oznak religije kot zablode, kot prevare, opija za ljudstvo itd. Take oznake gotovo niso spodbujale k tolerantnemu ali celo spoštljivemu odnosu. Mislim, da lahko rečemo, da so vsaj v absolutiziranih oblikah danes presežene. Toda tudi še danes najvplivnejše obravnavanje religije izključno v okvirih kategorije alienacije, odtujitve, s tega našega vidika ni čisto neobremenjeno . . . tako obravnavanje spregleda in potlači, da je religija — celo ob pristajanju na tezo o njenih alienacijskih izvorih — vendarle človekov družbeni kulturni proizvod, in to specifičen proizvod, in s tem vključena v dinamiko človekove zgodovinske proizvodnje ali ustvarjalnosti; se pravi, da analogno kot na primer pri umetnosti pogoji in razlogi njenega nastanka niso avtomatično isto kot pogoji in razlogi njenega obstoja, obnavljanja . . . da kot proizvodnja, ki je nastala kot rezultat določenih potreb, sama lahko proizvaja nove potrebe; da lahko (religiozno) zadovoljevanje nekih potreb po povezanosti, smislu in tako naprej, prek vzpostavljanja neke druge višje ali globlje stvarnosti samo postane nova potreba itd.

Vse to tradicionalna koncepcija alienacije — ki je v bistvu vezana na teorijo odraza in na njene okvire z logiko — če imamo odtujene družbene razmere, imamo tudi religijo, in narobe, če imamo religijo, torej imamo odtujene družbene razmere, sprevrnjene družbene odnose in tako naprej — prezre, da ne rečem potlači, kot možnost marksističnega obravnavanja religije, čeprav je sicer pri marksističnem obravnavanju drugih družbenih oblik zavesti že dolgo prisotno. Mislim, da smo v zadnjih desetletjih pri nas v tej smeri vendarle nekaj naredili in da ima to svoj učinek tudi že na vsakdanje odnose do religije.«⁹

Po domače bi se to morda lahko reklo: imejmo pri marksistični analizi in kritiki vseh oblik družbene zavesti enake kriterije, podoben prijem, bodimo pošteni tudi do tiste oblike družbene zavesti, ki se razodeva v religiji. Iz takih marksističnih pozicij oblikovana socialistična morala pa gotovo tudi v šolah ne bi pomenila več »bavbav« za verne starše.

Če obrnemo teorijo na področje pravno družbene stvarnosti in sledimo Kardeljevi misli, citiram: »Če je verski interes zadeva osebne svobode človeka, ne pa sredstvo politične diferenciacije v družbi, potem ne obstoji nikakšna potreba, da se ta interes politizira in da kot takšen postane orožje

⁹ M. Kerševan, Revija 2000, št. 17/18, 1981, 5

v boju za politično oblast.«¹⁰ V nasprotju z nekaterimi našimi duhovniki in škofi je Kardelj mnogo bolj optimističen, saj pravi: »Za veliko večino delovnih ljudi-vernikov je socializem postal stvar njihovega najgobljega prepričanja, ker se popolnoma zavedajo, kaj sta socializem in socialistično samoupravljanje prinesla delovnemu človeku.«¹¹

V uvodnem referatu predsedstva zvezne konference SZDL v Beogradu dne 22. maja 1978 je dr. Ivo Perić opozoril na temeljni odnos do religije, ki sloni na stališčih predsednika Tita o nevtralnosti bistvenih vprašanj človeške eksistence: »*Nevtralnost ne pomeni, da bi vsak vernik v samoupravnih in političnih procesih moral zatajiti svoje prepričanje.* Omogočiti je treba izražanje integritete te osebnosti vernika tudi pri njegovem aktivnem delovanju v združenem delu, samoupravljanju in reševanju vseh bistvenih vprašanj, ki jih narekuje in poraja človekova skupnost. Ljudi kot udeležence v družbenem procesu in pripadnike ustreznih oblik socialistične skupnosti pri njihovem občevanju z drugimi v procesu skupnega reševanja eksistenčialnih vprašanj navdihuje in spodbujajo tudi tiste etične norme, ki jih narekuje njihova religioznost.«¹²

Naj v tej zvezi citiram Nobelovega nagrajenca A. Perez Esquivela: »Evangelij doživljam kot obveznost, da se bojujem s svojimi brati za človeško dostojanstvo, evangelij je osvobajanje človeka vseh krivičnih in zatiralskih struktur in preoblikovanje človeka v subjekt vsakega procesa.«¹³

Vsi dobro vemo, kdo je pobudnik samoupravnega socializma in katere subjektivne sile so ga zasadile v našo zakonodajo, zato ne moremo mimo vloge zveze komunistov. Njena vodilna vloga je bila v boju pa tudi pri graditvi naše družbene resničnosti odločilnega pomena, vendar po ustavi določena vloga ni v »privatizaciji« državnih oblasti. S tem bi bil samoupravni in delegatski sistem postavljen na glavo. In kje so naše »verne množice«? Gotovo, da preštevanje in ugotavljanje odstotkov ni potrebno, toda načela delegatskega sistema nam postavljajo vprašanja, kako je mogoče, da v državnem aparatu, vodilnih družbenih strukturah, v kulturi, šolstvu in gospodarstvu skoraj ne najdeš vernega človeka. Skoraj na vseh vodilnih mestih so z izkaznico deklarirani ateisti. V programu Zveze komunistov so pogoji, ki za vernega človeka niso sprejemljivi. Čeprav je ZK deklarirala načelo, da noče vladati v imenu ljudstva in želi uveljavljati po ustavi določeno vlogo z argumenti med ljudmi v skladu s samoupravnim in z delegatskim sistemom, so še vedno vprašljive enake možnosti za vse ljudi. Zakaj ne bi bili dosledni pri izvajanju osnovnih človekovih pravic in načelnih stališč o nevtralnosti bistvenih vprašanj človeške eksistence? M. Kerševan pravi: »Res,

¹⁰ E. Kardelj, o. c. 127

¹¹ Ibid.

¹² Delo, 23. II. 1978

¹³ NIN, Beograd 8. II. 1981

tu je problem. V našem družbenopolitičnem sistemu obstaja neka nelogičnost: razgllašamo religijo za zasebno zadevo, hkrati pa članstvo v ZK — ki ni zasebna organizacija — izključuje versko prepričanje. To je v neskladju s tem, kar pravi tudi Kardelj v znanem odlomku v Smereh razvoja političnega sistema socialističnega somupravljanja — v tekstu, ki pa spet ni privatniški tekst, saj je bil sprejet kot gradivo kongresa ZKJ — da sta tako ateizem kot religija zasebni zadevi. Samo upoštevati moramo, da politični sistemi in organizacije niso logično, ampak zgodovinsko oblikovane družbene tvorbe... Menim, skratka da to stališče ni toliko stvar principa kot stvar zgodovinskih razmer in že utrjene tradicije... Kolikor bolj so druge družbene in politične 'strukture' zaprte — iz kakršnihkoli razlogov, ki izvirajo iz sektaštva v partiji ali z določenih zadržkov v Cerkvi itd. — toliko bolj je stališče o ne vključevanju religioznih v Zvezo komunistov vprašljivo.«¹⁴

Mislím, da lahko mirno rečemo, da depolitizacija vere in ateizma ni samo klic časa, ampak zahteva zrelosti naše samoupravno-socialistične družbe. Res je, da vera in nevera oblikujeta človekovo osebnost, toda iz najintimnejših človekovih prepričanj kovati politični kapital ali izvajati kakršnokoli družbeno neenakost je brez dvoma bližnjica v barbarstvo.

V sistemu vzgoje in izobraževanja je bilo veliko enostranskega in napačnega prikazovanja vere in Cerkve pa tudi neprikritih poskusov ateizacije. Lanskoletni teološki tečaj je opozoril na nekatere slabosti v naših učbenikih. Škoda bi bilo, če bi pri opozorilih tudi ostalo. Jasno pa nam mora biti, da glede socialne razsežnosti cerkvenega delovanja v šoli ne moremo pričakovati apologetične, ampak objektivno zgodovinsko presojo.

Svetovnonazorsko nevtralne šole najbrž nikoli ni bilo. Vendar smo tudi pri nas srečevali take oblike marksizma, ki bi mu mirno lahko pripisali status religije. Dilema ateizem — religija je bil predmet vrednotenja pri učencih in učiteljih ob dokaj nejasni zavesti, za kaj bi se morala angažirana šola zavzemati. Marksizem ne more imeti v šoli posebnega mesta zaradi svetovnonazorskih posebnosti, temveč zaradi svoje vloge kot teorije tiste družbene prakse, ki je ustvarila sedanjo socialistično družbeno stvarnost. Šola mora biti angažirana za moralno-etične vrednote samoupravnega socializma, v katerem živimo, saj vsi vemo, da so abstraktne vrednote družbeno brezpredmetne. Toda te vrednote, ki so našim ljudem skupne, bosta vernik in ateist različno utemeljevala. Tukaj pa mora biti zagotovljena svoboda vesti in veroizpovedi. Vsaka uniformiranost v pluralistični družbi bi na tem območju pomenila ideološko nasilje, posmeh vsem mednarodnim deklaracijam o človekovih pravicah, naši ustavnosti in zakonitosti.

Bili so časi, ko je bilo vse »katoliško« od hranilnic do literature, čas pa naenkrat vse »marksistično« od matematike do filozofije. Cerkveni

¹⁴ M. Kerševan, o. c. 34

socialni nauk je že zdavnaj pokopal teorijo »katoliške države« — hvala Bogu! Tudi preden sem poznal teologijo o avtonomiji zemeljskih resničnosti, nisem mogel razumeti, zakaj bi se ljudje morali opredeljevati in razhajati o stvareh in vrednotah, ki se vendar vsem skupne.

Zavod SRS za šolstvo je leta 1978 izdal brošuro »Bistvene oznake socialistične idejnosti in političnost pouka«, v kateri je tudi stavek: »Žal pa je pri sodobni mladini, deloma tudi pri nas, dokaj pogosto opaziti ravnodušnost do življenja, resignacijo in moralno degradiranost, nagnjenost k religiji, mistiki in mamilom. Naša naloga je to preprečiti in doseči, da se bo mladina navdihovala z visokimi humanimi cilji graditve socializma in komunizma.« V poštnem predalu Dela z dne 16. 1. 1982 pravi v zvezi s tem Matevž Krivic: »Zavod SRS za šolstvo sem vprašal, ali je kot izdajatelj to sektaško in stališčem ZK do religije nasprotujoče stališče avtorja spregledal — ali pa ga je opazil in celo pozitivno ovrednotil, samega avtorja pa, ali je to sporno komponento njegove knjige spregledalo (ali morda pozitivno ovrednotilo) tudi vseh 23 kvalificiranih strokovnjakov ter poleg ljubljanskega še zagrebški in prištinski izdajatelj, ki sta knjigo tudi izdala. Ali sta oba vprašana kaj odgovorila, se splača ugibati samo tistemu, ki ne pozna uvodoma prikazane basni o oblakih na višjih položajih.«

V Delu 28. XII. 1981 beremo iz govora dotedanjega predsednika mladinske organizacije M. Vukovića naslednje: »da nas življenje opozarja, da tam, kjer pušča odprt prostor mladinska organizacija, takoj začnejo delovati drugi . . . recimo Cerkev in vsi tisti, ki zelo potrpežljivo in dolgoročno vplivajo na mlade, tako da reklamirajo vrednote, ki so v nasprotju z našo družbo in našimi usmeritvami.« M. Krivic se sprašuje: »Od kod torej mladinskemu predsedniku taki pogledi? In ali bo zanje kot član ZK kaj odgovarjal? . . . prepričan sem, da bi mladinskega predsednika, zavod za šolstvo in še koga kaj hitro poklical na odgovornost, če bi kršil politiko ZK oziroma naše družbe v kaki drugi smeri. Je bil že kdaj kdo partijsko kaznovan ali vsaj javno ukorjen zaradi sektaštva? Med NOB gotovo, ko je šlo v polnem pomenu besede zares — pa danes?«¹⁵

In še isti avtor na istem mestu: »Če ,boj za mladega človeka' (tak je bil naslov članka v Delu) razumemo tako, torej kot boj za to, da bo ta mladi človek sprejel samoupravno socialistično ureditev kot svojo, potem so tisti, ki v tem boju postavljajo religijo in Cerkev že vnaprej na drugo stran barikad, nič manj kot saboterji, pa če se tega zavedajo ali ne.«

Moram pa reči, da še nisem slišal, da bi Cerkev klicala koga na odgovornost, če bi širil versko nestrpnost. Najbrž so to dovolj temeljito

¹⁵ Delo 16. I. 1982

opravile pristojne civilne službe. Vendar pa ne smemo mimo vprašanja, ali vsi naši katekizmi in vse naše pridige dosledno odsevajo spoštovanje vsakega človeka tudi drugačnega prepričanja?

Izreden pomen sredstev javnega obveščanja

Najprej moramo povedati, da je glede svobode verskega tiska Cerkev lahko zadovoljna. Drugo pa je vprašanje, zakaj verni ljudje tako skrivajo »svoje barve«, če pišejo ali govorijo v družbenih sredstvih obveščanja? Ali spada versko prepričanje, ki ima nedvomno vpliv na vsakdanje odločitve in ravnanja, med tabuje? Tak psihološki fenomen sem grozljivo občutil, ko sem potoval po Rusiji, še slabše pa je menda v Albaniji (lahko preklinjaš, ali bognasvaruj reči: Bog pomaga).

Odsev takega negativnega sindroma lahko zasledimo že v otroškem vrtcu. Koliko skrbi imajo nekatere mamice, da bi malčki prekrili izraze domačega verskega življenja. Da ima tudi pri šolski vzgoji vera in Cerkev še vedno izrazito negativni predznak vidimo ob vrednotenju ankete »ljubljanski srednješolci in religija«, ki je bila v novembru 1980 v okviru Centra za proučevanje religije FSNP. A. Ivančič piše: »Pogosto se zgodi, da se mladoletnik znajde v navzkrižnem ognju vrednostno nasprotnih orientacij družine in šole oziroma prijateljskih skupin... Tu imajo poleg družine pomembno vlogo družbeni dejavniki, kot so šola, vključevanje v interesne dejavnosti, v družbenopolitične dejavnosti. Če ti odpovedo, ustvarijo ugodne razmere za delovanje cerkve.«¹⁶

Še krepkejši je odstavek na 1378 strani: »Prevladujoče mnenje je, da odnos do religij ne sme vplivati na vzpostavljanje socialnih kontaktov. Še vedno pa ni med njimi docela preseženo pojmovanje, da se načelo enakopravnosti med vernimi in nevernimi v vsakdanji praksi ne izvaja dosledno. Vendar le redki posamezniki takšno trditev lahko utemeljijo tudi s primerom iz lastne prakse oziroma okolja. Očitno gre za posploševanje mnenj in stališč staršev ali pa za dejstvo, da je cerkev vendarle uspela nekaterim vernikom vcepiti občutek, da jih družba obravnava kot manjvredne v primerjavi z nevernimi občani.«

Se je Cerkev res morala za to posebej truditi ali pa so ljubljanski srednješolci zrelo kritični? In končno kdo pa je ta »Cerkev« ali škofje in duhovniki? Ti imajo pri nas toliko verske svobode, da nekateri govorijo že o rdečem klerikalizmu in kleriških privilegijih.

Zgodovina nas uči, da se moramo varovati predvsem dveh skrajnosti. Naša družba si zagotovo ne želi vpreči vero v političen voz, temu mora tudi

¹⁶ A. Ivančič, Vernost in nevernost ljubljanskih srednješolcev, Teorija in praksa XVII (1981) št. 11, 1365—1378

Cerkev nasprotovati, na drugi strani pa imata tudi vsak vernik in duhovnik pravico da lastnega političnega prepričanja.

Javna izpoved svojega nazorskega prepričanja vendar ne sme in ne more biti politična opredelitev za samoupraven socializem ali proti njemu. Ob sprejemu poverljivih pisem je papež našemu veleposlaniku Z. Steneku zagotovil: »katoličani različnih jugoslovanskih narodnosti želijo v zvestobi svoji domovini in v skrbi za skupno blaginjo nuditi svoj lastni prispevek k napredku družbe in za rast človekove dobrobiti, kakor so to že široko pokazali.«¹⁷

Tudi tukaj je opazen napredek. Smešenje vere in napadov na vernega občana ne zasledimo. Tudi o izrazito ateistični propagandi skoraj da ni več sledu. Zvemo že kaj o življenju Cerkve doma in po svetu. Tekste ljudskih pesmi že slišimo tudi v originalni verziji. Zasledimo že tudi versko navdihnjene umetnine. Celo velika noč in božični praznik niso več samo spomladanski in novoletni prazniki. V oddaji za izseljence smo srečali celo božično oddajo, v kateri sta nastopala škof in župnik. Seveda se vprašamo: Zakaj samo za izseljence? Verjetno zaradi načela, da se ob rednih oddajah občanu ni treba opredeljevati za ali proti. Vendar pa ni jasno, zakaj morajo vse oddaje pripravljati in voditi ateisti.

Ko je 14. februarja F. Šetinc govoril v Novi Gorici o delu komunistov, je opozoril na nekatere slabosti: »Vzroki zanje tičijo predvsem v slabem uredničenju sicer dobrih usmeritev. Prepogosto govorimo eno, delamo pa drugo... Socialistična zveza omogoča, da lahko razbijemo monopol zveze komunistov, vendar pa nismo še razvili dovolj njenih sekcij, ki bi naj bile vsebinska in kadrovska alternativa državnim organom in partiji.«¹⁸

Predsednik predsedstva CK ZKJ je 15. decembra 1981 v Novem Sadu dejal: »V naši družbi žive v koeksistenci ljudje različnih idejnih opredelitev, verniki in ateisti. Ne vtikamo se v to zasebno stvar ljudi, vsak je lahko svoboden član ZK, če sprejme njegov program in statut. V socialistični zvezi in samoupravljanju so enakopravni ne glede na to, ali so ateisti ali teisti... Ko gre za vprašanja kulture in znanosti, smo z našim programom že zdavnaj postavili stvar na čisto — da zveza komunistov niti njeni forumi niso v tem nikakršen arbiter. Tu bi morali pustiti vso širino.«¹⁹

V istem govoru je D. Dragosavac tudi dejal: »ZK je v svojih programih določila, da je članstvo v njej nezdržljivo z raznimi religioznimi prepričanji in koeksistenco z različnimi ideologijami.« Dosedanja praksa kaže, da ta idejna platforma članov prodira v vse pore našega družbenega življenja, kjer imajo člani ZK vodilno vlogo in to je, praktično vzeto, povsod. Tu smo

¹⁷ Družina 5 (1982), 2

¹⁸ Delo, 15. II. 1982

¹⁹ Delo, 16. XII. 1981

v nekem začaranem krogu: na eni strani govorimo o popolni enakosti vseh in popolnoma zasebnem značaju verskega ali ateističnega prepričanja, po drugi strani pa vendar povezujeemo ateizem z ljudmi, ki imajo dejansko avantgardno in vodilno vlogo v družbi. M. Kerševan kaže na zanimivo rešitev: »Osebnost sem tudi prepričan, da formulacije o ‚idejnem boju komunistov proti religioznim in drugim zablodam ter predsodkom‘ v Programu ZKJ iz leta 1957 ne zdržijo kritike, čeprav jih je mogoče brati tudi drugače, kot smo navajeni . . . Mogoče je namreč formulacije ‚boj proti religioznim in drugim zablodam‘ ali ‚religija, ki se poraja in ohranja v družbenih pogojih materialne in duhovne zaostalosti ljudi‘ vzeti tudi dobesedno: torej ne ‚boj proti religiji nasploh‘, ampak proti religioznim zablodam (kot tudi drugim) in tisti religiji, ki se poraja in ohranja zaradi zaostalosti.«²⁰ Tako stališče lahko pomeni veliko uslugo religiji, toda ali so razvidni kriteriji, kaj je vernost in kaj zabloda ali pa je treba arbitra? Nato v istem članku nadaljuje: »Predvsem pa mislim, da prav Kardeljeva stališča in opredelitve v zvezi z religijo in ateizmom v ‚Smereh razvoja . . .‘ pomenijo dejansko tisto ustvarjalno preseganje zgornjih formulacij in njihovega zgodovinskega konteksta, ki ga kot način svoje realizacije predpostavlja in napoveduje sam program Zveze komunistov.«²¹

To pa se pravi uresničevati v vsakdanjem življenju samoupravni demokratični socializem. Najpomembnejšo vlogo pri tem ima gotovo SZDL. Koordinacijski odbori za urejanje odnosov med samoupravno družbo in verskimi skupnostmi imajo v našem sistemu odgovorno nalogo, čeprav to niso vladni organi kot komisije za odnose z verskimi skupnostmi pri izvršnih svetih. Povedati je treba, da niso izvoljena delegatska telesa, ampak sestavljene delovne skupine, ki se jim priključuje več ali manj občanov, ki jih ta vprašanja posebej zanimajo. Uresničevanje sprejetih načel in zakonov potrebuje gotovo tudi sprotno družbeno preverjanje in ne samo izvršnih odlokov. Poleg tega pa je potrebno pripravljati tudi predloge za spremembe in dopolnitve zakonov, ker se družbene prilike pri nas hitro spreminjajo. Ker po zagotovilu najvišjih družbenih predstavnikov SZDL ni samo transmisija za partijsko politiko, ampak najširša politična skupnost vseh občanov, mora biti ustvarjalna pri politiki do določenih vprašanj. Koordinacijski odbori ne morejo govoriti v imenu vernih množic, pa tudi Cerkev kot ustanova ne more pošiljati svojih uradnih predstavnikov kot zastopnikov vernikov v politično arena, zato je izredno težko vprašanje, kako priti do spoznanja hotenj in želja »vase potegnjenih molčečih vernikov.« Smo sekularizirana družba in organiziranje občanov na verski ali ateistični osnovi za politične in družbene akcije je povsem preživeto in

²⁰ Delo, 31. X. 1981

²¹ Delo, ibd.

preseženo. Morda pa so ravno KO pri SZDL tisti, ki bi morali prisluhniti vernim občanom, jih spodbujati k besedi, usklajevati stališča ZK, poznati potrebe in želje verskih institucij, pomagati uresničevati potrebe vernikov v vsakdanji družbeni praksi, ki pa ni preprosta. Marksistični sociologi govorijo celo o bolezenskem sindromu (Z. Roter).

L. Peterle, občan iz »baze«, pravi: »Preprosto povedano, se sprašujem, zakaj v naših javnih občilih ni slišati glasu vernih občanov. Zakaj se ne odzivajo na stališča in mnenja o njih samih, ki se relativno pogosto pojavljajo s strani vodilnih političnih delavcev, predstavnikov cerkvene hierarhije, slovenskih komisij in koordinacijskih odborov za urejanje razmerij med samoupravno družbo in verskimi skupnostmi itd.? Navedeni se izjavljajo o »nas«, vrednotijo, kako se počutimo v tej družbi, kaj bi bilo treba za boljše sožitje še narediti in podobno. Dejstvo, da se o nekom v naši družbi govori, sam pa se ne izrazi, se mi zdi vprašljivo. Je krivo vzdušje? Smo apolitični? Je vse v najlepšem redu? (Zakaj potem toliko govora o teh vprašanjih?) Smo popolni zasebniki? Smo se navadili na deklaracije in pozive? Nam zadostuje biti pod enim ali drugim plaščem, ki se tako ali drugače izreka o nas?«²² Opozarjam, da je to bilo vendarle objavljeno v Delu, javnem občilu SZDL!

Z. Roter našteva naslednje značilnosti versko-ideološkega sindroma, ki jih zasleduje v svojih večletnih marksistično-socioloških raziskavah:

1. »Še vedno se obnavljajo miti o nepogrešljivosti vere za svobodno in ustvarjalno obnavljanje narodne kulture tudi za prihodnost.«

2. »Vztrajno se ohranjajo predsodki o socialnem, političnem in kulturnem nazadnjaštvu vere in o vernih ljudeh, kot ljudeh, ki jim nikoli ni mogoče povsem in do kraja zaupati; verni človek naj bi bil oznaka za socialno in politično okostenelost, starokopitnost, pa tudi za hlapčestvo, vdanost v družbeno usodo in v skrajnem primeru le kot »sopotnik« v revoluciji in ne kot enakopraven »soborec.«

3. »Prav tako se ohranjajo in utemeljujejo predsodki o protiverstvu komunistov in marksistov, ki da so svoje sovraštvo do vere pokazali med vojno in po njej komaj čakajo na priložnost za obračun, čeprav so primorani ta hip še taktizirati.«

4. »Zlahka opazimo in izmerimo pojavljanje predsodkov o moralni in duhovni zaostalosti vernikov in obratno tudi v taki zaostalosti neverujočih pri nas. To so poudarki neverujočih pri nas. To so poudarki, da niti eni niti drugi niso do kraja ljudje kot drugi ali prvi... Neverujoči omenjajo duhovni misticismizem vernikov, ti pa neduhovnost in materialističnost komunistov.«

²² Delo, 21. XI. 1981

5. »Prihaja tudi do obnavljanja svetovnonazorske izključljivosti: vsa ali pretežna resnica je le znotraj enega svetovnonazorskega kroga, drugi imajo pravico do zmote ali pa so lahko v posesti le delčka resnice.«;

6. »V valovanjih prihaja do presojanja pretekle in polpretekle zgodovine na naših tleh na radikalno različne načine. Po prvi inačici naj bi bilo vse, kar je verskega v zgodovini posameznega naroda ali narodnosti protizgodovinsko, škodljivo, naključno, zanemarljivo ter izraz nerazvitosti in zaostalosti, pa tudi tisto, česar se je v sedanjosti treba sramovati in za prihodnost povsem onemogočiti. Po drugi razlagi pa so komunisti nasilno prekinili naravno versko zgodovino naroda in njegove kulture.«

7. »Znova in znova se uveljavlja pravilo, da institucije prevzemajo pobude in dajejo navodila za pogovore, soočanja in urejanja raznih vprašanj odnosov med verujočimi in neverujočimi ljudmi. Mislim na politične in verske institucije ter na njihovo vlogo pri tem . . . Kolikor večja je njihova vloga pri tem, toliko manjša je prisotnost človeškega pogovora, neposrednih odnosov med ljudmi in njihovega sodelovanja brez posrednikov . . . Toda to so pogovori v imenu sicer na rob potisnjene večine. Še več: ti pogovori kot prevladujoča oblika delovanja verskih in političnih institucij določajo najprej za odnose znotraj vsake institucije, nato pa tudi za odnose med člani različnih institucij natančno oblikovane vzorce obnašanja. Ti vzorci vključujejo tudi kriterije pravovernosti in zvestobe.«²³ V nadaljevanju pravi avtor članka: »Razširitev zavesti o škodljivosti, o ozkosrčnosti in o nehumanosti teh predsodkov je zelo pomembna, čeprav ne smemo prezreti tudi ‚družbenih temeljev‘ uveljavljanja negativne tradicije. Versko-ideološki sindrom kot bolezensko stanje se obnavlja in napaja iz družbenoekonomskih sestavov, ki pa jih lahko spoznamo in presegamo. In na tej domnevi počiva tudi moj optimizem, da je mogoča drugačna prihodnost naše samoupravne socialistične družbe, ki ne bo več obtežena s temi bolezenskimi znaki. Takšna prihodnost pa ni mogoča brez popolne družbeno-politične vključenosti verujočih ali brez njih, pa tudi ne brez celovite aktivnosti neverujočih ali brez njih. Naše izkušnje z Osvobodilno fronto slovenskega naroda nas učijo o tem. Zato je tradicionalna domneva o odmiranju religije v socializmu za mene brezpredmetna.«

SZDL kot politični koordinator najrazličnejših interesov ima tudi na področju uresničevanja pravic vernega občana izredno velike naloge. Ustavna načela in zakone je potrebno družbeno preverjati in v vsakdanjem življenju ustvarjati možnosti za uresničitev predpisov. Zakoni pa zopet niso nekaj statičnega, ampak morajo biti odsev sociološko-ekonomske danosti.

Z odpravo gospodarskega izkoriščanja in iz tega izhajajočih razrednih nasprotij v smeri uresničitve demokratičnega samoupravnega socializma

²³ Delo, 28. XI. 1981

bodo gotovo izumirale religiozne zablode, ki jih pogojuje izkoriščanje in najrazličnejšo zaslužnjevanje. Čim bliže bomo temu cilju, tem bolj bo človek osvobojen, laže bo uresničeval vse svoje prirodne pravice in izžareval integriteto svoje osebnosti tudi veren človek. Racionalistično-liberalistična flo-skula, da si tisti vernik, ki se bori za brezrazredno družbo žaga vejo, na kateri sedi, ker naj bi takrat religija izumrla, je dejansko popolnoma ne-logična in lahko prestraši le malovernega bojazljivca, ki nima upanja.

Ker socializem uresničuje nekatere temeljne evangeljske zahteve, nas katoliški socialni nauk obvezuje, da sodelujemo pri graditvi pravično in socialno urejene človeške družbe v evangeljskem duhu, kolikor si zanjo prizadeva tudi samoupravni socializem. Naj ponovno citiram papeža Janeza Pavla II: »Katoličani različnih jugoslovanskih narodnosti želijo v zvestobi svoji domovini in v skrbi za skupno blaginjo nuditi svoj lastni prispevek k napredku družbe in za rast človekove dobrobiti, kakor so to že široko javno pokazali.« Nato nadaljuje: »Težave se ne bi smele nikoli tako po-ostriti, da bi ogrozile zakonite pravice, niti ne smejo ostati brez pravične rešitve. Da bi jih premostili, zadošča izraziti vzajemno razumevanje in aktivno dobro voljo v medsebojnem spoštovanju pristojnih oblasti.«²⁴

Slovenski metropolit je na novoletnem sprejemu dne 21. 1. 1982 med drugim dejal: »Kar zadeva razmere v Sloveniji, smo pri vas in vaši komisiji vedno našli pripravljenost za reševanje težav in odprtih vprašanj. Da bi bilo povsod tako! Marsikje je bila razlika med teorijo in prakso, med izjavami in dejanskim stanjem, med obljubami in njihovimi uresnitvami občutna.«²⁵ Govor je sklenil nadškof Šuštar z besedami: »Moja želja je, da bi čimbolj odpravili vse tisto, kar zbuja medsebojno nezaupanje in sumničenje, neutemeljene obdolžitve in kakršnekoli krivice, in uresnili to, kar nam prinaša nove možnosti, da bomo kar se da dobro preživeli krize sedanjega časa... Naša naloga je, da odkrivamo znamenja, ki nam dajejo novega upanja in odločne zavzetosti za družbo človeku.«²⁶ Političnim in verskim institucijam torej gotovo ne manjka dobre volje, toda problemi se pojavljajo in zastrujejo v vsakdanji družbeni praksi, zato naj ob koncu poudarim nalogo KO pri SZDL kot delovne skupine najširše politične skupnosti:

1. Omogočiti vernemu občanu, da ohranja integriteto svoje osebnosti v vseh področjih družbenega življenja.

2. Spoštovati in striktno uresničevati privatnost verskega ali ateističnega prepričanja, ki mora biti brez družbenih posledic.

3. Omogočiti in pospeševati dialog na vseh ravneh.

²⁴ Družina 5 (1982), 2

²⁵ Družina, ibd.

²⁶ Ibid.

4. Omenjeni sindromi so posebej nevarni, če jih zasledimo v šoli, učbenikih in v družbenih sredstvih javnega obveščanja.

5. Tudi pri radiu in televiziji je treba spoštovati integriteto slovenske kulture in vernega človeka ter mu omogočiti dostop do teh sredstev. Mislim, da ne potrebujemo verske propagande, vendar pa strokovno in objektivno poročanje o življenju Cerkve, ne da bi se morali ljudje ob tem opredeljevati in se razhajati.

6. Demokratično preverjati upravne odločitve in se tudi pri gradbenih in drugih dovoljenjih varovati vpliva od ljudi odtujenih centrov oblasti.

Lahko bi še naštevali sklope vprašanj, ki jih bo treba vsak dan znova preverjati in razreševati, toda kjer je dobra volja, tam je možno najti rešitev in zagotovilo uspeha. Zakoni in institucije so samo okostje, ki je gotovo nujno, življenje pa daje vera v človeka, za vernega občana, v človeka z veliko začetnico.

Povzetek: Stanko Ojnik, Cerkev in država

Pravne določbe o razmerju med Cerkvijo in državo so nam dobro poznane, vemo pa tudi, da se običajno razlagajo v duhu ideologije vladajočega razreda. Zato je ob tem treba tudi vedeti, kakšno je razmerje Zveze komunistov do teh vprašanj. Deklarirane svoboščine še zdaleč ne pomenijo, da so dejansko vsak dan uresničene. Za to so potrebni družbeni pogoji, ki jih je treba ustvarjati. Pri tem je treba upoštevati, da je pluralizem interesov pomembna sestavina samoupravne socialistične družbe.

Načelna stališča še niso dosledno upoštevana v sistemu vzgoje in izobraževanja. Z nezadovoljivo rešenimi vprašanji se srečujemo tudi v sredstvih javnega obveščanja. Dosledno izvedena enakopravnost med vernimi in nevernimi bi tudi zahtevala večjo svetovnonazorsko nevtralnost v nekaterih družbenih organih in službah. Socializem pa uresničuje nekatere temeljne evangeljske zahteve, kar je pomembno za sodelovanje pri graditvi pravične in socialno urejene družbene skupnosti.

Zusammenfassung, Stanko Ojnik, Kirche und Staat

Rechtsbestimmungen über die Beziehung zwischen der Kirche und dem Staat sind uns wohl bekannt; wir wissen es aber auch daß sie gewöhnlich im Geist der Ideologie der herrschenden Klasse gedeutet werden. Es ist darum unumgänglich zu wissen, wie es mit der Beziehung des Kommunistenbundes zu dieser Frage steht. Wenn Freiheiten deklariert werden, bedeutet das bei weitem noch nicht, daß sie auch verwirklicht sind. Gesellschaftszustände dafür sind erst zu schaffen. Dabei ist zu berücksichtigen, daß der Interessenpluralismus ein wichtiges Element der sozialistischen Gesellschaft ist, in welcher die Selbstverwaltung eingeführt ist.

Grundsätzliche Standpunkte werden im System der Erziehung und Bildung noch nicht konsequent durchgeführt. Unbefriedigend gelösten Fragen begegnet man auch in öffentlichen Kommunikationsmitteln. Für folgerechtsdurchgeführte Gleichberechtigung der Gläubigen und Ungläubenden würde auch eine größere weltanschauliche Neutralität in einigen Organen und Ämtern gefordert. Vom Sozialismus werden aber einige grundsätzliche Forderungen des Evangeliums verwirklicht, was für die Mitarbeit bei der Errichtung einer gerechten und sozial wohlgeordneten Gesellschaft wichtig ist.

Résumé: Stanko Ojnik, Eglise et Etat

Les dispositions juridiques concernant les rapports entre L'Eglise et l'Etat nous sont bien connues, mais il faut savoir qu'elles sont interprétées dans l'esprit de l'idéologie de la classe dirigeante. Il faut, par conséquent, connaître les positions de la Ligue de communistes, relatives à ces questions. Si certaines libertés et droits sont promulgués, cela ne veut aucunement dire qu'ils sont respectés toujours et partout. Il faut encore créer les conditions sociales nécessaires à leur réalisation. Il faut tenir compte que le pluralisme d'intérêts représente un élément important de la société qui se veut socialiste et autogestionnaire.

Tous les principes constitutionnels ne sont pas encore entièrement respectés dans le système éducatif. On parle des questions non encore résolues dans les moyens de la communication sociale. Une égalité conséquente entre les croyants et les non-croyants demanderait une plus grande neutralité confessionnelle dans certains organismes et certains emplois. Cependant, le socialisme respecte certaines exigences évangéliques fondamentales. Pour travailler à la construction d'une communauté juste et humaniste, il est important de le savoir.

Ciril Sorč

Ustvarjeni za veselje

Uvod

Veselje je bistveni del krščanske vere. Tudi v teologiji bi moralo zavzemati pomembno mesto (prav gotovo večje, kot ga ima sedaj), saj je prav veselje kritika krščanske teologije in življenja. To je tema, ki ni niti v preteklem obdobju niti v našem času zbudala velikega zanimanja med filozofi in teologi (mogoče tudi zato, ker ga večkrat ne moreš razumsko opredeliti, ampak le otroško doživeti). Navadno so se filozofi omejevali na študij veselja v razpravi o človeških strasteh ali nagnjenjih in videli v njih »ugodje«, ki ga duša okuša, ko uživa posest pričujoče dobrine ali prihodnje, ki ji je zagotovljena« (Locke).¹ Tudi na teološkem področju ni glede obravnavanja veselja nič bolje. Navadno so ga obravnavali v povezavi z duševnimi nagnjenji in z darovi Svetega Duha.

Kot da bi bil papež Pavel VI. želel to dopolniti, je leta 1975 v svetem letu napisal spodbudo »O krščanskem veselju«. Gre za temo, ki je *neodločljiva*, kajti evangelij je po svojem bistvu oznanilo veselja in prav veselje je najbolj pristen, dragocen in izviren sad evangelija: »Kajti kraljestvo božje ni jed in pijača, ampak pravičnost in mir in veselje v Svetem Duhu« (Rimlj 14,17). Kjer je na delu Jezus in kjer sprejemajo njegovo sporočilo, tam se razcvete veselje.

Gre pa tudi za temo, ki je *aktualna*. Današnji človek ima absolutno potrebo po veselju. Tehnična družba je mogla pomnožiti priložnosti za ugodje, toda kar nič ji ne gre od rok to, da bi prinašala veselje. Zakaj veselje prihaja od drugod. »Veselje je duhovno. Denar, udobje, higiena in gmotna varnost: vsega tega ljudem dostikrat ne manjka; in vendar je, žal, delež mnogih dolgočasje, naveličanost in žalost. To vodi včasih prav v duševno stisko in obup«. ² Pravilno ugotavlja E. Fromm: »Značilnost človeka

¹ Nav. B. Mondin, *Antropologia teologica*, Paoline, Alba 1977, 311.

² Apostolska spodbuda papeža Pavla VI. O krščanskem veselju, slovenski prevod Ljubljana 1975, 8.

dvajsetega stoletja je, da je povsem naravnan k pasivnosti in k istovetenju s kupljivimi vrednotami . . . Je večni potrošnik«. ³

Kar pravi Metz o upanju, bi lahko obrnili na veselje: Svet ne pričakuje od krščanstva nečesa, kar bi podvojilo njegovo žalostno stanje, ampak nekaj nasprotnega: eksplozivno moč prakticiranega veselja in sreče. ⁴ Človekovo veselje je zunanji izraz notranje sreče. Krščansko veselje mora biti znano vsem ljudem, kajti Gospod je blizu (prim. Flp 4,4).

Veselja ne moremo razlagati, ampak ga čutiti in mu nato pustiti, da se polasti celotne naše biti ter izraža to bit. Pravzaprav je to tako v globino segajoča in iz notranjosti izhajajoča stvarnost, ki si je ne moremo izmisliti ali izsiliti. In prav tukaj človek napravi večkrat osnovno napako. To, kar izvira v »dnu« njega samega, želi »kupiti« in »aranžirati« z zunanjimi učinki; in ker ti postajajo vedno bolj neučinkoviti, jih kopiči in povečuje doze. Sploh je veselje izgubilo prvotni pomen. Velikokrat zamenjujemo veselje z občutkom, ki ga pripravljajo zunanji dražljaji. Zato lahko slišimo koga, ko z dolgočasno razlaga, kako je bil še pred kakšno uro ali včeraj vesel, in razlogi, ki jih podaja za utemeljitev tega stanja, res ne morejo imeti globljega in daljnosežnejšega učinka. Taka usoda doleti vsako človeško veselje, ki izvira iz »imeti« in ne iz »biti«. ⁵ Tako veselje je podobno maski, ki jo lahko takoj zamenjam, iz biti izvirajoče pa je lahko na zunaj malo vidno, toda če ga hočemo odstraniti, je potrebno s skalpelom iti v človekovo notranjost.

Veselje izhaja iz človekovega občutka, da je »uskladen z resničnostjo, ki se ga dotika«. ⁶ Zavzeti pravi odnos do veselja pomeni najprej zavzeti pravi odnos do sebe in do svoje prihodnosti. Tako ne bodo zunanji vplivi krojili človekovega veselja, nasprotno, on sam bo ustvarjal okrog sebe tisto harmonijo, ki bo pritegnila tudi druge v ta krog.

Bistvene sestavine veselja

Veselje vedno razumemo v odnosu do vrednote. Kolikor je vrednota, ki nam je zbudila veselje, vrednota, toliko je vredno tudi to veselje. Kolikor je človek udeležen pri iskanju vrednote in uživanju, toliko zajame tudi veselje človeka.

Obstaja tesna povezanost veselja s srečo ali bolje: veselje je izraz sreče, kakor je sreča odsev osmišljenosti življenja in delovanja. Če kdo najde ali

Veselje nastopi takrat, ko človek vse (ali določene dobrine) sprejme kot

³ E. Fromm, *The Dogma of Christ*. It. prevod V. di Giuro Dogmi, gregari e rivoluzionari, Ed. di Comunità, Milano 1979, 102; prim. 101—110.

⁴ Prim. J. B. Metz, *Synode Credo*. It. prevod L. Tosti, *Un credo per l'uomo d'oggi*, Queriniana, Brescia 1976, 47.

⁵ Prim. E. Fromm, *Imati ili biti* (izvornik ni naveden), Napried, Zagreb 1979, 146—149.

⁶ V. Truhlar, *Leksikon duhovnosti*, MD, Celje 1974, geslo Veselje,

dá smisel trpljenju, bolečini, bo tudi v teh (in prav v teh) našel možnost za veselje. Nobene možnosti za veselje ni tam, kjer ni smisla in pravih vrednot. Globlje in bolj ko je celotno življenje obsegajoča vrednota, več je možnosti za veselje.

Veselje nastopi takrat, ko človek vse (ali določene dobrine) sprejme kot dar in želi s svojimi dejanji osrečiti — obdarovati druge in sebe. Veselje nikoli ne jemlje stvari ali dogodke kot samo po sebi umevne ali kot posledico programiranja. Zato je pravega veselja sposobna le ljubeča oseba ali otrok.

Veselje ni samo čustvena razsežnost v človeku, ampak vso osebo obsegajoča in izražajoča stvarnost. Veselje, ki izhaja iz osmišljenega življenja, vzpostavlja ustvarjalen pristop k življenju.

Veselje ima socialno razsežnost. Vemo, da egoist ni sposoben veselja. Veselje odpira človeka k ustvarjanju medsebojnih razmerij, je komunikativno. Veselja ne moremo občutiti drugače, kot da ga posredujemo dalje, delimo z drugimi. Zato ustvarja skupnost pozornih, razumevajočih ljudi. Pravo veselje ne more nikoli ustvariti pri drugem nasprotnega učinka. Veselje rodi veselje.

Končno ne moremo spregledati večnostne narave veselja. Vsako, še tako majhno veselje, je napoved ali predokus trajnejšega, popolnejšega veselja. Z »malimi« radostmi je povezano nekakšno domotožje po »večjem« veselju. Vsako veselje prinaša s seboj že žalost, da bo minilo. Če ne bi obstajalo večno veselje, bi bila največja napaka že v tem, da so v človeku »antene«, ki so naravnane na to stvarnost.

Krščansko veselje

Krščansko veselje oplemeniti in povzema vase vsako človeško veselje in mu daje vrednost. Krščanstvo je dano kot »veselo sporočilo« (euangellion) v stanju, ki je za človeka brezupno. Človek ni bil sposoben, da bi se sam odrešil, sam našel izhod iz položaja, v katerem se je znašel, ranjen v temeljnih in bistvenih razsežnostih.

Evangelij je odgovor na osnovno človekovo potrebo po osmislitvi življenja in po iskanju vrednot. V tesnobo, ki se izraža v celotnem življenju (in v kulturi, ki iz tega izvira) narodov v Kristusovem času (glej grško in rimsko filozofijo ter literaturo!) posije luč, spregovori Beseda. »Ljudstvo, ki hodi v temi, gleda veliko luč; nad prebivalci v deželi smrtne sence zasije luč« (Iz 9,1).

Prav izraelsko ljudstvo ni nikoli izgubilo izpred oči »možnosti izhoda iz teh temnih razmer«. Upanje na božjo zvestobo, ki bo v polnosti časov učinkovito posegla v te »nevesele razmere«, je bilo vedno (kljub mnogim zablodam) navzoče. Tu so bila torej najbolj primerna »tla« za vznik vselega oznanila.

V Izraelu nastala zavest (po izkustvu lastne zgodovine in Jahvetovih posegih), da se človek ne more sam odrešiti. Tisti »prav dobro« ob človekovem stvarjenju lahko obnovi samo Stvarnik. Zgodovina človeka, ki ne računa z Bogom, je stalno odmikanje od prave usmeritve (negativna zgodovina v stari zavezi). To je Sizifova zgodovina in vsako iskanje sreče ter veselja v to smer je Sizifovo delo. Tudi v zgodbi o Prometeju je nakazana nemožnost samoodrešenja. Božji ogenj nam je lahko samo podarjen. Ne Prometej, temveč Kristus je uresničenje človeških hrepenenj. Odrešenje ne poteka od človeka k Bogu (pobudnik človek), ampak nasprotno, Bog se skloni (Bog prevzame pobudo). In to je *odločilni* korak v zgodovini odrešenja.

Krščansko veselje je veselje tistega, ki se je oklenil božjega daru, ki je prisluhnil veselemu oznanilu in oblikuje svoje življenje po njem, ali bolje: dovoli, da to oznanilo in dejstvo oblikujeta njegovo življenje.

1. Temelj krščanskega veselja

»Po svojem bistvu je krščansko veselje duhovna deležnost pri neizmer-no globokem božjem in obenem človeškem veselju, ki je v srcu poveliča-nega Kristusa«. ⁷ V stari zavezi je temelj upanja božja obljava Odrešenika in zaveza z izvoljenim ljudstvom, v novi zavezi pa se imenuje ta temelj Jezus Kristus. Tako veselo oznanilo ni ideja, ampak oseba: Kristus. Zato je pot k veselju pravzaprav priključitev k Veselju — v odločitvi za Božjega Sina — hoja za njim. Temelj krščanskega veselja torej ni nekaj, temveč NEKDO!

Celotna zgodovina odrešenja je teološko opravičenje veselja: veselje je njen stalen motiv. Njegove oblike v stari zavezi so omejene in negotove, medtem ko dobi v novi zavezi že navdušene in prepričljive oblike. ⁸

Ker pa je Kristusova navzočnost v svetu v Svetem Duhu in ker Kristus posreduje svoje odrešenje *po* Svetem Duhu, je krščansko veselje tudi pnevmatološko, saj gre za »veselje v Svetem Duhu« (Rimlj 14,17) in za »veselje Svetega Duha« (1 Tes 1,6).

Temelji so teološki, kristološki in pnevmatološki; iz njih pa nujno izvirata ekleziološka in eshatološka razsežnost.

2. Navzočnost veselja v stari zavezi

»Kakor hitro začne Bog Oče v zgodovini razodevati dobrotni načrt, ki ga je zamislil v Jezusu Kristusu, da bi ga uresničil ob dopolnitvi časov (prim. Ef 1, 9—10), se to veselje skrivnostno naznanja v božjem ljudstvu, čeprav še ni res razkrito, v čem obstoji«. ⁹

⁷ O krščanskem veselju, 10.

⁸ Prim. B. Mondin, *Antropologia teologica*, 312.

⁹ O krščanskem veselju, 10.

Starozavezno izvoljeno ljudstvo je živelo v božji navzočnosti: vpričo Boga. Pravi izvir je lahko le Bog. Ta kliče v življenje in vzdržuje bitja in človeka kot vrh stvarstva pri življenju. »Z Gospodovo besedo je nebo narejeno in z dihom njegovih ust vsa nebesna vojska« (Ps 33,6). On je tisti, ki osvobaja človeka in ljudstvo iz suženjstva: »Saj nihče ne more sam sebe osvoboditi, ne more plačati Bogu cene za svojo rešitev« (Ps 49,8). Zlasti dva dogodka v zgodovini izraelskega ljudstva to potrjujeta: izhod iz Egipta in zaveza. V tem dvojem vidi Izraelec izraz naklonjene božje ljubezni, zato sta mu ta dva dogodka in spominjanje nanju vir velikega veselja, ki je navdihovalo vse življenje posameznika in vso zgodovino naroda. Zato je vsaka osebna ali narodna nesreča posledica odklona od pravega Boga k malikom (Job prvi »popravlja« tako pojmovanje). Izraelec ne išče vzroka osebne, naravne ali narodne katastrofe v Bogu, ampak vedno v svoji grešnosti (prim. Ps 51, 5. 6; 41, 5). Psalmist ve, da se ne more sklicevati na svoje zasluge, ampak je božja naklonjenost njegov prostovoljni dar; sklicuje se lahko le na njegovo milosrčnost (Ps 44).

Ker starozavezno božje ljudstvo sprejema vse kot božji dar, mu nobena stvar ni samo po sebi umevna,¹⁰ preveva ga globoka hvaležnost in v vsaki stvari vidi vzrok za veselje. Pravo veselje temelji le v Bogu, vsako drugo je prazno (Prid 2, 1). Znalo se je torej za dobrote zahvaljevati in se jih razveseliti: »Veseli se vseh dobrot, ki jih je Gospod dal tebi in tvoji hiši« (Dt 26, 1). »Da, velike reči je Gospod za nas storil: razveselili smo se!« (Ps 126, 3). Čudovit zgled zahvalne pesmi, ki izhaja iz veselega srca in opeva velika Gospodova dela, je Anin »Magnifikat« (1 Sam 2, 1—10), kateremu se je pridružila kasneje Marija (Lk 1, 46—55).¹¹

Pravo veselje izhaja iz čistega srca, iz srca, katerega veselje je izpolnjevat božje zapovedi. Deležen ga je tisti, »ki hodi brez madeža in dela pravično ter prav misli v svojem srcu« (Ps 15,2) »Veselo srce ima stalno gostijo«, beremo v Pregovorih (15, 15), pri Sirahu pa: »Nobena veselost ni čez radost srca« (30, 16b).¹²

Veselo srce pa prekipeva. Zato je starozavezni človek izražal svoje veselje s plesom, nakitom, dišavami in s praznično obleko. Kakor sta bila pretrgano oblačilo in pepel izraz žalosti in pokore (gl. Est 14, 1—3; Jud 9,1; Mih 1,8; Jon 2,6), takó so belo oblačilo, maziljeno telo in obraz izraz veselja (gl. Prid 9,8; Iz 61,3). Poseben izraz veselega srca pa so ples (gl. 2 Sam 6,5; 6,14), petje (Ps 42,5; 47,2) in gostija (2 Kron 30,21—26; 2 Mkb 10,6). Ta zadnja je tudi izraz za mesijansko dobo, ko bo povabil Gospod na svojo gostijo vsa ljudstva (gl. Iz 60, 5. 7. 13; 25, 6).

¹⁰ Prim. H. Cazalles s sodelavci, Uvod v sveto pismo stare zaveze, MD, Celje 1979, 174—175.

¹¹ Prim. še Ps 63,8; 98,4; 149,2—5; Iz 49,13.

¹² Prim. še 1 Kralj 8,66; Ps 119,32; Sir 13,26; 50,23.

Jeza in maščevanje kljub velikemu poudarku nista razpoznavni znamenji Izraelovega Boga. Čeprav pokorí krivdo očetov na sinovih do tretjega in četrtega rodu, sega njegovo usmiljenje mnogo dlje — do tisočega rodu (gl. Ex 20,5.6; 34,6; Ps 100,5). On je tisti, ki vrača veselje in spreminja žalost v veselje. Bog ni sadist, temveč tisti, »ki spreminja žalost v radost in trpljenje (preizkušane) v tolažbo in veselje« (Jer 31,13b). Jahve je tisti, ki preobrača usodo posameznika kakor tudi zgodovino naroda, je v njej navzoč in jo vodi k pravi izpolnitvi. Prav ta božja »navzočnost« v zgodovini izraelskega naroda je vir poguma in veselja.

Končne besede nima žalost, ampak veselje (gl. Tob. 7,20; Est 16,21; Iz 55,12; prim. Zah 8,19), čeprav obstaja tudi nasprotna pot. Veselje se spremeni v žalost Izraelu takrat, ko se izneveri Bogu kakor nezvesta žena: »Storil bom konec vsemu njenemu veselju« (Oz 2,13). »Nikar se ne veseli, o Izrael, nikar ne rajaj kot ljudstva, zakaj bil si nezvest svojemu Bogu« (Oz 9,1; gl. še Jer 16,9). Prav tako se zgodi vsem tistim, ki delajo hudo Izraelu: »Vzamem mu radost nad množico njegovega ljudstva, in njegov ponos se spremeni v žalost« (Bar 4,34).

Za pravo in trajno veselje sta potrebni modrost in pravičnost pred Bogom. Taka modrost, ki ni nekaj spekulativnega, ampak življenjska usmerjenost, ki pravilno naravnava človekov odnos do stvari ter vrednot: »Kdor ljubi modrost, ljubi življenje, kateri rano k njej pridejo, bodo z radostjo nasičeni« (Sir 4,12). Modrost je v izpolnjevanju božjih odredb, ki postanejo življenjsko počelo in vir pravega veselja: »Zakaj občevanje z njo (z modrostjo) ne povzroča grenkosti in sožitje z njo ne bridkosti, marveč veselje in radost« (Modr 8,16); »Življenja po tvojih odredbah se veselim kot največjega bogastva« (Ps 119,14).¹³ Razlika med pravičnim in hudobnim, katerega čaka poguba (prim. Preg 10,28), ni v osebni pravičnosti, ampak v usmerjenosti, v tem, v kaj polaga svoje upanje in kako oblikuje svoje življenje. »Blagor mu, kdor se boji Gospoda, kdor se njegovih zapovedi res veseli« (Ps 112,1). »Tvoja postava je moje veselje!« (Ps 119,77). Pravi odnos do Boga zahteva tudi nenavezanost na stvari in osebe, zato prinaša veselje tudi preizkušnja (gl. 1 Krom 29,17), dajanje desetine (gl. Sir 35,8). Z veseljem mora Izraelec odpustiti tudi brata, ki mu služi (gl. Deut 15,18). Na to nenavezanost navaja tudi jubilejno leto, ko se mora Jud odreči vsemu, kar je pridobil v devetinštiridesetih letih: »V tem svetem letu se povrnite vsak k svoji lastnini!« (Lev 25,13; gl. celo 25. pogl.).

Omenili smo že, da pravo, popolno veselje ni iz imetja ali navezanosti, ampak iz Boga: »Dal si mi v srce večje veselje kakor ob času, ko je obilica žita in vina« (Ps 4,8); še več, kdor stavi vse na Gospoda, bo dobil vse, kar si njegovo srce želi (gl. Ps 37,4). »Bogato daruješ radost, veliko

¹³ Prim. še Ps 97,11; 119,111; Preg 12,20; 21,15; Sir 6,28.

delaš veselje« (Iz 9,2).¹⁴ Prav v Bogu ima veselje večne temelje (gl. Ps 16,11). Takega človeka, ki »računa« na Boga, se tudi Bog veseli in mu stoji ob strani: »Gospod, tvoj Bog, je pri tebi, mogočni rešitelj! On se veseli nad teboj v obnovljeni ljubezni; vriskajoč se veseli nad teboj kakor ob prazniku« (Sof 3,17). To je Bog, ki se sklanja k svojemu narodu z vso ljubeznijo (gl. Iz 41, 14—17; 49, 15—18). V njem spozna človek fiziognomijo tistega, po komer je hrepenel in upal. In to ne samo izvoljeno ljudstvo, ampak vsi narodi. Stara zaveza že kaže v tisto prihodnost, v kateri bodo vsi spoznali pravega Boga; ko se bo Bog vsem razodel (Iz 25, 7—10).

Mesijansko veselje je kakor svetla luč, ki sveti v neodrešenosti; v njeni svetlobi pa je ljudstvo sposobno veselja tudi v »tuji deželi«: »Od Gospoda odkupljeni se vrnejo in pridejo vriskajoč na Sion. Večno veselje bo nad njihovo glavo, radost in veselje dosežejo« (Iz 35,10).¹⁵

Z mesijanskimi časi sta povezana »novo nebo in nova zemlja« (Iz 65,17) in prav posebno mesto (in vir veselja) ima v tem stvarstvu Jeruzalem, ki je bivališče Boga med ljudmi in takó dobiva vedno bolj duhovno podobo in veljavo (gl. Jer 33,9). Pravi pomen Jeruzalema se šele počasi odkriva (gl. Bar 4,36), dokler ne bo to nebeški Jeruzalem, kjer bo stalna božja navzočnost in zato kraj stalnega božjega češčenja in veselja (gl. Iz 26, 1—6).

Kot povzetek tega bežnega vpogleda v starozavezno veselje bi lahko navedli besede Pavla VI.: »Odrešenijsko veselje raste in se oznanja skozi vso preroško zgodovino starozaveznega Izraela. Ne premine, marveč se ohranja in neminljivo obnavlja sredi tragičnih preizkušenj, ki so jih krivi nezvestoba ljudstva in zunanja preganjanja, ki bi Izraelce hotela odtrgati od njegovega Boga. To vedno ogroženo in vedno znova porajajoče se veselje je lastno ljudstvu, ki mu je oče Abraham. Vedno gre za prekipevajoče radostno doživetje osvoboditve in obnove, ki imata svoj izvor v usmiljeni božji ljubezni do njegovega ljubljenega ljudstva... Končni smisel tega nezaslišanega prekipevanja rešujoče ljubezni bo mogel biti razkrit šele ob uri nove pashe in novega izhoda. Tedaj bo božje ljudstvo s smrtjo in vstajenjem trpečega Služabnika povedeno s tega sveta K Očetu, iz Jeruzalema kot zemeljske podobe v Jeruzalem, ki je zgoraj«.¹⁶

3. Navzočnost veselja v novi zavezi

Če je starozavezno veselje temeljilo na svobodni božji izvolitvi, rešitvi iz egiptovske sužnosti in stalni skrbi za to ljudstvo, se razlog za novozavezno veselje imenuje Jezus Kristus. Ne gre pravzaprav za drug temelj, ampak za edini temelj: Tisti, ki je bil že od vekomaj z Očetom in je z njim ustvar-

¹⁴ Prim. še Ps 30,12; 43,4; 104,34; 122,1; Sir 51,29; Bar 4,22.

¹⁵ Prim. še Iz 30,29; 35,2; Bar 4,23; 4,29.

¹⁶ O krščanskem veselju 11

jal veselje, tisti, ki je bil obljubljen v protoevangeliju in tako že od vsega začetka temelj in predmet upanja ter mesijanskega veselja. »Prvo veselo sporočilo« je spodbujalo starozavezno božje ljudstvo k stalnemu pričakovanju mesijanskih časov, ki si jih je slikalo z blaginjo in nekaljenim veseljem. Izraelec je v svojem tedanjem veselju videl in užival predujem prihodnjega (mesijanskega) veselja.

Ker je Jezus izpolnitev starozaveznega čakanja in upanja, je samó v priključitvi njemu in priznanju njega za edinega Gospoda možno veselje, ki zavzema večnostne razsežnosti: to je veselje odrešenih. To novo stvarjenje, se pravi odrešenje, ki ni obnovev edena, ampak vzpostavitev mnogo bolj čudovitega sveta in stanja, je razodetje božje ljubezni do ljudi, ki se je toliko sklonila k človeku, da je Oče poslal svojega edinorojenega Sina, da se ne bi nihče pogubil, ampak bi imeli vsi večno življenje: »Ta je moj ljubljeni Sin, nad katerim imam veselje« (Mr 1,11).

Kristus s svojim učlovečenjem, delovanjem, smrtjo in vstajenjem omogoča razmere za veselje, kakršnega svet ne more dati.

Že Jezusovo rojstvo je vir velikega veselja. Mnogi se bodo radovali Janezovega rojstva (Lk 1,14), ker bo pokazal na tistega, ki odjemlje greh sveta (Jan 1,29). Tudi angel, ki oznani Mariji njeno vlogo pri učlovečenju, sporoča to kot veselo novico: »Ne boj se, Marija, zakaj milost si našla pri Bogu« (Lk 1,30). Jezus je že v Marijinem telesu tisti, ki prinaša veselje (Lk 1,44). Njegovega rojstva se veselijo nebesa in zemlja, oboje se združuje v hvalnici: »Slava Bogu na višavah in na zemlji mir ljudem, ki so Bogu po volji« (Lk 2,14). »In pastirji so se vrnili in Boga slavili in hvalili za vse, kar so slišali in videli, prav kakor jim je bilo povedano« (Lk 2,20).

Če je Jezusovo rojstvo veselje »za vse ljudstvo« (Lk 2,10), pa sta potrebni za sprejem tega veselja ponižnost in odprtost za božjo voljo in njegove načrte. Že ob Jezusovem rojstvu najdemo predstavnike teh »ubogih«, ki jih Jezus blagruje v pridigi na gori (Mt 5,3—12; Lk 6,20—26). To so tisti, ki imajo vse možnosti za sprejem božjega kraljestva in njegovega veselja. Za vse druge velja »gorje«, ker so se sami odtrgali od odrešenja in zveličanja. Blagri uvajajo nova merila za veselje, vendar ne »zdržijo kritike« samo zase, ampak samo v naslonitvi na tistega, ki jih je vzpostavil ter je sam najvišje merilo (Jezus Kristus je kánon krščanskega veselja). Jezusovo rojstvo, trpljenje in smrt je preizkusni kamen odnosa do blagrov. Ob tako človeškem in trpečem Jezusu se odloča: ali zaslužim »blagor« ali »gorje«. Marija, Elizabeta, pastirji, Simeon so bili ob prvem stiku z Jezusom napolnjeni s tem veseljem, ker so bili sposobni prepoznati tistega, ki so ga tako pričakovali in jim je bil obljubljen.¹⁷

¹⁷ Prim. Lk 1,46—55; 1,42; 2,16.17; 2,30.

Kristus je prišel, da »oznani blagovest ponižnim, da ozdravi nje, ki so pobiti v srcu, da oznani jetnikom prostost in zvezanim rešenje . . . da potolaži vse žalujoče« (Iz 61,1—2).¹⁸ Ti žalujoči bodo prejeli v dar venec namesto pepela, olje veselja namesto žalnega ogrinjala, hvalnico namesto obupa (gl. Iz 61,3). Blagri so torej samo izpolnitev prerokbe in pričakovanja. Samo ti mali se ne oklepajo svoje zamisli o božjem kraljestvu, ampak spoznavajo v Jezusu in njegovem nauku božje kraljestvo »na delu«: »Danes se je to pismo izpolnilo, kakor ste slišali« (Lk 4,21). Ljudstvo pa je ugotavljalo: »Vse je prav storil: gluhim daje, da slišijo, nemim, da govore« (Mr 7,37).¹⁹ Tudi Jezusove učence spremljajo ista znamenja in učenci izvršujejo ista dela (gl. Mt 10,7.8). Jezus je prišel klicat grešnike (gl. Lk 9,13; Lk 15,7) in zahteva, da vanj živo verujejo. Pravzaprav moramo sprejeti božje kraljestvo kakor otrok, ki ni poln sam sebe (gl. Mt 18,3; Lk 18,17).

Jezus je po svoji človeški naravi izkušal naše veselje. Očitno je poznal celo lestvico raznovrstnih oblik človeškega veselja in se jih udeleževal. Globina njegovega notranjega življenja ni otopila in motila njegovega pogleda na vsakdanjo stvarnost, tudi ne njegovega čustvovanja. Jezus občuduje ptice pod nebom in lilije na polju. Rad naglaša veselje sejavca in žanjca, človeka, ki najde skrit zaklad, pastirja, ki dobi nazaj svojo ovco, ali veselje žene, ki najde izgubljen novčič, veselje povabljenih na gostijo, poročno veselje, veselje očeta, ki sprejme svojega sina ob vrnitvi, žene, ki je porodila svojega otroka . . . »To človeško veselje ima za Jezusa toliko vsebino, da mu je znamenje duhovnega veselja v božjem kraljestvu; veselja tistih, ki vanj stopijo ali se vrnejo ali v njem delajo; veselja Očeta, ki jih sprejme.«²⁰ Jezus je tako dobro poznal svetno veselje in se mu tudi sam pridruževal, da so mu to farizeji oponašali, posebno zato, ker je jedel s cestnarji in grešniki (Mt 9,10.11). Toda pot, ki jo je sam hodil in pokazal kot zgled, je pot križa (Mt 10,38), odpovedi, žrtve, ozka pot (Mt 7,14). To je pot v poveličanje! Kakor ni križanje »izjema« ali »nevračunano« v Kristusovo poveličanje, ampak je »pogoj«, tako tudi njegov učenec računa na to edino možno pot do veselja. »In glejmo na Jezusa. Ta je namesto veselja, ki ga je čakalo, s preziranjem sramote pretrpel križ in sedel na desnico božjega prestola« (Hebr 12,2).

Kristusov križ nam je odprl vrata do veselja, ker je na njem uničil postavo, greh in smrt kot glavne sovražnike pravega in večnega veselja. Križ, sramotno znamenje, je postal zastava odrešenja: ave crux, spes unica! Za odrešenega človeka veselje ni samo nekaj možnega, ampak nekaj značilnega!

¹⁸ Prim. še Iz 11,4; 35,5; 42,7; 49,9.15.

¹⁹ Prim. še Lk 5,31; 7,16; 19,10; Mt 11,28; Mr 1,34; 6,56.

²⁰ O krščanskem veselju, 15.

Toda če Kristus ne bi bil vstal, bi bilo krščanstvo samo lep humanizem in nič več. Vstajenje daje križu svetel sijaj in križ dà vstajenju snov za veselje. Pot križa lahko razumno samó od vstajenja nazaj in samo v tej luči je krščansko veselje razumljivo. Krščansko veselje pa dobiva posebnost iz vstajenja Jezusa Kristusa. Zato je tudi krščansko bogoslužje izvirno praznik Kristusovega vstajenja.²¹ Če se je pred njegovim vstajenjem zdelo, da je smrt le obdržala svoje prvenstvo ali »zadnjo besedo«, je sedaj jasno, da je postala samo vrata, prehod (pasha), ter ima zadnjo besedo Kristus, ki je prvina vstalih od mrtvih. V luči njegovega vstajenja dobi svoje polno moč seme, ki umrje . . . Ker je Kristusovo vstajenje praznik življenja, je velikonočno veselje njegov najtesnejši spremljevalec. Velikonočno veselje je pravzaprav premagani strah in dvom, ki je v prvih srečanjih žená in učencev z vstalim Kristusom še zelo navzoč, kasneje pa čisto prepusti svoje mesto velikemu veselju. »S strahom in velikim veseljem so hitro odšle od groba in so tekle, da bi sporočile njegovim učencem« (Mt 28,8). »In ko so ga ugledali, so ga molili, a nekateri so dvomili« (Mt 28,17). Ko so žene stopile v grob, da bi mazilile Jezusa, »so se prestrašile« (Mr 16,5); gl. še Mr 16,8; Lk 24,5; Jan 20,19). »Od veselja še niso verjeli in so se čudili« (Lk 24,41). Po Kristusovem vstajenju ni nobene ovire več za človekovo veselje; in ker to izvira iz Kristusove »solidarnosti« z ljudmi, je občestveno in povezano s prav tistimi, ki po človekovih merilih nimajo »pravice« (možnosti) do veselja: z zatiranimi, revnimi, brezpravnimi. Iz tega izvira revolucionarnost in »nevarnost« krščanskega veselja.

Hkratno obhajanje Gospodove smrti in vstajenja je pogoj za veselje uresničenega božjega kraljestva tukaj na zemlji. »To je paradoks krščanskega bivanja, ki nenavadno osvetljuje človeško življenje: s tega sveta niso izginile ne preizkušnje in ne trpljenje; pač pa je vse to dobilo nov smisel ob trdni gotovosti, da je vse to trpljenje deležno odrešenja, ki ga je izvršil Gospod, in deležno obenem njegove slave.«²² Papež Pavel VI. poudarja, da kristjan ni več obsojen na »tipanje« skozi temò, ampak je njegovo življenje hoja »v luči« (prim. Iz 9,1—2). Velikonočni Exultet opeva skrivnost, ki presega vse napovedi in upanja.

Če pomeni vnebohod kozmično razsežnost Kristusovega bivanja in navzočnosti, je tudi vzrok kozmičnih razsežnosti veselja. Prihod božjega Sina pomeni vdor veselja v neodrešen svet, njegov vnebohod, ko je sédel na božjo desnico, ko se je vrnil k Očetu, pa je vzrok človeka in svet presegadočega upanja v veselju in veselja v upanju. Kristusov odhod k Očetu je bil potreben, da bi imeli »polnost njegovega veselja« (Jan 17,13). Ta odhod pomeni prihod polnosti in vesoljne razširjenosti veselja. Ta

²¹ Prim. J. Moltmann, *Neuer Lebensstil*, Chr. Kaiser, München 1977. Uporabljam it. prevod G. Cunico *Nuovo stile di vita*, Queriniana, Brescia 1979, 90.

²² O krščanskem veselju, 15.

ljubezen in to veselje, utelešeno v Jezusu Kristusu, ki se je sedaj »otegnili« očem apostolov (gl. Apd 1,9), mora postati »vidno« po njegovih učencih, ki naj do »konca sveta« (Apd 1,8) oznanjajo euangellion — veselo oznani. Učenci »pa so ga molili in se z velikim veseljem vrnili v Jeruzalem« (Lk 24,52). Kakor že prej spremenjenje, tako je tudi vnebohod razodetje Jezusovega sijaja, veličastva, gospostva (H. U. v. Balthasar to imenuje Herrlichkeit). Je vpogled (čeprav trenuten) v »božji svet«, kar navdaja apostole z nekim domotožjem po domovini, ki se pa začenja tu doli (gl. 1,11).

Tisti, ki nas usposablja za vnaprejšnje veselo življenje in uresničevanje božjega kraljestva tu na zemlji, je Sveti Duh. Pravzaprav je krščansko veselje veselje v Svetem Duhu (prim. Rimlj 14,17; 1 Tes 1,6). »Učenci pa so bili polni veselja in Svetega Duha« (Apd 13,52). Veselje je sad Duha (Gal 5,22). Sveti Duh daje duhovnost našemu zemeljskemu veselju in uteleša duhovno veselje. Sveti Duh jemlje iz Jezusovega in nam oznanja. Oznanja nam prihodnje reči (prim. Jan 16,13—14). Takó je zvestoba Jezusu možna le po zvestobi njegovemu Duhu, ki veje, kjer hoče. Darovi Duha ali karizme izražajo različnost v službi edinosti in edinstvo, izraženo v različnosti.²³ Duhovni darovi (karizme) so v službi skupnega veselja (charis). Veselje »v Svetem Duhu« je izraz poslušnosti in zvestobe karizmam. Iz te zvestobe Kristusovemu Duhu živi novozavezna Cerkev, katere značilnost je: »Stanovitnost v nauku apostolov in bratski skupnosti, v lomljenju kruha in molitvi«. Njeni udje so se »zbirali po hišah, lomili kruh in uživali jed z veseljem in preprostim srcem« (Apd 2,42—46). Takó je tudi danes najbolj vidno delovanje Svetega Duha tam, kjer se pojavljajo možnosti za veselo in skupnostno življenje vere. Ratzinger lepo pravi: »Kjer ni prijateljstva, kjer umira humor, tam gotovo ni Svetega Duha, Duha Jezusa Kristusa.«²⁴

4. Razsežnosti krščanskega veselja

»Nova pesem nima nobene zveze s starim človekom. Ne doúmeš je, če nisi novi človek, po milosti in odslej prištet k novi zavezi nebeškega kraljestva« (Avguštin, K Ps 32,8).

Vsak učinek predvideva vzrok; velikost učinka pa je odvisna od vzroka! Takó je tudi razsežnost (in možnost) veselja odvisna od temelja, na katerem stoji. Krščansko veselje ima »božje temelje«. Svoj izvor ima v trinitarčni božji ljubezni, ki se navzven kaže kot zastonjska in pobožanstvujoča ljubezen. Odnosi v Bogu so tako polni veselega osebnega dajanja (Oče se daje Sinu, Sin Očetu, Sveti Duh je odnos med Očetom in Sinom, zato je

²³ O tem prim. Y. Congar, *La pentecôte*, Ed. du Cerf, Paris. Uporabljam it. prevod A. Marranzini *Pentecoste*, v: Congar Y. — Rahner K., *Sulla pentecoste*, Queriniana, Brescia 1973, 39—48.

²⁴ J. Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi*, Kösel V., München 1976, 93.

odnos oseba v najpopolnejšem pomenu) in sprejemanja in veselega uživanja enote v trojstvu in trojstva v enoti, da prekipeva v veselo razdajanje navzven in v pritegovanju v sv. Trojico. Če je sv. Trojica bistveno dajanje in sprejemanje, je tudi za deležnost pri tem življenju potrebna človekova notranja naravnost na veselo odprtost do Boga, do brata in do sveta.²⁵

Človek je odrešen v bistvu, v svojem jedru, kar ga kvalificira za novega človeka in božjega otroka. Če je človek v svojem bistvu odrešen, je tudi njegovo veselje izraz tega bistveno novega bivanja, ki je deležnost pri božjem bivanju. Ker so korenine kristjanovega veselja tako globoke, je tudi navzoče v vseh plasteh njegovega bivanja, pride do veljave v vseh oblikah njegovega delovanja.

Krščanskemu veselju niso tuje majhne radosti. Nobeno veselje ni premajhno, da ne bi bilo vključeno v to odrešenijsko veselje, da ne bi bilo od njega oplemeniteno in v njem na novo obogateno. Vse »omejene« in »svetne« radosti nosijo v sebi domotožje po večjem in trajnejšem. Zato najdejo v krščanskem veselju pravo izpolnitev in izpopolnitev. Kristjan najde vedno *razlog* za veselje. Tudi skozi solze, ki jih toči za najdražjim človekom, čuti moč za vzklik aleluje, kajti aleluja je premagani »moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil«. Zato za kristjana ni noben življenjski položaj brezupen. Še najmanj je ovira za krščansko veselje zunanja nesvobodnost, ker ta ne more potreti notranje močnega in svobodnega kristjana. Nekaj drugega je notranja — duhovna zaslužjenost. Zato je Kristus odrešil notranjega človeka (in s tem celotnega, kajti iz »srca prihajajo hudobne misli . . . To je tisto, kar človeka omadežuje« (Mt 15,19—20; gl. še Mt 12,34—35), prinesel mu je notranjo svobodo, ki je pogoj za sproščena in harmonična razmerja z ljudmi in svetom. Vzrok za podrti razmerja niso v stvareh, ampak v človekovem jedru. Ko je človek prvič padel, je bilo ranjeno to jedro, se je skalila harmonija z Bogom, ljudmi med seboj in ljudi z naravo. Zato odrešeni človek znova najde harmonijo iz svoje notranjosti navzven. In to novo »skladje« je vir njegovega veselja, ki ima nujno eshatološko naravo, ker čuti, da je to veselje le predujem tistega veselja, ki bo vladalo v harmoniji novega stvarstva.²⁶ Takó je krščansko veselje veselje nestrpnega pričakovanja, ki se pa ne izgublja v sanjarjenju, ampak se uresničuje, ko si prizadeva doseči možnosti za nastop teh eshatoloških časov. Toda kljub temu nestrpnemu pričakovanju in prizadevanju se zaveda, da še Nekdo »dela«, zato

²⁵ Prim. J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, Erich Wewel V., München 1977, 217—219.

²⁶ Nebeški Jeruzalem je npr. v Janezovem razodetju opisan v estetskih merah, ki izražajo popolnost, skladje, dovršenost. Prim. Raz 21,10—26. To je prostor, ki je urejen po božjih merilih. Ta merila skušajo »upoštevati« pravoslavne cerkve. Prim. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel — Paris. Uporabljam it. prevod M. Girardet *L'Ortodossia*, Ed. Dehoniane, Bologna 1981, 306—311.

da graditev božjega kraljestva ne more »spodleteti«. Prav ta zavest, da ni vse na »njegovih ramah«, ga usposablja za sproščeno odgovornost, ki se ne utruja v mrzličnem delovanju. Vesela zavzetost za graditev božjega kraljestva pa sprošča najbolj zavzete in odgovorne moči v odrešenem človeku. Zato je kristjan, ki veselo živi po svoji veri, najbolj uporabno orodje za vzpostavljanje bolj človeških odnosov že tu na svetu.

Tako ima krščansko veselje občestveno naravo. Pogoj za veselo uresničevanje krščanstva je skupnost in skupnost ustvarja krščansko veselje. Ker si Jezus ni zamislil svojih učencev drugače kot povezane v skupnost (prim. pomen besede »agápe«), Cerkev, zato tudi kristjan ne more v polnosti živeti po svoji veri drugače kot v Cerkvi in v odnosu do nje. Zato je tudi Cerkev tisti prostor, kjer veselje pride najbolj do veljave. Kajti »velika Gospodova dela« so bila že v stari zavezi vir velikega veselja božjega ljudstva, novozavežno božje ljudstvo pa ima še večji razlog za svoje veselje v Jezusu Kristusu. Spominjanje teh velikih dogodkov odrešenja je obenem doživljanje in uresničevanje tega odrešenja v določeni skupnosti. Zato so vsa srečanja kristjanov vesel zbor, ki se nikoli ne naveliča dajati Bogu hvalo in zahvalo.

Krščansko veselje je veselje za »vse ljudstvo«, ki ne pozablja na sedanje dejansko stanje človeške družbe, ki se na videz tako malo usmerja k nadnaravnim dobrinam.²⁷ Ne moremo si zamisliti skupnosti kristjanov, ki bi se zapirala v geto in tam kakor v topli gredi doživljala svoje zasebno veselje. Krščansko veselje ni zasebna zadeva ter ne ustvarja zasebnih področij veselja. Kristjanovo novo življenje, vesel odnos do življenja, mora prežemati vse naše odnose. Vsi morajo videti na kristjanu, da se je »napil novega vina« (Apd 2,13). Prav krščansko veselje, ki živi v skupnosti, je zedinjevalna in privlačna moč, ki podira ločilne stene in pregrade med posameznimi ljudmi in med skupnostmi vseh vrst.

Rekli smo, da je krščansko veselje veselje za vse ljudstvo, lahko pa trdimo, da je tudi veselje za celotnega človeka. V kristjanovo veselo življenje so vključene vse njegove danosti in sposobnosti. Nobena razsežnost njegove osebnosti ni zanemarjena, temveč je vključena kot sestavni del. Duhovno veselje se bo utelešalo v čustvenih in telesnih izrazih, telesna in čustvena ugodja pa bodo poduhovljena po duhovnih sposobnostih in razsežnostih osebe. Pravo krščansko veselje torej v koreninah onemogoča vsak maniheizem, pa tudi mehanistični pristop k življenju. Kristjan ne more zanemarjati in podcenjevati telesnih izrazov veselja, ker prav skozi te kot telesno bitje prihaja do veljave njegovo duhovno bistvo. V sedanjem stanju človeka (in statu viae) je tako »telesno« izražanje veselja potrebno.

²⁷ Prim. O krščanskem veselju, 21.

Cerkev ne samo oznanja veselo oznanilo, temveč je tudi »prostor« izkustvenega doživljanja tega veselja. Krščanskemu veselju daje *liturgično naravo*. Cerkev je od začetka upoštevala ta celostni izraz vernosti. Takó razni obredi, romanja, procesije niso pritika vernosti, ampak spadajo k podoživljanju skrivnosti odrešenja; to je nekaj, česar ne moremo svojevoljno zavračati. Kadarkoli je del kristjanov racionaliziral in abstrahirал vernost, se je vedno porodilo gibanje, ki je upoštevalo celotnega človeka ali pa je celo šlo v pretiravanje v nasprotno smer.

Današnji evropski človek živi v razkolu s svojim telesom, zato se v njegovem izražanju in življenju vere izraža ta notranja shizma. Naši obredi so velikokrat zracionalizirani, ne izražajo sproščene, veselega, celostnega odnosa do vere (nevarno bi bilo odstranjevati ljudske pobožnosti in navade — npr. procesije).²⁸ Od afriških in azijskih ljudstev se lahko marsičesa naučimo. Ti si ne morejo predstavljati notranjega veselja in žalosti, ne da bi kazali na zunaj v telesnih držah, kretnjah, plesih. Moltmann pravi ob srečanju z afriško Cerkvijo tole: »Izražanje vere s celotnim telesom v plesu in petju, kakršnega najde človek v afriških bogoslužjih, postavlja naše abstrakcije pod vprašaj.«²⁹ V nas, Evropejcih, je zasidrana drža kot statično doživljanje življenja, v afriškem in azijskem človeku pa ritem, ki je izraz njihovega dinamičnega in celostnega sprejemanja in izražanja življenjskih dogodkov. Kristjan veselo sprejema svojo telesnost.³⁰

Sklep

Razpravo bi končal s kratkim povzetkom. Če je vir krščanskega veselja Bog, je tudi namen veselja zedinjenje z Bogom. Kristjan čuti, da ga nobeno samo zgolj zemeljsko upanje ne pomiri in osreči, čuti, da je táko veselje veselje z napako. Osebnó doživlja, da zgolj zemeljski nameni, ki ne poznajo večnostnega izhoda, ne ustrezajo pravemu veselju, saj daje to občutek polnosti in miru. Seveda tudi kristjanovo veselje vsebuje še veliko tiste nestrpnosti in hrepenenja, ker ga doživlja sedaj še kot predokus, kajti »nemirno je naše srce, dokler se ne spočije v tebi, moj Bog« (Avguštin). Toda ta notranji nemir je v bistvu drugačen pri človeku, ki živi v brezizhod-

²⁸ Prim. s tem, kar govori E. Fromm o svobodi in spontanosti v: *Escape from freedom*, New York 1942. Uporabljam srbski prevod S. Džorđevića in A. Spasića *Bekstvo od slobode*, Nolit, Beograd 41978, 220—235.

²⁹ J. Moltmann, *Die Herausforderung durch das Afrikanische Christentum*, v: Moltmann J. — Vischer L. (Hg.), *Manifeste der Hoffnung*, Chr. Kaiser, München 1975, 25. Isto misel poudarja tudi papež Janez Pavel II. v nagovoru diplomatom v Nairobi: »Mar ne poživlja spoznanje, da Afričan z vsem svojim bitjem sprejema dejstvo, da obstaja temeljno razmerje med njim in Bogom Stvarnikom...« (gl. Cerkveni dokumenti 7 (1980) 37—38 in drugje).

³⁰ Prim. J. Sarano, *Significato del corpo*, Paoline, Milano 1975, pogl. *Il corpo segno o sacramento dello spirito*, 119—165.

nem položaju, in pri takem, ki ustvarjalno hiti temu pravemu veselju naproti. Schelkle lepo pravi: »Človekov ‚ti‘ je v zadnji analizi božji ‚Jaz‘, in ta opredeljuje človeka«. ³¹ Kajti kdor išče Boga in njegovo kraljestvo, bo prejel tudi vse drugo; vse drugo mu bo »navrženo«. ³²

Povzetek: Ciril Sorč, Ustvarjeni za veselje

Veselje je bistveni del krščanske vere. Krščansko veselje pa vse druge radosti povzame in oplemeniti. Temelji krščanskega veselja so teološki, kristološki in pnevmatološki; iz njih pa nujno izvirata ekleziološka in eshatološka razsežnost. V stari zavezi je veselje večkrat mesijansko, v novi zavezi pa je trdno povezano z Jezusom Kristusom. Vendar bo prišlo veselje do polne veljave in izraza šele v dokončni vzpostavitvi božjega kraljestva, ko bomo gledali Boga, ki je vir veselja. Krščansko veselje pa ima pomembne posledice predvsem za življenje na zemlji ter daje temu življenju nove razsežnosti.

Zusammenfassung: Ciril Sorč, Für die Freude erschaffen

Die Freude ist ein wesentlicher Bestandteil des christlichen Glaubens. Die christliche Freude beinhaltet und veredelt alle anderen Freuden. Die Grundlagen der christlichen Freude sind theologisch, christologisch und pneumatologisch; aus ihnen gehen die ecclesiologische und eschatologische Dimensionen notwendig hervor. Im AT ist die Freude mehrmals messianisch; in NT ist sie eng mit Jesus Christus verbunden. Die Freude wird doch zur vollen Geltung und zum vollen Ausdruck erst in der entgeltigen Errichtung des Gottesreiches kommen, wenn wir Gott, die Quelle der Freude, schauen werden. Die christliche Freude hat doch bedeutende Folgen besonders für unser Erdenleben; sie gibt ihm neue Dimensionen.

Résumé: Ciril Sorč, Créés pour la joie

Comme une partie essentielle de la foi chrétienne, la joie chrétienne contient et ennoblit toutes les autres joies. Le fondement de la joie chrétienne est théologique, christologique, et pneumatologique; ceci est aussi l'origine de la dimension ecclesiologique et de la dimension eschatologique. Dans l'AT la joie est messianique, dans le NT elle est liée à l'événement christique. Cependant, elle ne sera réalisée qu'avec la réalisation plénière du royaume de Dieu, avec la vision de Dieu. A la vie terrestre, la joie chrétienne donne une dimension nouvelle.

³¹ K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*. Schöpfung, Patmos V., Düsseldorf 1968. Uporabljam it. prevod G. Frumento *Teologia del nuovo testamento*. Creazione, Ed. Dehoniane, Bologna 1969, 202. Prim. 111—122.

³² Prim. S. Kierkegaard, *Hvad vi Laere af Lilierne paa Marken og af Himmelens Fugle*, Copenaghen 1847. Uporabljam it. prevod E. magnifico *essere uomini*, Gribaudo, Torino 1971, 123—125.

Zgradba in sporočilo duhovniškega poročila o stvarjenju (1Mz 1,1-2,4a)

Uvod

V zgodovini človeškega duha se pojavlja nekaj vprašanj, ki ostajajo v vseh obdobjih živa za razmišljujočega človeka. Od najstarejših ustnih in pisanih izročil pa vse do novejših znanstvenih in kvaziznanstvenih teorij spremlja človeško razmišljanje tudi zanimanje o nastanku človeka in sveta. Zato ni naključje, da se to vprašanje zastavlja tudi v zapisanem božjem razodetju — svetem pismu.

Že prvo srečanje s svetim pismom nas na prvi strani postavi v središče dogodka, ki odmeva skozi vso staro zavezo: svet je božje delo in ima svoj začetek. S tem pa ni rečeno, da je to spoznanje ali bolje verovanje v svetem pismu bolj pomembno in prvotno. Bolj prvotno je verovanje Izraelcev, da je Jahve narodni Bog, ki jih je rešil iz Egipta in s tem dokazal premoč nad egiptovskimi bogovi¹. Postopno razvijanje te vere je privedlo do sklepa, da Jahve ni le najmogočnejši, temveč da je sploh edini Bog. Na osnovi te vere pa so prihajali do novih pogledov in zaključkov. Začeli so se spraševati po izvoru sveta, človeka in življenja. Zadnje spoznanje na tej nelahki poti so preprosto zapisali na samem začetku biblije: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo« (1 Mz 1, 1).

Poglobljena eksegetska raziskovanja so pokazala, da je do prave vsebine tega stvarjenjskega verovanja zelo težko priti, čeravno jo pisatelj največkrat zelo preprosto izraža z ugotovitvijo: Jahve je naš stvarnik in rešitelj. Ta ugotovitev se kot element veroizpovedi pojavi zelo pozno. V starozaveznih veroizpovednih besedilih ne najdemo člena o stvarjenju in Stvarniku. Vendar je ta vera vseskozi navzoča. Zakaj to, da ta člen manjka, še ne pomeni, da Izraelci niso verjeli v stvarjenje. Nasprotno: to verovanje je bilo v njihovem mišljenju nekaj samo po sebi umevnega in normalnega tudi v verovanju njihovih sosedov, zato niso čutili potrebe, da bi to še posebej izpovedovali². Kratko in malo: druge možnosti sploh ni bilo.

¹ Prim. A. Grabner-Haider, *Die Bibel und unsere Sprache*, Wien 1970, 244.

² Prim. C. Westermann, *Schöpfung*, Stuttgart 1971, 1-4.

Glede na to, kako govorijo teksti stare zaveze o stvarjenju, jih lahko razdelimo v dve skupini: tiste, ki neposredno govorijo o stvarjenju, in druge, ki posredno o njem poročajo. Večina besedil spada v drugo skupino, ker s stvarjenjem samo argumentirajo in podkrepljujejo svoje sporočilo, ki dobi tako večji poudarek. Neposrednih poročil pa je bolj malo. Sem lahko štejemo v bistvu le tale besedila: 1 Mz 1, 1—2, 4a (Priesterschrift = P); 1 Mz 2, 4asl. (Jahvist = J); Job 38—42; Ps 104; Preg; 8 nekateri odlomki v Iz 40—55. Vsa neposredna poročila so mlajša, saj lahko le J vir datiramo z gotovostjo v dobo pred izgnanstvom. Ta ugotovitev kaže na spremenjene razmere v izraelskem narodu med izgnanstvom in po njem, ki so narekivale tudi »samostojne študije« o stvarjenju. V njih je bolj razvita in utemeljena vera, ki jo izražajo že posredna mesta. To je bilo verjetno potrebno zaradi mlačnosti zaslužjenih Izraelcev, saj so počasi izgubljali zaupanje v Jahveta. Ta mesta so nekakšna poživila izraelskemu monoteizmu.

Vsa neposredna besedila o stvarjenju se zde zelo enotna, s samostojnim sporočilom. V resnici pa nam podrobnejša analiza pokaže, da so pravi konglomerat takratnih predstav. V njih najdemo poleg elementov izraelske predzgodovine še številne elemente mitoloških razlag in predstav o stvarjenju iz duhovne zakladnice sosednjih narodov in še starejše elemente, ki spadajo v skupno zakladnico prakulture človeštva.

Duhovniško poročilo o stvarjenju je veliko in pomembno delo, zato je vredno, da je postavljeno na začetek knjige, ki pomeni mnogim ljudem sveto knjigo, knjigo, v kateri se na poseben način srečuje človeško z božjim. C. Westermann ga označuje kot »praznično vzneseno uverturo«³, ki s stvarjenjem sveta odpira čudovito predstavo božjega razodevanja Izraelcem in prek njih vsemu človeštvu. Ta veličastna literarna stavba pa nikakor ni nastala naenkrat ali povsem spontano. Besedilo je tako nabito s čisto vsebino, da nujno sklepamo na povzetek mnogo širših in številnejših spoznanj. 1 Mz 1, 1—2, 4a ne more biti začetek, ampak samo konec razvoja ideje, ki je kasneje umetno, a smiselno postavljen na začetek.

V sklopu celotnega duhovniškega kodeksa je to besedilo umetniško najbolj izdelano. Kljub definicijam, klasifikacijam, shemam, rodovniško dokumentarnemu stilu prevladuje praznično vznesen ton. Zaradi presežnega pojmovanja Boga ga H. Gunkel imenuje »mejnik v zgodovini razodetja«⁴.

³ C. Westermann, *Genesis*, Neukirchen-Vluyn 1974, 129.

⁴ H. Gunkel (*Genesis*, Göttingen ⁸1969, XCVI) takole označuje to besedilo: »Von der besten Seite zeigt sich P's Art in der Berühmten und ihm besonders bezeichnenden Erzählung von der Schöpfung: hier hat P's Stil trotz seiner nüchternen Definitionen und Klassifikationen eine feierlich gemessene Würde; und der supernaturalistische Gottesbegriff, der sich in dieser Erzählung des P klassisch ausspricht, und der sie von allen übrigen Schöpfungsmythen, besonders von dem babylonischen, so stark unterscheidet, macht dies Kapitel zu einem Markstein in der Geschichte der Offenbarung«.

1. 1Mz 1, 1—2, 4a sredi neizraelske staroorientalske miselnosti

Presenetljiva trdnost in samostojnost tega besedila postane razumljiva šele, ko se zavemo, da stoji besedilo na koncu dolgega razvoja, da je produkt zgodovine nekega izročila. Za teh 35 verzov je izraelska vera potrebovala stoletja. Koliko duhovne energije je združeno v tem kratkem besedilu, postaja vidno šele v zadnjem času, ko je močno napredovalo poznavanje staroorientalskega mišljenja in slovstva. Predvsem je poznavanje literarnih zakladov starih orientalskih narodov (Egipčanov, Sumercev, Babiloncev idr.) pripomoglo k boljšemu spoznanju tega, kar je hotel pisatelj povedati. Povsem normalno je, da se je Izrael vključil v kulturno dogajanje v svoji okolici in sprejel njihov predstavniki svet. Zato več ne preseneča množstvo vzporednic k P, ki jih najdemo v tem kulturnem svetu. Nasprotno, v veliko pomoč so pri razumevanju temnih in danes še tujih mest v bibliji. Novejše raziskave raznih kultur v južni Afriki, Južni Ameriki in drugod kažejo na presenetljivo podobnost s temi staroorientalskimi in bibličnimi besedili⁵. Začetno poglavje kot tudi celotna prazgodovina (1Mz 1—11) se ukvarja z vprašanji, ki so navzoča v celotnem človeštvu. Poroča o dogajanju, ki sega prek znane časovne meje in tudi ni vezano na določen kraj ali skupino ljudi. Kakor hitro preide sveto pismo na zgodovino očakov, se ta splošnost izgubi.

Ob primerjanju poznanih nebibličnih besedil o stvarjenju s P, postane jasno, da pisatelj ni naredil le golo kompilacijo starih mitičnih zgodb, ampak da je resničen umetnik in teolog. V P res naletimo na drobce mitov, sag, kozmogonij, teogonij, antropogonij in himničnih elementov, ki so značilni za vse mite o stvarjenju⁶. Iz tega pa se ne more zaključiti, da je P mit ali

⁵ Glej C. Westermann, n. d., 5-6; C. Westermann, *Schöpfung*, 22-24.

⁶ Prim. H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1969, 118-130. Tu na kratko našteje material, ki ga je pisatelj imel za predlogo pri svojem pisanju in ga je po sledeh v besedilu mogoče zagovarjati:

1. opis kaosa z elementi: »pusta in prazna«, vodo in temo pračasa
2. predstava »valjenja«, zemlja in nebo sestavljata jajce, nad katerim plava duh
3. da tema ni ustvarjena in zato slaba (dvojni princip)
4. da naj zemlja požene rastline in živali — korak nazaj k mišljenju, da jih je mati zemlja sama rodila
5. na mitologijo spominja opis sonca in lune, ki gospodujeta nad dnevom in nočjo (svetloba — tema, dobro — zlo)
6. »mi« — politeizem (?)
7. zelo arhaično je mnenje, da ima človek božjo podobo
8. dostavek o hrani človeka in živali v pradavnini zveni zelo starinsko in je povezan z mitom o pramiru v pračasu.

O tem pravi H. Gunkel dobesedno: »So folgt aus diesem allen, dass P eine ältere Erzählung vorgefunden hat, die damals bereits eine längere Geschichte hinter sich gehabt haben wird«. V besedilu se pojavljajo tudi stare besede, ki jih zasledimo v mitih različnih narodov in so si presenetljivo podobne. Vsebujejo jih le stare in splošno znane pripovedi. To so besede: pravdovjve, kaos, duh — pneuma, prablato.

saga ali himna, ali da je to kozmogonija ali teogonija ali antropogonija. Z G. von Radom bi verjetno najbolje opredelili to besedilo kot »učenje duhovnikov« (Priesterlehre)⁷. Gre torej za prastaro sakralno védenje, ki so ga številni rodovi duhovnikov ohranjali in varovali ter ga podajali naprej. Pri tej predaji pa je besedilo doživljalo tudi razvoj. Posamezni rodovi so vse znova premislili in na novo oblikovali na osnovi novih verskih doživetij, ki so širila sposobnost verskega dojemanja. Ta proces je spremljalo radikalno očiščevanje besedila vseh mitičnih in spekulativnih elementov, ki niso ustrezali izraelski religiozni zavesti. Bistveno se je ta zavest ločila od drugih po strogem monoteizmu. Če torej morfološko lahko govorimo o podobnosti z vzporednicami, pa nikakor ne moremo najti sorodnosti v celotni miselnosti. Kot celota je tudi po zunanosti P nekaj posebnega. Jezik in izrazoslovje sta tako posebna, tako čisto teološka, da sta pravo nasprotje dramatični govorici stvarjenjskih mitov. Zato G. von Rad ne vidi v njem zgolj čaščenje, občudovanje in zahvalo Stvarniku, pač pa zgoščeno teološko refleksijo⁸. Prav neverjeten teološki skok so naredili biblični pisatelji, ki niso stvarjenja povezali z mitičnim pojmovanjem, čeprav so iz njega izšli, ampak so ga postavili v okvir zgodovine odrešenja.

Čeprav besedilo presega kozmološki okvir, je vendar ta tema vseskozi navzoča. Ob površnem branju dobimo morda celo vtis, da gre za neko spekulativno kozmološko igro. Kmalu pa postane jasno, da pisatelj ne opazuje vsega dogajanja od zunaj kot neprizadet opazovalec, ampak se v celoti zaveda svojega mesta povsem v sredi dogajanja, ujet je v čas in stvarstvo, ki ga zamejujeta in določata. Zato tudi ne more nikjer v svojem podajanju iti iz te ustvarjenosti in prek tega, kar lahko vera v časovnosti doživlja in izraža. V tem smislu tudi subjekt stvarjenja ni drugače odkrit (razodet) kot tako, kakor je mogoče v veri doživeti k svetu naravnano stvariteljsko voljo. Sicer pa ostane njegovo Bitje povsem v senci. S tem se biblično poročilo res precej distancira od nebibličnih, ki boga in bogove precej natančno poznajo in opisujejo. Torej smemo o odvisnosti od neizraelskih mitov govoriti v zelo omejenem smislu. Vsi izrazi in primere, ki so vzete iz kozmološkega mišljenja, so povsem »prefiltrirane« (von Rad)⁹ in dobijo v novem kontekstu povsem simbolično naravo. Izraelsko biblično pojmovanje ne le da ne zapada v mitično pojmovanje, ampak ga celo izključuje in nastopa proti njemu tam, kjer čuti nevarnost za svojo religioznost. P izključuje vsako teogonijo (to se ujema tudi z Iz 41, 4). Pri Jahvetu ni časa, ko ga še ne bi bilo. To je bistveno različno od mitološkega mišljenja izraelskih sosedov, po katerem bog nastane iz kaotične snovi ali boja dveh kozmičnih

⁷ G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Göttingen 1967, 50.

⁸ Prim. C. Westermann, *Genesis*, 111; G. von Rad, n. d., 50.

⁹ Glej tudi G. von Rad, n. d., 51.

personificiranih pra-principov in nato uredi kaos — takšen bog je demijurg. Kot primer lahko služi znani babilonski stvarjenjski ep Enuma eliš. Zaradi navzočnosti takšne misli so svetopisemski pisatelji vseskozi odklanjali teogonijo in poudarjali odvisnost sveta od Boga, ki kratko in malo večno je, in zavračajo dve stranpoti, ki postavljata Boga in materijo na isti nivo: to sta dualizem in panteizem. V tem ozračju laže razumemo, kako se P osredotoča na Boga: Bog je ustvaril, Bog je rekel, Bog je naredil, Bog je ločil, Bog je blagoslovil . . . in zato govori o Bogu, ki je bil pred svetom, ki je svet ustvaril po svoji svobodni odločitvi (volji), da torej ni s svetom eno, pa tudi ne od njega ločen, ampak je k njemu »obrnjen«, ko ga ustvarja in blagoslavlja. V besedilu je vseskozi čutiti globino transcendence in bližino imanence. Bolj ko je poudarjena radikalna razlika med Stvarnikom in stvarmi, bolj je jasna najtesnejša (stvariteljska) zveza stvari s Stvarnikom.

S primerjanjem bibličnega stvarjenja s stvarjenjem v mitih postane razvidno, da v mitih sploh ni navzoče pravo stvarjenje, temveč le razlika med sabo brez reda združenih elementov (kaos) in urejeno kozmično celoto (kozmos). Ponekod sestavljajo kozmično materijo sami bogovi. Bog in svet postajata eno in teogonija prehaja v kozmogonijo in obratno. Obema se pridružuje še antropogonija. S tem pa počasi izgine bistvena razlika med bogom, svetom in človekom¹⁰. Biblični Bog pa je kratko in malo tu in o njegovi preteklosti in temelju njegovega bivanja ni govora. Nosilci P predaje so pokazali svojo umetniško in filozofsko veličino tudi s tem, da niso mitov kar zavrgli, ampak ostali po svoje v njihovem hermenevtičnem obzorju, ki v intuiciji presega zgolj filozofsko in znanstveno akribijo. S tem so ohranili glavno vrednost mitološkega načina izražanja, ki je v brezčasnosti.¹¹ Zato je sredi časa v takšnem izražanju navzoča večnost. To sta lastnost in prednost simboličnega izražanja. V simbolu in za njim se da začutiti in doživeti mnogo več, kot lahko zajame eksaktno zgodovinsko izražanje.

Povsem razumljivo je, da P noče zapustiti te simboličnosti zato, ker je v njej videl edino možno pot, da brez večje nevarnosti predstavlja svoj predmet. S takšnim »nezgodovinskim načinom«¹² podajanja resničnih dejstev mu je uspelo dati sporočilu nadčasovno vrednost tudi z verskega vidika, ne le z umetniškega. Hkrati pa je sporočilo ostalo odprto za razvoj.

To besedilo ima še drugo težnjo. Odkrito nastopa proti raznim kultom in praznoverjem, ki so bila povezana z naravnimi močmi. Duhovniki so postavili svoje pojmovanje Stvarnika na trdno načelo: nasproti Stvarniku stojijo le stvari — kreature. P ne vidi razlike ali nasprotja med stvarmi (nebesnimi telesi) in Stvarnikom v načinu bivanja ali v bistvu, ampak v

¹⁰ Prim. W. Trilling, *Im Anfang schuf Gott*, Freiburg 1964, 90.

¹¹ O vrednosti mitov glej W. Trilling, n. d., 93.

¹² C. Westermann, *Schöpfung*, 24.

funkciji.¹³ Naloga sonca in lune (enako vseh stvari) je omejena, določena, ustvarjena (prim. 1 Mz 1, 14—18). S tem da so nebesnim telesom odvzeli božanskost, so razni kultu izgubili svojo moč in veljavo, posebno kultu sonca in lune, ki so bili v agrarnem okolju najbolj razviti.

Čutiti je tudi polemičen ton proti kultu služenja bogovom; srečamo ga v sumersko-babilonskih epih in mitih kakor tudi v grški mitologiji, ki trdi, da je človek ustvarjen za to, da bi služil bogovom. Poročilo o stvarjenju človeka v 1Mz 1, 26sl. pa postavlja v ospredje človekovo kulturno delo na zemlji. Kljub temu da je to sporočilo nastalo v duhovniškem ozračju, ni njegova glavna naloga utrditev kulta, temveč poudarek človekovega gospodovanja nad zemljo; vse pa je v službi nastanka in razvoja izvoljenega ljudstva. Z demitologizacijo in desakralizacijo narave je duhovniško pojmovanje stvarjenja prišlo do nove zavesti: stvarjenje temelji na svobodni odločitvi moči, ki sama sebi določa meje¹⁴

Sorodnost tem in včasih celo strukture pripovedi v P s staroorientalskimi izročili kaže na to, kako so obravnavana vprašanja res splošna in segajo nazaj vse do stopnje, ko se je človek zaradi razuma uspel vprašati po stvareh, ki segajo daleč prek njegovih mej: o začetku in koncu. »To je del biblije, ki je prodril najgloblje v religiozno zgodovino človeštva«¹⁵ in jo lapidarno povzel ter genialno povezal s pojmom edinega osebnega Boga — Jahveta, ki je z razodetjem po izraelskem narodu prišel v religiozno dediščino človeštva.

2. Mesto besedila v Pentatevhu in razmerje stvarjenja do odrešenja

Zaradi homogenosti besedila nastaja nevarnost, da ga obravnavamo povsem samostojno, ne glede na kontekst celotnega Pentatevha ali celo Heksatevha (kot G. von Rad¹⁶), v katerem je. Končni redaktor je celotni knjigi Geneze dal uvodno naravo v obsežen opus Pentatevha. Geneza nas uvaja v osrednji dogodek stare zaveze: eksodus s prehodom prek Rdečega morja in sinajsko zavezo. Posebno je ta uvodna narava Geneze vidna v drugem delu (pogl. 12—50), ki govori o vsem, kar je priprava na rešitev iz Egipta. Prazgodovina pa podaja zunanja obzorja tega božjega delovanja. Tako je celota bolj zaokrožena in hkrati daje možnosti za bolj univerzalistične interpretacije božjega delovanja v Izraelu. V prazgodovini imata prvi poglavji posebno mesto: tematsko sta ločeni od tretjega in naslednjih. Vendar ta ločitev ne razbija celote, marveč celo poudarja nekatere povezave.

¹³ Prim. C. Westermann, n. d., 64.

¹⁴ Glej W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* 11, Göttingen 1968, 61.

¹⁵ J. Marböck, *Orientierungen zur Biblischen Urgeschichte* (Gen 1-11), v: *Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz/Donau* 126 (1978) 4.

¹⁶ Glej G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* 1, München 1969, 18; G. von Rad, *Gottes Wirken in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1974, 109.

Najpomembnejša linija, ki se tu začne, ustvarja zvezo med stvarjenjem (1. in 2. pogl.) in padcem (3. pogl.) ter se nadaljuje do rešenja (Gen 3, 14), ki se uresniči v novi zavezi. Tudi posamezni motivi so med seboj stilno povezani: stvarjenje in vesoljni potop, stvarjenje in razne genealogije, stvarjenje in razni uspehi, stvarjenje in nastanek zla . . . Vseh teh povezav pa verjetno nista ustvarila šele P in J, pač pa so obstajale že v predlogah, ki sta jih uporabljala.

Pojavi se vprašanje: zakaj se je v Izraelu priznanje Boga, ki je rešil Izraela iz Egipta in ga pripeljal v obljubljeni deželo, razširilo v obzorje prazgodovine? Pisatelji so povezali narodno zgodovino in stare pripovedi o stvarjenju in grehu na osnovi osebnega doživljanja. V svoji praktični logiki vidijo med dogodki v zgodovini svojega naroda in pradogodki povezave — tako je nastala odrešenijska zgodovina. G. von Rad opozarja na enkraten primer te povezave, ko opisuje prehod skozi Rdeče morje. Opisan je tako, da je takoj vidna moč, ki jo ima Jahve nad morjem. Ista moč nad vodovjem pa se še bolj manifestira v pripovedih o stvarjenju, kjer Jahve uveljavlja moč nad kaotičnim pravodovjem. Pri prehodu čez morje je torej moral biti navzoč isti Bog kot pri stvarjenju, ker ima le On lahko takšno oblast nad naravo. Bog-stvarnik je sedaj tudi Bog-rešitelj. Takšno soteriološko pojmovanje stvarjenja ni nekaj naključnega. Niti J niti P ne govorita zgolj o stvarjenju, ampak ga vključujeta v zgodovinski pregled, ki se prične z Abrahamom in konča z osvojitvijo obljubljenega dežele. Stvarjenje je torej začetek odrešenijske zgodovine. Zato je nedvomno osnova starozaveznega creda stvarjenje v povezavi z rešenjem¹⁷

Prvo poglavje je dobilo v tem krajevno in časovno omejenem Jahvetovem delovanju v izraelskem ljudstvu nalogo, da ga poveže s stvarjenjem, začetkom časa, začetkom sveta, začetkom človeštva. V zgodovini delujoči Bog ostane stvarnik. Končno lahko v novi zavezi govorimo o »novem stvarjenju« le zato, ker Bog ostane stvarnik¹⁸. Iz doživetja božje zvestobe v preteklosti upravičeno sklepajo na njegovo pomoč v sedanjosti in prihodnosti, če seveda tudi sami izpolnjujejo edini pogoj zvestobe. Izraelsko upanje v Jahveta sloni torej na lastni izkušnji božje pomoči in na dejstvu stvarjenja.

V stari zavezi je bilo predmet vere predvsem Jahvetovo odrešilno delovanje. Če pa se je s P pojavilo tudi stvarjenje v veroizpovedi, potem gre za daljnosežno približevanje stvarjenja odrešenju. Posebno je to opazno v nekaterih psalmih (prim. Ps 33; Ps 113). Na osnovi teh besedil lahko govorimo o polarnosti stvarjenja in odrešenja. Oboje sta samo različna vidika na isti stvarnosti. Stvarjenje sveta je prvo odrešenijsko božje delo. Da je

¹⁷ Prim. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, 152. 191.

¹⁸ Prim. C. Westermann, *Genesis*, 234.

v tako kratkem odstavku toliko teološke vsebine, potrjuje, da gre za zapis dobro izkristaliziranega učenja, ki je značilno za duhovniško izročilo¹⁹.

Kadar je govor o smislu in namenu prvega poglavja Geneze, je nujno pustiti dovolj širine za različna mnenja. Najbolj priznani poznavalci biblične teologije stare zaveze si namreč niso v vsem edini. Res si malokdaj neposredno nasprotujejo, prav gotovo pa si v glavnih poudarkih. G. von Rad npr. poudarja mesto P na začetku velike etiologije Izraela, ki se ne prične z Abrahamom, ampak s stvarjenjem. P ni samostojen dokument, temveč začetek velikanske zgodovinske knjige. Ni nastal iz nevtralnega znanstvenega interesa (kot so se o stvarjenju spraševali grški filozofi narave), temveč zato, ker iz tega dogodka izhaja zgodovina med Bogom in človekom, v kateri zavzema Izrael posebno mesto. P je začetek velike odrešenjske zgodovine, v katero smo pritegnjeni vsi ljudje. Vodilna Misel G. von Rada je: »Soteriološko pojmovanje stvarjenja je v osnovi tako jahvistične kot duhovniške (P) stvarjenjske zgodovine«.²⁰

Pri C. Westermannu pa izstopa drug vidik. Če se G. von Rad bliža tekstu prek zgodovinsko-kulturnega okolja, se C. Westermann da bolj neposredno voditi tekstu, kot ga najde v končni redakciji. Sam tekst mu kaže smer in ga vodi korak za korakom k bolj izvirnemu pojmovanju vsebine. Zanj sta smisel in namen P v hvali in poveičanju Boga-stvarnika. To je vidno tudi iz slogovne in oblikovne bližine besedila s hvalilnimi teksti stare zaveze. Zato mu je središnji verz: »Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je prav dobro« (1Mz 1, 31).²¹ Zanj pomeni besedilo »nezakljenjena vrata«, skozi katera lahko prodira človekov duh, ko sprašuje po izvoru. Kljub temu pa besedilo ohranja skrivnost stvarjenja, ki končno človekovemu razumu ne more biti razumljiva. Marsikaj ostaja nedorečenega in nejasnega. Zato C. Westermann trdi, da ni v soglasju z dejanskim stanjem besedila, če hočemo P-ovo razlago stvarjenja prevesti na formulo *creatio ex nihilo*. V njej ni dobro izražen pisateljev namen: pustiti skrivnost stvarjenja v spoštljivi oddaljenosti. Ko C. Westermann naprej razvija svojo zamisel o ohranjanju skrivnostnosti stvarjenja, več ne povezuje tako močno razodetja in stvarjenja. Po njegovem je nesmiselno govoriti o »stvarjenjskem razodetju«. Stvarjenje ne meri na to, da bi se Bog naredil spoznatnega. V tej zamisli je pojem kakšne »naravne teologije« nemogoč. Zato v P ni mogoče neposredno in brez omejitev videti začetka odrešenjske zgodovine ali vsaj njene priprave.

Stvarjenje sveta in človeka ima tako mnogo bolj naravo enkratnega dejanja = dogodka, ki je neponovljiv in se tudi ne more nadaljevati, kar hočeta povedati izraza *creatio continua* in ohranjanje. Vendar sta oba

¹⁹ O značilnostih duhovniškega vira glej G. von Rad, *Gottes Wirken in Israel*, 111.

²⁰ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, 152.

²¹ Prim. C. Westermann, n. d., 238-243.

nezadostna, ker eden pove preveč, drugi pa premalo. V besedilu je na nadaljevanje namignjeno le s pojmom blagoslova. Blagoslov kot moč rodovitnosti zagotavlja obstoj, nadaljevanje ustvarjanja, zagotavlja »zgodovino narave«.²²

Temelj biblične teologije mora biti celotno sveto pismo. V tem primeru pa ne moremo niti eksistencialistične niti soteriološke razlage besedil razglasiti za biblično teologijo. Obe razlagi namreč uničita njihovo teološko relevantnost. S tem pa izgubijo svoj pomen tudi pripovedi o koncu (tako v stari kot v novi zavezi), ker tudi ti govorijo s »stvarjenjsko govorico«. Ob teh razlagah postaja Bog le preveč bog človeka, ki ni več biblični Bog-Jahve, skrivnostni Bog, pred katerim ostane človek le majhen občudovalec, ki mu je vse podarjeno, tudi to, da lahko občuduje. In vendar nas ravno sposobnost občudovanja (ne védenja) dela velike. Nobena druga stvar ni sposobna reči:

»Slavi moja duša Gospoda!
Gospod, moj Bog, zelo si velik!«

(Ps 104, 1)

Občudovanje je izraz spoznanja popolne zastonjskosti pred Bogom, ki je v svetu delujoči Stvarnik in Gospodar zgodovine; in to spoznanje vodi do ugotovitve, da je kljub trpljenju bolje biti kot ne-bit.

3. Osnovna zgradba in posebnosti pripovedi

Posebnost te pripovedi je gotovo v zgradbi, ki je na prvi pogled vidna in ji dela zunanji okvir delovni ritem enega tedna. Urejenost in zato preglednost sta razumljivi in potrebni, zato, da so si ljudje laže zapomnili pripoved in njen smisel, ki jim ga je učitelj-duhovnik hotel posredovati. Takšen didaktičen pripomoček je bil v času, ko večina ni znala pisati in brati, še posebno pomemben. O načelu reda v stvarjenju bomo še govorili, sedaj pa poglejmo vsaj nekaj tega, kar se skriva za urejenim tedenskim ritmom.

Ob branju in razmišljanju besedila se te polasti občutek, da so osnovni pripovedi že v ustnem izročilu dodajali vse, do česar pozitivnega se je človeški duh v tej smeri dokopal. To je splošna metoda stare zaveze. V tem primeru druženje spoznav v eno veliko odrešenjsko pot ni le zgodovinsko poročilo ali pregled idej, ampak pomeni priznanje božjega vodstva pri nastajanju ustnega in pisanega izročila.

a) Stvarjenje celote in stvarjenje posamezne stvari

Analiza svetopisemskih tekstov o stvarjenju nam odkriva dva osnovna tipa teh pripovedi. Prvi predstavlja stvarjenje celote (sveta, univerzuma). Sem spada Ps 104, Job 38—41, nekateri odlomki DtIz in del 1 Mz 1 (do

²² C. Westermann, n. d., 240.

vključno v. 25). Drugi osnovni tip pa govori o stvarjenju posameznega bitja. V svetem pismu je to človek. Tipičen primer pa je začetek Jahvistovega vira — 1Mz 2, 4bsl.

Te dvojnosti pa nam ne odkrije šele biblija, temveč je že v mitih. Splošno je sprejeto prepričanje, da so miti, ki govorijo o stvarjenju posameznega bitja, starejši. To so odkrili, ko so začeli prodirati še korak nazaj od sumerskih mitov. Vse bolj pogost je postajal motiv posamezne stvari, drugi pa je počasi izpadel. Seveda miti ne govorijo le o nastanku človeka, ampak večkrat o nastanku kakšne rastline, po navadi koristne ali zdravilne, ali živali. H. Bauman je nekaj podobnega odkril tudi v afriških mitih, ki pripovedi o nastanku sveta še danes ne poznajo.²³ Miti prvega tipa so torej razvojna stopnja mitov o stvarjenju posamezne stvari. Človek se je najprej spraševal po svojem začetku in izvoru, šele nato je ugotovitve prenesel na celoto bivajočega; tisti, ki je ustvaril človeka, je moral narediti tudi vse ostalo.

V P sta oba tipa pripovedi. V dokaj enotnem in tekočem besedilu nastopi z v. 26 nenadna sprememba sloga.²⁴ To si je mogoče razložiti različno. Nekateri razlagajo to spremembo z nastopom slovesnega trenutka, ko se Bog odloči za svojo najpomembnejšo stvaritev. Ker pa je potrebno upoštevati tudi vse vzporednice k temu besedilu, ki ločeno obravnavajo stvarjenje človeka in sveta, je povsem dopusten sklep, da sta tudi v starem Izraelu nastajali obe pripovedi ločeno. Po starosti ima prednost besedilo o stvarjenju človeka. Zanimivo pa je, da je v zgodovini izoblikovanja svetopisemskega besedila prišlo do zamenjave vrstnega reda in je s tem dobilo veljavo logično zaporedje. To je hkrati ponoven dokaz, da je redakcija besedila delo »razumsko (šolsko) pokvarjenega« človeka-duhovnika. Združitve obeh starejših predlog je tudi močna poteza demitologizacije v smislu monoteizma. V ločenih mitih gre za različne bogove, ki so ustvarjali: eni človeka, drugi svet. Z združitvijo je duhovniška tradicija subjekt stvarjenja človeka in sveta poenotila v Jahvetu.

b) Stvarjenje in nastajanje

Pisatelj se je pri opisu posameznih dni držal natančno določene sheme: najprej uvod: »Bog je rekel«, nato vsebina stvarjenjskega ukaza in končno ugotovitev uspešnosti. Če pri tretjem in šestem dnevu (1 MZ 1,11—12.24) izpustimo stereotipen uvod in zaključek je pred nami zanimiv tekst: »Naj požene zemlja zelenino, bilje, ki rodi seme, in drevje, ki rodi sad po svoji vrsti, katerega seme je v njem na zemlji« (1Mz 1, 11b). »Zemlja je pognala

²³ Prim. C. Westermann, n. d., 32-33. 198.

²⁴ Glej tudi M. Peklaj, Ustvarjen po božji podobi (Gen 1, 26-27), v: BV 37 (1977) 469.

zelenino, bilje, ki rodi seme po svoji vrsti in drevje, ki rodi sad, katerega seme je v njem po njegovi vrsti« (1Mz 1, 12a). In v. 24: »Zemlja naj rodi živa bitja po njih vrstah, živino, laznino in zveri zemlje po njih vrstah...«

Takó osiromašen tekst daje vtis nekega golega nastajanja stvari ene iz druge, ki nima za osnovo nobenega absolutnega načela. V teh drobcih vidijo mnogi ostanke zelo stare vrste mitov, ki so precej redki. Gre za pripovedi o nastajanju v nasprotju s pripovedmi o ustvarjanju.²⁵ V stari zavezi komaj kje najdemo misel o golem nastajanju (prim. Ps 139, 15), ki pa prej ali slej izgine v splošni miselnosti svetega pisma. Tudi v P so ti elementi mojstrsko preprosto vkomponirani v celoto, zato ne dajejo nobene možnosti za nastanek raznih teorij, ki bi bile podobne modernim evolucio-nističnim teorijam brez kakšne osebne absolutne sile na (absolutnem) začetku.

H. Bauman²⁶ navaja kot kriterij ločevanja teh dveh vrst pripovedi počelo izhajanja stvarjenjske moči: ali izhaja iz Najvišjega ali pa gre le za nastajanje. Znotraj nastajanja je vidno več stopenj brez pojma Boga-stvarnika. Stvari in človek izidejo brez predhodnega poziva ali izliva kakšnega osebne bitja. Takšno pojmovanje sili v imanentizem in panteizem.

Osební element, ki ga vsebujejo drugi stvarjenjski miti, pa je nekaj povsem novega in bistveno drugačnega. Kadar imamo na začetku opraviti z osebnim bitjem, takrat je stvarjenje sveta in človeka »delo«. Že na začetku je navzoč neki osebnotni odnos do dogajanja. Izraelci so to idejo oplemenitili še s pojmom monoteističnega Boga Jahveta. S prehodom nastajanja v stvarjenje in s povezavo z monoteističnim osebnim pojmom Boga so nastala ugodna tla za razvoj hvaležnostnega odnosa človeka do svojega Stvarnika. Ta nota je izredno močno zastopana v svetopisemskih besedilih (predvsem v psalmih in modrostni literaturi), v politeističnih stvarjenjskih mitih pa je skoraj ni. Hvaležnost in veselje do življenja sta izraz zavesti, da človek ni prepuščen golemu bivanju, nastajanju in ginevanju, ampak stopi v ljubezenski dialog z Bitjem, ki ni samo temelj njegove preteklosti, temveč je absolutni porok njegove sedanjosti in predvsem prihodnosti. Za takšen odnos pa je nujno priznanje svoje majhnosti, relativnosti, skratka, ustvarjenosti. In stvarnik je ravno zaradi svoje »povsem-drugačnosti« svojim stvarjem bližji, kot so si lahko blizu stvari same (prim. Iz 40, 28—31).

c) Predstave stvarjenja v P

S primerjanjem J in P, ugotovimo, da je J govornica zelo domača, povezana s preprosto poljedelsko kulturo brez abstraktnih pojmov in zelo

²⁵ Mit o nastajanju = Entstehungsmythos = myth of beginning; mit o ustvarjanju = Schöpfungsmythos = myth of creation.

²⁶ Prim. C. Westermann, n. d., 35.

antropomorfno označuje Stvarnika; P pa vsebuje mnogo bolj abstraktno govorico, ki vsebuje že prave teološke izraze. Vendar kljub temu ne more uiti zakonitosti človeškega mišljenja, še posebej orientalskega človeka, ki ne more mimo predstav. Pri P naletimo na različne predstave stvarjenja, zato tudi ne moremo govoriti o tipično P predstavi, ampak le o glavnih predstavnihih linijah, ki jih v besedilu lahko zasledimo in imajo svoj izvor v glavnem zunaj svetega pisma.

aa) Stvarjenje kot rojstvo

To predstavo je možno v besedilu zaslutiti, čeprav je najmanj očitna. Stvarjenje kot oploditev in rojstvo najpogosteje srečamo v sumerskih mitih in egiptovskih kozmologijah. Značilne prvine teh pripovedi so voda, veter (duh) in zemlja, ki izhajajo drug iz drugega po oplajanju in rojevanju.²⁷

Vse te značilne prvine močno odmevajo tudi v P. Poleg tega je pisatelj tudi zaključil svoj opis, kot da je to »postanek« (tôledôt) neba in zemlje (prim. 1Mz 2, 4a), kar dobesedno pomeni rojstvo, rodovnik. Vsi ti znaki lahko spominjajo na to, da so nekoč vse nastajanje razumeli kot rojstvo.²⁸ To je tudi zelo verjetno, saj je rojstvo eno izmed osnovnih izkustev vseh ljudi, ki ostaja kljub vsemu skrivnost. Zato je še toliko bolj primerno in sposobno izraziti stvarjenjsko skrivnost.

bb) Stvarjenje na podlagi boja in zmage

Ta predstava je klasično predstavljena v babilonskem mitu Enuma eliš. Opisuje Mardukov boj in zmago nad boginjo Tiamat. Po zmagi naredi Marduk iz razpolovljenega boginjinega trupla nebo in zemljo.

Brez dvoma je možno v stari zavezi najti odmeve takšnih predstav stvarjenja, ki temeljijo na boju in zmagi enega boga nad drugim ali nad kaotično pošastjo. V 1Mz 1, 2 je res samo rahel namig na takšen kaotičen boj, laže ga prepoznamo v nekaterih drugih besedilih.²⁹ H. Gunkel vidi v besedi Tehôm (pravodovje) zvezo z imenom babilonske boginje Tiamat. S tem dokazuje tudi literarno odvisnost P od babilonskega mita.³⁰ C. Westermann mu s kopico drugih eksegetov nasprotuje, češ da preveč gleda le na izvor posameznosti (teme in globine, duha in vodovja), ne ozira pa se dovolj na smisel celote.

²⁷ Prim. C. Westermann, Schöpfung, 59.

²⁸ To misel razvija C. Westermann, Genesis, 36-37.

²⁹ Nekaj pomembnejših mest v SZ, ki govorijo o zmagi Jahveta nad kaotičnimi silami: Iz 51, 9 sl.; Ps 89, 10 sl.; 87, 4; 74, 12 sl.; 104, 26; 2, 28 sl.; Job 26, 12; 9, 13; 40, 25 sl.; 3, 8; 7, 12; Sir 43, 33; Iz 30, 7; 27, 1; 17, 12-14; Am 9, 2 sl.

³⁰ Glej H. Gunkel, Genesis, 104-105.

cc) Stvarjenje po oblikovanju ali delovanju (Tatbericht)

Pri opisu stvarjenja v P opazimo dve vrsti govorjenja, ki potekata vzporedno. Za en opis je značilna formula »Bog je rekel«, sledi pa »stvarjenjski ukaz« kot božja beseda. Druga vrsta, ki sledi neposredno prvi, razen v opisu tretjega dne, je bolj preprosta in predstavlja Boga bolj antropomorfno kot tistega, ki dela: ločuje svetlobo od teme (v. 4), imenuje (v. 5. 8. 10), naredi oblok (v. 7), loči vode od voda (v. 7), naredi dve veliki luči (v. 15), postavi nebesna telesa na oblok (v. 17), ustvari velike morske živali (v. 21), naredi zveri zemlje (v. 25). Takšno opisovanje je bolj preprosto in je razširjeno po vsej zemlji. Najdemo ga tudi v vseh visokorazvitih kulturah, predvsem v zvezi z oblikovanjem človeka iz zemlje oz. ilovice. Takšno božje delovanje je podobno urejanju kaosa v kozmos, kot to v raznih mitskih pripovedih delajo demiurgi. Ker gre dejansko za bolj primitivno izražanje in razlaganja, meni večina, da je ta plast P starejšega izvora kot stvarjenje po besedi.³¹

dd) Stvarjenje po besedi (Wortbericht)

Težko je odkriti smisel pisateljeve poteze, da je dve tako miselno različni vrsti združil. V Tatberichtu je dejansko še enkrat ponovil vsebino Wortberichta. Morda zgolj zaradi paralelističnega ponavljanja.

Wortbericht je mnogo bolj očit in viden že na prvi pogled. Izstopa zaradi svoje tipične, celo shematične, zgradbe, ki se ponavlja. Sestavljena je iz naslednjih delov:

uvod v ukaz : Bog je rekel
ukaz : bodi
izvršitev : in bilo je tako
sodba : Bog je videl, da je dobro
časovna opredelitev : in bil je večer . . . dan

Nenehno ponavljanje iste oblike ustvarja v tekstu občutek monotonije, ki s svojo skrivnostjo postavlja stvarjenje v območje nepristopnosti. S tem je izključena nevarnost, da bi P napačno razumeli kot zgolj informacijo.

Božja zapovedujoča beseda ima v celotnem P vidno mesto. Pomembno vlogo ima v celotnem zgodovinskem dogajanju v Izraelu. Na začetku Eksodusa Bog zapove Mojzesu, naj se v imenu ljudstva upre faraonu; na Sionu zapove postaviti sveti šotor . . . V P teologiji ima vse dogajanje v odrešitveni zgodovini svoje počelo v zapovedujoči božji besedi. Vendar se stvarjenjski ukazi le razlikujejo od drugih. Navadno se božji ukaz nanaša na kakšno osebo (očaka, preroka, sodnika . . .), v P pa nimajo svoje odnos-

³¹ Prim. C. Westermann, Genesis, 46-52. 160-163; C. Westermann, Schöpfung, 59.60.

nice, zato so čisti stvarjenjski ukazi. Tudi v Mezopotamiji in Egiptu poznajo nekaj podobnega stvarjenju po besedi, ukazu, čeprav večkrat ne gre za pravo stvarjenje. Vsekakor pa je opazno, da je ta poteza pomenila napredek v teološkem pojmovanju stvarjenja tudi v teh religijah.³²

Pri Izraelcih ima beseda velik pomen. V P se kaže kot prava velesila. Nikoli pa ni pojmovana kot čarobna beseda, ampak kot čisti razglas božje stvariteljske volje. Po njej nastane kozmos v vsej svoji čudoviti urejenosti, kot izraz svobodne Volje, ki se zaveda namena stvarstva. V bistvu predstavlja stvarjenje po besedi interpretacijo besede »bārā,«. Vsebina te besede postane v tem kontekstu absolutno stvarjenje brez vsakega navora. Dovolj je le pristanek božje stvariteljske volje in svet začne bivati. Kljub nekaterim vzporednicam je verjetno, da im táko pojmovano stvarjenje začetek v stari izraelski modrostni tradiciji.³³ Takó P zopet zelo poudarja monoteistično misel. Božja beseda, ki postane stvarnost, vzpostavlja tudi neposredno zvezo med Stvarnikom in stvarmi, kar zadeva njihovo bivanje. To pa je že zelo velik odklon od pojmovanja stvarjenja kot urejanja kaosa. Posebej pa je neposrednost poudarjena pri zadnjem stvariteljskem delu, ko ustvari Bog bitje po »svoji podobi in sličnosti«.

Na osnovi tega pregleda najosnovnejših sestavin in plasti v P lahko zaključimo, da so pisatelji namensko vključevali v besedilo različna opisovanja stvarjenja in predstave sveta. Niso hoteli absolutizirati enega opisovanja. Zvestoba velja le kontinuiteti tradicije.

Ta tekst je s svojo zgradbo in vsebino (teološko) mejnik biblične teologije, torišče duhovne revolucije v svojem času v Izraelu in zunaj njega.³⁴ Pripovedi, iz katerih sta zajemala starejša J in E, so izginile. Ohranila pa se je linija P, ki stoji na koncu posebnega izročila. Je dokument časa, ki se je odrekel starim sporočilom in začel verovati v religiozne osnove drugače, kot so to delali očetje. To je duhovna revolucija. Delo, ki ima takó skoncentrirano teološko misel v sebi in zato tudi toliko duhovno moč, je verjetno delo širšega kroga (tudi časovno) ljudi. Najbolj revolucionarno je gotovo v njem mnogo bolj razvito pojmovanje Boga, kot pa ga najdemo v starejših pripovedih.

4. Genealogija v *IMz 1, 1—2, 4a*

Literarna značilnost prazgodovine je tudi tehtno menjavanje pripovednih in naštevalnih elementov (erzählende und aufzählende Elemente).³⁵ Osnovno

³² C. Westermann povzema to misel po drugih avtorjih: Genesis, 54-55; prim. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, 156-157.

³³ To dokaj utemeljeno tezo postavlja G. von Rad, n. d., 156-157.

³⁴ H. Gunkel dobro okarakterizira čas, ko je besedilo nastalo v dokončni obliki (Genesis, XCVII).

³⁵ Prim. J. Marböck, n. d., 5; C. Westermann, Genesis, 4.

ogrodje naštevalnega dela prazgodovine so rodovniki. Tôledôt je tako zasidran v strukturi prve knjige svetega pisma, da jo nekateri na osnovi tega pojma delijo na deset delov, od katerih se vsak začne z značilno stereotipno formulo: to je postanek (tôledôt) . . . V teh desetih delih se kaže tudi deset markantnih božjih posegov v svet.³⁶ Genealogije imajo svoj izbor v nomadsko-plemenski ureditvi in temeljijo na različnih razmerjih v rodovni skupnosti. Za prazgodovino pa pomenijo praktično nadaljevanje stvarjenjskega blagoslova. Uresničevanje blagoslova je razvidno v kontinuiteti rodov (blagoslov prim. 1Mz 1, 28; genealogije v prvih enajstih poglavjih prim. 1Mz 2,4a; 5,1; 6,9; 10,1; 10,10; 11,27. Po Setovem rodovniku 1Mz 5 sega ta povezanost nazaj v globino časa do Adama, z razpredelnico narodov 1Mz 10) pa se razprostira v vso širino sveta narodov. Posebna naloga genealogij je torej povezovati posamezne pripovedi v strnjeno enoto. S tem pa je zagotovljena kontinuiteta zgodovine odrešenja.

Slog, značilen za rodovnike (naštevanje, monotonija), zasledimo tudi v prvem poglavju Geneze. To je prvi tôledôt, rodovnik. Življenje, ki ga je Bog podaril človeku, se zvesto prenaša iz roda v rod. Naslov »knjiga tôledôt« srečamo izrečeno prvič v 1Mz 5, 1. Zdi se, kot da se to mesto navezuje na 1Mz 2, 4a, kjer ima izraz tôledôt nenavadno mesto in pomen.³⁷ Njegov pomen se namreč tu zelo razširi. Gen 2, 4a je še vedno stvar raziskovanj, zato se tudi mnënja strokovnjakov razhajajo. C. Westermann zavrača prepričanje G. von Rada, da gre za sekundaren prepis, in zato pripisuje genealogijam večjo starost. Soglasno pa je prepričanje, da je uporaba tega pojma za nebo in zemljo razbila izvirni pomen. C. Westermann se naslanja na to, da so odkrili genealogije tudi v drugih neizraelskih mitih. P naj bi po njegovem ohranjal staro prepričanje, da je tudi nastanek neba in zemlje posledica »oploditve« (Zeugungen). To prepričanje izhaja iz starih rodovnikov bogov v Mezopotaniji in Egiptu, kjer ima svoje mesto tudi nastanek sveta. Takšni rodovniki nato prehajajo v rodovnike kraljev. Po orientalskem prepričanju izhajajo kralji iz božje sfere. Iz teh kraljev pa po rojevanju izhajajo narodi. Ta mitični element je v bibličnih genealogijah izginil in človeško življenje izvira neposredno od Boga, brez kraljevega posrednika.

Najprej so se v svetem pismu pojavile genealogije v zapisih zgodovine očakov. In če je P hotel pokazati povezanost nepretrgane linije očakov s prazgodovino in z Jahvetom kot stvarnikom, je razumljivo dal pripovedi o stvarjenju sveta in človeka obliko rodovnika. S tem je povezal v enoto vse dogajanje od Adama do Abrahama in obratno — Abrahama je povezal s stvarjenjem. Pomembno pa je tudi to, da že Eksodus prelomi s to značilno

³⁶ Razdelitev glej A. Rebić, Biblijska prapovijest, Zagreb 1972, 49.

³⁷ Prim. H. Cazelles, Uvod v sveto pismo stare zaveze, Celje 1979, 181.

vlogo rodovnikov (kontinuiteta v generacijski vrsti). Tedaj je že bila dokazana identiteta naroda in stopa v ospredje bolj politično dogajanje. Zato postajajo posamezne genealogije res le še sezname imen.³⁸

Pojem *tôledôt* je s tem, ko ga je P razširil tudi na 1Mz 1, dobil mnogo širši in globlji pomen. Rodovnik kot zgodovina določenega naroda je stopil v ozadje, poudarjeno pa je bilo neko dogajanje med Bogom in človekom, ki se morda res najlepše ilustrira v sodelovanju človeka s Stvarnikom pri rojevanju novih človeških bitij. Vendar se v tem ne izčrpa. Rojstvo in rodovnik postaneta simbol vsestranske stvariteljske božje prisotnosti v človeku in svetu.

5. Načelo reda v 1Mz 1, 1—2, 4a

»Prvo poglavje (Geneze) bi mogli imenovati genezo reda, harmonije, lepote in sreče.«³⁹ S. Cajnkar je v tem zgoščenem stavku povedal, da je vse, kar doživljamo ob opazovanju narave in življenja, vsa smotrnost, ki jo občudujemo, vsa lepota naravnih pojavov in človeškega ustvarjanja, vsa sreča, ki jo doživljamo že sedaj in upamo, da jo bomo v neprimerno večji meri čutili nekoč . . . , da je vse to položil v stvarstvo Bog kot možnost, ki jo udejanjeno bolj ali manj odkrivamo.

Stvarnik se v prvem poglavju Geneze pokaže kot Bog reda in harmonije, ki je svoje stvarstvo že na samem začetku usmeril k nekemu cilju. Takšna podoba Boga pa ne more izhajati iz izkustva osvoboditve pred sovražniki, ki je bilo v izraelski zgodovini centralno. Tudi ne iz preroškega izkustva Boga, ki se je prerokom osebno razodeval v izrednih razodetjih. Takšna podoba stvarnika vznikne le iz poglobljenega doživljanja lepote sveta (*revelatio generalis*), iz »meditirajoče modrosti«.⁴⁰

Že sama literarna vrsta je silila pisatelja in mu pomagala k smiselni urejenosti in natančni zaporednosti. Stroga shematičnost gotovo ni brez pomena. Pisatelj je obliko prilagodil sporočilu. Izražala bi naj modro zamišljen in vnaprej planiran red, ki ga človek opazi v svetu, v naravnem zakonu.

V čem je pomen sheme sedmih dni ali stvarjenjskega reda? V preteklosti so obstajale razne razlage, tudi dokaj naivne. Med ljudmi so bile najbolj razširjene tiste, ki so razlagale šest dni kot različno dolga obdobja v razvoju zemlje, kot ga uči evolucijska teorija. Morda je takšna razlaga možna, gotovo pa je zelo tuja kontekstu besedila. Zdi se namreč, da ni nobenega razloga, da ne bi teh sedem dni pojmovali kot navadne dneve, znotraj časovnosti.⁴¹ Saj stvarjenje kot božje delo začenja čas (ločitev svetlobe in teme

³⁸ Prim. C. Westermann, n. d., 10

³⁹ S. Cajnkar, *Misli o svetopisemskih knjigah*, Maribor 1962, 50.

⁴⁰ W. Trilling, n. d., 106.

⁴¹ Prim. G. von Rad, *Genesis*, 51.

= dan in noč; nebesna telesa = letni časi) in s tem poudarja končnost sveta. Vsaj posredno pa s tem naglašča božjo absolutnost, ki se ne izčrpava v časovnosti in končnosti.

V besedilu naletimo na nedoslednost, ki nekoliko poruši red in enakomerno členjenje. Stvarjenjskih del je namreč več, kot je na razpolago dni. Osem del je razvrščenih v šest dni, zato mora Bog v tretjem in šestem dnevu dvakrat ustvarjati. Ta ugotovitev nakazuje možnost, da je okvir šestih oz. sedmih dni moral nastati v nekem poznejšem stadiju zgodovine teksta. Najverjetneje je prvotno obstajal seznam osmih stvarjenjskih del, ki ga je nato P postavil v nov okvir sedmih dni stvarjenjskega tedna. Ta seznam je moral biti splošno razširjen, da ga pisatelj ni hotel spremeniti. Sistematično je uredil spoznanja in motive iz predzgodovine različnih, takrat znanih predstav stvarjenja. Stvarjenjsko zaporedje: kaos, nebesni oblok, suha zemlja, svetlobna telesa . . . in človek je res zelo podobno v svetem pismu kot v raznih drugih kozmologijah. Vendar pa le ta podobnost zaporedja ni in ne more biti vzrok, da bi sklepali na literarno odvisnost P od mitov. Kljub mitološkimi drobcem ne moremo zaključiti, da je tudi to poročilo mit, kajti posameznosti so iz mitov prevzete v nov miselni svet. V njem izgubijo svojo mitičnost in se kot simboli vključujejo v nov hermenevtični krog.

V svoji preureditvi gradiva je P res izviren, saj nima v tem nobenega predhodnika. Z njo je izrazil nekaj, kar je ustrezalo le njegovemu pojmovanju stvarjenja. Dogajanje v sedmih dneh bo po dopolnitvi sedmega dne ena, v sebi zaključena celota.

S tedensko shemo (Stvarnik šest dni dela in sedmi dan počiva) je utemeljena in razložena sobota kot institucija judovstva, čeprav v 1Mz 2, 1—3 sobota sploh ni omenjena. Bog je takšen red utemeljil že na začetku. Torej je red, ki se je v Izraelu uveljavil in uresničeval (sobota), stvarjenjski red. Seveda bi bilo napačno preveč poudarjati število šest in sedem. Morda je pomembnejše poudariti pomembnost sedmega dne v tednu, ki se uveljavlja nasproti ostalim šestim.

Stvarnikovo mirovanje ne sledi liniji stvarjenja po besedi, ampak je logičen zaključek stvarjenja po oblikovanju ali delovanju. Le v to drugo linijo je mirovanje lahko smiselno vključeno. Zato ni izključno, da je pisatelj tudi motiv počitka prevzel iz tradicije. Ustvaril pa je iz njega nekaj novega. Ko je vgradil v svojo shemo dan miru, je stvarjenjski teden zaključil. Hkrati pa je dal stvarjenju res značaj dogajanja v času, ki v sebi teži k nekemu cilju. Stvarjenje je približal zgodovini, ne da bi ga z njo poistil. Obojno dogajanje izhaja iz božjega stvarjenjskega povelja. V tem se skriva misel, da sta stvarjenje in zgodovina delo istega Boga. Sholastika je to izrazila z mislijo, da vse izhaja iz Boga po enem samem deju, ki je Bog sam — *actus purus*.

Drugi poudarek, ki ga nakazuje pisatelj s sedmim dnem, pa je prepričanje, da je že pri stvarjenju in tudi v zgodovini vse dogajanje usmerjeno

v neki cilj. Pri stvarjenju pa ni zadnji cilj zadnje stvarjenjsko delo, torej človek (šesti dan), pač pa resničnost, ki je simbolično nakazana v zapisu sedmega dne. Tudi v celotni P-ovi koncepciji je vidno, da razume cilj raztezajočega se časa kot nekakšno sveto praznovanje, ki se izraža v Stvarnikovem počivanju in miru.

Zaradi takšnega pojmovanja zgodovine Izraelci niso mogli sprejeti v antiki precej splošnega cikličnega pojmovanja časa brez začetka in brez konca. V cikličnem pojmovanju časa namreč ni mogoča zgodovina v pravem pomenu. Ravno zgodovina pa je v izraelskem miselnem svetu velikega pomena, saj se v njej uresničuje odrešenjsko dogajanje, ki se bo nekoč končalo v novem nebu in novi zemlji. To, kar predstavlja P, ni le vrsta šestih dni z dodatkom sobote, ampak je celota. Hkrati pa je ta celota členjena časovnost, ki teži k cilju. Potem pa nikakor ne gre le za vsoto 7 krat 24 ur, ampak za vso zgodovino, ki temelji na tej časovnosti. Proti cikličnemu času poudarja P, da se je s stvarjenjem začel urejen progresivni čas, ki vodi stvarstvo v smiselno urejenih enotah k cilju. To usmerjenost časa k cilju in cilj sam pa je postavil Stvarnik.

6. Ločevanje — vodilna misel 1 Mz 1

Načelo ločevanja in neke dvojnosti v bitju nasploh sta v zgodovini misli navzoči že zelo zgodaj. Ontološki dualizem je v vseh časih velika skušnjava za človeka.

V P je načelo ločevanja tesno povezano z nebesno kozmologijo, ki uveljavlja dvostranskost vesolja⁴². Vendar je iz besedila nemogoče spoznati namen in pomen, ki je skrit v tej vodilni misli. Treba se je nasloniti na vzporedna mesta (Ps 104 in Job). Za pravilno bližanje tej temi je potrebno dotakniti se tudi prvih dveh vrstic, čeprav se misel o ločevanju prične šele v tretji. Predvsem je pomembno vprašanje glede obstoja kaosa (v. 2) in deja stvarjenja (v. 1). Vprašanje kaosa je pomembno zato, ker je ravno kaos tisti, ki je podvržen ločevanju. Začetek in poudarek na logičnem prvenstvu sta v P velikega pomena. Pomeni začetek in osnovo koledarja, duhovniške zgodovine in sploh vsake stvari. Stvarjenje ni samo prvi odnos. Dogajanje, ki ga opisuje, najprej datira: čas, v katerem je bilo vse ustvarjeno, se imenuje začetek. Berêšit označuje to edino obliko začetka.

Če ostanemo pri že tradicionalni verziji v. 1, potem izzveni kot nekakšen naslov celotnemu sedmerodnevju. Z njim je poudarjeno, da ima ves teden veljavo začetnega dejanja, ker je samo eno dejanje stvarjenja. Izraza »nebo in zemlja«, ki ju srečujemo na začetku (1, 1) in v zaključku (2, 1), sestavljata okvir celotni pripovedi, ki že sama postavlja v ospredje dvostranskost: nebo — zemlja

⁴² O vodilni misli ločevanja v stvarjenjskih besedilih svetega pisma razpravlja P. Beauchamp v knjigi *Creation et Separation*.

Tudi v. 2 je trd oreh za eksegete. S strogo eksegetskega vidika je v njej nekaj izrazov, ki imajo v vzporednicah več pomenov: tōhû wābōhû, tehôm, rûah 'Elōhîm. Težko je uskladiti vsebinski pomen teh izrazov s pojmom božjega stvarjenja. Vendar je pisatelj imel vzroke, da jih je ohranil. Priznati moramo, da ne bi vedeli nič o času in nastanku prvin v v. 2, če jih ne bi bil Bog hotel (ker jih implicite vsebuje že vrstica na začetku). Iz besedila je razvidno, da pisatelj noče vsega razložiti. Če torej dajo prve vrstice slutiti obstoj nečesa, kar še ni v pravem pomenu ustvarjeno, potem je to treba bolj pripisati izročilu kot avtorjevi misli. Med prvima dvema vrsticama in tretjo ni nobene večje zarez. Da ostanemo zvesti besedilu in ne zapademo v sholastično razlago, moramo priznati, da v. 2 vsebuje molk o izvoru stvari, ki so v njej omenjene; opisano je le stanje teh stvari. Avtor ni čutil potrebe, da bi bil v tej smeri popravil izročilo.

1Mz 1, 3-5 — prvo delo ločevanja. V prvem dnevu zajame ločevanje svetlobo in temo. Njuna medsebojna zveza pa ni povsem jasna. V starejših besedilih ni ideje o prednosti svetlobe pred temo. Iz 45, 7 (»ki delam luč in temo ustvarjam«) podaja splošno mnenje, ki izravnava razliko med temo in svetlobo. Svetloba in tema nista dve samostojni veličini. To je osnovno spoznanje izročila, ki se končuje z 1 Mz 1, 3-4. V veliko pomoč nam je tudi vrstica iz Jobove knjige: »Najbolj skrite reči odkriva iz temine in spravlja kraljestvo mrtvih (= temo) na svetlo« (Job 12, 22). Tu ni v ospredju proizvajanje svetlobe, pač pa osvetljevanje drugega predmeta. Predmet, ki ga odkriva v prvem verz, je istoveten s temo v drugem verz: prinesiti temo k luči, spremeniti jo v luč, v svetlobo. Miselni kontekst prvega verza je zelo blizu delovanju teme nad vodami, po materialni premestitvi voda. Posledice tega odkrivanja temin lepo kaže Ps 18, 16: »Prikazale so se struge morja, odgrnili so se temelji zemlje«. Vode imajo nalogo skrivati, pokrivati: to pa je tisto, kar jih zbližuje s temo.

Zdi se, da pri Jobu najdemo točko, ki posreduje med starejšim izročilom, v katerem sta svetloba in tema povezana, in med heptaameronom. V izrazih »spremenitev«, »zamračiti«, »svetiti« ostane znak čutnega izkustva: svetloba in tema se menjujeta, to pa čutimo kot globoko spremembo. To je izkustvo časa v rednem vračanju dneva in noči. Kronološko menjavanje je vplivalo na opis svetlobe in teme kot dveh stvarnosti, ki prehajata ena v drugo (prim. Iz 5, 30; 42, 6sl.; Jer 13, 16; Prid 12, 2; Job 18, 6; 24, 17). To izkustvo ima gotovo svoje mesto in odsev tudi v prvem poglavju Geneze. Prvo božje ločevanje ima za rezultat podvrženost dneva in noči Stvarniku. Sedmerodnevje sledi zelo zapletenemu in nejasnemu položaju: — svetloba se rodi na osnovi teme; obstaja misel na predhodnost teme

— svetloba nima nobenega izvora v temi

— odnos sobivanja svetlobe in teme zanika misel ločevanja, ki se razlikuje od vodilne misli spreminjanja

— ločevanje se razume kot časovna zaporednost; vendar sedmerodnevje ne prizna lastnega bivanja niti svetlobi niti temi.

Ta dejstva zahtevajo, da gledamo ločevanje prvega dne v luči delovanja v četrtem dnevu.

Leitmotiv ločevanja je zelo široko zasnovan in zajema tudi obdelavo voda. Že zelo stara je misel o ločitvi morja od suhih prvin. To pa je model, ki ustreza tudi položaju svetlobe: vziti na osnovi nečesa, da se nato od tega loči; to je ravnanje zemlje, ki uporablja vodo, da se nato osami od nje. Na to sorodnost nas opozarja tehôm — tema v v. 2b in v Job 12, 22, ki združuje razdvojenost voda in vsrkanje teme.

H. Schmidt meni, naj bi se na svetlobo nanašal predelani Tatbericht. Prvotno stanje, podano v 1Mz 1, 2b, pa vsebuje somrak, kjer sta senca in svetloba pomešani. Iz tega sledi logična rešitev, namreč, da je ločitev nujna in čisto naravna. Tatbericht bi bil torej brez stvarjenja svetlobe in bi se naslanjal le na dej ločevanja. S tem je umetno vzpostavljen prehod od v. 2 k v. 4. Takšna logična rešitev pa ima tudi slabe posledice, ki jih tudi avtor omenja. Vodilna misel somraka namreč ni vkoreninjena v kozmološkem sporočilu.

Na osnovi sedanjega besedila (ki vsebuje tudi molk o nekaterih stvareh) si najlaže predstavljamo božji poseg v kaos z raznimi orodji. V dinamizmu podob, značilnih za teofanije (na podobnost s teofanijami nas opozarja »rûah 'Elôhîm'«), ima svetloba vlogo orodja, s katerim želi Bog nekaj narediti ali doseči. Tu nam zopet prihaja na pomoč Jobova knjiga, ki vzporeja zmago nad temo z delovanjem meča, ki je usmerjen proti pošasti voda: »z njegovim dihom se vedri nebo, njegova roka prebada ubežno kačo« (Job 26, 13). Podobno vlogo ima v sedmerodnevju beseda.

Svetloba spada v božje spremstvo, ni pa pomešana z Bogom (prim. Ps 4, 7; 44, 4; 89, 16; Iz 2, 5; Hab 3, 4). Svetloba, s katero se Jahve ogrinja (Ps 104, 2), ni nič bolj del njega kot vetrovi in oblaki. Tudi v 1Mz 1, 3 ne sme svetloba v ničemer presegati ustvarjenih stvari, da ostane v okviru svetopisemskega pojmovanja svetlobe.

1 Mz 1, 6-10 — ločevanje voda (vodoravno in navpično ločevanje). Namen drugega stvarjenjskega dne ni v stvarjenju neba, obloka. Nebesni oblok je le sredstvo za ločitev zgornjih in spodnjih vodá. Nebo je le pomožna vmesna stena, pregrada, zapornica, s katero se razdvajajo vode v navpični smeri. V besedilu je vidno stopnjevanje: »sredi voda«, »vode od voda«, »vode, ki so bile pod oblokom, od voda, ki so nad oblokom«. To stopnjevanje ima svoj učinek: odlomek je naraven, pripravljeno je naslednje delovanje, ki bo nadaljevalo idejo ločevanja.

Tretja božja beseda (1 Mz 1, 9-10) sama po sebi ni besedišče ločevanja, saj govori o zbiranju. V resnici pa je to le izpopolnjevanje prejšnje ločitve. Najprej to potrjuje njena kratkost (manjka obrazec izvršitve besede) in

tretje besede le pod enim samim sklepom: »Bog je videl . . .«. Seganje nazaj proti izvirov nas vodi do povsem divjih, nekultiviranih vidikov ločevanja. V tem prakontekstu pomeni »ustvariti« predreti vsebino, razdreti, uničiti, razmakniti, raztrgati. Bog torej ustvarja po načinu nasprotnega smisla. Duhovniški avtor nas je rešil »obrizganja s krvjo in mesom« (P. Beauchamp) pri stvarjenju — ločevanju, ker je uvedel stvarjenje z besedo, ki ločuje. Vendar je vprašanje, če je mogoče, da takó spremenjeno predstavljanje ustvarja stik res z bolj prvotnimi predlogami. Na drugi strani pa pomeni ustvariti z besedo, ki ločuje, vpeljati med stvari bolj korenito zarezo kot z mečem. Še posebej pa je poudarjena s tem bistvena razlika med Bogom in stvarmi. Ta razlika je najbolj korenita cezura v bitju. Bog ustvarja z ločevanjem, človek pa »ustvarja« z obratnim procesom. Človek hoče vedno sestavljati, sistematizirati. To početje je seveda na njegovem nivoju uspešno in uresničljivo. Kakor hitro pa poskuša njegovo »ustvarjanje« preseči svoje meje in preiti na božje področje, se spremeni v uničenje in zanikanje božje eksistence. To se zgodi takrat, ko hoče človek združiti to, kar je Bog pri stvarjenju ločil. Najbolj pa se človek loči od svoje naloge takrat, kadar hoče izbrisati osnovno cezuro, ki je pri stvarjenju zazijala med stvarmi in Bogom. Izbrisanje meje med Bogom in človekom je starodavni sen človeka, katerega sled je gotovo vidna pri Jahvistovem besedilu o stvarjenju človeka in njegovem padcu. »Bosta kakor Bog« ne pomeni v teologiji ločevanja nič drugega, kot zabrisati razliko med Bogom in človekom. Seveda ne bo to človeku nikoli uspelo. Njegova eksistenca je edino možna v vsej bivanjski ovidnosti in določenosti od Boga. V 1Mz 1 so zapisana tri dela ločevanja in vsako vnaša v stvarjenjsko misel osnovno kategorijo: 1. kategorijo bivanja stvari, 2. kategorijo časa, 3. kategorijo prostora⁴³. S tem se svetopisemska koncepcija stvarjenja močno loči od starejših predstav: bivanje v času je dobilo prednost pred bivanjem kot golim obstojem.

Sklep

Vse kaže, da so se avtorji P-ovega izročila zavedali, kako težavno je govoriti o stvarjenju. Zato niso odgovarjali na vprašanje o načinu stvarjenja. Zaradi tega niso navezani na nobeno predstavo in razlago sveta in stvarjenja. Ni mogoče misliti, da bi avtorji in uredniki ne poznali nekaterih drugih razlag sveta v svojem času (prim. Jer 10, 13; Job 36, 7; Ps 137, 7), ki so bile sodobnejše. Vendar namenoma sprejemajo podobe iz starejšega izročila. Glede podobe niso hoteli povedati kaj novega. Nasploh ni P niti prva niti zadnja beseda o stvarjenju. Z vsemi temi izročili pa je zelo poudarjena skrivnost stvarjenja.

⁴³ Prim. C Westermann, *Schöpfung*, 62; C. Westermann, *Genesis*, 166-169.

Kadar je govor o teološkem sporočilu P, je treba upoštevati, da ne gre za samostojen tekst, temveč je vključen v celoto Pantatevha in celotnega svetega pisma. In samo v teh vidikih lahko začutimo vrednost tega besedila. Za Izraelce je bil lahko le Jahve-Stvarnik tudi rešitelj v zgodovini, ker je lahko le kot stvarnik tudi absolutni gospodar zgodovine. Samó tako mogočen Bog, ki je iz dobrote lahko ustvaril nebo in zemljo, vidne in nevidne stvari je lahko zanesljivo upanje v najhujši stiski; pa naj gre za posameznika, ljudstvo ali človeštvo. In te generalne linije imajo v 1Mz 1 ravno zaradi takšne povezave svojo trajno, nadčasovno vrednost in so za nas danes prav tako pomembne, kot so bile za avtorjeve sodobnike.

Vsi elementi izraelske in neizraelske tradicije so v novem sobesedilu izgubili svoj prvotni, mitološki pomen. Ta demitologizacija je bila potrebna, da so prišli v ospredje Izraelu lastni pogledi na Stvarnika in stvarjenje, ki dejansko pomenijo dopolnitev kulturne dediščine, lasti vsega človeštva. Glavne ideje P-ove teologije stvarjenja so v glavnem naslednje:

— Absolutna božja transcendenca. Med ustvarjenimi stvarmi in Stvarnikom obstaja absolutna razlika. P kaže na to razliko na funkcionalnem področju, ne pa toliko na področju biti.

— Strogi monoteizem: ta posebnost je posledica prve. Absolutni stvarnik je lahko samo eden.

— Bog ustvarja svobodno iz ljubezni, ne iz nujnosti.

— Povsem logična posledica vsega tega je praiszvirna dobrota stvarstva.

— Poglobljeno pojmovanje časa in zgodovine kot odrešenjskega časa in odrešenjske zgodovine. Takšno pojmovanje časa je zgodovinsko in nasprotuje golemu obstajanju in cikličnemu času.

— Tudi človek je ustvarjeno bitje. Res ga 1Mz 1 v več pogledih postavlja na vrh stvarjenjske piramide, vendar ni to glavno sporočilo. Bolj pomembno je, da je bil ustvarjen za to, da bi se med njim in Bogom nekaj dogajalo, zato dobiva njegovo življenje globlji smisel.

— Biblična vera v stvarjenje ni nikakršna teorija o začetku in nastajanju sveta. Izčrpa se v verovanju, da je Bog na začetku in koncu vsega kot nepoznana Veličina, ki je hkrati pripravljena za osebni dialog s človekom.

Z vsem povedanim gotovo ni zajeta vsa globina in izpovedna moč P. V glavnem je nakazana le možnost, da ga proučujemo z različnih vidikov in se skušamo njegovemu sporočilu približati po različnih poteh, tako da sledimo enkrat eni, nato spet drugi vodilni misli, ki jih v besedilu zasledimo. Vsaka od teh poti nam lahko odkrije nekaj posebnega; v bistvenih dognanjih pa so si edine. In zvestoba tej najbolj splošni enotnosti je merilo vrednosti posameznih ugotovitev in razlag.

Marjan Turnšek

Poenoteni naslovi in kratice svetopisemskih knjig

Ob nastajanju novega prevoda sv. pisma se je pojavilo tudi vprašanje enotnega poimenovanja svetopisemskih knjig in enotne rabe njihovih kratic. V tem pogledu je vladala doslej precejšnja zmeda. Razlog zanjo pa ni bila samovolja prevajalcev sv. pisma v preteklosti, ampak je čisto zgodovinski.

Vemo, da nobena svetopisemska knjiga izvirno ni imela naslova. Te so dodali šele pozneje. Navadno so jih poimenovali po pisateljih, redko pa tudi po vsebini. Ker pa niso vsi enako poimenovali istih svetopisemskih knjig, je različno poimenovanje svetopisemskih knjig domala tako staro kot sv. pismo samo. Judje so imenovali prve knjige sv. pisma po besedah, s katerimi se knjige začenjajo. Tako so rekli prvi knjigi »B^erešit«, ker se začenja z besedami: »B^erešit . . . (V začetku . . .)«; drugi »W^eelle^h š^emot« (To so imena), ker se začenja z naštevanjem imen Jakobovih sinov (prim. 2 Mz 1, 1-5). Ko so pa knjige prevedli v grščino, so jih imenovali po vsebini. Ker prva knjiga sv. pisma poroča o nastanku sveta, življenja na zemlji, človeka, zla itd., so jo imenovali »Nastanek« (gr. Genesis); drugo »Izhod« (gr. Exodus), ker poroča o izhodu Izraelcev iz Egipta itd.; hkrati pa se je uveljavljalo tudi ime knjige po pisatelju, ki je, po splošnem prepričanju, knjigo napisal. Ker je bilo judovsko izročilo vseskozi trdno prepričano, da je prve knjige sv. pisma napisal Mojzes, so knjige imenovali tudi po njem: Prva Mojzesova knjiga, Druga Mojzesova knjiga itd. To poimenovanje je osvojila Vulgata, ki je postala uradna oblika sv. pisma v katoliški Cerkvi. Vulgata pa je drugače poimenovala tudi vrsto drugih svetopisemskih knjig. Samuelovi knjigi je imenovala Prva in Druga knjiga kraljev, tako da so bile v njenem seznamu kar štiri Knjige kraljev. Ker je njeno poimenovanje uzakonil tridentinski koncil, naslavljaajo vsi, ki prevajajo sv. pismo po Vulgati, precej svetopisemskih knjig drugače, kot se imenujejo v judovskem izročilu. Ker se danes biblična znanost vedno bolj vrača k svetopisemskemu izvirniku in koncil izrečno naroča, naj se napravijo novi prevodi po izvirniku (prim. BR, 22), je povsem naravno, da tudi svetopi-

semske knjige imenujemo tako, kot se imenujejo v judovskem izročilu in ne tako, kot se imenujejo v prevodih bodisi grškem (septuaginti) bodisi latinskem (vulgati).

Redakcijska komisija za novi prevod sv. pisma je dvakrat razpravljala o naslovih in kraticah svetopisemskih knjig in na drugi seji, dne 13. junija 1981, sprejela sklep, naj se starozavezne svetopisemske knjige slovensko imenujejo tako, kot se imenujejo v judovskem izročilu. Tako je tudi prav. Če bo stara zaveza prevedena naravnost iz hebrejskega izvornika in ne iz vulgate, kot so jo morali prevajati v katoliški Cerkvi vse od tridentinskega koncila dalje, je logično, da se knjige tudi tako imenujejo, kot se imenujejo v hebrejščini. Ker pa svetopisemske knjige niso last samo judovskega naroda, ampak vseh narodov, ki sprejemajo njegovo odrešenijsko sporočilo za svoje versko prepričanje, ne bomo naslove svetopisemskih knjig ohranili v hebrejski izreki, ampak v slovenski, zato ne bomo rekli Prva Mošejeva knjiga, ampak Prva Mojzesova knjiga, ne Prva Šmuelova knjiga, ampak Prva Samuelova knjiga itd. Biblična imena, ki so se tako udomačila, da so postala del slovenske kulture, ostanejo nespremenjena, četudi se ne ujemajo s hebrejsko obliko imena. Bog je govoril prek izvoljenega judovskega naroda vsem narodom, tudi nam, zato je sveto pismo tudi naše, tudi slovensko. Novi prevod sv. pisma bo prav z ohranitvijo slovenskega izročila dokazal, da je sv. pismo že dolga stoletja duhovna zakladnica slovenskega naroda. Prve knjige sv. pisma se bodo imenovala tako, kot se imenujejo že ves čas v slovenskem izročilu, torej: Prva Mojzesova knjiga, Druga Mojzesova knjiga itd. Ljudje jih pod tem imenom tudi poznajo. Tako jih imenujejo zlasti pri bogoslužju, pri oznanjevanju in katehezi. Ker pa so to temeljne knjige sv. pisma in se v znanosti veliko uporabljajo, jih je mogoče pri znanstvenem razpravljanju imenovati Genesis, Exodus . . ., torej takó, kot so znane v mednarodni, zlasti znanstveni terminologiji, vendar jih je treba dosledno citirati: 1 Mz, 2 Mz itd. in ne več tako, kot je dovoljevalo ekumensko sv. pismo (Ljubljana 1974): 1 Mojz ali Gen, 2 Mojz ali Ex itd. Strokovni izrazi Genesis, Exodus . . . so dani v seznamu svetopisemskih knjig v oklepaj; to pomeni, naj se knjige splošno ne imenujejo tako, zlasti naj se tako ne v široki javnosti, pri bogoslužju in podobno. Vsaka knjiga mora imeti načelno samo eno ime. Kakor ne more biti Prva Samuelova knjiga tudi Prva knjiga kraljev, čeprav jo je vulgata tako imenovala in se tako imenuje tudi v mariborski izdaji sv. pisma (Maribor 1958), tako se mora zaradi jasnosti tudi prva knjiga sv. pisma imenovati samo Prva Mojzesova knjiga in zadnja knjiga ne Skrivno razodetje ali Apokalipsa, ampak samo Razodetje. Pismi Solunčanom se bosta poslej dosledno imenovali: Prvo pismo Tesaloničanom in Drugo pismo Tesaloničanom, čeprav je Solun res antični Thessalonike, vendar Solunčani niso isto kot Tesaloničani, katerim sta dejansko pismi namenjeni.

Še večja zmeda kot v poimenovanju posameznih svetopisemskih knjig, je v rabi njihovih kratic. Če sem dejal, da je razlog za različno poimenovanje svetopisemskih knjig treba iskati v zgodovini, pa je razlog za tako različno rabo kratic gotovo v samovolji ljudi. Svetopisemske knjige veliko uporabljamo in jih pogosto navajamo. Ker so naslovi posameznih knjig dolgi, jih označujemo s kraticami. Tu pa pravzaprav ni nobene enotnosti, tako da moramo celo pred branjem znanstvenih komentarjev najprej pogledati seznam kratic, da vemo, na katero knjigo misli pisatelj z določeno kratico.

Slovenske kratice pa so nasprotno zelo stabilne. Odkar so se pojavile v Evangelijih in Apostolskih delih (Ljubljana 1925), jih niso dosti spreminjali. Njihova odlika je v tem, da zelo dobro izražajo naslov in vsebino posameznih svetopisemskih knjig, npr. 1 Mojz (Prva Mojzesova knjiga), Apd (Apostolska dela), Flp (pismo Filipljanom). Kratice tudi niso dvoumne. Zaradi njih ni mogoče zamenjavati svetopisemskih knjig med seboj. Največja njihova hiba je v tem, da so predolge. Nekatere obsegajo kar pet črk, npr. Rimlj (pismo Rimljanom). Take so zlasti tiste, ki imajo ob sebi še številko knjige, npr. 1 Kron (Prva kroniška knjiga). Zato se je zadnji čas pojavilo več primerov preprostejših svetopisemskih kratic. Mednje sodi Modrov prevod evangelijev in apostolskih del (Celovec 1977), katerega kratice obsegajo povečini samo dve črki. Zelo različne kratice, včasih čisto nove skovanke, najdemo v poljudnih spisih. Vse to povzroča precejšno zmedo. Nekaj izboljšav je prineslo ekumensko sv. pismo (Ljubljana 1974), vendar prireditelji niso šli do konca. Nekaj kratic so spremenili, npr. 1 Kralj (Prva knjiga kraljev) od izida ekumenskega sv. pisma dalje okrajšujejo 1 Kr; druge pa so pustili nedotaknjene, čeprav so zelo dolge. Vse to kaže, da v rabi svetopisemskih kratic zadnji čas ni več prave enotnosti, zato je o tem razpravljala tudi redakcijska komisija za novi prevod sv. pisma v slovenščino. Med drugimi je bilo predlagano, naj bi vse svetopisemske knjige dosledno označevali samo z dvema črkama, in sicer s prvim in drugim soglasnikom imena knjige, ker so pač soglasniki nosilci besednega pomena, npr. Jozue Jz, Danijel Dn, pismo Hebrejcem Hb, vendar predlog ni bil sprejet. Nekaterim se je zdelo, da tako kratke oznake ne bi dovolj jasno izražale svetopisemskih knjig, zlasti pa bi se bilo težko izogniti dvoumju, ker se več knjig začneja z istimi soglasniki, npr. Ezekijel (Ez) in Ezdra (Ez) ali Jona (Jn) in Janez (Jn). Predlog je bil samo načelno sprejet, to se pravi, če ni nevarnosti, da bi zaradi takih kratic zamenjevali svetopisemske knjige, naj se kratica sestoji iz dveh soglasnikov besede, druge pa naj se označujejo s tremi črkami, npr. Heb (pismo Hebrejcem), toda nobena kratica ne sme imeti več kot tri črke. Zato so spremenjene vse kratice, ki so imele doslej več kot tri črke. Med starozaveznimi so najpomembnejše spremenjene kratice Mojzesovih knjig. Te bomo poslej kratko označevali: 1 Mz (Prva Mojzesova knjiga), 2 Mz (Druga Mojzesova knjiga) itd. Med

novozavezanimi pa so najpomembnejše kratice Janezovskih spisov. Ime Janez bomo poslej tako okrajšali, kot smo doslej krajšali imena sinoptikov, npr. *Matej* z Mt, *Marko* z Mr, torej *Janez* (Janezov evangelij) z Jn in analogno temu 1 Jn (Prvo Janezovo pismo), 2 Jn (Drugo Janezovo pismo), 3 Jn (Tretje Janezovo pismo). Isto velja tudi za ime *Peter*, ki ga okrajšujemo s Pt, torej 1 Pt (Prvo Petrovo pismo), 2 Pt (Drugo Petrovo pismo). Pismo Rimljanom bomo poslej označevali z Rim, pa čeprav se kratica ujema z imenom mesta Rima.

Sicer pa pogledjmo seznam kratic, ki ga je sprejela redakcijska komisija za novi prevod sv. pisma:

| | | | |
|-------------------------|-------|--------------------|-------|
| <i>Stara zaveza</i> | | Ezekijel | Ezk |
| Prva Mojzesova knjiga | 1 Mz | Danijel | Dan |
| (Genesis) | | Ozej | Oz |
| Druga Mojzesova knjiga | 2 Mz | Joel | Jl |
| (Exodus) | | Amos | Am |
| Tretja Mojzesova knjiga | 3 Mz | Abdija | Abd |
| (Leviticus) | | Jona | Jon |
| Četrta Mojzesova knjiga | 4 Mz | Mihej | Mih |
| (Numeri) | | Nahum | Nah |
| Peta Mojzesova knjiga | 5 Mz | Habakuk | Hab |
| (Deuteronomium) | | Agej | Ag |
| Jozuetova knjiga | Joz | Zaharija | Zah |
| Knjiga sodnikov | Sod | Sofonija | Sof |
| Rutina knjiga | Rut | Malahija | Mal |
| Prva Samuelova knjiga | 1 Sam | Tobijeva knjiga | Tob |
| Druga Samuelova knjiga | 2 Sam | Juditina knjiga | Jdt |
| Prva knjiga kraljev | 1 Kr | Prva knjiga | |
| Druga knjiga kraljev | 2 Kr | Makabejcev | 1 Mkb |
| Prva kroniška knjiga | 1 Krn | Druga knjiga | |
| Druga kroniška knjiga | 2 Krn | Makabejcev | 2 Mkb |
| Ezdrova knjiga | Ezd | Knjiga modrosti | Mdr |
| Nehemijeva knjiga | Neh | Sirahova knjiga | Sir |
| Esterina knjiga | Est | Baruh | Bar |
| Jobova knjiga | Job | | |
| Psalmi | Ps | <i>Nova zaveza</i> | |
| Pregovori | Prg | Matejev evangelij | Mt |
| Pridigar | Prd | Markov evangelij | Mr |
| Visoka pesem | Vp | Lukov evangelij | Lk |
| Izaija | Iz | Janezov evangelij | Jn |
| Jeremija | Jer | Apostolska dela | Apd |
| Žalostinke | Žal | | |

| | | | |
|---------------------------|-------|-----------------------|------|
| Pismo Rimljanom | Rim | | |
| Prvo pismo Korinčanom | 1 Kor | | |
| Drugo pismo Korinčanom | 2 Kor | Pismo Titu | Tit |
| Pismo Galačanom | Gal | Pismo Filemonu | Flm |
| Pismo Efežanom | Ef | Pismo Hebrejcem | Heb |
| Pismo Filipljanom | Flp | Jakobovo pismo | Jak |
| Pismo Kološanom | Kol | Prvo Petrovo pismo | 1 Pt |
| Prvo pismo Tesaloničanom | 1 Tes | Drugo Petrovo pismo | 2 Pt |
| Drugo pismo Tesaloničanom | 2 Tes | Prvo Janezovo pismo | 1 Jn |
| Prvo pismo Timoteju | 1 Tim | Drugo Janezovo pismo | 2 Jn |
| Drugo pismo Timoteju | 2 Tim | Tretje Janezovo pismo | 3 Jn |
| | | Judovo pismo | Jud |
| | | Razodetje | Raz |

Poenoteno imenovanje svetoписemskih knjig in nova oblika njihovih kritic je gotovo velik prispevek k bolj natančnemu označevanju knjig. Odpravilo bo marsikakšno nejasnost in omogočilo lažje navajanje sv. pisma. Potrebno bo, da se teh norm vsi oklenemo, kajti to oznako je že sprejel Uvod v novo zavezo (Celje 1982), sprejel pa jo bo tudi novi prevod sv. pisma, s čimer pa svetoписemska terminologija ne bo samo poenotena, ampak tudi usklajena s sodobnim stanjem biblične znanosti. Navodila seveda niso zakon. Imajo le toliko moči, kolikor kdo ceni sv. pismo. Ker za njimi ne stoji en človek, ampak več, ne samo blicisti, ampak tudi teologi, slavisti in drugi soustvarjalci novega prevoda sv. pisma, so tudi bolj prepričljive in sprejemljive.

Francè Rozman

Novo imenovanje svetoписemskih knjig in novo obliko njihovih kritic je sprejel in potrdil redni fakultetni svet Teološke fakultete v Ljubljani na svoji seji v Mariboru 30. junija 1982.

Vendar pa bo to stopilo v veljavo kot splošno obvezno pravilo našega navajanja, ko bo izšel nov prevod svetega pisma in bodo to razglasili slovenski škofje.

Mihael Kuzmič, Predgovori Števana Kuzmiča, Ljubljana 1981, 129 str.

Mihael Kuzmič, pastor Kristusove binškošne Cerkve v Ljubljani, je izdal za 200-letnico tolerančnega patenta, ki ga je objavil l. 1781 avstrijski cesar Jožef II. in z njim »uradno ter pravno dovolil versko svobodo in nemoteno opravljanje bogoslužja tudi nekatoliškim veroizpovedim« (7) v cesarstvu, znane predgovore Števana Kuzmiča. Predgovori so versko-apologetični in strokovno-biblični uvod v novo zavezo, ki jo je izdal l. 1771 prekmurski protestantski pastor, učitelj, prevajalec, narodni buditelj in prosvetitelj Števan Kuzmič (roj. l. 1723 v Strukovcih, umrl l. 1779 kot pastor v Šurdu). Knjigo je založila in izdala Teološka fakulteta Matija Vlačić Ilirik v Zagrebu; natisnjena pa je bila v Ljubljani v 500 izvodih. Čeprav so Predgovori izšli že pred več kot dvesto leti, so vredni ponatisa. Pomembni so s trojnega vidika: narodno-kulturnega, bibličnega in ekumenskega; takó dostojno proslavljajo pomemben jubilej, kajti tolerančni patent »je prinesel slovenskim protestantom 18. stoletja veliko olajšanje, obenem pa jim je odprl vrata za širše in intenzivnejše delovanje na versko pastoralnem, pedagoškem in slovstvenem področju« (8).

Izid Kuzmičeve Nove zaveze je bil velik dogodek za Slovence med Muro in Rabo. Izšla je, kot Dalmatinova Biblija, zunaj domovine, in sicer v Hallu na Saksoskem. To je prva knjiga v prekmur-

skem narečju (za prekmurske katoličane je izdal devet let pozneje Mikloš Kuzmič prevod evangeljskih odlomkov za nedelje in praznike, l. 1781 pa kratek povzetek stare in nove zaveze). Kar je Trubar za širši slovenski prostor, to je Kuzmič za Prekmurje. Knjiga je prebudila v ljudeh narodno in versko zavest. Prav Kuzmiču in njegovim vrstnikom gre zahvala, da so ljudje v Prekmurju ohranili tako močno slovensko zavest, da so bili po I. svetovni vojni priključeni matični domovini.

Seveda pa je imela knjiga najprej verski pomen. Čeprav so protestanti živelj že 200 let v Prekmurju, so šele l. 1771 dobili prvo versko knjigo v materinem jeziku. Vera je tedaj že močno opešala. »Ubogo ljudstvo se hvali s suhim krščanskim imenom in s svojo prazno vero. V čem pa vera obstoji, skoraj tako ne ve, kakor pravkar rojeni otrok«, toži Kuzmič v predgovoru h Kratkemu nauku krščanske vere (14), zato mu v njem razlaga temeljne verske resnice. Njegova razlaga je dosledno biblična. Ves nauk temelji na učenju sv. pisma, zato ne vsebuje »nič novega in izmišljenega, ampak le tisto staro učenje, katero je bilo od začetka sveta in katero je vedno bolj potrebno znati za zveličanje vsakemu človeku« (14). Iz njegovega pripovedovanja ne zveemo samo, kako so protestantski pastori pred dvesto leti učili preproste ljudi, ampak tudi, katere resnice so najbolj naglašali. Iz poučevanja razberemo, da so protestanti v Prekmurju

živel v nekakšni senci katoličanov, kajti poučevanje je močno apologetično, dasi dosledno evangelijsko. Polemika ni nikoli napadalna, še manj sramotilna, ampak brani samo evangelijsko resnico. Iz načina govorjenja vidimo, da mu ne gre za prestiž, ampak za resnico, zato vedno govori tako, da pobija zмотo, ne pa človeka. »Mogoče dvomiš zato, ker tvoj nasprotnik govori, da se ne bo zveličal noben luteran? O, ne! Bog mu ni dal v roke ključev, da bi mogel koga izključiti ali koga noter spustiti. Dal jih je Kristusu« (16). Na koga je mislil, ko pravi Bog mu ni dal v roke ključev? Razlagalci pravijo, da »očitno na papeža« (126). Lahko, vendar Küzmič tega izrečno ne trdi. Vsekakor Küzmič ne govori tako ostro proti papežu, kot je govoril Luter, ki je za papeža dejal, da je on tisti antikrist, »ki se bo usedel v božje svetišče in se skazoval, kakor bi bil Bog«, o katerem govori apostol Pavel v drugem pismu Tesaloničanom (prim. 2 Tes 2, 4). Küzmič nikogar izrečno ne graja. Ravna se po Avguštinovem načelu: greh sovražim, grešnika pa ljubim. Ali ni to evangelijsko?

Proučevalca sv. pisma pa seveda najbolj zanimajo uvodi v posamezne novozavezane knjige. To je nekakšen »poseben uvod v novo zavezo« (introductio specialis in NT). Lahko rečemo, da uvodi odsevajo stanje biblične znanosti pred dvesto leti na Slovenskem. Gotovo jih ne smemo vzporejati z znanstvenim Uvodom v novo zavezo, ki ga je letos izdala Mohorjeva družba v Celju; presojati jih moramo iz takratnega zornega kota.

Uvodi so zelo kratki. Küzmič govori ob vsaki knjigi samo o dveh stvareh: o pisatelju knjige in njeni vsebini. Izjema je samo pismo Rimljanom. To je tudi razumljivo, kajti na pismo Rimljanom je Luter oprl svoj nauk o opravičenju iz vere. Pismo Rimljanom je idejna iztočnica protestantizma. Tudi Küzmič dobro pozna njegovo vsebino. S kratko razlago podaja njegovo temeljno sporočilo: Bog sodi človeka po stanju njegovega srca in ne po njegovih delih, »zato tudi želi njegova pravičnost osnovo

srca« (50). Pavlov nauk o opravičevanju iz vere v Jezusa Küzmič podaja tako kratko in jasno, da tudi v sodobnih komentarjih pisma Rimljanom ne najdemo boljše razlage. Iz tako temeljitega obvladovanja sporočila pisma Rimljanom ne odseva samo njegovo biblično znanje, ampak tudi poznanje jedra protestantizma.

Končno pa tudi ne gre podcenjevati njegovih ugotovitev o nastanku posameznih novozaveznih knjig in njihovih pisateljih. Nasprotno. Prej lahko rečem, da 80 % tega, kar pravi Küzmič o nastanku in avtorstvu novozaveznih knjig, najdemo v sodobnih učbenikih novozavezne uvodne znanosti. Kako je to mogoče? Preprosto zato, ker Küzmič črpa podatke iz patristike, ta pa je skupna katoličanom in protestantom. V stoletjih pred njim ni razhajanj, zato so ta stoletja skupna dediščina vseh. Vendar je Küzmič pri proučevanju izročila tudi kritičen. Dobro razlikuje med čisto osebnim naziranjem posameznih pričevalcev in utemeljenim, treznim in verjetnim pričevanjem. Küzmič ne verjame vsemu, kar najde v izročilu. Neverjetno pričevanje posmehljivo odklanja, češ »nekaterim se je sanjalo, da je pismo Hebrejcem napisal Novatian« (74). Če navaja nevzdržne trditve, jih pač navaja zato, da ob njih bolj zažari resnica o poreklu novozaveznih knjig.

Ponatis Küzmičevih Predgovorov ima za nas tudi ekumenski pomen. Seveda v njih še ne gre za ekumenizem, kakor ga pojmuje danes, lahko pa najdemo v njih nastavke za resnični ekumenizem. Ko se prizadeva za prodor evangelijske resnice, ustvarja ugodno ozračje za medsebojno razumevanje vernih. Evangelij je nad versko razdeljenostjo. Kdor sprejema Kristusa, je na pravi poti. Takega »Kristus resnično ne bo vprašal, kako se imenuje, ampak ali je vanj veroval in njemu samemu služil« (16). Mar ne gre v to smer današnje ekumensko prizadevanje? Ne gre za to, da bi protestant postal katoličan, ampak da bi se oba zares potrudila živeti Kristusa. V Kristusu se bosta lahko srečala tudi kot protestant in kot katoličan. Zato moramo vsi s hvaležnostjo

sprejeti »ta mali dar« (17), ki nam ga poklanja Küzmič, ne samo, da ozdravimo »od blodenj časa« (14), ampak se srečamo v bratski povezanosti s Kristusom.

Pastor Küzmič se je s ponovno izdajo Predgovorov dostojno oddolžil velikemu rojaku Števanu Küzmiču, toliko bolj, ker je bilo njegovo ime dolgo časa pozabljeno. Šele zadnja leta poglobljeno pišejo o njem. Knjiga prinaša na koncu (111—127) odlomke sodobnih študij o Küzmiču. O njem danes s ponosom govorijo slavisti (dr. V. Novak), verski predstavniki (senior L. Novak) in politiki (dr. A. Vratuša). Veliko pa je o njem še neznanega. Avtor že v uvodu (8) našteva obsežno problematiko, ki jo bo treba še proučiti, da se bomo tako vsi bolje zavedali, »da so imeli tudi Slovenci med Muro in Rabo svojo literaturo« (111). Največja njegova zasluga pa je, da je Predgovore prevedel v knjižno slovenščino, pri tem pa pazil, da je ohranil, kolikor se je pač dalo Küzmičev slog. Knjigo kazi bolj zunanja oprema in tisk, pa tudi stavki so večkrat predolgi in zaradi prepogostih parentez manj razumljivi. Jezik malce kazijo nepravilni izrazi, npr. tekstualna kritika (7), nepotrebne tuje in mašila. To pa so seveda malenkosti spričo vsebine, ki jo knjiga ponuja.

Francè Rozman

Peter Kuzmič, Biblijska društva i njihova Biblija na južnoslavenskom tlu u XIX. stoljeću s posebnim ozirom na Vuk-Daničičevo Sveto pismo.
Doktorska disertacija, Zagreb 1980.

Magister Peter Kuzmič (roj. 1946 v Nuskovi v Prekmurju) in direktor Biblično teološkega instituta Kristusove binkošne Cerkve v Zagrebu, je obranil z oceno »summa cum laude« na Teološki fakulteti v Zagrebu disertacijo z naslovom Biblijska društva i njihova Biblija na južnoslavenskom tlu u XIX stoljeću s posebnim ozirom na Vuk-Daničičevo Sveto pismo. Potem ko se je l. 1972 vpisal v tretji krog teološkega študija na Teološki fa-

kulteti v Zagrebu in se specializiral v ekumenski stroki, je na pobudo prof. Bonaventura Duda začel proučevati delovne inozemskih in drugoverskih bibličnih družb na jugoslovanskih tleh v 19. stol., zlasti v Srbiji in na Hrvaškem. Prav v tem času je izšlo, s pomočjo Britanske biblične družbe, prvo celotno srbsko sveto pismo v cirilici (1868). To je bila Vuka Karadžića Nova zaveza in Djure Daničića Stara zaveza in je istega leta izšlo tudi v latinici za Hrvate. Vukovo in Daničićevo Sveto pismo je bila najbolj razširjena knjiga v 19. stol. na južnoslovanskih tleh. Ker je njegovemu nastanku in širjenju največ pripomoglo Britansko biblično društvo, se je Kuzmič v disertaciji najbolj posvetil dejavnosti te družbe na južnoslovanskih tleh. Doslej smo samo nekaj splošnega vedeli o delovanju tujih bibličnih družb na naših tleh. Kuzmič pa je v svoji zelo obsežni disertaciji, ki obsega okrog tisoč tipkanih strani, na temelju podrobne arhivske dokumentacije Britanske in inozemske biblične družbe v Londonu natančno in skrbno proučil delovanje bibličnih družb na naših tleh. To društvo je ustanovil v začetku XIV. stoletja protestant laik z namenom, da bi širilo sv. pismo med vse sloje ljudi. Pri nas je bilo ustanovljeno l. 1815 in od tedaj deluje neprekinjeno v Beogradu. Za nastanek Vukove nove zaveze ima izredne zasluge prav Edward Millard, ki je bil takrat zastopnik Britanske biblične družbe na Dunaju. Društvo se je močno prizadevalo, da je Vuk, po dolgi in mučni zgodovini, le privedel prevod do kraja. Ko pa se je E. Millard sestel s teologom Šulekom v Zagrebu (1863) in ob tej priliki spoznal verske, politične in kulturne razmere na Hrvaškem, je spet na njegovo pobudo prišlo do Šulekove redakcije Vukovega Daničićevega Svetega pisma (1877), pozneje pa še do Rešetarjeve redakcije tega Svetega pisma. Društvo pa ni vplivalo samo na nastanek Vukovega in Daničićevega Svetega pisma in njegovih redakcij, ampak se je močno zavzelo za širjenje sv. pisma med ljudmi. Šlo je za čisto poseben način širjenja sv. pisma. Dunajska agentura je os-

novala središča (deponije) v Beogradu, Sarajevu, Pešti itd, in sv. pismo se je širilo tudi v obliki kolportáže. Spričo tako iznajdljivega in zavzetnega širjenja sv. pisma, je bilo Vukovo in Daničičevo Sveto pismo v 19. stol. najbolj razširjena knjiga na srbskih tleh.

Kuzmičeva disertacija je izredno podrobno, objektivno in znanstveno natančno delo. Kuzmič prav nič ne predpostavlja, ampak vse temeljito preišče in dokumentira. O Vuku Karadžiću je bilo že veliko napisano, vendar literatura o njem ni najbolj zanesljiva, ker je premalo dokumentirana ali sploh ni in ker gre v večini primerih za umetniško stvaritev življenjepisa. Taka je na primer tudi knjiga Miodraga Popovića Vuk Stefanović

Karadžić, ki je izšla za stoletnico njegove smrti (1964). Kuzmič pa je preiskal vse arhivsko gradivo v Londonu, na Dunaju, in v Beogradu; pregledal in proučil vso korespondenco in takó prikazal dejanski potek, kako je nastajal Vukov prevod, z vsemi zapleti in težavami. Disertacija je pomembna tudi za nas, saj posveča dobršen del Kopitarjevi pobudi in viziji Vukovega prevoda Nove zaveze. Prav zaradi tako obilne dokumentacije ne nudi samo dovolj gradiva za zgodovino sv. pisma na jugoslovanskih tleh, ampak osvetljuje tudi najrazličnejšo kulturno dejavnost jugoslovanskih narodov. S takó temeljito in znanstveno dognano disertacijo bi se lahko ponašala vsaka fakulteta.

Francè Rozman

Štefan Steiner* kot moralist

Predavanje ob komemoraciji

»Nič ni tako zdravega kot življenje samo. Vsaka bolezen je senca smrti.« Tako je zapisal pokojni profesor in dekan teološke fakultete dr. Štefan Steiner na začetku razprave o patoloških gledanjih in držah v nrvnem življenju katoličanov (CSS 9 (1975), 45). To misel je zapisal v prenesenem pomenu, in če velja tu, velja tudi v prvotnem pomenu, to je v človekovem biološkem življenju. Vsaka bolezen je senca smrti. Ko smo praznovali šestdeset letnico teološke fakultete, je prvič začutil to senco kot lahko vrtoglavico. Ni namen tega razmišljanja njegov nekrolog niti popis, kako je potekala bolezen, saj smo te sence smrti bolj ali manj od blizu spremljali vsi, ki smo ga poznali, pa o tem je pisala tudi Družina in gotovo še bomo kaj brali. V tem kratkem pregledu bi radi vsaj nekoliko prikazali obseg in vsebino njegovega dela na obširnem teološkem področju.

Zavedel se je potrebe po tesni povezavi med posameznimi teološkimi in antropološkimi vedami, saj je teologija znanost o Bogu in bogastvu, ki je v njem, pa tudi o človeku kot bogopodobnem bitju, kateremu mora to bogastvo posredovati in ga v vsakdanjem življenju svetlobe in sence voditi k Luči. Od tod Steinerjevo zanimanje za vsa teološka, pastoralna, sociološka, psihološka in katehetsko-oznanjevalna vprašanja. V mnogih od teh ved se

* Rojen je bil 22. decembra 1926 v kmečki družini v Beltincih. Tam je obiskoval tudi osnovno šolo, nato pa odšel v gimnazijo v Mursko Soboto, kjer je maturiral leta 1947. Istega leta se je vpisal na Teološko fakulteto v Ljubljani kot gojenec mariborskega semenišča. V duhovnika je bil posvečen v Mariboru 29. junija 1953. V letih 1945 do 1956 je bil kaplan v Slovenskih Konjicah, od 1956 do 1958 pa kaplan pri Sv. Rešnjem Telesu v Mariboru. Leta 1958 je odšel na specializacijo v Rim, kjer je študiral katehetiko in pastoralko na Lateranski univerzi, pastoralno sociologijo na Gregorijani in moralno teologijo na Alfonsiani. Leta 1961 je doktoriral iz teologije na Lateranski univerzi. Po vrnitvi iz Rima je nastopil službo župnjiskega upravitelja na Gomilskem in obenem leta 1965 tudi službo honorarnega predavatelja moralne teologije na Teološki fakulteti v Ljubljani. Tu je postal leta 1968 docent, 1972 pa izredni profesor. Kot izredni profesor je deloval nekaj časa tudi med izseljenci v Berlinu; leta 1978 je bil prvič izvoljen za dekana Teološke fakultete v Ljubljani, 1980 pa drugič. Umril je na praznik slovanskih apostolov, 5. julija 1981, po enoletni hudi bolezni.

je še posebej specializiral in poglobljal svoje znanje v katehnetiki, sociologiji, pastoralki in moralki. Leta 1965 je prišel za predavatelja moralne teologije na teološko fakulteto in se posvečal predvsem tej vedi, čeprav tudi drugih ni zanemarjal oziroma jih je pridoma uporabljal prav pri obravnavanju moralnoteoloških vprašanj; zopet v zavesti, da tudi krščanska moralka ni sama sebi namen, ampak mora vedno upoštevati odnos Bog — človek, še več: nosilec človekovega krščanskega moralnega življenja ni kak moralni zakon ali kaka krepost ali samo neka milost (v ožjem pomenu besede) ali predvsem človek, ne; ta nosilec je Jezus Kristus, bogočloveška oseba, on, ki je »življenje« (Jan 14, 6).

S to miselnostjo in strokovno pripravljenostjo je stopil med nas, v prostor in čas Cerkve na Slovenskem, prav takrat, ko je II. Vatikanski koncil zapisal: »Posebna skrb se naj posveti spopolnjevanju moralne teologije, ki naj svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka sv. pisma in tako pojasnjuje vzvišenost poklicanosti vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta« (DV 16). Ne pozabimo, da je bil ta odlok razglašen 28. oktobra 1965, prav tedaj pa je začel Steiner poučevati na teološki fakulteti. Kot neposredni učenec Häringa in Fuchsa, posredno pa še drugih, ki so v svojih predavanjih in knjigah že pripravljali to pot prenove v moralni teologiji, se je takoj lotil uresničevati koncilsko naročilo. Razprave v Bogoslovnem vestniku in reviji Cerkev v sedanjem svetu ter predavanja so se bolj in bolj naslanjala na sveto pismo, upoštevaje nova dognanja eksegeze, obenem pa postavljala Kristusa kot normo, sredstvo in smoter človekove moralnosti.

Isti koncil je tudi naročil, da »je treba bogoslovce naučiti, kako bi kar le mogoče popolno razjasnjevali skrivnosti odrešenja z razmišljanji pod vodstvom učitelja sv. Tomaža, da bi vanje čim globlje prodrli in odkrili njih medsebojno povezanost. Uče naj se tudi iskati rešitev težkih vprašanj človeštva v luči razodetja, njegove večne resnice obračati na spremenljive človeške razmere ter jih posredovati sodobnim ljudem na način, ki je zanje primeren« (DV 16). Upošteva vse to, je pripravljaj nov učbenik osnovne moralne teologije in mu dal kar koncilski naslov »Človekov poklic v Kristusu« (skripta, Ljubljana 1970 in 1975²), prav tako pa tudi učbenik posebne (skripta, Ljubljana 1971 in 1973²). V obeh učbenikih je skušal združiti tradicionalni moralnoteološki nauk patristike, sv. Tomaža in drugih cerkvenih učiteljev ter velikih teologov z najnovejšimi dognanji in dokumenti koncila in cerkvenega učiteljstva, vse pa na bibličnih temeljih. Moto obeh del je Božji klic (klic po moralni normi — Kristusu, po situaciji, po vesti) in človekov odgovor (odgovor v mišljenju, v hotenju, v dejavnosti — življenju). Se mu je to bolj ali manj posrečilo, o tem so mnenja deljena. Morda nas tu in tam motijo številne sholastične filozofske delitve in včasih

kar nenadni preskoki k novim, današnjemu človeku razumljivejšim utemeljitvam, med enimi in drugimi pa včasih ni trdne povezave. Za tako analizo bi bila potrebna dolga in temeljita razprava. Vsi se pa zavedamo, kako težko je dostikrat tudi temeljne verske in moralne resnice povedati na človeku razumljiv, recimo kar kerigmatičen način.

Druga značilnost Steinerjevega preučevanja moralne teologije je temeljito poznanje sodobne moralnoteološke literature, saj lahko rečemo, da ni spregledal nobenega pomembnega dela ne glede na jezikovno področje in usmerjenost. Prav takó pa mu moramo priznati tudi temeljito poznanje vse moralnoteološke tradicije. Sledil je razvoju in poudarjal notranji imperativ pred zunanjim, prikazoval je vrednote in motive zanje, postavljaj pozitivni vidik pred negativnega: človekovo dejanje ni dobro zato, ker je nekaj zapovedano, ampak zato, ker ga k dobremu nagibata vrednota — Kristus — Bog in pa milost. Čeprav so greh, odpoved, pokora itd. v svetem pismu pogosto navzoči, vendar v njem odločno prevladuje pozitiven vidik npravnega življenja. V ospredju je npravno življenje kot življenje s Kristusom (prim. Jan 15, 1—8), kot »pravičnost in mir in veselje v Sv. Duhu« (Rimlj 14, 17).

Nad vsemi zapovedmi je zapoved ljubezni, nad formuliranimi desetimi zapovedmi na kamnitih ploščah je postava »v tvojem srcu« (5 Mojz 30, 11—14). Spreobrnjenje se prikazuje kot osvojitve božjega kraljstva in ne kot delanje pokore (prim. Mr 1, 14-15), življenje z Bogom kot sreča in ne kot samoodpoved (prim. 5 Mojz 30, 15—19). Bog je oče dobrim in hudobnim (prim. Mt 5, 45; Lk 15, 11—32) in ne policaj ali kontrolor npravnega življenja. Celó greh gleda sveto pismo v nekem smislu pozitivno: »Kjer pa se je pomnožil greh, se je še bolj pomnožila milost« (Rimlj 5, 20).

Lahko pa trdimo, da je to novo ali, bolje rečeno, pozabljeno gledanje na moralni nauk (spomnimo se le Tomaževega nauka o »passiones« in o »virtutes«) še veliko bolj razvil v številnih člankih in razpravah v Bogoslovnem vestniku, v pastoralni reviji Cerkev v sedanjem svetu in v svojih knjigah »Ko se poročata ljubezen in seks« (Celovec 1974), »Uvod v moralno teologijo« (Celje 1977) in »Zakrament sprave« (skupaj z A. Šuštarjem, Ljubljana 1979). Posebno v razpravah, včasih tudi polemičnih, se je ukvarjal z mnogimi aktualnimi vprašanji moralne teologije. Tudi polemika je prispevala k temu, da se je nekaterih stvari lotil s še večjo zavzetostjo in odgovornostjo, upošteva nauk cerkvenega učiteljstva, svetega pisma in vse tradicije, pa probleme in stiske sodobnega človeka in družbe. Že kar klasično vprašanje, ki se nam zastavlja ob imenu Štefana Steinerja, je njegova polemika, toda res znanstvena, s teologi (Kunčič, Nola, Žakelj) ob okrožnici »Humanae vitae« oziroma v zvezi z njo o vprašanju »casus perplexus«, kar je odjeknilo tudi med hierarhijo in dobilo končni odmev v palači

bivšega sv. Oficija v Rimu. Tudi ta primer je vreden temeljitejše obravnave, saj je šlo za aplikacijo enega osnovnih moralnoteoloških načel (sv. Tomaž, sv. Alfonz Ligvorij).

Lahko trdimo, da je pokojni prof. Steiner učil in pisal na temeljih evangelija, cerkvenih očetov, cerkvenega učiteljstva, teologov in še posebej zadnjega koncila. Pisal je proti neosebni gledanju v moralnem življenju, proti negativističnemu pojmovanju moralnosti, proti pretiranemu individualizmu in farizejstvu — pozunanjenosti. Našim teologom in vernikom je na številnih predavanjih pa tudi v pastoralnem delu odkrival moralne vrednote, odkrival Kristusa, odkrival svobodo kristjana (notranjo svobodo) in njegovo teženje k popolnosti. Vsemu temu je postavil kot gonilno silo ljubezen, za katero pravi, da je »vedno nekaj skrivnostnega, da je skrivnost Boga, človeške osebe in medčloveških odnosov. Morda je ljubezen sploh skrivnost vseh skrivnosti. Mogoče pa je, čeprav je skrivnost, ključ do vseh skrivnosti« (Ko se poročata ljubezen in seks, Celovec 1974, 12).

Ukvarjal se je še s številnimi vprašanji moralne teologije: zakrament sprave, krščanski pogled na bolezen in bolnika, krščanski personalizem, ljubezen, spolnost in zakon, vprašanja vesti, socialna pravičnost. Omenimo tudi druga področja: »Oznanjevalna teologija« (skripta, Ljubljana 1969), »Krščanski socialni nauk« (skripta, Ljubljana 1981), razprave o prenovi Cerkve na Slovenskem, o župnijskih svetih, o katehetskih, oznanjevalnih in socioloških vprašanjih itd.

Naš namen je bil prikazati kratek pregled njegovega dela in usmerjenosti v moralni teologiji, saj je bilo to področje, kateremu je posvetil največ časa in truda. Ni lahko zajeti celotne vsebine njegovega moralnega oznanjevanja, morda jo je najbolj povzel sam, zato dajmo besedo njemu: »'Bog je ljubezen' (1 Jan 4, 8). To je eden najbolj osrečujočih naukov sv. pisma . . . S tem naukom, ki je povzetek vsega četrtega poglavja njegovega prvega pisma, pa hoče Janez dati tudi *rešitev vseh odnosov in postaviti ideal vseh odnosov* med Bogom in človekom, med ljudmi in v človeku samem. Pravi namreč: 'Preljubi, ljubimo se med seboj, ker je ljubezen od Boga; in vsakdo, ki ljubi, je iz Boga rojen in Boga pozna. Kdor ne ljubi, Boga ne pozna, zakaj Bog je ljubezen. V tem se je razodela božja ljubezen do nas, da je Bog na svet poslal svojega edinorojenega Sina, da bi mi po njem živeli . . . Če nas je Bog ljubil, smo tudi mi dolžni ljubiti drug drugega . . . Ako se med seboj ljubimo, je Bog v nas in njegova ljubezen v nas popolna . . . Bog je ljubezen in, kdor ostane v ljubezni, ostane v Bogu in Bog ostane v njem . . . Strahu ni v ljubezni, temveč popolna ljubezen strah prežene; kajti strah je združen z muko, a kdor se boji, se ni spopolnil v ljubezni' (1 Jan 4, 1-18). Predvsem pa bi se omenjena trditev lahko zdela drzna, ker je izhodišče za Janezovo *pobožanstvenje človeka in celo neko enačenje človeka z Bogom*, po božji ljubezni seveda: 'Vsakdo, ki ljubi, je

iz Boga rojen . . . In iz tega spoznamo, da smo v njem in on v nas, ker nam je dal od svojega Duha . . . ; zakaj, kakršen je on, taki smo tudi mi na svetu' (1 Jan 4, 7. 13. 17). Mimogrede rečeno: 4. poglavje prvega Janezovega lista je presenetljiva ter osvajajoča dogmatika in moralka v malem, velika in osrečujoča modrost za človeško življenje v nekaj stavkih« (Ko se poročata ljubezen in seks, Celovec 1974, 12-13).

Matija Babnik

Bibliografija teoloških spisov Štefana Steinerja

Pokojni profesor in dekan dr. Štefan Steiner je začel objavljati svoja dela že v bogoslovskih letih. Najprej se je ukvarjal s poezijo in objavil svoje prvence v semeniški Brazdi. V času, ko je študiral teologijo, sta nastali tudi dve zbirki pesmi, ki ju je izdal v tipkopisu. Poeziji je ostal zvest vse življenje, saj so zadnje pesmi nastale že na bolniški postelji. Nekatere so bile objavljene tudi v raznih letnikih pomurske revije Stopinje. Vse pesmi so zbrane v njegovih zapuščini in v načrtu je tudi njihov natis.

V tej bibliografiji ni upoštevano Steinerjevo literarno delo, ampak le teološki spisi, objavljeni predvsem v teoloških revijah in pa samostojna dela (knjige in skripta). Precej teoloških člankov je objavil tudi v Družini, predvsem v rubrikah »Pogovarjamo se« in »Želeli ste odgovor«. Tudi ti sestavki še čakajo obdelave in v tej bibliografiji niso upoštevani. Vseh knjig in člankov je 138.

Bibliografija je urejena kronološko. Vsako leto so na prvem mestu samostojne knjige in skripta, nato razprave v revijah in končno ocene. Kronološki red omogoča tudi hiter uvid v avtorjevo zanimanje za posamezna področja teologije, najbolj pa njegovo hitro reakcijo ob izidu pomembnih cerkvenih dokumentov, npr. *Humanae vitae*, *Persona humana* itd.

Tiste, ki bodo iskali v Steinerjevi bibliografiji različne teme in morda odkrili še kakšne članke, naj opozorim tudi na to, da se ni podpisoval vedno enako. Zgodnja dela so podpisana redno s Šteiner, včasih celo s Štajner, kasneje pa se je redno podpisoval Steiner.

Za revije, ki se v bibliografiji večkrat ponavljajo, sem uporabljal naslednje kratice:

- BO — Božje okolje (Ljubljana)
- BS — Bogoslovska smotra (Zagreb)
- BV — Bogoslovni vestnik (Ljubljana)
- CSS — Cerkev v sedanjem svetu (Ljubljana)
- NM — Nova mladika (Celje)
- SB — Služba božja (Makarska)
- Zn — Znamenje (Celje)

1949:

1. **Križev pot.** Ljubljana, 1949. (razmnoženo).

1957:

2. **Z Marijo pri Gospodovi daritvi — Šmarnice 1957.** Maribor 1957. (razmnoženo).

1958:

3. **O cerkvi in našem posvečenju — katekizem II.** Maribor 1958. (razmnoženo).

1962:

4. **Slomškova vzgoja doraščajoče mladine** (misli za pomladansko pastoralno konferenco v letu 1962). Maribor 1962. (razmnoženo).

1964:

5. **Rojstvo božjega otroka.** Maribor 1964. (razmnoženo).

1965:

6. **Liturgija — neusahljivi vir za oznanjevanje božje besede.** BV 25 (1965), str. 61—67.

7. **Poročilo o prvem mednarodnem kongresu za pastoralno teologijo: Fribourg, 10. do 12. oktobra 1961.** BV 25 (1965), str. 163—179.

1966:

8. **Geneza verovanja pred osebno odločitvijo za vero.** Katehetski tečaj 1966. Ljubljana 1966, str. 38—62.

9. **Pojem dušnega pastirstva po dokumentih 2. vatikanskega cerkvenega zbora.** BV. 26 (1966), str. 204—216.

10. Ocena: B. Häring, *Das Gesetz Christi I—III*, 7. izd.ewel-Freiburg i. B. 1963. BV 26 (1966), str. 131—136. (glej še št. 15).

11. Ocena: L. Lentner, *Katechetisches Wörterbuch*, Freiburg—Basel—Wien 1961. BV 26 (1966), str. 138.

12. Ocena: B. Häring, *Macht und Ohnmacht der Religion*, Freiburg—Basel—Wien 1965. BV 26 (1966), str. 302—305.

13. Ocena: K. Nola, *Kazuistika*, Makarska 1966. BV 26 (1966), str. 305—306.

14. Ocena: J. Kokalj, *Obisk nedeljske službe božje*, Maribor 1966. BV 26 (1966), str. 309.

15. Ocena: *Ocjena Häringove moralke. Dobri pastir*, Sarajevo 15—16 (1966), str. 197—203 (hrvaški prevod ocene št. 10).

1967:

16. **II problem catechistico in Slovenia dopo il 1945.** Roma 1967. (delni natis doktorske disertacije).

17. **»Reconciliatio amicitiae«.** BV 27 (1967), str. 223—232.

18. **Poslušalci in pridiganje.** BV 27 (1967), str. 261—286.

19. **Volitve v župnijski svet na Gomilskem.** CSS 1 (1967), str. 40—41.

20. **Cerkev — zakrament odrešenja.** CSS 1 (1967), str. 74—78.

21. **Občestveno obhajanje pokore.** CSS 1 (1967), str. 174—177.
22. Ocena: J. Wach, Religions-soziologie, Tübingen 1951. BV 27 (1967), str. 148—149.
23. Ocena: D. Grasso, L'annuncio della salvezza, Napoli 1965. BV 27 (1967), str. 149—152.
24. Ocena: Bleiweis T., Der Hausbesuch des Priesters, Wien 1965. CSS 1 (1967), str. 48.
25. Ocena: Jenko J., Poslanstvo laikov, Ljubljana 1967. CSS 1 (1967), str. 48.
26. Ocena: Arrighi G., Cristo tra i lontani, Torino 1961. CSS 1 (1967), str. 96.
27. Ocena: Haering B., Il concilio comincia adesso, Alba 1966. CSS 1 (1967), str. 96.
28. Ocena: Garrone Mgr., Le Concile, Orientations, Paris 1966. CSS 1 (1967), str. 137—138.
29. Ocena: Por que me hice sacerdote, Salamanca 1959. CSS 1 (1967), str. 138—139.
- 1968:
30. **Človekov poklic v Kristusu.** Ljubljana 1968. (skripta za osnovno moralno teologijo). (Glej še: 52, 99, 104).
31. **Uvod.** (Uvod k okrožnici Humanæ vitæ). Posredovanje človeškega življenja. Ljubljana 1968, str. 3—18.
32. **»Domači« dialog božjega ljudstva.** BV 28 (1968), str. 14—42.
33. **Okrožnica »Humanæ vitæ« in naša zrelost.** BV 28 (1968), str. 227—230.
34. **Občestveno obhajanje pokore v župniji Gomilsko.** CSS 2 (1968), str. 55—57.
35. **Pokristjanjevanje razkristjanjene pariške župnije.** CSS 2 (1968), str. 104—106.
36. **Sociološko presojanje verskih pojavov.** CSS 2 (1968), str. 189—192.
37. Ocena: Harmsen H., Die Frau heute, Bergen-Enkheim 1967. CSS 2 (1968), str. 31—32.
- 1969:
38. **Človeško življenje v ljubezni Kristusovi.** Ljubljana 1969. (skripta za posebno moralno teologijo). (Glej še: 62, 83).
39. **Oznanjevalna teologija.** Maribor 1969. (skripta). (Glej še: 63).
40. **Katoliško nraoslovje.** Ljubljana 1969. (skripta za slušatelje katehetskega tečaja). (Glej še: 127).
41. **Zakonci — Stvarnikovi sodelavci.** Ljubljana 1969. (Knjižice 17).
42. **Moralni in pastoralni nauk episkopatov k okrožnici »Humanæ vitæ«.** BV 29 (1969), str. 64—84.
43. **Pokoncilski kairos moralne teologije.** BV 29 (1979), str. 321—332.

44. **Anketa o birmi v mariborski škofiji**, (skupaj z A. Drofenikom). CSS 3 (1969), str. 15—20.

45. **Spovednik in problem kontracepcije po izidu »Humanae vitae«**. CSS 3 (1969), str. 73—80.

46. **Pastoralno sociološko srečanje v Mariboru — 8. julija 1969**. CSS 3 (1969), str. 209—210.

47. **»To troje«**. CSS 3 (1969), str. 225—226.

48. **Anketa o prihodnji(h) slovenski(h) sinodi(ah)**. CSS 3 (1969), str. 250—254.

49. Ocena: Knjiga o svobodi vesti — A. Šuštar, Gewissensfreiheit, Einsiedeln 1967. BV 29 (1969), str. 144—146.

50. Ocena: R. Valenčič, L'uomo e il lavoro nei documenti del Concilio Vaticano II, Roma 1969, BV 29 (1969), str. 438—439.

51. Ocena: G. Hopfenbeck, Beichtseelsorge, Werl/West. 1963. CSS 3 (1969), str. 94.

1970:

52. **Človekov poklic v Kristusu**. Ljubljana 1970. (skripta za osnovno moralno teologijo) (Druga izdaja št. 30) (Glej še: 99, 104).

53. **Krščanstvo na zatožni klopi spolne inkvizicije**. BV 30 (1970), str. 243—255.

54. **Oznanjevanje božje besede — nujno sredstvo odrešenja**. CSS 4 (1970), str. 35—39.

55. **Kaj pravijo v letu 1970 slovenski študentje o pridigi?** CSS 4 (1970), str. 53—57.

56. **Gradnja in prenova Cerkve v luči teologije**. CSS 4 (1970), str. 135—139.

57. **Dušni pastirji o problemih zakoncev**. (Misli anketnih odgovorov obdelal in dopolnil Štefan Steiner). CSS 4 (1970), str. 176—178.

58. **Neutemeljene sodbe J. Mlakarja**. CSS 4 (1970), str. 191—192.

59. Ocena: K. Hörmann, Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck 1969. BV 30 (1970), str. 156—157.

60. Ocena: N. Greinacher, Cerkvene strukture pred sutrašnjicom. Zagreb 1970, CSS 4 (1970), str. 92—93.

61. Ocena: L. Rossi, Pastorale familiare, Bologna 1969. CSS 4 (1970), str. 93—94.

1971:

62. **Človeško življenje v ljubezni Kristusovi**. Ljubljana 1971. (skripta za posebno moralno teologijo). Druga izpopolnjena idaja št. 38 (Glej še: 83).

63. **Homiletika**. Maribor 1971. (skripta za oznanjevalno teologijo) (Dodatek k skriptom št. 39).

64. **Ali sme dr. J. Kuničič kritizirati francoske škofo?** BV 31 (1971), str. 92—115.

65. **Cerkev v sedanjem svetu.** CSS 5 (1971), str. 1—2.
66. **Teološke osnove katehetskega oznanjevanja odraslim.** CSS 5 (1971), str. 3—6.
67. **Okrogla miza o naših tečajih** (Zbral A. Vetrlih, poleg ostalih sodeloval tudi Štefan Steiner). CSS 5 (1971), str. 117—121.
68. **»Ne na umanjenje nego na uzveličanje snage i životnosti papine enciklike 'Humanae vitae'«.** SB 11 (1971), str. 329—353.
69. **Kar je krivično, je zlo.** Zn 1 (1971), str. 348—350.
- 1972:**
70. **Krščanska zakonska ljubezen.** V dvoje (knjiga za poročence). Ljubljana 1972, str. 53—74.
71. **Krščansko urejanje rojstev.** V dvoje (knjiga za poročence). Ljubljana 1972, str. 141—160.
72. **Krščansko urejanje rojstev.** Srečna družina — predavanja za zakonce. Kranj 1972, str. 47—58. (razmnoženo).
73. **Ali sme dr. J. Kuničić kritizirati francoske škofe?** BV 32 (1972), str. 310—329.
74. **Neutemeljeni očitki Vjesnika nadbiskupije splitsko-makarske Doktrinalni komisiji škofovske konference Jugoslavije.** BV 32 (1972), str. 330—339. (Glej še: 77).
75. **Dušni pastir in bolniki,** CSS 6 (1972), str. 185—187.
76. **Krščanski pogled na bolezen.** CSS 6 (1972), str. 189—190.
77. **Neutemeljeni očitki Vjesnika nabiskupije splitsko-makarske Vijeću za nauk vjere BKJ.** BS 42 (1972), str. 398—408. (Hrvaški prevod razprave št. 74).
78. **Metoda dr. Jordana Kuničića.** SB 12 (1972), str. 244—259.
79. **Resnicoljubnost — pa taka!** Zn 2 (1972), str. 260—264.
80. **»Odgovornost in zvestoba Cerкви« — z neresnico?** Zn 2 (1972), str. 431—435.
81. **Družina.** NM 3 (1972), str. 441—442.
82. **Ocena: Die Heilsendung der Kirche in der Gegenwart,** Mainz 1970. CSS 6 (1972), str. 31—32.
- 1973:**
83. **Človeško življenje v ljubezni Kristusovi.** Ljubljana 1971. (skripta za posebno moralno teologijo), (Ponatis št. 62) (Glej še: 38).
84. **Priprava na zakrament pokore.** Ljubljana 1973.
85. **Skupna zakramentalna odveza pri nas ni potrebna?** BV 33 (1973), str. 123—130.
86. **Moralna teologija v službi pastoracije.** BV 33 (1973), str. 149—165.
87. **Priročnik za moralno teologijo.** BV 33 (1973), str. 314—315.
88. **Življenje s Kristusom.** BV 33 (1973), str. 315—339.

89. **Kongregacija za verski nauk je rešila jugoslovanski primer.** CSS 7 (1973), str. 86—88.
90. **Moralna vsebina veroučnega načrta.** CSS 7 (1973), str. 109—112.
91. **Apostolski načrt.** CSS 7 (1973), str. 139—141.
92. **»Epilog« dr. Jordana Kunčiča.** BS 43 (1973), str. 291—305.
93. **Neznanstvenost rodi krivice.** SB 13 (1973), str. 42—61.
94. **Zdomstvo.** NM 4 (1973), str. 201—202.
95. **Masturbacija z moralnega vidika.** NM 4 (1973), str. 230—231.
96. Ocena: P. Sporcken, *Darf die Medizin, was sie kann?*, Düsseldorf 1971. BV 33 (1973), str. 144—146.
97. Ocena: F. Jantsch, *Man kann auch anders predigen.* CSS 7 (1973), str. 124.
- 1974:**
98. **Ko se poročata ljubezen in seks.** Celovec 1974.
99. **Človekov poklic v Kristusu.** Ljubljana 1974. (Skripta za osnovno moralno teologijo). (Izpopolnjena izdaja št. 52) (Glej še: 30, 104).
100. **»Z vso Cerkvijo sklenili«.** CSS 8 (1974), str. 2—5.
101. **Skrb za duhovno oblikovanje župnijskih svetov** (Po razgovoru Laura — Smerkolj — Steiner). CSS 8 (1974), str. 18—19.
102. **Sodba v imenu dr. Žaklja.** CSS 8 (1974), str. 91—95.
103. **Objektivno in subjektivno v moralnem življenju.** NM 5 (1974), str. 474—476.
- 1975:**
104. **Človekov poklic v Kristusu.** Ljubljana 1975. (skripta za osnovno moralno teologijo) (ponatis št. 99 s popravki) Glej še: 30, 52).
105. **Obrazec za spraševanje vesti v novem obredniku pokore.** CSS 9 (1975), str. 21—23.
106. **Patološko gledanje in drže v nravnem življenju katoličanov.** CSS 9 (1975), str. 45—49.
107. **Dodatna literatura, ki tematično ali netematično razpravlja o patoloških pojavih v Cerkvi.** CSS 9 (1975), str. 64.
108. **Oznanjevanje izven liturgije in kateheze.** CSS 9 (1975), str. 133—135.
109. **Pomisleki ob nekem članku.** Zn 5 (1975), str. 359—365.
- 1976:**
110. **Narava pastoralne teologije.** BV 36 (1976), str. 1—14.
111. **»Persona humana« in dušni pastir.** CSS 10 (1976), str. 152—154.
- 1977:**
112. **Uvod v moralno teologijo.** Celje 1977.
113. **»Persona humana« in oznanjevanje.** CSS 11 (1977), str. 21—24.
114. **»Persona humana« in oznanjevanje — 2. del.** CSS 11 (1977), str. 50—52.

115. »Persona humana« in spovedovanje. CSS 11 (1977), str. 87—90.
116. Osebnostno pojmovanje »skrivnosti hudobije« v današnji teologiji. Zn 7 (1977), str. 34—35.

1978:

117. **Postava in svoboda.** Vera in svoboda. Teologija za laike 2 (Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1977-78), Ljubljana 1978, str. 143—162.
118. **Odrešilni feniks religije.** CSS 12 (1978), str. 20—23.
119. **Stari in novi problemi.** CSS 12 (1978), str. 65.
120. **Kriteriji za določanje pastoralnih prioritet.** CSS 12 (1978), str. 69—70.
121. **Anketa o pastoralnih prioritetah.** CSS 12 (1978), str. 83—84.
122. **Človek — grešnik se dviga proti Bogu.** BO 2 (1978), str. 33—38.
123. Ocena: In libertatem vocati estis; Studia moralia XV, Roma 1977. BV 38 (1978), str. 218—221.
124. Ocena: V. Valjan, Moralni zakon situacije u perspektivama Dru-gog vatikanskog koncila, Zagreb 1977. BV 38 (1978), str. 373—374.
125. Ocena: A. Stres — F. Rode, Kriterij krščanstva v pluralistični družbi. CSS 12 (1978), str. 64.

1979:

126. **Zakrament sprave** (skupaj z A. Šuštarjem). Ljubljana 1979.
127. **Katoliško nravoslovje.** Ljubljana 1979. (skripta za slušatelje katehetskega tečaja) (dopolnjena izdaja št. 40).
128. **Živeti izven kalupov?** Duha ne ugašajte. Teologija za laike 3 (Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1978-79), Ljubljana 1979, str. 185—199.
129. **Umetna osemenitev in oploditev s stališča katoliškega moralnega nauka.** BV 39 (1979), str. 24—30.
130. **In memoriam: Profesor dr. Jože Krošl.** BV 39 (1979), str. 119 do 121.
131. **Osnovna ideja okrožnice Janeza Pavla II. »Redemptor hominis«.** BV 39 (1979), str. 255—275.
132. Ocena: K. Rahner — K. H. Wenger, Was sollen wir noch glauben?, Freiburg im B. 1979. CSS 13 (1979), str. 192.

1980:

133. **Kje iskati človekovo dostojanstvo?** Živeti za smrt. Teologija za laike 4 (Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1979-80), Ljubljana 1980, str. 51—70.
134. **Nagrobni govor ob smrti prof dr. Jakoba Aleksiča.** BV 40 (1980), str. 496—497.

135. »**Katoliška Cerkev, kapitalizem in socializem**«. CSS 14 (1980), str. 14—19.

1981:

135. **Krščanski socialni nauk**. Ljubljana 1981 (rokopis pregledal, dopolnil in pripravil za skripta M. Babnik).

137. **Kristjan pred problemom nasilja in vojne**. Kristjani za prihodnost. Teologija za laike 5 (Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1980-81), Ljubljana 1981, str. 91—107.

138. **Človek kot etično bitje** CSS 15 (1981), str. 4—7.

Matija Babnik

Prejete knjige

V oceno smo prejeli naslednje knjige, ki so jih poslale založbe:

Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg:

SCHULTES Josef L.: Worte und Zeichen. Ein Arbeitsheft zum Buch Ezechiel (Gespräche zur Bibel 11), 1980, 40 str.

Tyrolia, Innsbruck:

HEUTE GEMEINSAM GLAUBEN, Ein Glaubensseminar — herausgegeben von Margarete Schmid. 1980, 180 str.

RIEBL Maria u. STIGLMAIR Arnold: Kleine Bibelkunde zum Alten Testament. 1980, 168 str.

Accademia Romana di S. Tommaso, Città del Vaticano:

PIOLANTI Antonio: La conoscenza sapienziale di Dio in S. Tommaso. 1980, 47 str.

Pontificium institutum orientalium studiorum, Roma:

ZUZEK Roman: La transfiguración escatológica del mundo visible en la teología Russa. Estudio de la doctrina corriente entre 1836 y 1917. (Orientalia christiana analecta 209). 1980, X + 220 str.

SWIERKOSZ Stanislaw: L'Eglise visible selon Serge Bulgakov. Structure hiérarchique et sacramentelle. (Orientalia christiana analecta 211). 1980, 239 str.

Benziger Verlag, Zürich:

WILCKENS Ulrich: Der Brief an die Römer II. (EKK — Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 6). 1980. VIII + 274 str.

JANOWSKI Christine J.: Der Mensch als Maass. Untersuchungen zum Grundgedanken und zur Struktur von Ludwig Feuerbachs Werk. (Ökumenische Theologie 7). 1980, 360 str.

Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin:

ENCYKLOPEDIA KATOLICKA I (1973), II (1976), III (1979).

Akademia teologii katolickiej, Warszawa:

STAROŻYTNE reguly zakonne. Preklad zbiorowy. Wybór, wstepy, opracowanie ks. Marek Starowieyski. 1980, 343 str.

Księgarnia św. Wojciecha, Poznań:

SZYMUSIAK Jan Maria, Marek Starowieyski: Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa. 1971, 670 str.

Pastorelly, Monte Carlo:

RUPP Jean: Entretien sur la vie éternelle. Suivi de théologie au fil des jours. 1978. 166 str.

Herder, Wien:

ECKERT Michael: Transzendieren und immanente Transzendenz. Die Transformation der traditionellen Zweiweltentheorie von Transzendenz und Immanenz in Ernst Blochs Zweiseitentheorie. 1981. 149 str.

- GLAUBENSPRAXIS. Herausgegeben von Johann Reikerstorfer. 1981, 140 str.
- GRAUBNER-HAIDER Anton: Ideologie und Religion. Interaktion und Sinnsysteme in der modernen Gesellschaft. 1981, 171 str.
- VERANTWORTUNG, WISSENSCHAFT, FORSCHUNG. Festgabe zum 20 jährigen Bestehen des Internationalen Forschungszentrums in Salzburg. Herausgegeben von Marian Heitger. 1981, 207 str.
- Echter, Würzburg:**
- DIE NEUE ECHTER BIBEL. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung: (1) Norbert Lohfink: Kohelet. 1980, 86 str. (2) Warner Dommershausen: Ester; Günter Krinetzki: Hoheslied. 1980, 50 + 31 str. (3) Josef Schreiner: Jeremia 1—25, 14. 1981, 148 str.
- EINFÜHRUNG IN DIE METHODEN DER BIBLISCHEN EXEGESE, herausgegeben von Josef Schreiner. 1971, 329 str.
- GESTALT UND ANSPRUCH DES NEUEN TESTAMENTS, herausgegeben von Josef Schreiner und Gerhard Dautzenberg. 1969, 423 str.
- SCHREINER Josef: Wer zeigt uns den Weg? Antworten der Bibel auf menschliches Fragen (Predigten). 1981, 150 str.
- JÜNGLING Hans-Winfried: Ich bin Gott — keiner sonst. Annäherung an das Alte Testament. 1981, 179 str.

Bogoslovni vestnik bo, čim prej mogoče, objavil tudi prikaz poslanih in navedenih knjig.

VSEBINA (SUMMARIUM)

Teološki tečaj 1982 (Sessio theologica 1982)

- Lojze Milharčič 125 **Novi zakonik – pričakovanja in uresničitve**
Der neue Kodex – Erwartungen und
Erfüllungen
Le nouveau code – attentes et réalisations
- P. Viktor Papež 141 **Božje ljudstvo v novem zakoniku cerkvenega**
prava s posebnim poudarkom na specifičnih
dolžnostih in pravicah klerikov in laikov
Volk Gottes im neuen Kirchengesetzbuch mit
besonderer Betonung der spezifischen
Pflichten und Rechte der Kleriker und der
Laien
People of God in the New Canon Code with
Special Stress on the Specific Duties and
Rights of Clergy and Laity
- Stanko Ojnik 159 **Premiki v zakonskem pravu**
Eherechtswandlungen
Les modifications du droit matrimonial
- Franc Gorjup 170 **Kristjanove pravice in varstvo zakonitosti v**
Cerkvi
Die Christenrechte und die Obhut der
Gesetzlichkeit in der Kirche
Les droits du chrétien et la défense de la
légalité dans l'Eglise
- Stanko Ojnik 183 **Cerkev in država**
Kirche und Staat
Eglise et Etat

Razprava (Studium)

- Ciril Sorč 200 **Ustvarjeni za veselje**
Für die Freude erschaffen
Créés pour la joie

Pregledi (Miscellanea)

- 215 **Zgradba in sporočilo duhovniškega poročila**
o stvarjenju (1 Mz 1,1–2,4 a) (Marjan Turnšek)
- 237 **Poenoteni naslovi in kratice svetopisemskih**
knjig (Francè Rozman)

Ocene (Recensiones)

- 242 **Mihael Kuzmič, Predgovori Števana Kuzmiča**
(Francè Rozman)
- 244 **Peter Kuzmič, Biblijska društva i njihova**
Biblija na južnoslavenskom tlu u XIX. stoljeću
(Francè Rozman)

In memoriam

- 246 **Štefan Steiner kot moralist (Matija Babnik)**
- 251 **Bibliografija teoloških spisov Štefana Steinerja**
(Matija Babnik)

- | | |
|------------------------|---|
| Lojze Milharčič | Novi zakonik – pričakovanja in uresničitve |
| P. Viktor Papež | Božje ljudstvo v novem zakoniku |
| Stanko Ojnik | Premiki v zakonskem pravu |
| Franc Gorjup | Kristjanove pravice in varstvo zakonitosti |
| Stanko Ojnik | Cerkev in država |
| Ciril Sorč | Ustvarjeni za veselje |



LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** **ŠT. 3**

42 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1982

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 3

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.

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

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Ob okrožnici O človeškem delu*

Rafko Valenčič

Elementi teologije dela v okrožnici papeža Janeza Pavla II. ‚O človeškem delu‘

Čeprav je okrožnica papeža Janeza Pavla II. ‚*Laborem exercens*‘ — ‚O človeškem delu‘ (odslej LE) prvenstveno teološki dokument, vendar ne vsebuje sistematičnega in izčrpnega nauka o teologiji dela. Prav tako ne vsebuje izčrpane razprave o socialnem nauku Cerkve ali teološki antropologiji. Narava okrožnice je pastoralno-oznanjevalna, ‚preroška‘ (profetična); vernim, nevernim in drugače mislečim odkriva tiste razsežnosti človekovega življenja in dejavnosti, ki so jih v preteklosti zanemarjali ali jih še. Gre za odkrivanje in globlje spoznanje človeške dejavnosti v njeni počlovečujoči razsežnosti, za osmišljanje in pravilno usmerjanje naporov, ki jih človeštvo vlaga za svoj napredek, za odkrivanje povezanosti med človekovim zemeljskim in onstranskim življenjem, med graditvijo človeške družbe in prihodom božjega kraljestva. Oznanjevalna in preroška narava okrožnice je v tem, da v sedanjem času v stvarih in dogajanjih odkriva to, kar je večno in presega svet. Milostni trenutek (‚*kairos*‘) božje navzočnosti in božjega delovanja je vedno navzoč. Pomembno je, da ga človek zazna in gre za njegovim klicem.¹

Teologija dela, kakor jo posreduje okrožnica, ni izvirna. Sklicuje se na to, kar je bilo že napisano v prejšnjih socialnih okrožnicah ali drugih dokumentih, zlasti v Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu.² Vendar pa

* Okrožnica papeža Janeza Pavla II. O človeškem delu je vzbudila tudi pri nas veliko pozornosti in so jo prav tako zelo različno razlagali. Zato ji ta številka Bogoslovnega vestnika posveča nekaj razprav, vključno z razpravo *Teološki pogled na igro*, ki sicer ni bila izrečno napisana kot prispevek za številko, v glavnem posvečeno vprašanju človekovega dela, pa vendar zelo srečno dopolnjuje razmišljanja o človekovem delu, ker delo relativizira in ga postavlja v širši okvir. Sicer pa je tudi po okrožnici delo samo ena, ne pa edina ali najpomembnejša človeška razsežnost. Prav tako pa smo še v Preglede uvrstili dva prevoda, od katerih prvi neposredno, drugi pa posredno, dopolnjujeta in pojasnjujeta krščansko stališče do dela in vprašanj, ki so se v zadnjem stoletju pojavila v zvezi z reševanjem socialnega vprašanja. (Op. urednika).

¹ Prim. G. Gualerni, *Aspetti profetici della Laborem exercens*, v: *Rivista di teologia morale* 13 (1981) 576.

² Janez Pavel II. pravi, da »če bi rad pričujoča razmišljanja osredotočil na delo, nočem napraviti to izvirno, temveč v organski povezanosti z vsem izročilom tega nauka in teh pobud« (LE 2,1). — Okrožnica LE se močno naslanja na 3. poglavje I.

ima okrožnica nekatere poudarke, ki jih narekujejo razvoj in potrebe sedanjega sveta. Te poudarke, predvsem tiste, teološke narave, želi posredovati in poglobiti pričujoča razprava ter hkrati opozoriti na nedorečenosti, s katerimi se srečuje bodisi sama okrožnica bodisi sodobna teološka misel.

1. Prvi ,evangelij o delu‘

Kot teološki dokument temelji okrožnica LE na svetem pismu in cerkvenem nauku. Čeprav s pridom uporablja dosežke sodobne znanosti, vendar »črpa svoje prepričanje predvsem iz studenca razodete božje besede« in se obrača na človeka »tudi in predvsem v luči razodete besede živega Boga« (LE 4,1; prim. še 2,1; 3,1). Antropologija okrožnice je biblična antropologija, ki govori ne le o večni razodeti resnici, marveč se glede na današnjega človeka in svetovna dogajanja ukvarja s perečimi in neodločljivimi vprašanji sedanjega sveta in njegove prihodnosti.

Klasično in vedno znova citirano besedilo, na katerega se na številnih mestih sklicuje tudi okrožnica LE, je na prvih straneh svetega pisma stare zaveze: »Rodita in se množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo in gospodujta . . .« (1 Mojz 1, 28). Prve strani svetega pisma ne govoré le o človeku na splošno, ampak o njegovem razmerju do oseb in stvari: do Boga — Stvarnika, do sočloveka in do sveta. Šele v razmerju do oseb in stvari more človek spoznati in sprejeti svojo poklicanost. V tem smislu je treba razumeti svetopisemsko *poročilo* o stvarjenju sveta in človeka kot *sporočilo ali razodetje*, kaj je človek in kaj je smisel njegovega zemeljskega bivanja. Razen v prvi Mojzesovi knjigi ni nikjer drugje v svetem pismu besedila s podobno vsebino; tudi v dekalogu in evangeljskih zapovedih ne.³ Iz skromnih navedb pa vseeno izvira bogata vsebina: delo kot zapoved in dolžnost, kot življenjska stvarnost in nujnost, kot naloga in odlika, kot sodelovanje s Stvarnikom in nadaljevanje njegovega dela, kot izpolnitev božjega načrta. Razodetje ne govori in ne razpravlja o delu. Delo sprejema kot zakon življenja; delo je življenjska stvarnost, ker Bog dela in ustvarja; je vrednota, ker ga človek spoznava in doživlja kot nesporno vrednoto. Zato tudi Cerkev na temelju razodetja meni, da je delo ena »temeljnih razsežnosti človekovega bivanja na zemlji« (LE 4, 1.2).⁴

dela Pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu (CS). — Vsebino CS zelo dobro prilagaja našim razmeram dokument ,Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi‘, Prenova 6, Ljubljana 1979.

³ Dekalog ima v ospredju predvsem sobotni počitek (prim. 2 Mojz 20, 8—11): »Pomni, da boš posvečal sobotni dan! Šest dni delaj in opravljaj svoja dela! Sedmi dan pa je sobota za Gospoda, tvojega Boga: ne opravljaj nobenega dela . . . Kajti v šestih dneh je Gospod naredil nebo in zemljo . . .; sedmi dan pa je počival; zato je Gospod blagoslovil sobotni dan in ga posvetil.«

⁴ Slovenski prevod (prim. še 11,6, kjer je pravilno), ni dovolj točen. Delo je *ena* izmed temeljnih razsežnosti človekovega bivanja na zemlji, ne edina ali kakor koli druge razsežnosti izključujoča razsežnost.

Svetopisemsko sporočilo prve Mojzesove knjige nam »razkriva najgloblje bistvo dela« in tudi človeka, da je namreč »človek božja podoba med drugim na podlagi naročila, katerega je sprejel od svojega Stvarnika, naj si podvrže zemljo in ji gospoduje. Ko človek izpolnjuje to naročilo, tedaj vsako človeško bitje odseva delovanje samega Stvarnika sveta« (LE 4,2). Ko Bog ustvarja človeka po »svoji podobi« (prim. 1 Mojz 1, 26—28) in ga »postavlja v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval« (1 Mojz 2, 15), s tem izraža dve stvarnosti, ki zadevata tako človeka kot svet: prvič, gre za *danosti*, za akt stvarjenja sveta, ki je izšel iz božjih rok, in človeka, ki je ustvarjen po božji podobi; drugič, gre za *naloge*, ki jih mora človek kot božja podoba izpolniti s tem, da v sebi dopolnjuje podobnost Bogu ob izpolnjevanju naročila, naj si svet podvrže in mu gospoduje, naj ga obdeluje in varuje. Kakor je stvarjenje »danost in možnost«,⁵ tako je tudi človekova bogopodobnost hkrati danost in možnost, ki človeka obvezuje k nenehnemu izpopolnjevanju sebe in stvarstva. Njegova podobnost Bogu se uresničuje v razmerju do sveta in do Boga. Ko stvarjem ‚gospoduje‘ in jih ‚podreja‘ vsestranskemu razvoju lastne osebe, tedaj postaja vedno bolj človek in raste v podobnosti Bogu. Podobnosti Bogu seveda ni mogoče razumeti kot nekaj zgolj duhovnega ali zgolj materialnega; vključuje oba vidika človekovega zemeljskega bivanja. Človek je božja podoba kot duhovno-telesno bitje, kot tak živi in se uresničuje, uveljavlja in dopolnjuje svojo podobnost Bogu sredi materialnega, vidnega sveta, katerega del je tudi sam, in sredi vsakdanjega življenja. Biblični antropologiji je tuj vsak dualizem, še bolj pa maniheizem.⁶

S svojim spoznanjem (razumom) in hotenjem (svobodno voljo) je človek deležen božjega stvariteljskega duha. Čeprav le Bog ‚ustvarja‘ v pravem pomenu besede, je tudi človek ‚ustvarjalec‘, kolikor je kaka dejavnost tisto področje, kjer se kaže njegov stvariteljski duh. Vsako delo je nekako stvariteljsko, najsi gre preoblikovanje zunanjega sveta in življenja po meri človekovega hotenja in potreb ali za popolnejše uresničevanje lastne osebe.

2. Dvojno gospostvo

Ena vodilnih idej okrožnice LE je biblično sporočilo o človekovem gospostvu nad naravo, ki vključuje takó gospostvo nad zunanjim svetom kot tudi nad človekom. Okrožnica govori o tako imenovanem objektivnem in subjektivnem pomenu dela (prim. LE 6 in 6). Problematiko te stvarnosti je najboljše izrazil humanist, znanstvenik in umetnik Albert Schweitzer, ko je dejal, da je »človek premagal naravo prej, kot se je naučil obvladati sebe.«⁷

⁵ Prim. G. Piana, *Le dimensioni antropologiche e spirituali del lavoro*, v: *Rivista di teologia morale* 13 (1981) 58.

⁶ Prim. o razmerju človeka do stvarstva in obratno zlasti M. D. Chenu, *Teologia della materia*. Torino (Borla) 1966; J. Alfaro, *Teologija ljudskog napredka*, Zagreb (FTI) 1975, zlasti drugo poglavje (41—69).

⁷ Citira M. Hafner, *Zlata pravila življenja*. Zbirka izrekov, Ljubljana 1974, 10.

O gospostvu nad stvarstvom in podrejanju sveta govori okrožnica na številnih mestih.⁸ S tem nadaljuje in razvija misel koncila, ki pravi, da je »po božji podobi ustvarjeni človek . . . dobil naročilo, naj si podvrže zemljo in vse, kar je na njej, in naj vlada svet v pravičnosti in svetosti« (CS 34,1). Kaj pravzaprav pomeni gospostvo in podrejanje sveta? Najpreprostejše oblike so znane že iz pradavnine: lov, obdelovanje zemlje, predelovanje surovin; v poznejšem času in danes pa znanost in tehnika, s katerima človek širi svoje gospostvo nad naravo (prim. CS 33,1; LE 5). Mnogi dokazi potrjujejo, da je človek tako v preteklosti kot tudi danes svoje gospostvo uveljavljal ali ga uveljavlja napačno in enostransko. V nekaterih primerih je sakraliziral zunanji svet, bitja in stvari ter imel do njega razmerje podložnika; svet je ne le manifestacija božanskega, pač pa je bog. Takšen odnos človeka ni osvobajal, tudi ni služil pravemu napredku; je odnos strahu, odvisnosti in iracionalnega. V drugih primerih pa je človek spoznal svet in njegove zakonitosti ter jih postavil v svojo službo, pri tem pa je prišla do veljave njegova prometejska in prav tako iracionalna dominacija; svet je v človekovih rokah, z njim lahko in tudi dejansko dela, kar hoče. Tak konkvistadorski odnos ne more biti v prid ne človeku ne stvarstvu. Ekološko vprašanje, vprašanje usihajočih energetskih virov, nevarnost svetovne katastrofe so le posledica zgrešenega pojmovanja in odnosa človeka do stvarstva. Kakor ugotavlja protestanski teolog J. Moltmann, nista ne krščanstvo ne marksizem dovolj razvila pravilnega pojmovanja narave. Prav na tem področju pa bi se med njima lahko razvil uspešen dialog.⁹ »Ni mogoče ustvariti teologije o človeku brez teologije narave, kakor je nemogoče ločiti teologijo učlovečene Besede od teologije Besede-Stvarnika.«¹⁰ Človek je po svoji telesnosti (materiji) in zgodovinskosti (času) kot razumno in svobodno bitje del sveta in vanj potopljen. Ne v bibličnem ne v fenomenološkem pogledu ni mogoče govoriti o kakšni vzporedni stavi (jukstapoziciji) duha in materije, človeka in sveta.¹¹ Pravilno razumevanje enovitosti človeka ter njegovega bivanja v svetu je osnovni pogoj za pravilno razumevanje materije oziroma telesnosti. Ker človek ne najde ustreznega ravnovesja med svojimi duhovnimi in telesnimi zmožnostmi, se neravnovesje prenaša ali kaže v njegovem razmerju do sveta. Gospodovalnost, izrabljanje, uničevanje, brezosebnost in podobno so posledice takšnega razmerja.

Nasprotno pa biblično sporočilo govori o veselju, ki ga človek doživlja, ko opazuje stvarstvo, in občuduje njegove zakone ter spoznava veličino Boga, Stvarnika. »Gospod, naš Gospod, kako čudovito je tvoje ime po

⁸ Prim. LE uvod; 4,2.3.4; 5,1.5; 1.5; 6,1.2.3; 7,4; 9,1.2.4; 10,4; 12,2; 13,2; 14,3; 21,2.3; 25,1.

⁹ Prim. intervju, ki ga je dal za časopis za duhovni život Izvori, 25 (1982), številka 3, str. 5.

¹⁰ M. D. Chenu, n. d., 21.

¹¹ Prim. M. D. Chenu, n. d. 23—114.

vsej zemlji! Povzdignil si svoje veličanstvo nad nebesa! . . . Kaj je človek, da se ga spominjaš . . .? In vendar, naredil si ga le malo nižjega od angelov, s slavo in častjo si ga ovenčal; dal si mu oblast nad deli svojih rok in vse si podvrget njegovim nogam« (Ps 8, 2.5—7).¹² Svet in človek sta odsev veličanine in popolnosti, razuma in lepote. Ob tem izkustvu človek spoznava ne le stvari, ampak se prek njih dviga do Boga.¹³ Tudi sporočilo o šesterodnevju ali o božjem ‚delavniku‘ (stvarjenju) ter sedmem dnevu kot dnevu počitka ima pomembno vsebino: Bog dela, celo ‚vedno dela‘, vendar je počitek sedmega dne tisto znamenje njegovega gospostva, katerega je deležen tudi človek (prim. 1 Mojz 2, 1—3; 2 Mojz 20, 8—11). V nasprotju s poganskimi bogovi in božanstvi, ustvarjenimi ‚po človeški podobi‘, ki jih čas priganja in prehiteva, je Izraelov Bog Gospod nad vsem, tudi nad časom. To naj bo tudi človek. Ko nad stvarstvom gospoduje in si ga podreja, naj doživlja veselje in ponos, ki sta lastna Bogu, stvarniku in začetniku vsega; pravo gospostvo ni v zunanjem gospodovanju nad nečim, ampak v duhovnem, notranjem zrenju bistva stvari, ki smo jih spoznali in se z njimi še bolj zblížali, prav tako pa tudi ob spoznanju in zrenju lastne veličine in poslanstva. V tem smislu tudi ‚počitek‘ postaja ‚delo‘ oziroma je vsako ‚delo‘ ‚počitek‘ kot notranje zrenje in veselje, to je gospostvo nad stvarmi.

Gospostva nad svetom in podrejanja sveta ni mogoče pravilno razumeti, če ni najprej navzoča zavest obdarjenosti in daru. Človek je obdarjen z življenjem, sposobnostmi, prijateljstvom in naklonjenostjo. Bog se mu razodeva kot bitje, ki se daruje. Prvo izkustvo človeštva in človeka je v sprejemanju nečesa nezasluzenega, se pravi popolnega daru. »V tem je ljubezen: ne, da smo mi ljubili Boga, temveč, da je on nas ljubil in poslal svojega Sina v spravo za naše grehe« (1 Jan 4, 10). Ne le bistvo verovanja, tudi bistvo življenja je v prednosti prejemanja pred dajanjem. Joseph Ratzinger pravi: »Krščansko verovati pomeni zaupati se smislu, ki nosi mene in svet; sprejeti ga kot trden temelj, na katerem lahko brez strahu stojim! . . . V skladu s tem je krščansko verovanje opcija (odločitev) za to, da ima sprejemanje prednost pred delovanjem — s čimer pa delovanja ne razvrednotimo in ga tudi ne razglasimo za odveč. Samo zato, ker smo sprejeli, moremo tudi ‚narejati‘.«¹⁴ Razumevanje in sprejemanje lastnega življenja kot nezasluzenega daru pa je povezano tudi s sprejemanjem stvarstva, ki je božji dar človeku. Tako ga sprejema in tako se ga veseli Izraelec (prim. Ps 104). Tako ravna človek, ki se zaveda obdarovanosti. Na to opozarja tudi okrožnica, ko pravi: »V vsaki razvojni stopnji svojega dela stoji človek pred dejstvom, da ga že vnaprej obdarja ‚narava‘ in navsezadnje Stvarnik.

¹² Prim. še Ps 104,23; X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris (Cerf) 1962, col. 1073—1074.

¹³ Prim. Rimlj 1,18 sl.

¹⁴ Uvod v krščanstvo, Celje (Mohorjeva družba) 1975, 46.

Na začetku človeškega dela stoji skrivnost stvarjenja« (LE 12,2). Prejel je »zemljo v dar« (LE 21,3) in v vsakem delu se »razodeva kot ‚gospodar‘ stvari, ki so mu v vidnem vesolju dane na voljo« (LE 13,2); dane so mu tudi sposobnosti, ki naj jih uporablja v skladu s vsojo razumno in svobodno naravo. Še več, vse, kar mu je zaupano v gospostvo in podrejanje, naj s svojim delom vedno bolj razvija in dopolnjuje, nekako poustvarja.

Človekovo gospostvo in podrejanje sveta je treba razumeti tudi v smislu koncilskega pojmovanja gospostva (kraljevanja), ki je v služenju. Razumeti je treba, da ni človek zaradi sveta, ampak je svet zaradi človeka, kakor tudi ni človek zaradi dela, ampak je delo zaradi človeka (prim. CS 12,1; LE 6,6). Svet (delo) naj torej služi človeku in ne obratno. Gospostvo in podrejanje sveta kot služenje je v tem, da človek vse postavlja v službo za doseganje lastne končne poklicnosti. Služenje pomeni, da osebe in stvari dosegajo svoj smoter, ta pa je človeku dan. Ko človek v môči naročila, naj si podvrže zemljo in naj ji gospoduje, vse svoje dejavnosti ureja v »pravičnosti in svetosti«, ko »priznava Boga za stvarnika vseh stvari« ter mu »izroča sam sebe in celotno stvarstvo«, tedaj je v »podrejenosti vseh stvari človeku božje ime čudovito po vsej zemlji« (prim. CS 34,1). Človek in svet sta tako v novem razmerju do Boga; v svobodi in odrešenosti sta povezana, oba hkrati naravnana na Boga, čigar veličastvo in moč oznanjata in pričujeta; v služenju Bogu in njegovemu načrtu pa dosegata pravo gospostvo, podrejanje in kraljevanje. Tedaj je tudi dosežena tista enovitost med Bogom in človekom, med človekom in stvarstvom, o kateri govori apostol Pavel: »Vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3,23).

2. Zunanje gospostvo nad svetom in podrejanje vsega človeku je v okrožnici tako močno poudarjeno, da obstaja nevarnost, da zanemarimo tisto gospostvo, ki je in mora biti v ospredju, to je gospostvo človeka nad samim seboj, z drugimi besedami subjektivni pomen dela (prim. LE 6). Ponavljja se nevarnost, ki je bila navzoča že med koncilom v pripravi tako imenovane 13. sheme, sedanje Pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu, zagledanosti in enostranskega vrednotenja zunanjega napredka, napredka znanosti in tehnike, ki smo mu priča v zadnjih stoletjih in zlasti desetletjih. Bistvo notranjega ali subjektivnega gospostva je v tem, da človek vedno bolj postaja ‚gospod‘ samega sebe. V bibličnem pomenu besede to pomeni, da vedno bolj uveljavlja svojo podobnost Bogu in jo v sebi dopolnjuje. Stvarjenja (sveta in človeka) ni mogoče razumeti zgolj v smislu statičnega stvarjenja ali danosti, ampak v smislu stalnega ustvarjanja (creatio continua), ki seveda obsega tako stalno navzočnost Boga v vsem, kar je ustvarjeno, in vzdrževanje sveta v bivanju kot tudi stalno človekovo navzočnost in dejavnost. Zato je vse stvarstvo »danost in možnost«. Dinamični vidik človekove podobnosti Bogu se najprej uveljavlja v človekovem razmerju do stvarstva, v polnosti pa prihaja do veljave in se kaže v svoji pravi

razsežnosti šele tedaj, ko človek postaja vedno bolj človek. To „postajanje“ ali „nastajanje“ njegove človečnosti pa je vezano na njegovo zemeljsko bivanje in delovanje. Kakor je sicer človek po svojem bistvu v stvarstvu in del stvarstva ter bitje, ki biva skupaj z drugimi („Mitsein“),¹⁵ tako je hkrati tudi bitje, ki je različno od drugega in od drugih. Uresničenje človeka, njegove podobnost Bogu je v tem, da se glede na svoje zmožnosti in spoznanje vedno bolj uveljavlja kot razumno in svobodno bitje, ki živi in deluje v skladu s svojo (razumno in svobodno) naravo. Kot božja podoba je »zavesten in svoboden subjekt, ki je sposoben načrtno in razumno delovati, sposoben odločati o samem sebi in naravnati na uresničevanje samega sebe« (LE 6,2). Pri tem ne gre le za vprašanja, ki jih povzemajo trditve, da je »človek več vreden po tem, kar jè, kakor pa po tem, kar ima« (CS 35,1), ali z drugimi besedami »imeti ali biti« (E. Fromm), temveč gre za to, da človek nenehno presega sam sebe. Če imenujemo zunanje gospodstvo nad stvarstvom „prehajajoča“ dejavnost, je gospodstvo človeka nad samim seboj „imantna“ in hkrati „transcendentna“ dejavnost; vedno bolj postaja človek, vedno bolj se odziva svoji poklicanosti in jo v sebi uresničuje, uveljavlja se kot tisti, »ki gospoduje« (LE 6,3). Gospodstvo in podrejanje prejemata smisel in pomen „osvobajanja“ človeka in „služenja“ človeku. Samó delo, ki je v celoti v službi človekove osvoboditve, ima svojo etično vrednost in zato tudi upravičenost. Zunanje gospodstvo je avtentično le tedaj, ko je izraz človekovega notranjega gospodstva nad samim seboj (prim. LE 6, 2.3).

Zgodovina človeštva je zaznamovana s človekovimi napori, da bi uresničili zunanje in notranje gospodstvo. Sedanje razmere človeštva pa kriče in trpe zaradi neravnovesja, ko je človek sicer na številnih področjih dejavnosti uveljavil svoje gospodstvo nad svetom, ni pa dosegel gospodstva nad samim seboj. Zato mu na različne načine grozi odtujevanje samemu sebi, razčlovečenje ali celo (samo)uničenje. Njegovo gospodstvo nad svetom je zaznamovano s strahom, negotovostjo in suženjstvom, ker ni dosegel pravega notranjega gospodstva in svobode, ki edina zagotavljata resničen in vsestranski napredek tako posameznika kot vsega človeštva.¹⁶

3. Učlovečenje božjega Sina

Jezus Kristus je »središče vesoljstva in zgodovine« (RH 1). Vse je ustvarjeno po njem in zanj. Je večna in učlovečena Beseda, po kateri je »vse nastalo in brez nje ni nastalo nič, kar je nastalega« (Jan 1,3), Vse je usmerjeno vanj, ki je alfa in omega, začetek in konec. Vse ima v njem razlog svojega obstoja in svoje dopolnitve. Najprej človek, kajti »v resnici samo v skriv-

¹⁵ Prim. B. Mondin, *L' uomo: chi è?* Elementi di antropologia filosofica, Milano (Massimo) 1975, 173—190.

¹⁶ O tem vprašanju posebej govori Janez Pavel II. v svoji prvi okrožnici *Redemptor hominis*, 4. marca 1979 (slovenski prevod: *Cerkveni dokumenti* 2, Ljubljana 1979).

nosti učlovečene Besede res v jasni luči zažari skrivnost človeka« (CS 22,1); nato tudi stvarstvo, kajti »njemu (Kristusu) je podvrženo vse, dokler sam sebe in vsega stvarstva ne podvrže Očetu, da bo Bog vse v vsem« (C 36; prim. 1 Kor 15, 27—28). Tako človek kot stvarstvo željno pričakujeta »razodetja božjih sinov«, »rešenja iz suženjstva pokvarjenosti v svobodo poveljanih božjih otrok« (prim. Rimlj 8, 19—21). Kristusovo učlovečenje ni zgolj epizoda, ki je zabeležena v zgodovino našega planeta in vesoljstva; njegovo zemeljsko bivanje in delovanje nimata zgolj ascetičnega pomena, tudi nista zgolj model, kako naj človek ravna. Kristusovo učlovečenje je potrditev tiste ontološke stvarnosti, v kateri je človek od začetka, in skupaj s človekom tudi vse stvarstvo. Vse je bilo ustvarjeno kot »dobro«, celo »prav dobro« (prim. 1 Mojz 1, 1—31). Prvi človek je sicer grešil in vnesel nered v celotno stvarstvo (prim. 1 Mojz 3, 1—23), vendar mu Bog v svojem usmiljenju obljublja odrešenje (prim. 1 Mojz 3,15; 9, 1-17).

Kristus, ki je »prvorojenec vsega stvarstva« (Kol 1,15), prevzema človeško naravo in način človeškega bivanja: rojen je iz človeške matere in živi v družini, sprejema svoj narod in čas, »s človeškimi rokami je delal, s človeškim razumom je razmišljal, s človeško voljo je deloval, s človeškim srcem je ljubil. Rojen iz Device Marije je v resnici postal eden izmed nas, v vsem nam enak razen v grehu« (CS 22,2). Kristusovo učlovečenje in enačenje s človekom razodevata vso veličino življenja tako posameznika kot vsega človeštva. Ta veličina je človeku neodtujljiva. Greh jo je sicer ranil, vendar jo Kristus s svojim odrešilnim delovanjem »še čudoviteje prenavlja«. ¹⁷ Ko je prevzel nase človeško podobo, se je »na neki način združil z vsakim človekom« in nam dal »dostojanstvo brez primere« (CS 22,2; RH 18). Sprejel je naš način življenja, delo in počitek, uspehe in neuspehe, veselje in trpljenje, smisel in nesmisel, ki ga človek doživlja; tudi smrti se ni hotel izogniti. O delu nam ni zapustil razprav, čeprav je ves evangelij poln primer iz vsakdanjega življenja, ki je izpolnjeno z delom. Delo sprejema kot življenjsko dejstvo, s katerim je zaznamovano človekovo življenje, in ne le kot življenjsko nujnost. Kristusovo življenje je »evangelij o delu« (prim. LE 2,1; 6,5; 7,1; 25,3; 26,1; 27,2), to je veselo oznanilo o smislu našega dela. Kristus s svojim življenjem neposredno in brez besed pričuje o naravnosti vsega stvarstva na Boga, o dostojanstvu človeka, njegovega bivanja in delovanja, o dostojanstvu vsakega dela, tudi najbolj preprostega, vsakdanjega in skritega. Tolikokrat v zgodovini človeštva je bilo posamezno delo manjvredno, poniževano in podcenjevano in hkrati z njim tudi človek, ki ga je opravljal. Kristusovo življenje pa potrjuje, da »osnova za vrednotenje človeškega dela ni prvenstveno vrsta dela, ki ga kdo opravlja, marveč dejstvo, da je tisti, ki ga opravlja, oseba« (LE 6,5). V našem času, ko se množijo le listine o

¹⁷ Prim. nekdanjo molitev pri darovanju: »O Bog, ki si dostojanstvo človeške narave čudovito ustvaril in še čudoviteje prenovil...«

dostojanstvu človeka in dela, vendar je dostojanstvo enega in drugega ponižano na vseh straneh sveta, je Kristusovo ravnanje najmočnejši 'evangelij o delu'; odpira tiste razsežnosti dostojanstva in vrednosti človeka in dela, ki jih človeški sistemi ne morejo dati.¹⁸ Res je, da evangelij ne daje znanstvenih rešitev glede številnih vprašanj (sodobnega) sveta; ne rešuje neposredno kriz in zagat, v katere zahaja človeštvo v posameznih dobah svojega razvoja. To so naloge, ki jih mora človek sam v moči darov, ki jih je prejel od Stvarnika, reševati. Kristus posreduje tisti (verski in moralni) nauk, ki naj človeka oblikuje, da bo njegovo delovanje v skladu z moralnim zakonom. Kristus nas predvsem uči, da je »temeljni zakon človeške popolnosti in zato tudi preobrazbe sveta nova zapoved ljubezni« (CS 38,1). Naj gre za najbolj preprosta vsakdanja dela, za delo ročnega ali umskega delavca, za napore posameznika ali vsega človeštva, da bi življenje postalo lepše, svet boljši, vedno je potrebno nesebično služenje bližnjemu in odpoved samemu sebi, potrebna je odgovornost in zvestoba. Moč daje Kristus, ki človeška prizadevanja »očiščuje in krepi« (CS 38,1).

Kristusovo učlovečenje in istovetenje s človekom ter njegovim zemeljskim obstojem vsebuje dvojni vidik ene in iste razsežnosti: kakor se Kristus 'učlovečuje' in istoveti z nami, tako se človek v moči njegove milosti 'pobožuje' in istoveti z njim. To istovetenje presega zgolj človeško istovetenje, ki se izraža v tem, da smo drugemu blizu, ga razumemo, se z njim veselimo ali trpimo, se z njim čutimo eno... Ko se istovetimo s Kristusom in njegovim življenjem, smo dvignjeni na novo raven, naše življenje dobiva nov smisel, naše delo novo vrednost.

4. V potu svojega obraza...

Prvobitno stanje stvarstva in človeka sta harmonija in red. Tudi zakon dela je deležen te harmonije. S tem seveda ni rečeno, da delo v prvotnem božjem načrtu ne zahteva naporov in iskanj. 'Gospodstvo' nad stvarstvom in 'podrejanje' narave vključujeta napor duha in drugih človekovih zmožnosti. Za nagrado vračata človeku ne le osebno zadoščenje in vedno večje gospodstvo, ampak mu pomagata, da uresničuje in dosega svojo poklicanost. Napor je torej zapisan v naravo dela oziroma človeškega delovanja.

Z grehom je harmonija v človeku skaljena. V človeku se bojujeta dve postavi, postava greha in postava dobrega. Zaradi človeka je prišel nered tudi v stvarstvo. Biblični opis govori o kazni, ki zadene kačo, ženo, Adama in zemljo. Zemlja je prekleta, človeku bo rodila trnje in osat, v potu svojega obraza bo človek užival svoj kruh, moral bo umreti in se povrniti v prah (prim. 1 Mojz 3, 14-19; Rimlj 8, 20-22). Prekletstvo ni prizadelo dela sa-

¹⁸ K tem vprašanjem se Janez Pavel II. nenehno vrača bodisi v svojih okrožnicah ali drugih listinah bodisi v svojih govorih in apostolskih potovanjih.

mega, tudi ne ženine nosečnosti in rojevanja.¹⁹ Napačno je, če marsikje še danes srečujemo prepričanje ali vsaj nejasnost glede tega, ali je delo prvotno ali je kazen za greh.²⁰ Ker je ves človek podvržen grehu, so tudi vsa področja njegovega zemeljskega bivanja prav tako podvržena ničevosti in možnosti, da jih človek zlorabi. Prav delo je tisto najbolj prostrano področje, kjer se kaže moč greha kot sebičnost in izrabljanje človeka, poniževanje njegovega dostojanstva, krivica, pretirana skrb za materialne dobrine in zanemarjanje duhovnih dobrin, napačna raba dobrin in služenje mamonu ipd. Tvarni napredek, »ki je velika človekova dobrina, prinaša s seboj tudi veliko skušnjavo« (CS 37,1). Resničnost te koncilske trditve doživljamo tako posamezniki kot človeška skupnost, tako v preteklosti kot danes; postavljeni smo pred izbiro, ali bomo znali materialni napredek postaviti v službo duhovnega napredka.

Pot, ki jo mora človek izbrati, je pokazal Kristus. To je pot njegove velikonočne skrivnosti, se pravi pot odpovedi sebi in nesebičnemu služenju drugemu, pot pokorščine v nasprotju z nepokorščino, ki je že od začetka človeštvo pahnila v suženjstvo. Potrebno je, da človek vsak dan sprejema odgovornosti in naloge ter napore. »V potu svojega obraza« ne pomeni samo tisti zunanji, telesni ali tudi intelektualni napor, ki ga človek prevzema, da bi življenje naredil lepše. Velja še veliko bolj za tisti napor, ki že od začetka človeku osmišlja življenje in delo. Vemo, da je to dvoje, to je osmišljanje življenja in dela, povsem istovetno. Ničesar pa ni mogoče doseči brez truda. Hoja za Kristusom, h kateri je človek poklican, vključuje ta vsestranski napor. Uresničujemo ga sredi vsakdanjega življenja. Svet dela je tisto področje, kjer človek uresničuje hojo za Kristusom in poklicanost k popolnosti in svetosti. Zvestobo poklicu in vsakdanjim dolžnostim je Cerkev trajno oznanjevala v preteklosti — pomislimo na vodilo ‚moli in delaj‘ — in to oznanjevanje je tudi danes merilo za pristnost in prepričljivost krščanskega življenja (prim. C 34-36; CS 43, 1.2). Vsa človeška prizadevanja pa imajo vedno pečat nepopolnosti, zato so potrebna Kristusove odrešilne pomoči in očiščujoče milosti. Kristus očiščuje naša prizadevanja in jih spopolnjuje s svojim križem in vstajenjem (prim. LE 27, 2.3; CS 37,4). Prizadevanja, da bi v vsakdanje življenje in zemeljske strukture vpisali zakon ljubezni in pravičnosti, niso kapljica, ki izgine v puščavskem pesku, ampak človekov prispevek k odrešenjskemu dogajanju. Napore posameznika in vsega človeštva, da bi življenje postalo lepše in bolj bogato, da bi človek postal bolj človek (prim. LE 9,3.4), sprejema Kristus kot naš prispevek, ki se zliva v eno z njegovim odrešenjskim delom.

¹⁹ Prim. X. Léon-Dufour, n. d., co. 1074.

²⁰ Prim. I. Maštruko, *Klasni mir katoličanstva*, Split 1981, 15; O človeškem delu (okrogla miza na FSPN) v: *Naši razgledi* 31 (1982), št. 10 (28. maja 1982), str. 289.

Zakovitost, da bo človek ‚v potu svojega obraza užival svoj kruh,‘ bo trajala do konca časov. Krščansko oznanilo ne obljublja in ne pričakuje življenja brez naporov in trpljenja. To jasno kaže Kristus s svojo besedo in svojim ravnanjem. Vendar je človek poklican, da tudi nad to zakonitost razširi svoje gospodstvo s tem, da vedno bolj osmišlja svoje delo in odkriva njegovo vrednost v celotnem odrešenskem načrtu, da z vsemi napori odstranjuje trpljenje in vsakršno bedo ter dosega vedno večjo notranjo in zunanjo svobodo, h kateri je v Kristusu poklican.

5. *Obris novega sveta*

Krščanska vizija dela prihaja v polnosti do veljave šele tedaj, kadar upoštevamo njegovo vlogo v razmerju do prihoda božjega kraljestva. Na začetku biblije je poročilo o stvarjenju neba in zemlje, na zadnjih straneh pa je govor o novem nebu in novi zemlji (prim. 1 Mojz 1; Raz 21). Celotno svetopisemsko sporočilo pa govori o prihodu božjega kraljestva, v katero je človek poklican.

Ta vizija presega zgolj ascetičen vidik dela, ki je bil marsikdaj v ospredju v preteklih dobah. Morda sta temu botrovala opomin apostola Pavla, da »kdor noče delati, naj tudi ne je« (2 Tes 3, 10), in njegovo pričevanje, kako je delal z lastnimi rokami, da bi ne bil drugim v breme (prim. 2 Tes 3,8). Že tedaj jasno pove, da pričakovanje drugega Kristusovega prihoda ne sme verujočih odtegniti od tega, da ne bi izpolnjevali vsakdanjih dolžnosti (prim. prav tam; CS 43,1). Stara zaveza hvali delavnost in občuduje delo človeških rok (prim. 1 Kralj 7, 1 sl.; Preg 8, 10 sl.), graja pa nedelavnost in lenobo (prim. Preg 13,4; 26,14; 31,27). V evangeljskem sporočilu je zlasti v ospredju dejstvo, da bo vsak sojen glede na odnos do bližnjega, se pravi, kolikor ga je ljubil, mu pomagal po svojih močeh, tega pa seveda ni mogoče brez delavnosti (prim. Mt 25, 31-46; Jak 2, 14 sl.). Delo in skrb za bližnjega bosta torej poplačana v božjem kraljestvu, zato si je v življenju treba ‚nabirati‘ dobra dela. Seveda se takšno prepričanje lahko izrodi v verski individualizem, ki nima nič opraviti s krščansko ljubeznijo. Ta predvsem gleda na dobro bližnjega, spoštuje vsakega zaradi dostojanstva, ki ga ima kot človek, in ga ne jemlje kot predmet ali priložnost za ‚nabiranje‘ dobrih del in zasluženj za nebesa.

Prav takó krščanska vizija dela presega moralno-etični vidik dela, se pravi dela v njegovem razmerju do izpopolnjevanja človeške osebe in družbe. Delo je dolžnost, tako individualna kot socialna. V sprejemanju te dolžnosti človek osebno raste v človečnosti, to je dopolnitvi samega sebe v razmerju do drugih. V sedanjem času stopa etični vidik dela močno v ospredje zaradi številnih vprašanj, s katerimi se ukvarjajo sodobni družbeni, ekonomski in politični sistemi. Ne le delo kot dolžnost, tudi delo kot pravica vsakega stopa v ospredje; prav tako delovne razmere, pravična nagrada za delo,

pravica do počitka, delo kot uveljavitev človekove enkratnosti, njegovih sposobnosti in želja, delo kot povezovalni člen med posamezniki, ustanovami, družbami in vsem človeštvom; menjava dela ustvarja ali vsaj daje možnosti za ustvarjanje novih in vedno trdnejših vezi med narodi vsega sveta, da se čedalje bolj čutijo ne le med seboj povezani, ampak tudi odgovorni drug za drugega. Prav odgovornost za druge je tisto merilo, po katerem je mogoče soditi o zrelosti posameznika in družbe (prim. CS 25-31; 55; LE 8; 19.).

Vsi napor, da bi svet dosegel pravičnejši socialni red, da bi vse človeštvo postalo ena družina, da bi vsi in vsak posameznik živel človeka vredno življenje, so povsem upravičeni. To je področje, kjer se srečujejo ljudje različnih prepričanj, kultur in pogledov na svet. Medsebojna srečevanja pa jih lahko še bolj zbližujejo in združujejo. Naloga Cerkve je, da vse te napore podpira in se vanje vključuje (prim. CS 42). Še več, njena prvenstvena naloga je oznanjevanje božjega kraljestva in delo zanj. Temelj božjega kraljestva so ljubezen in pravičnost, človekovo dostojanstvo in poklicanost v občestvo z Bogom, bratsko občestvo in svoboda (prim. CS 39,3; LE 27,7). Božje kraljestvo je sicer po svoji naravi nadnaravna stvarnost, je božji poseg v naše bivanje, je milostni dar, na katerega moramo biti notranje pripravljene. V vsakem času velja za človeštvo Kristusov klic: »Čas se je dopolnil in božje kraljestvo se je približalo; spreobrnite se in verujte evangeliju« (Mr 1, 15). Notranja pripravljenost pa je osnovni pogoj, da človek tudi v življenju ravna in deluje v skladu z njo. Tako se ustvarja enotnost med človekovim notranjim spoznanjem in zunanjim delovanjem, med božjim načrtom in prihodom božjega kraljestva ter prizadevanji človeštva. Koncil naglašja, da je »zemeljski napredek sicer treba razlikovati od rasti Kristusovega kraljestva, vendar pa je ta napredek, kolikor more prispevati k boljši ureditvi človeške družbe, velikega pomena za božje kraljestvo« (CS 39,2; LE 27,6). Zemeljski napredek je kakor njiva, pripravljena sprejeti seme božjega delovanja, da na njej zrastejo novi, neuničljivi sadovi. Zato naj »kristjan, ki posluša besedo živega Boga in delo združuje z molitvijo, ve, kakšno mesto pripada njegovemu delu ne le pri zemeljskem napredku, temveč tudi pri razvoju božjega kraljestva...« (LE 27,7). To prepričanje ga še bolj navdihuje in podpira pri delu za zemeljski napredek, saj se zaveda, da s tem nekako pripravlja pot božjemu kraljestvu v človeške odnose in končno zmago dobrega nad zlim.

Vse oblike zemeljskega napredka, pa naj gre za znanost, tehniko, umetnost ali druge dejavnosti, so podvržene minljivosti. V sedanjem trenutku, ko grozi nevarnost svetovne katastrofe, še toliko bolj.²¹ Duhovne vrednote pa ostanejo, ker jih je oblikoval človek in so te njega oblikovale, da je

²¹ Prim. S. Oertwig, Pokopana mesta, Maribor (Obzorja) 1964; Janez Pavel II. svari pred to nevarnostjo v vseh treh dosedanjih okrožnicah: Človekov Odrešenik (1979), O božjem usmiljenju (1980) in O človeškem delu (1981).

postajal vedno bolj človek in tudi drugim pomagal pri uresničevanju človečnosti. Ljubezen in njeni sadovi: dobrot, mir in pravičnost, zvestoba in odgovornost, odpuščanje in usmiljenje, bratstvo in medsebojna povezava ter edinost ostanejo za večno (prim. 1 Kor 13, 8.13).

Podoba tega sveta prejde (prim. 1 Kor 7,31; CS 39,1). Tudi človek je pomagal pri njegovem oblikovanju s svojim umom in svojimi rokami. Razodetje govori o ničevosti, sužnosti in minljivosti, kateri je podvrženo vse stvarstvo, a tudi o odrešenosti in svobodi, ki bosta značilnost novega neba in nove zemlje (prim. Rimlj 8, 18-22; Raz 20, 11-14; 21, 1 sl.). Niso nam znane zunanje ter materialne stalnice med sedanjim in prihodnjim svetom; znane pa so duhovne stalnice, ki jih že sedaj človeštvo oblikuje ob navdihu božjega Duha, ki bo vse prenovil. Protagonist vsega dogajanja je Bog, svoj načrt uresničuje skozi zgodovino stvarstva in človeštva, ki ju bo v Kristusu po Svetem Duhu prenovil in dopolnil. V to dogajanje pa je vključen tudi človek kot božji sodelavec; vključeno je tudi njegovo delo, naj ga razumemo v ožjem ali širšem pomenu. To delo je kot nekakšna 'tvarina', ki jo človek prispeva za prihod božjega kraljestva in dokončne dopolnitve stvarstva. Kakor se nam z ene strani v vsem kaže veličina Boga, ki vodi svet k dopolnitvi, tako se z druge kaže tudi veličina človeka in njegove poklicanosti, kajti »zmage človeškega rodu so znamenje božje veličine in sad neizrekljivega božjega načrta« (CS 34, 3). Zato tudi razumemo trditve, da »pričakovanje nove zemlje ne sme oslabiliti, marveč spodbuditi vnemo za delo na tej zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekaj obrisa novega sveta (CS 39,2; LE 27,6).

Krščanska vizija človeškega dela in naporov za napredek vsebuje kozmične razsežnosti.²² Smemo jo istovetiti s krščanskim upanjem, ki objema človeštvo in vse stvarstvo ter jima kaže pot v absolutno prihodnost. Ta pot je pot naporov, trpljenja, nesmisla, porazov, odpovedi in umiranja, vendar je na njej vedno navzoča resničnost Kristusove zmage nad zlom, v katero se človeštvo vključuje s prizadevanjem za zmago dobrega. Toliko bolj to pomeni za kristjana vir novih navdihov in moči, da ostane zvest svojemu človeškemu in krščanskemu poklicu ter poslanstvu. V delu namreč »odkrivajo svitanje novega življenja in novih dobrin, tako rekoč naznanilo 'novih nebes in nove zemlje', ki sta ju človek in zemlja deležna prav prek naporov dela« (LE 27,5). Prizadevanja, da bo svet »prepojen s Kristusovim duhom« in bo tako »v pravičnosti, ljubezni in miru učinkoviteje dosegal svoj namen« (C 36), bodo dobila svojo dokončno potrditev tedaj, ko bo Bog »vse v vsem« (1 Kor 15,27).

²² Okrožnica LE govori o tej razsežnosti manj kot npr. CS; v to vprašanje pa se je najbolj poglobil P. Teilhard de Chardin (prim. Božje okolje, Celje 1975; Pojav človeka, Celje 1978 ter druga dela).

Sklep

V razpravi smo se dotaknili le nekaterih pomembnejših vprašanj teologije dela v okrožnici ‚O človeškem delu‘. Ne glede na to, da je okrožnica v marsičem neenotna, npr. težko je določiti, kakšne narave je — teološke, socialne, ali duhovne —, da nekatera tudi žgoča vprašanja pušča ob strani, npr. vprašanje avtonomije zemeljskih stvarnosti, teologije prostega časa, da vse preveč poudarja stvarjenje in gospodovanje ter se v duhu svetopisemskega izročila premalo pogloblja v temeljno razmerje človeka do sveta in njenega skupnega celostnega razvoja, je njen namen predvsem osveščati in vzgajati široke množice, da bi v svet dela vnašale novo kulturo in etiko dela. Zdi se, da je tega sedanja tehnična in potrošniška mentaliteta tudi najbolj potrebna.

Povzetek: Rafko Valenčič, Elementi teologije dela v okrožnici papeža Janeza Pavla II. ‚O človeškem delu‘

Razprava obravnava le nekatera pomembnejša teološka vprašanja v zvezi z okrožnico papeža Janeza Pavla II. O človeškem delu. Ta vprašanja so nakazana v vmesnih naslovih razprave: prvi evangelij o delu, dvojno gospostvo, učlovečenje božjega Sina, »v potu svojega obraza« in obris novega sveta. Razprava se omejuje predvsem na pozitivni prikaz omenjenih vprašanj, ne dotika pa se kritičnih opomb glede narave ali vsebine okrožnice.

Zusammenfassung: Rafko Valenčič, Einige Grundsteine der Theologie der Arbeit im Rundschreiben »Laborem exercens«

Im Traktat wurden nur einige Hauptpunkte der Theologie im Bezug zum Rundschreiben vom Papst Johannes Paul II. betrachtet, die durch folgende Untertitel bekanntgegeben werden können: das erste Evangelium über die Arbeit, zwei Herrschaften, die Vermenschlichung des Gottes Sohnes, „im Schweiss von seinem Gesicht“, der Umriss neuer Welt. Die Fragen wurden vor allem im einen positiven Lichte betrachtet, es ist keine negative Kritik gedacht worden.

Résumé: Rafko Valenčič, Les éléments de la théologie du travail dans l'encyclique »Laborem exercens« du pape Jean-Paul II

Il ne s'agit que de certaines questions théologiques impliquées par l'encyclique Laborem exercens: Ces questions sont indiquées par les sous-titres de l'article: le premier évangile du travail, la double domination, l'incarnation du Fils de Dieu, »à la sueur de ton visage« et l'ébauche du monde nouveau. On ne traite que le côté positif que contient l'encyclique, sans aborder les remarques critiques sur sa nature ou son contenu.

Narava in pomen dela v okrožnici ‚O človeškem delu‘ Janeza Pavla II.

1. Antropološki vidiki dela

Kjerkoli se človek kot bitje uveljavlja, izraža sam sebe in daje svoji dejavnosti pečat človeške osebe.

Človek je celotno bitje. Zaradi njegove narave, ki sestavlja duhovno-telesno enotnost, moramo vsak človekov odnos vrednotiti kot samosvojo človeško prvino. »Jaz« kot temeljna danost in vez človeške osebe je udeležen na vseh nivojih človeškega bitja. Ne samo človek, temveč tudi njegovo okolje je izraz in del človeškega bitja. Narava, v kateri živimo in katere del smo, je naša človeška, je že stalno preoblikovana s človeškimi prvini, skratka, je del človeškega bitja. Nastaja vzajemen odnos: Človek se kot duhovno bitje uresničuje v svojem telesu, prav tako telo oblikuje duha. To sega tudi v okolje: Človek ga izoblikuje, v njem deluje, a je od njega tudi odvisen. Okolje pa ni nikoli za človeka popolna danost, kateri bi se moral zgolj podrežati, ampak možnost, katero človek uporablja in tako stalno vanj posega.

Aktiven odnos do vsega je izraz človekove osebne svobode, njegove notranje odprtosti. Človek je sposoben delovati sam iz sebe, njegovo delovanje pa gre navzven, v okolje. Ko človek oblikuje in ustvarja okolje, poraja nekaj novega. Zato je narava vedno tudi kultura. Človek kot simbolično bitje vedno preoblikuje danosti po svojem bistvu, to pa je podlaga in jedro njegovega delovanja. Svet je že vedno človeški in vsa narava in njeni procesi ter dogodki imajo svoj smisel v človeku in le prek njega.

Antropologi menijo, da je govorica začetek človeškega bitja. Ko je človek spregovoril, je postal sposoben, da se odlepi iz zgolj naravnih okvirov, otrese se je neposredne navezanosti na svet in začel samostojno delovati. Seveda je govorjenje o človeškem začetku in nastanku nasprotje, kajti ko rečemo človek, imamo pred seboj bitje že z vsemi temi sposobnostmi. Ko govorimo o človeku, imamo že od začetka opravka z govorečim bitjem. To je pomembna ugotovitev bioloških in sorodnih ved, ki proučujejo

začetke človeštva.¹ Tudi sodobna raziskovanja in primerjave človeškega in živalskega ravnanja ter vedenja potrjujejo to ugotovitev. Žival ni sposobna svojega sveta, zato je njeno mesto v naravi le del narave in nič več.² Človek pa je zaradi samozavesti sposoben oblikovati svoj svet, to je svet zavesti. Iz nje sledi tudi več ali manj neodvisno, čeprav pogojeno samostojno ravnanje.

Odnos človeka do okolja je vzajemen. Filozofi so ga različno razlagali. Njegova glavna sestavina je odnos duhovnega do materialnega, notranjega do zunanjega sveta, odnos osebe do stvari. Posebno v zahodnoevropski miselni tradiciji je ta odnos oblikovalo pojmovanje človeka kot osebe: Vsak človek deluje in se uveljavlja v naravi. Zato krščanska dediščina meni, da je delovanje v svetu izraz človekove osebe, prek nje se v svetu razodeva tudi božje delovanje.

Zdi se, da je delovanje sploh osnovna določitev človeškega bitja. To je napotilo mnoge mislece, da so imeli delovanje za temeljno določilo in izhodišče filozofskega razmišljanja.³ Delovanje je po njihovem mnenju tudi utemeljitev človekove misli in s tem njega samega: »Znanost o dejanju (action), ne znanost ob dejstvu (fait)! Raziskovali bomo zavest, kolikor je dejavnost, kolikor je javljanje hotenja, ne kolikor je dejstvo. Dejstvo je vedno posledica kakšnega dejanja, dejanje pa izvira iz subjekta, iz hotenja, iz zavesti. Zato izkustvene znanosti, ki raziskujejo dejstva, zahtevajo, še posebno znanost, znanost o dejanju in o zavesti. Tako nas vodi ravna pot ,od pozitivne znanosti o predmetih do znanosti o subjektu, ki je sicer v drugem smislu, vendar prav tako pozitivna'.«⁴

Delovanje je imanentna človekova danost. Sodobne znanosti, posebno psihologija,⁵ potrjujejo z empiričnimi raziskavami to tradicionalno miselno ugotovitev. Ustvarjalnost izhaja iz človeka, zato lahko vse razumemo le v tej perspektivi. *Delo je bistvena razsežnost človeka kot človeka, je pot njegovega samouresničevanja in obvladovanja sveta.*

2. Razvoj cerkvenega nauka o delu

Že okrožnica Leona XIII. leta 1891 razmišlja o vprašanju odnosa človek-delo. Ker je v ospredju vedno bolj pereče vprašanje, kako delodajalci izžemajo delavce, zahteva, da človek ne sme z delom postati sredstvo, s katerim razpolagajo delodajalci. Čeprav okrožnica ne govori izrecno o odnosu človekovega delovanja do naravnih in pridobljenih sredstev, poudarja, da

¹ prim. H. Mynarek, *Mensch und Sprache*, Freiburg i. Br. 1967, 9—11

² prim. V. Pečjak, *Psihologija spoznavanja*, Ljubljana 1977, 429

³ Fichte, Marx, Blondel itd.

⁴ J. Janžekovič, M. Blondel kot človek in kot mislec, *Izbrani spisi IV*, Celje 1978, 120 (cit. iz M. Blondel, *Dejanje*)

⁵ A. Trstenjak, *Psihologija ustvarjalnosti*, Ljubljana 1981, 32 st.

je človek največja vrednota, ki ne sme postati sredstvo za pridobivanje: »Sramotno in nečloveško pa je, če kdo ljudi zlorablja kot blago, za dobiček, ter jih ne ceni više, kakor toliko, kolikor premorejo s svojimi mišicami in močmi.«⁶

Quadragesimo anno govori o tem odnosu v zvezi z lastnino⁷ in ponavlja stališče Leona XIII. v »Rerum novarum«, da »ne izhaja narodno bogastvo od drugod kakor iz dela delavcev.«⁸ Zato ima človek pravico, da si z delom lahko zagotavlja vsaj osnovne možnosti za obstoj. Po papeževem mnenju ima delo individualno in socialno naravo. Obe moramo upoštevati. Pravni red mora ščititi delo tako, da bo omogočalo primerno delavčevo vzdrževanje,⁹ da se bo podjetje lahko vzdrževalo¹⁰ in bo cvetela splošna blaginja. To pomeni, da bodo plače in razmere v podjetjih dovoljevale zaposlitev in bodo šli izdelki lahko po primerni ceni v promet.¹¹ Šele takšne razmere bodo lahko omogočile duhovno prizadevanje na podlagi krščanskih načel, katerim je treba vse podrediti. Ravnanje po njih bo omogočalo, da se »ne bo le prizvajanje in pridobivanje, temveč tudi raba bogastva, ki je sedaj dostikrat takó v nasprotju s pravim redom, skoraj naravnala v meje pravičnosti in pravične razdelitve, in bi umazani sebičnosti, ki je sramota in velik greh naše dobe, postavili nasproti, resnično in v dejanju, zakon krščanske zmernosti . . .«¹² Kot temeljni zakon mora veljati krščanska ljubezen,¹³ s tem pa je delo nedvoumno podrejeno človeku kot osebnemu bitju; to sicer ni izrecno rečeno, a je v teh smernicah popolnoma jasno nakazano. Tako lahko odnos delo človek upravičeno razlagamo v tem smislu.

Tudi Janez XXIII. razpravlja v socialnih okrožnicah o delu izrazito v okviru ekonomskih in družbenih silnic. Zagovarja pravično nagrajevanje po delu, ki naj postane svetovna razsežnost.¹⁴ Ko se obrača k vprašanju kmečkega dela, poudarja kmetovalca kot preoblikovalca zemlje, kjer se najočitneje razodeva človek kot subjekt, kot oseba, ki s svojo zavzetostjo spreminja obličje zemlje in sam sebe uveljavlja v najbolj tesni naravni povezanosti. Na tem področju je potrebna po papeževem mnenju vedno večja solidarnost.¹⁵

Izraziteje govori papež o prvotni vrednosti osebe in njenega dostojanstva v zvezi z industrijskim in gospodarskim napredkom. Sodobne gospodarske in družbene razmere moramo reševati tako, »da gospodarski in družbeni na-

⁶ Rerum novarum (RN) 34

⁷ prim. Quadragesimo anno (QA) 44

⁸ QA 53

⁹ prim. QA 72

¹⁰ prim. QA 73/74

¹¹ prim. QA 75/76

¹² QA 137

¹³ prim. QA 138

¹⁴ prim. Mati in učiteljica (MU) 58 sl.

¹⁵ prim. MU 130 sl.

predek čuva in pospešuje prave vrednote tako posameznikov kot celotne človeške družbe. Ko gre za tako stvar, moramo imeti za pravo vrednost vse to, kar zadeva bodisi človekovo dostojanstvo sploh bodisi človekovo življenje, od katerega gotovo ne more biti nič bolj odličnega.«¹⁶ Papež nedvoumno zahteva, da je treba podrediti sredstva in pridobiti človeku kot njihovega proizvajalca zaradi njegove posebne vrednosti. Zato je odločilen red vrednot. Cerkev sicer podpira in pospešuje znanstveno-tehničen napredek in blaginjo, ki izvira iz njega, zato ju je »prav tako treba imeti za pokazatelja napredka človeške kulture. Toda obenem uči Cerkev, da je potrebno presojati te dobrine po njihovi pravi naravi: morajo se smatrati namreč za sredstva, ki jih uporablja človek, da bi uspešneje dosegel najboljši smoter: da bi namreč mogel sam sebe lažje izboljševati v naravnem in nadnaravnem redu.«¹⁷

Tudi »Pacem in terris« postavlja osebo v ospredje za razmišljanje o socialnih vprašanjih. Ko govori o redu med ljudmi, postavlja temeljno načelo, da je »vsako človeško bitje oseba, to je z razumom in svobodno voljo obdarjeno bitje, in da ima zaradi tega samo po sebi pravice in dolžnosti, ki neposredno in hkrati izvirajo iz njegove narave.«¹⁸ S tem je urejen tudi odnos do dela: Človek naj opravlja delo v takih razmerah, ki ne škodujejo niti njegovemu telesnemu zdravju niti ne slabijo njegove npravnosti in tudi ne ovirajo primernega razvoja mladih ljudi.«¹⁹ Iz človeške osebe izvirajoče pravice in dolžnosti, s tem pa tudi odnos do dela, naj imajo mednarodno veljavo.²⁰

Odločilnega pomena za krščansko razumevanje odnosa človek delo je Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sodobnem svetu (CS). Tudi ta povzema dediščino dosedanjega družbenega nauka Cerkve o utemeljnosti dela v vrednosti osebe. Zato je »delo nekaj višjega kakor pa ostale prvine gospodarskega življenja, kajti te imajo samo značaj orodja.«²¹

Delo ima vrednost v osebi. »To delo namreč, pa naj ga kdo opravlja na svojo roko ali pa najet od koga drugega, izhaja neposredno iz osebe, ki naravnim stvarnostim vtisne tako rekoč svoj pečat in jih podvrže svoji volji. S svojim delom človek navadno vzdržuje svoje življenje in življenje svojih domačih, se povezuje s svojimi brati in jim služi; izvrševati more resnično ljubezen in sodelovati pri spopolnjevanju božjega stvarstva.«²² Odnose, ki nastajajo ob delu, je treba meriti po človeškosti, ta pa ima izvor v Jezusu Kristusu, kot pravi dalje koncil. Po tem bo lahko urejevati ne samo ekonomska,

¹⁶ MU 179

¹⁷ MU 227

¹⁸ Mir na zemlji (MZ), v: Nova pot 1963, 8—10, 354

¹⁹ MZ, prav tam, 356

²⁰ prim. MZ, prav tam, 364

²¹ Pastoralna konstitucija Cerkev v sedanjem svetu (CS) 67/1

²² CS 67/2

plačilna in lastniška razmerja, ampak tudi razvijati človekovo socialno, kulturno in duhovno rast.

Pavel VI. v »Populorum progressio« zahteva, naj bo razvoj usmerjen tako, da bo »za vsakogar in za vse prehod od manj človeških do bolj človeških razmer.«²³ Če delo in vsako prizadevanje služita vedno večjemu blagru človeštva, potem šele uspešno preoblikujemo obličje zemlje, kajti ves razvoj mora bogatiti človeka, v njem mora »človek srečevati človeka, narodi se morajo srečevati kot bratje in sestre, kot božji otroci. V tem sporazumevanju in medsebojnem prijateljstvu, v tej posvečeni skupnosti moramo začeti prav tako skupaj delati, da ustvarimo skupno prihodnost človeštva . . .«²⁴

V »Octogesima adveniensi« Pavel VI. ponavlja izjavo koncila, po kateri mora imeti človek pravico, da je kot oseba »počelo, nosilec in cilj vseh ustanov«. Temu primerno mora delo služiti razvijanju osebnih sposobnosti. Z njim naj bi si zagotovili »dostojno gmotno, socialno, kulturno in duhovno življenje«.²⁵

Čeprav vse okrožnice posvečajo svojo skrb gospodarsko-socialnim razmeram v svetu, nakazujejo reševanje le z vidika dostojanstva človeške osebe. Novost v tem pogledu je okrožnica O človeškem delu.

3. Okviri »novega pojmovanja dela«

Zadnja okrožnica Janeza Pavla II. vsebinsko ni nov oziroma poseben dokument niti glede na socialno niti glede na versko problematiko, vendar je zbudila izreden odmev v svetu in pri nas. Zdi se, da je to zanimanje povzročil ravno antropološki vidik dela; na to so pozorni posebno kritiki, ki zastopajo drugačen nazor.²⁶ Poznavalci okrožnice se namreč strinjajo, da je človeškost dela te okrožnice »novum« krščanskega socialnega nauka.

Janez Pavel II. se je že med svojim študijem zanimal za človeka v luči krščanskega razodetja. Zato je razumljivo, da v svoji prvi okrožnici kliče svetu, naj sprejme Kristusa. Svet bo srečen takrat, ko bo v polnosti uresničeval ideal človeka, katerega najlepša podoba je Jezus Kristus.²⁷ Ta ideal naj človek uresničuje tudi s svojim delom: Človek je celota, iz katere izhaja tudi njegova temeljna prвина — delovanje. Zato okrožnica O človeškem delu ni zgolj kritika družbenih razmer ali odgovor nanje, kot naj bi bil po mnenju Nell-Breuninga vendar glavni namen dosedanjih socialnih okrožnic:

»S to novo okrožnico pa je Cerkev socialno kritiko presegla in šla korak naprej . . . Brez prehudega pretiravanja bi mogli celo reči, da je njena tema

²³ Napredek narodov (NN), 20

²⁴ NN 43 (iz govora v Bombayu 3. dec. 1964)

²⁵ Ob osemdesetletnici 14 (prim. CS 25)

²⁶ prim. Delo 2. febr. 1982, 19 in 30. apr. 1982, 21 Naši razgledi, 14. maja 1982, 258 sl.

²⁷ Človekov Odrešenik 18 (Cerkveni dok. 2, 33)

drugačna kakor v vseh prejšnjih dokumentih socialnega nauka Cerkve; to okrožnico moremo označiti kot prelomno, mogli bi celo dvomiti, če jo moremo šteti za golo nadaljevanje okrožnic, ki so sledile »Rerum novarum«, in se vprašati, če ni preokretnica, saj kaže na vrsto izjav cerkvenega učiteljstva, v katerih si Cerkev tem ne bo nič več dala predpisovati od zunaj, bodisi od vsakokratnih težav, bodisi od nasprotnikov božjega reda, temveč si jih bo izbirala sama po lastni presoji.«²⁸

Okrožnica seveda ni mogla nastati brez predhodnih, vendar pomeni prelomnico ravno zaradi novih pogledov glede socialnega pojmovanja človeka. Socialnoantropološka utemeljenost tega nauka pomeni izvirnost, ki je presenetila sodobni svet in verjetno ravno zaradi tega po mnenju Nell-Breuninga »odprla novo dobo ali obdobje ali vsaj novo stopnjo socialnega nauka Cerkve.«²⁹

Cerkev je s tem dokumentom dala verjetno prvič celoten in sistematično enoten socialni program, ne da bi se pri tem odpovedala dosedanji dediščini. To je verjetno tudi posebnost takšnega dokumenta v primerjavi s podobnimi znanstveno-sociološkimi analizami sodobne družbe in njenih gospodarsko-socialnih vprašanj. Njene posebnosti so: utemeljitev na človeku, izogibanje dosedanjim dogmatičnim stališčem (tu sta odprla pot že Janez XXIII. in Pavel VI.) in enakovredna ponudba reševanja socialnega vprašanja, kot jo dajejo sodobne smeri. Takó daljnosežen in zahteven načrt pa seveda mora naleteti na odmeve in kritike.

4. Človek — delo

Trstenjak opredeljuje dejavnost kot bistveno lastnost človeka kot svobodnega osebk, ki je kot takšen vedno dejaven. To velja za vsa področja človeškega delovanja.³⁰

Okrožnica razume človeškost dela v tem smislu: uresničitev človeka kot osebe. Nikjer sicer natančno ne navaja, kaj je delo. Mnogi očitajo to kot nedoslednost, ki naj bi imela negativne posledice za določitev odnosa kapital-delo, objektivni in subjektivni aspekti dela itd. Očitek se mi zdi sporen, ker je delo dovolj opredeljeno, če ga določimo glede na človeka. Dalje je treba imeti pred očmi, da hoče dokument dati krščanske-teološke napotke za reševanje tega vprašanja. Pri tem ne more mimo socioloških meril, prav tako pa tudi ne ostati samo pri njih.

Papež izrecno poudarja, da je Cerkev v dosedanjih dokumentih ohranila določeno pojmovanje človekovega dela. Od okrožnice »Rerum novarum« je bil »problem dela vedno deležen novih poglobitev in razjasnitev, pri tem pa je ostal ohranjen tisti krščanski temelj resnice, ki ga lahko označimo za

²⁸ N. Breuning, Komentar k okrožnici O človeškem delu (ČD), v: Cerkevni dokumenti 13, 59

²⁹ prav tam, 61

³⁰ A. Trstenjak, z. n. d., 221

nekaj neuničljivega«. Ponovno razglabljanje o tem vprašanju ima namen pokazati »morda jasneje kot kadarkoli do sedaj, da je človeško delo ključ, in verjetno bistveni ključ celotnega socialnega vprašanja, če skušamo gledati nanj zares s stališča človekovega blagra.«³¹

Ne glede na nepopolno definicijo pojma delo je pojem razumljiv v odnosu do človeka. Delo je človeški proces »svojevrsnega gospodstva nad zemljo«. Gospodovanje zemlji pomeni človekovo nadrejenost vsej naravi, vsemu stvarstvu. Zato se gospodovanje nanaša »na vsa bogastva, ki jih zemlja (in posredno vse vidno vesoljstvo) skriva v sebi in jih more človek s svojo zavestno dejavnostjo odkrivati in uporabljati v svojo korist.«³²

Delo v objektivnem smislu je tehnika, vendar ne pomeni nič brez njenega nosilca, človeka. Čeprav ima razsežna področja in se vedno bolj uveljavlja, je orodje v človekovih rokah, zato ostaja »tudi v dobi vedno bolj mehaniziranega ‚dela‘ pravi subjekt dela človek«.³³

Po papeževem mnenju ni mogoče zadovoljivo razložiti in razumeti delovnega procesa, če ne menimo, da izhaja iz človeka, ki je odločilni dejavnik v delovnem procesu. Zato so danes vprašanja tega odnosa zaradi njegove zapletenosti obširna in težko rešljiva. Poglavitno vprašanje teh procesov je človek, zato vsebuje njihova problematika »poseben sklop tehničnih prvin in napetosti etične ter posebno etično-socialne narave.«³⁴

Spričo vedno večje človekove ogroženosti hoče okrožnica dati človeku zopet primerno mesto, ki mu gre v družbeno-ekonomskih procesih. Pri tem pa je naloga Cerkve, da prispeva »k takšnemu usmerjanju teh sprememb (oziroma vprašanj), da bo nastal iz tega pristen napredek *za človeka in družbo*«. Kot oseba je človek »subjekt dela« takrat, kadar v delu lahko razvija svoje osebne sposobnosti. Zato ni pomembno, kakšno delo opravlja, pač pa že to, da to delo opravlja človek, oseba: »... osnova za vrednotenje človeškega dela ni prvenstveno vrsta dela, ki ga kdo opravlja, marveč dejstvo, da je tisti, ki ga opravlja, oseba. Najgloblje korenine za dostojanstvo dela je treba iskati ne v njegovi objektivni, marveč predvsem v njegovi subjektivni razsežnosti.«³⁵

To je zahteva po »prevrednotenju vrednot«, kar pomeni vzpostavitev pravih odnosov, ki bodo upoštevali človeka. To pomeni »upiranje različnim tokovom materialistične in ‚ekonomistične‘ (kapitalistične — op. J.J.) miselnosti«.³⁶ Povsod, kjer postaja gospodar nad človekom sistem, ki temelji na kolektivnih ali individualnih, gospodarskih, političnih ali ideoloških interesih, tam ne more človek razvijati svojih človeških razsežnosti, ampak

³¹ ČD 3/1

³² ČD 4/3

³³ ČD 5/3

³⁴ ČD 5/6

³⁵ ČD 6/5, podčrtal J. Juhant

³⁶ ČD 7/1

je podrejen interesom, tujim človeku. Tuji so mu, ker ne oblikujejo njegove osebnosti, ampak ga podrejejo ciljem in interesom, ki ga kot človeka ponižujejo.

Poudarek človekove osebnosti je v tem smislu nov, čeprav je izraz krščanske dediščine, v kateri se je uveljavil pojem osebe. Človek je po stoletnem krščanskem prepričanju osnovna vrednota; to je utemeljeno z učlovečenjem božjega Sina Jezusa Kristusa. S svojim življenjem je tudi on potrdil to razsežnost, saj jo vsebuje njegovo življenje in delo ter je temelj njegovega nauka. Iz njega se je lahko oblikovalo pojmovanje osebnosti in dobivalo vedno bolj jasno obliko. Sicer je srednjeveška teocentrična miselnost postavila človeka bolj na stran, vendar je tudi v njej človek dobival svoje odlično mesto v stvarstvu ravno s svojim odnosom do Boga.³⁷ Upravičeno se torej papež sklicuje glede človekovega socialnega okvira na stoletno krščansko dediščino. Ne samo zadnje socialne okrožnice, temveč tudi predhodni cerkveni nauk poudarja posebnost človekovega mesta v svetu, ki ga utemeljuje ravno z njegovo povezanostjo in utemeljenostjo v Bogu.

Zato papež nadaljuje, naj družinski, družbeni in narodni okviri omogočajo, da bo človek lahko z delom postajal človek. Delo ima v najširšem smislu družbeno-pedagoško funkcijo: Z njim človek vzgaja sam sebe in si zagotavlja obstoj.³⁸

5. Človeškost dela

Ker je nosilec vsega dogajanja v svetu človek, je seveda odločilno vprašanje delovnega procesa on sam. Zato papež pravi, naj »človek, ki dela, pričakuje ne le dolgočasno povračilo za svoje delo, marveč tudi to, da bi pri proizvodnem procesu upoštevali možnost, da bi pri svojem delu — tudi če je lastnina skupna — hkrati mogel imeti zavest, da dela ‚na svojem‘ za svojo stvar.«³⁹

Kajti delo je človeška dejavnost, ki izraža njegovo bistvo. Z delom človek izraža sam sebe, daje del sebe v stvarstvo, ki mu gospoduje, in si ga takó prisvaja. Kot je delo uresničevanje človeka, je obenem tudi njegovo dajanje in s tem počlovečenje narave. Človek daruje svojo najbolj pristno bit, da bi se uveljavil, razširil in obogatil.

Zaradi tega prizadevanja ne sme postati blago, ki ga prodajajo oziroma z njim trgujejo. Krščanska dediščina meni, da ne sme biti to pozunanjenje človeka vzrok za njegovo podreditev. Zato se »zmota prvotnega kapitalizma lahko ponovi povsod, kjer človeka nekako izenačijo s celoto materialnih proizvodnih sredstev in ravnajo z njim kot z nekakšnim orodjem, ne pa v

³⁷ prim. T. Akvinski, STh. II, I—II, Prolog

³⁸ prim. ČD 10/1

³⁹ ČD 15/2

skladu z resničnim dostojanstvom njegovega dela, se pravi kot s subjektom in ustvarjalcem in s tem že tudi kot z resničnim ciljem celotnega proizvodnega procesa.«⁴⁰

Uresničenje človeka vključuje polnopravno priznanje vseh človeških pravic, ki omogočajo človeško življenje. Pomebna pravica je pravičen delovni odnos. Zanj je odgovorna država, saj »mora ravno država voditi pravično politiko dela«. Ker so države danes tesno povezane, je to postal svetovni problem, kot ugotavlja že Pavel VI. v svojih okrožnicah.⁴¹ V medsebojnem sodelovanju držav bo uresničljiv človeški odnos do dela. Zato naj pravičnost omogoča, da bo delavcu v njegovih dejavnostih, tudi prek sindikatov, uspelo »ne samo več ‚imeti‘, marveč in tudi predvsem več ‚biti‘, se pravi v vseh pogledih bolj popolno uresničiti svojo človeškost«. ⁴² V tem smislu je treba v vsakem, tudi kmečkem delu, omogočiti človekovo suverenost nad stvarstvom in tako ohraniti njegovo človeškost.

Najbolj očiten je ta poudarek ob pojavu »prizadetega človeka« in njegovega odnosa do dela. Čeprav ta ne more biti v polnem smislu enakovreden partner v družbeno-ekonomskem pridobitvenem procesu, ima enakovreden družbeni položaj ravno zaradi enakovrednosti v družbeno-ekonomskih razmerjih, osnovanih na človeški osebi. Jasno je, da ima človekovo dostojanstvo regulativno vlogo v delovnih razmerah. In ravno »prizadeti človek« na poseben način opozarja na vrednost človeške osebe ne glede na njeno družbeno-ekonomsko vlogo. Ravno zato je sociološko pretresanje socialno-ekonomskega vprašanja sicer nujno, vendar nezadosten kriterij za njegovo reševanje. S takšnih stališč ne moremo nikoli polno zadeti bistva človeka, ne da bi ga zožili oziroma podredili družbeno-ekonomskim interesom. Zato ima Cerkev takšen vidik za radikalno kritiko vsakega sistema in zgolj »objektivnega« reševanja teh razmer.

6. *Ekskurz: Ali ima Cerkev svoj socialni program?*

Razmišljanja o cerkvenem socialnem programu so mnoge kritike napotila k vprašanju, ali ima Cerkev sploh socialni program. Kritiki, ki niso umolknili tudi ob zadnji okrožnici Janeza Pavla II., očitajo Cerkvi, da ne izdelata natančnih in celostnih rešitev za odpravo družbenih in gospodarskih težav. Takšni kritiki tudi radi poudarjajo, da je Cerkev v preteklosti sodelovala ali vsaj tolerirala delovanje kapitalističnih družb. Šele spričo rastočega vprašanja delavcev naj bi se bolj usmerila k temu vprašanju, čeprav naj bi bilo to že večkrat »zvonjenje po toči«. Takšno stališče naj bi bilo povzročilo odtujitev delavcev od Cerkve.⁴³ Brez dvoma je na odnos delavcev do Cerkve

⁴⁰ ČD 7/3

⁴¹ Napredek narodov, 44 in 78

⁴² ČD 20/6

⁴³ predvsem iz marksističnih krogov

močno vplival tudi sekularizacijski proces, čeprav niso vsi cerkveni predstavniki v preteklosti praktično doumeli, kaj pomeni delavsko gibanje. Pač pa so ga polagoma razumevali drugi in mnogi ne samo kot pomoč delavstvu, ampak priložnost, da jih odvrnejo od Cerkve.

Še bolj sporno naj bi bilo, da je Cerkev, tako menijo te kritike⁴⁴, vedno obstala na pol poti, ker ni ob perečih socialnih vprašanjih takoj nastopila s celotnim programom. Zato naj bi bile socialne okrožnice vedno za spoznanji »znanstvene družbene kritike«. Njen prispevek je bil predvsem tak, da je kritizirala razmere, ni pa podajala določenega programa s smernicami, kako reševati socialne probleme. Takšno pomanjkljivost vidijo nekateri tudi v okrožnici O človeškem delu.

Zdi se, da je nemogoče uspešno zavrnilo takšno pojmovanje in takšne kritike, ne da sprejmemo osnovno poslanstvo Cerkve in vere, da namreč človeka usmerja v transcendentni svet. Ta svet ne pomeni odtujitve sedanjim družbenoekonomskim razmeram, pač pa njihovo temeljito prevrednotenje. Temeljno izhodišče krščanske dediščine tudi na socialnem področju je, da ni pravega človeka brez Boga; torej če človek ni odprt za Boga, ostaja okrnjen. Vključitev človekove presežnosti pomeni polnost njegovega bivanja. Zato evangelij nikoli ne more biti samo zemeljski program ampak ga lahko prav razumemo šele v razodetveni oziroma zunajzemeljski perspektivi,⁴⁵ kar velja tudi za vso krščansko dediščino.

Zato presežne razsežnosti ni lahko postaviti v sociološke oziroma znanstvene okvire. Ker je religijski fenomen samo z znanstveno metodiko nedosegljiv, tudi presežna razsežnost človeka odseva v njegovi socialni strukturi. Zato Cerkev posega na družbeno področje in se zaveda, da je njeno delovanje v marsičem odvisno od pozitivnih dejstev, vendar v zvezi z religiozno razsežnostjo človeka dobijo danosti, ki jih ni mogoče zajeti zgolj s sociološkimi analizami, nove razsežnosti. Kaže, da je v tem križ sporazumevanja med sociološkimi prijemi socialnega vprašanja in med cerkvenim programom na tem področju. Ker noben program ne more shajati brez takšnih svetovnonazorskih in ideoloških izhodišč, je tudi socialni nauk Cerkve podvržen vrednotenju, ki ima bistveno postavko — človekovo presežnost. Sicer pa noben program ni brez teh postavk, le da zgolj »sociološkim« analizam dodajamo svetovnonazorske utemeljitve, ki takšen družbeni program vrednotijo, usmerjajo k določenemu cilju, skratka, izhajajo iz določenih svetovnonazorskih vidikov.

Tudi krščanstvo nudi takšno presojo, takšen pogled na človeka in družbo. Posebnost tega pogleda je duhovna razsežnost kot temeljna sestavina in usmerjevalka socialnih vprašanj. Krščanstvo snuje socialni nauk, ki človeka razume kot duhovno bitje, s tem pa bitje, odprto za Boga. To je

⁴⁴ HthG II, 432 sl.

⁴⁵ Papeževi govori v Mehiki, Cerkevni dokumenti II, 10

glavni razlog, da še takó temeljit krščanski socialni program ne more biti samo program za reševanje zadev zemeljske družbe, zato ostaja nepopoln v očeh sociologa, ki uporablja imanentne kriterije.

7. Duhovnost dela

Mnogi menijo, da je zadnji del okrožnice, ki govori o duhovnosti dela, največja pridobitev na področju krščanskega socialnega nauka. Iz gornjih ugotovitev je ta razsežnost nujna posledica temeljnih izhodišč krščanske vere. Človeško prizadevanje na zemlji je zaradi njegove duhovne razsežnosti podobno Bogu. Zato človek ni samo božji namestnik na zemlji, temveč dejansko izvršuje božje poslanstvo, ki prenavlja obličje zemlje, kakor je to delal božji Duh od začetka sveta.

Delo odpira kristjanu dve razsežnosti, ki jih utemeljuje z naukom Jezusa Kristusa.

Človek je najprej sodelavec Boga-Stvarnika, ker nadaljuje njegovo poslanstvo v svetu, v njegovem imenu namreč preoblikuje svet v božji, duhovni svet. Zato je vsako človeško delovanje, odkrivanje in dajanje globljega smisla stvarstvu, to pa naj bi se kazalo v vsakem še tako neznačnem delu.⁴⁶

Ta razsežnost dela ima daljnosežne posledice: Človek, ki ravna v skladu s tem božjim, duhovnim načrtom, razume sam sebe kot Stvarnikovega partnerja pri ustvarjanju sveta, zato se ne pusti zapreti v kakršnekoli zemeljske kalupe. Čeprav se je to kristjanom večkrat zgodilo in se še dogaja, ostane vendar to temeljni imperativ krščanskega pojmovanja sveta in delovanja v njem. Bog človeka vedno znova vabi, da v svojem delovanju z njim vzpostavlja neprestan dialog (molitev), ki ga dviga v božji svet, mu omogoča, da njegovo delo stalno prerašča zemeljske okvire in postavlja duhovne temelje.

Dalje pa je ravno zato duhovnost dela neločljivo povezana z dejanjem in besedo učlovečenega Boga, Jezusa Kristusa. Kristus s svojim pojavom neprestno odpira prave razsežnosti dela. Kristusov učenec je takó v svojem prizadevanju neprestano razpet med časovnimi vsakdanjimi prizadevanji in skrbmi ter med upanjem, da križ njegovega zemeljskega prizadevanja ni zadnja beseda, temveč pot v novo življenje. »Zato je treba zemeljski napredek sicer skrbno razlikovati od rasti Kristusovega kraljestva, vendar pa je ta napredek . . . velikega pomena za božje kraljestvo.«⁴⁷

Če zna kristjan v svojem prizadevanju za čim večji napredek združevati zemeljsko delo s svojo usmerjenostjo k Bogu, bo lahko ostal v polnem smislu zvest svoji osebi. V tem je pa tudi prava vrednost človeškega dela: Človek ni samo materialno bitje, temveč ima tudi duhovne razsežnosti, ki morajo najti

⁴⁶ prn. ČD 25/6

⁴⁷ ČD 27/6 (CS 90)

v vsakemu delu svoje mesto. Šele to pomeni v pravem smislu človekovo napredovanje. V tem gre krščanska duhovnost dela tako daleč, da svoje prizadevanje žrtvuje za blaginjo drugega. To pa je višek človeške ustvarjalnosti.⁴⁸

Povzetek: Janez Juhant, Narava in pomen dela v okrožnici »O človeškem delu« Janeza Paula II.

Okrožnica Janeza Pavla II. o socialnem vprašanju pomeni danes utemeljitev socialnega vprašanja na osnovi krščanskega pogleda na človeka. Krščanska dediščina razume človeka kot osebo; to pomeni, da se morajo vsi odnosi osebe (do narave, do pridobljenih sredstev) ravnati po njej. Tudi delavno razmerje človeka in iz njega izvirajoči odnosi morajo izražati suverenost človeške osebe nad stvarstvom. Papež meni, da je uspešna rešitev socialnega vprašanja možna le takrat, ko se v delu razodeva pristen človeški odnos, ki omogoča človeku v polnosti razviti svoje sposobnosti, pri tem pa upoštevati svoje duhovne temelje.

Zusammenfassung: Janez Juhant, Grundelemente des Verständnisses von Arbeit in dem päpstlichen Rundschreiben »Von menschlicher Arbeit« Johannes Pauls II.

Das päpstliche Rundschreiben Johannes Pauls II. über die soziale Frage bedeutet die Grundlegung dieser Frage von der christlichen Sicht des Menschen her. Die christliche Tradition versteht den Menschen als Person, was bedeutet, dass alle Beziehungen der menschlichen Person (zur Natur, zu den Erwerbsmitteln) von ihr her gerichtet werden müssen. Auch die Arbeitsbeziehungen des Menschen müssen die Souveränität des Menschen über die Schöpfung gewährleisten. Der Papst vertritt den Standpunkt, dass eine erfolgreiche Lösung der sozialen Frage nur dann möglich sein wird, wenn in der Arbeit die echte menschliche Beziehung, die dem Menschen seine Fähigkeiten völlig zu entwickeln erlaubt und auch nicht seine geistigen Grundelemente vernachlässigt, gewährleistet wird.

Résumé: Janez Juhant, La nature et la signification du travail dans l'encyclique »Laborem exercens« des Jean-Paul II

L'encyclique Laborem exercens traite la question sociale sous l'angle de la conception chrétienne de l'homme. Celle-ci considère l'homme comme personne, ce qui signifie que le travail et les autres rapports de l'homme avec la nature doivent manifester la souveraineté de l'homme sur la création. La solution de la question sociale n'est possible, selon le pape, que lorsque le travail devient un rapport authentiquement humain qui permet à l'homme de développer toutes ses facultés, y compris sa dimension spirituelle.

⁴⁸ prim. A. Trstenjak, z. n. d., 216

Ivan Merlak

Pravice delovnega človeka

I.

V devetdesetih letih po izidu Leonove okrožnice »Rerum novarum« so se razmere v delavskem svetu temeljito spremenile. Če smo bili tedaj na začetku industrijske družbe, smo danes na začetku poindustrijske. Proti koncu prejšnjega stoletja so po naših mestih začeli teči tramvaji, pojavili so se prvi avtomobili, mesta so začela dobivati električno razsvetljavo. Praktična uporaba elektrike pa je odprla pot v tedaj nesluteni industrijski razvoj.

Danes stojimo pred novim razvojem tehnike in s tem tudi gospodarstva ter politike. Avtomatizacija je na pohodu, sredstva družbenega obveščanja naglo razširjajo sporočila po vsem svetu. Čez eno ali dve uri je lahko že zadnja tibetanska vas po radiu vedela, da je bil lani 13. maja atentat na papeža Janeza Pavla II.

Stojimo pa tudi pred dejstvi, ki nas skrbijo. Ugotovili smo življenjsko, čeprav smo teoretično to vedeli že v prejšnjem stoletju, da so viri energije in surovin, brez katerih si gospodarskega napredka ni mogoče misliti, omejeni. In zato vedno dražji. Kako je deloval na svet naftni šok v letu 1973! Dim iz tovarniških dimnikov nam je bil nekdanj simbol gospodarske moči, danes pa zremo v njem onesnaževalca okolja. Uporaba atomske energije v miroljubne namene je pomenila up za prihodnji razvoj, danes pa ljudje z bojaznijo opazujejo nenavadne kupole jedrskih elektrarn in se sprašujejo, kakšne bodo posledice, če se bo pri njihovem delovanju zgodilo kaj nepredvidljivega. Poročila o napakah, ki so se pokazale pri obratovanju jedrskih elektrarn onstran Oceana, še povečujejo strah.

Leon XIII. praktično ni poznal križa današnjega delavskega sveta — brezposelnosti. Številke o visokih milijonih brezposelnih, polzaposlenih v razvitih in nerazvitih državah, zbujejo skrb odgovornih politikov za prihodnost.

V tem trenutku človeške zgodovine je papež Janez Pavel II. napisal svojo okrožnico o človeškem delu »Laborem exercens«¹. Nadaljeval je izro-

¹ Janez Pavel II., Okrožnica o človeškem delu ob devetdesetletnici okrožnice Rerum novarum, Cerkevni dokumenti 13 (Ljubljana 1981). Za primerjavo sem včasih uporabljal italijanski prevod, objavljen v Civiltà Cattolica, zvezek 3151 (3. oktobra 1981), 35—78.

čilo svojih prednikov, ki so po Leonu XIII. spregovorili o socialnem vprašanju. Posebej omenimo Pija XI. »Quadragesimo anno«, Janeza XXIII. »Mater et Magistra« (1961), Pavla VI. »Populorum progressio« (1967) in »Octogesima adveniens« (1971). Za razvoj cerkvenega socialnega nauka ima velik pomen tudi 2. vatikanski koncil, zlasti pastoralna konstitucija Cerkve v sedanjem svetu.

II.

Okrožnica »Laborem exercens« se začneja z besedami: »Z delom mora človek skrbeti za svoj vsakdanji kruh in hkrati prispevati k stalnemu napredovanju znanosti in tehnike, zlasti pa k nenehni kulturni in moralni rasti družbe, v kateri živi skupaj s svojimi brati. Beseda ‚delo‘ pomeni vsakršno dejavnost, ki jo opravlja človek, pa naj bodo značilnosti in okoliščine tega dela kakršne koli.«

Delo, o katerem govori okrožnica, ni samo delo tovarniškega delavca, uradnika, vodilnega uslužbenca v podjetju, kmeta na polju, temveč tudi duševno delo izobraženca in duhovno delo človeka v duhovnem poklicu. Okrožnica govori vsem in je, kakor je razvidno iz prvega nagovora, namenjena vsem ljudem dobre volje.

Človek in delo! Delo in človek! V kakšnem razmerju si stojita vsak sebi? Kdo je prvi? Janez Pavel II. na ta vprašanja ni odgovarjal v slogu tradicionalnih papeških okrožnic o socialnem vprašanju, temveč je filozofsko in teološko razmišljal o človeškem delu. Okrožnica je zato sad papeževega osebnega dela, prežeta z zavestjo, da je postavljen za vrhovnega pastirja Cerkve in učitelja vere.²

Na vprašanje, kdo ima prvenstvo, človek ali delo, okrožnica neizpodbitno odgovarja, da je prvi človek, ker je on subjekt dela. To je bilo povedano že prvima človekoma v raju: »Rodita in se množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo in gospodujta« (1 Mojz 1, 28). Z delom naj bi si človek podvrzel zemljo, odkrival v njej bogastva in jih uporabljal za svoj vsestranski napredek. Po delu naj bi človek postal bolj človek in s tem Bogu podoben.

Kakšen razvoj je napravil človek od tistih besed v raju do današnjega dne! Od nabiralca hrane, pastirja, kmeta, živinorejca do voditelja zapletenih tehnoloških procesov v jedrskih elektrarnah ali celo pri vesoljskih poletih.

Z delom si je človek ustvaril tehniko, pridobil raznovrstna orodja in aparate kot pomočnike pri ustvarjanju novih dobrin, z novimi tehnološkimi procesi si je olajšal napor pri delu (ne pa odgovornosti!). Doživel pa je tudi manipulacijo s tehniko. Razvoj kemije je nekega dne privedel do

² Scoprire i nuovi significati del lavoro umano, uredniški komentar v istem zvezku Civiltà Cattolica, str. 4.

iznajdbe smodnika in strupenih plinov. V zadnjih devetdesetih letih sta svet, zlasti Evropo, pretresli dve svetovni vojni, druga strašnejša od prve, ker so vojskujoče se strani imele na voljo bolj izpopolnjeno tehniko in z njo delo človeškega duha in človeških rok obrnile v človekovo uničenje.

Razvoj tehnike je dal v zadnjih desetletjih človeku v roke možnost samouničenja (atomska, bakteriološka, kemična orožja, nevtronska bomba, sprememba meteoroloških razmer). Tehnika je tako postala etično vprašanje in »neprestan izziv mnogoterim ustanovam, državam in vladam, mednarodnim sistemom in organizacijam, prav tako pa tudi izziv za Cerkev« (t. 5, 6).

Cerkev se zaveda poslanstva, ki ga ji je naročil Kristus — odreševati človeka v vseh razsežnostih njegovega bitja in bivanja. Če je delo tako pomembna prvina njegove človeške biti, ga mora odreševati tudi kot delavca.

Ko je Cerkev začela svojo pot v zgodovino, se je najprej srečala z delitvijo ljudi v sloje po naravi dela, ki so ga opravljali. Telesno delo je v rimski državi veljalo za nekaj nevednega svobodnega človeka in ga je antična družba prepuščala sužnjem. Krščanska vera je tedaj spremenila javno mnenje. Kristus je večino svojega zemeljskega življenja opravljal tesarско, to je telesno delo. Pri vrednotenju dela po njegovem zgledu ne igra več odločilne vloge vrsta dela, temveč kdo ga opravlja, človek. Dosledno temu je Cerkev odločilno pripomogla k odpravi suženjstva v starem veku. Zato pa je eno najbolj žalostnih poglavij zgodovine krščanstva, da so po odkritju in zavzetju Amerike Evropejci domačine zlorabljali in gonili na prisilno delo in da so tja do 19. stoletja krščanski evropski narodi prirejali velik lov na sužnje ter organizirali cvetočo trgovino s prodajo sužnjev. Po previdnih cenitvah je bilo okoli 30 milijonov Afričanov prodanih na trgu sužnjev ameriškim belcem, ki so veljali za kristjane. Prav toliko, če ne še več, pa jih je pri lovljenju in prevozu izgubilo življenje. Pod vplivom razsvetljenstva in po dejavnosti kvekerjev se je na zahodni polobli šele prebudila javna vest za »družbeno vprašanje«, ki je pozneje privedla do zakonske odprave suženjstva. Temu so kmalu sledile islamske dežele in ostali svet. Dejstvo, da so velike Cerkve in teologi v tem družbenem neredu, za človeštvo nezaslišanem, igrali samo nepomembno vlogo, naj bo spodbuda Cerkvam in teologom za nenehno budnost.³

Suženjstvo je danes, vsaj na papirju, povsod odpravljeno kot povsem neskladno z deklaracijo o človekovih pravicah, ki jo je razglasila organizacija Združenih narodov 10. decembra 1948. Zato je okrožnica Janeza Pavla II. o človeškem delu novo opozorilo Cerkvi, da ob krivičnih postopkih in poniževanju človeka kjer koli na svetu ne sme stati ob strani, temveč

³ Bernhard Häring, *Frei in Christus III*, Freiburg-Basel-Wien 1979, 344. V pričujoči razpravi sem uporabil še več podatkov iz 7. poglavja istega dela z naslovom *Wirtschaftsethische Gesichtspunkte*, 270-356.

stopiti v prve vrste boja za človekove pravice, med katere spadajo tudi pravice delovnega človeka.

Prvenstveni temelj vrednosti dela je človek sam, pravi papež. Iz tega takoj sledi »zelo tehten zaključek etične narave: čeprav je res, da je človek določen za delo in poklican k delu, je vendar v prvi vrsti delo za človeka in ne človek za delo. To sklepanje nas po pravici privede do priznanja, da ima subjektivni smisel dela prednost pred njegovim objektivnim smislom« (t. 6,6). S tem seveda papež noče reči, da ima vse, kar človek dela, enako objektivno vrednost in da to nima svojega cilja. Cilj vsega človekovega dela, tudi takrat, ko opravlja tako imenovana najnižja in ponekod prezirana dela, je vedno človek.

Če naj bi človek po delu postal bolj človek, kakšno mesto ima potem človekov napor pri delu, kaj pomenijo nevarnosti nekaterih poklicev (rudarjev, gradbincev, razne specializirane službe za varstvo človeka in okolja, zdravstveni poklici), velika odgovornost ljudi v vodilnih strukturah politike in gospodarstva, pa tudi delo družinske matere in še nekatera druga premalo cenjena dela? Ali je takšno delo še dobrina? Janez Pavel II. odgovarja s Tomažem Akvinskim, da je delo naporna dobrina, dobrina, čeprav združena z žrtvijo in odpovedjo. Žrtev pa človeka počlovečuje. Brez napora ni možna krepost delavnosti. Toda odpoved mora človek svobodno sprejeti nase, tedaj postane tudi naporno delo dobrina za človeka. Papežu Poljaku ob tem uidejo misli na Hitlerjeva taborišča in Stalinove gulage. Z bridkostjo ugotavlja, kako je tam postalo delo sredstvo, da zatirajo človeka, kako ga je žalilo v njegovem dostojanstvu in kako je postalo pravo nasprotje temu, kar je bila in je še Stvarnikova volja.

Narediti človeka vedno bolj vrednega tega imena je tudi cilj širnega področja vzgoje in vzgojnih prijemov. Zato ima delo posebno mesto pri ustvarjanju družine in s tem tudi pri njeni vzgojiteljski nalogi. Z delom si človek pridobiva sredstva za preživljanje družine. Vzgoja v družini ali zunaj nje pa zgreši svoj smisel, če ne privzgoji mlademu človeku delovnih navad, katere bo pokazal z resnim in vestnim spolnjevanjem dolžnosti v izbranem poklicu.

Človek pripada tudi narodu in državi. Od njiju prejema raznovrstne dobrine, kulturo, varstvo svojih pravic; njima mora z delom vračati in s tem prispevati svoj delež narodovi in državni blaginji. Človeka bi pa lahko obdolžili pretiranega nacionalizma, či bi se takó zagledal v svoj narod ali državo, da bi ne videl več svoje pripadnosti svetovni človeški družini.

III.

V času Leonove okrožnice so ostro postavljali vprašanje kapitala in dela. Podjetnik ali skupina lastnikov so dali denar za novo tovarno in z

njim nabavili potrebno opremo, za denar so potem najeli delavce, da so z delom na strojih ali z drugimi opravili proizvajali za trg. Po liberalistični teoriji, katero je klasično zastopal znani Adam Smith (1723 — 1790), nimajo v gospodarstvu kaj govoriti npravna načela. V njem naj odloča načelo svobodnega tržišča in koristi posameznih lastnikov. Vsakdo, ki ima kaj pod palcem, si namreč želi svoj kapital naložiti tako, da mu bo prinašal čim večji dobiček. Ta načela so vodila k izžemanju delavcev, k zanemarjanju njihove varnosti pri delu. Pri delavčevem osebnem dohodku niso prav nič upoštevali njegove družine. Tako je v industrijskih središčih naraščal proletariat v prvotnem pomenu te besede.

Priznajmo, da je Karl Marx s svojim znanim geslom Proletarci vseh dežel, združite se, leta 1848 prehitel Cerkev. Res je znani nemški katoliški socialni škof Emmanuel von Ketteler (1811-1877) že dvajset let pred Leonovo okrožnico zagovarjal stališče, naj bi bil delavec čim bolj soudeležen pri dobičku podjetja. Vendar njegovim idejam niso prislunili. Leonova okrožnica je prišla tako rekoč v zadnjem trenutku, da je Cerkev še lahko postavila most nad prepadom, ki je začel vedno huje zijati med njo in delavstvom.

V zadnjih devetdesetih letih je katoliški socialni nauk veliko razpravljal o razmerju med lastnino in delom. V zahodni kulturi so pod vplivom individualizma in liberalnega kapitalizma zasebno lastnino také poudarjali, da se je zdela kakor svetinja. Obramba zasebne lastnine naj bi bila ena glavnih funkcij državne oblasti. Toda sčasoma je v cerkvenem nauku vedno bolj prihajala do veljave v prejšnjem stoletju nekoliko pozabljena zavest, da so zemeljske dobrine namenjene vsem ljudem enako in da ima zato zasebna lastnina družbeno funkcijo. To je 2. vatikanski koncil zelo jasno povedal: »Bog je zemljo z vsem, kar vsebuje, določil za uporabo vsem ljudem in narodom, tako da morajo ustvarjene dobrine v pravem sorazmerju pritekati v roke vseh . . . Naj v skladu z različnimi in spremenljivimi okoliščinami obstoje kakršne koli oblike lastnine, prilagojene različnim zakonitim uredbam ljudstev, vedno je treba upoštevati dejstvo, da so zemeljske dobrine določene za vse ljudi. Zato mora pri uporabljanju teh dobrin človek na zunanje reči, ki jih ima zakonito v lasti, gledati ne tako, kakor da bi bile samo njegove, temveč tudi kot na skupne: v tem pomenu namreč, da morejo koristiti ne le njemu, ampak tudi drugim. Sicer pa slehernemu človeku pripada pravica, da ima del dobrin, kolikoršen zadostuje njemu in njegovi družini« (CS 69, 1).

Glavni naslov za pridobivanje zemljišča in proizvodnih sredstev je družbeno usmerjeno delo. V pradavnini si nabiralci sadežev še niso lastili zemlje. Posamezne skupine pa so se že sporazumele, kje bodo ene in druge imele prvenstveno pravico nabiranja. Nekoliko težavneje je bilo sporazumevanje med pastirji glede pašnikov za črede in med lovci za

»lovske revirje«. Ko pa je človek začel obdelovati zemljo in je bil s tem prisiljen, da se je za stalno naselil, so nastale nove oblike, pa tudi nova zavest o trajnem lastništvu obdelovalne zemlje in uporabljane orodja.

Pustimo ob strani, kaj se je dogajalo za preseljevanja narodov ali naseljevanja Evropejcev v Ameriki. Marsikatera zgodovinska bremena še niso razčiščena. Velja pa, kar pravi papež Janez XXIII. v okrožnici *Mati in učiteljica*:

»Sicer se iz samega zgodovinskega razvoja vedno pravilneje razume, da more biti uspešno in dobro urejeno sožitje med ljudmi le, ako družno prispevajo h gospodarstvu tako zasebniki kakor državniki; kajti ta delež se mora ustvariti v medsebojnem in složnem prizadevanju in tako, da kar najbolje ustrezajo vloge, ki so enemu ali drugemu zaupane, potrebam občne blaginje, v skladu s spremenljivimi pogoji časa in razmer.«⁴

Zdi se, da je glede dela kot najodličnejše možnosti za pridobivanje lastnine Janez Pavel II. postavil v katoliškem socialnem nauku piko na i z besedami: »V strukturo današnje stvarnosti so globoko zapisani številni spopadi, ki jih je povzročil človek, v nji pa imajo tehnična sredstva, sad človeškega dela, prvenstveno vlogo; tukaj tudi pomislimo na možnost svetovne kataklizme, če izbruhne jedrska vojna s svojimi uničevalnimi možnostmi, ki si jih skoraj ne moremo predstavljati, zato se moramo spomniti predvsem na eno načelo, ki ga je vedno učila Cerkev: načelo prednosti 'dela' pred 'kapitalom'. To načelo se tiče samega proizvodnega procesa, pri katerem je delo vedno prvenstveni tvorni vzrok, med tem ko 'kapital' kot skupek proizvodnih sredstev ostane le orodje ali orodni vzrok. To načelo je razvidna resnica, ki izhaja iz vse človekove zgodovinske izkušnje« (t. 12,1).

Okrožnica »*Laborem exercens*« izhaja iz stvarjenja in iz božjega naročila človeku, naj si podvrže zemljo in ji gospoduje. Zemlja — to so vsi njeni zakladi, njeno bogastvo v osrčju, v morju, na površini in v zraku. Človek si nad njimi pridobi oblast in jih uporablja — z delom. Z delom si je tudi pridobil razna orodja in proizvodna sredstva, ki jih uporablja. Današnji človek izkorišča delo prejšnjih rodov. Uporaba tehnike odkriva vedno nove možnosti, da človek postane gospodar na zemlji. Kaj je torej kapital? To je sad človekovega dela. To je samo skupek reči, ki si jih je človek pridobil z delom. Prvenstvo dela nad kapitalom je povsem utemeljeno. Nasprotja med delom in kapitalom ne sme biti, ker je obema subjekt človek. Ta bo tudi v prihodnje napredoval z delom v kar moč pisani paleti njegovih oblik. Teorija kapitalizma 19. stoletja, ki je, poenostavljeno rečeno, učila: eden da kapital, drugi prispeva delo, proizvod je sad obojega, je zavržena. Kapital ni noben brezimni subjekt, temveč le pogoj proizvodnje.

⁴ *Mati in učiteljica* 43; AAS LIII (15. julija 1961). Navedba po slovenskem prevodu v *Nova pot* XV (1963), 13.

Subjekt dela je samo eden — človek. To je ključ za razumevanje okrožnice, srčika tega, kar je hotel vrhovni poglavar katoliške Cerkve glede vprašanja dela povedati svetu v sedanjem trenutku.

IV.

Ko začenja papež govoriti o pravicah delavcev, omenja najprej moralne pravice in dolžnosti kot logično posledico spoznanj o pomenu in vlogi dela za človeka. Človek je dolžan delati, ker mu je to naročil Stvarnik. Z delom naj bi razvijal svoje sposobnosti in zorel v vedno zrelejšo osebnost. Z delom si človek pridobiva vsakdanji kruh zase in za svojo družino. Kadar človek dela, stopa v zgodovinsko dogajanje in prispeva svoj obolus k dediščini prednikov in vsega človeškega rodu. S tem pa tudi prinaša svoj delež k prihodnosti človeštva. Jutrišnji rodovi ne bodo začeli znova, temveč bodo gradili na naših dosežkih in spoznanjih.

Nato prehaja papež na pravice delovnega človeka v ožjem smislu, to je človeka, ki je z delodajalcem, naj bo to zasebnik ali podjetje, sklenil delovno pogodbo. Kakšna naj bi bila podoba pravične delovne pogodbe?

Tu se moramo najprej pomuditi na papeževi razlagi razločkov med ‚posrednim‘ in ‚neposrednim‘ delodajalcem kot posledico sodobnega gospodarskega razvoja. Priče smo namreč vedno večjim razlikam med razvitimi in nerazvitimi državami, priče smo tudi dialogu Sever — Jug naše celine, ko vodilni politiki in gospodarstveniki razmišljajo, kako bi mogli premostiti vedno bolj zijajoče prepade med bogatim Severom in revnim Jugom. V teh vprašanjih je zelo pomembna vloga ‚posrednega‘ delodajalca. Okrožnica jo opredeljuje takole: »Pod pojem posrednega delodajalca spadajo osebe in raznovrstne ustanove; ta pojem pa obsega tudi kolektivne delovne pogodbe in vedenjska načela, ki so jih vzpostavile te osebe in ustanove ter določajo ves socialnoekonomski sistem ali pa njegov izraz. Pojem posrednega delodajalca se torej nanaša na številne in na različne prvine. Odgovornost posrednega delodajalca se razlikuje od odgovornosti neposrednega, kakor to pove že sama beseda: odgovornost je manj neposredna, vendar je še vedno prava odgovornost; posredni delodajalec določa bistveno ta ali drugi vidik delovnega razmerja in tako vpliva na ravnanje neposrednega delodajalca, ko ta vzpostavlja delovno pogodbo in delovno razmerje. Takšna ugotovitev nima namena razbremeniti neposrednega delodajalca njegove odgovornosti, marveč bi le hotela obrniti pozornost na splet pogojenosti, ki vplivajo na njegovo ravnanje. Ko gre za izoblikovanje etično pravilne politike dela, je treba imeti pred očmi vse te pogojenosti. In ta politika je pravilna, kadar so delavčeve objektivne pravice v celoti spoštovane.« (t. 17, 1).

Povezave med državami so vedno številnejše. Nastale so močne gospodarske enote. Povezavam na državni ravni sledijo povezave med podjetji in

tako prihaja do tako imenovanih multinacionalnih družb. Janez Pavel II. pozdravlja takšne povezave, takoj pa na njihov račun izreka kritično besedo. Skušnja namreč kaže, da takšne družbe težijo za čim večjim dobičkom z visokimi cenami svojih izdelkov in z nizkimi cenami, ki jih plačujejo za surovine. Kaj naj tedaj stori delodajalec v industrijsko nerazviti, surovinsko pa bogati afriški državi? Prišel je v klešče. Njegov položaj je neugodnejši od podjetja, ki proizvaja drage izdelke, in od trgovine, ki jih seveda tudi drago prodaja. 'Posredni' delodajalec tako vpliva na 'neposrednega'. In če bo sedaj tudi ta hotel iz svojega podjetja iztržiti čim večji dobiček, se bo delavcu slabo pisalo. Papež se tu odločno postavlja na delavčevo stran. »Uveljavljanje delavčevih pravic ne sme biti obsojeno na to, da bi sestavljalo samo posledico gospodarskih sistemov, ki bi dopuščali, da bi jih vodili bolj ali manj z vidika, kako bi dosegli čim večji dobiček. Nasprotno! Prav ozir na objektivne delavčeve pravice (naj bo delo že kakršno koli: ročno ali umsko, v industriji ali poljedelstvu) mora biti ustrezni in temeljni kriterij za oblikovanje celotnega gospodarstva znotraj vsake posamezne družbe ali posamezne države, kakor na ravni celotne svetovne gospodarske politike ter mednarodnih sistemov in odnosov, ki iz tega izvirajo« (t. 17, 4). Če kratko povzamemo papeževo misel, je 'posredni' delodajalec dolžan poskrbeti, da bo delavec polno deležen svojih pravic, ne pa da 'neposrednega' delodajalca pri tem ovira. Delavec ne sme biti na noben način izkoriščen.

Vloga 'posrednega' delodajalca prihaja posebej do veljave pri uveljavljanju človekove pravice do dela. Vsak človek je po svojih zmožnostih in možnostih dolžan z delom skrbeti za preživljanje sebe in svoje družine in s tem tudi prispevati svoj delež k skupni blaginji. Lenuhu velja apostolovo opozorilo: »Kdor noče delati, naj tudi ne je« (2 Tes 3, 10). Toda kako naj to stori, če ne najde dela in je tako postal brezposeln?

Brezposelnost je trenutno največji križ delavskega sveta.⁵ Številke ne bi navajal, ker jih za posamezna področja pogosto navajajo sredstva družbenega obveščanja. Brezposelnost povzroča posebno skrb zategadelj, ker je prizadela toliko mladih ljudi. Uspešno so končali šole in si pridobili ustrezno poklicno izobrazbo, zdaj pa ne morejo dobiti zaposlitve. Včasih zapadajo občutku otopelosti in obupa, češ: »Čemu smo študirali, ko pa nas zdaj, vsaj tako se zdi, družba ne potrebuje.« Včasih se ta mladina odloči za nepreračunljiva dejanja, kakor so bili na primer lanskoletni nemiri v nekaterih angleških mestih. Kaj se sicer dogaja v srcih teh mladih brezposelnih in kakšne »načrte« kujejo za prihodnja leta, je posebno vprašanje, pred katerim odgovorni voditelji ne smejo zatiskati oči.

Papež pravi, da tu vsekakor nekaj ni v redu. Na zemlji je veliko naravnega bogastva še neizkoriščenega, nekatere dežele so redko naseljene. Zakaj

⁵ A. Schwan, Genügt Gerechtigkeit? v Stimmen der Zeit, Heft 2. (Februar) 1981, 87.

imamo torej tako velike množice nezaposlenih, polzaposlenih in celo milijone stradajočih? Kako odpomoči temu zlu? Janez Pavel II. ne išče krivcev, ne kritizira — to sploh ni njegova navada —, temveč razmišlja, svetuje in postavlja načela, po katerih bi bilo mogoče priti do zadovoljive rešitve. Najprej se obrača na 'posredne' delodajalce. Države naj bi se lotile globalnega načrtovanja gospodarskega razvoja. To naj bi seveda jemalo v poštev razmere posameznih dežel in njihove možnosti ter preskrbelo zaposlitev ljudem v državah, kjer bivajo, toda brez vsakega nasilnega centralizma. Država naj ne misli, da bo vse naredila. Tudi ljudje, posamezne skupine ljudi, naj naredijo svoje! Človekova osebna pobuda naj bo popolnoma zjamčena, prav tako tudi pravice delovnega človeka, med katerimi omenja papež tudi pravico do kulturnega življenja.

Nekatere dežele so prenaseljene, druge premalo. Janez Pavel II. je tu zvest svojemu nastopnemu govoru 22. oktobra 1978, ko je zaklical državnim voditeljem: Odprite meje! Sklepali naj bi mednarodne pogodbe o raznovrstnem gospodarskem in kulturnem sodelovanju in tako omogočili množici brezposelnih zaposlitev, vsakdanji kruh in človeka vredno življenje. Papež tu ne pozablja mednarodnih organizacij in jim pri odpravljanju brezposelnosti pripisuje izreden pomen. Mednarodno organizacijo dela (OIT) in organizacijo OZN za prehrano (FAO) še posebej omenja. Vse to naj bi pripomoglo do bolj izravnane napredka vsega človeškega rodu, kakor ga kot vodilno misel poudarja okrožnica papeža Pavla VI. »Razvoj narodov«. Janez Pavel II. se zdaj spet vrača na osnovno misel svoje okrožnice o človeškem delu in pravi, da je »odločilna prvina in obenem najboljši preizkusni kamen takšnega napredka v duhu pravičnosti in miru, kakor ga Cerkev oznanja in zanj nenehno prosi Očeta vseh ljudi in vseh narodov, ravno stalno vračanje k vrednotenju človeškega dela bodisi pod vidikom objektivnega namena bodisi pod vidikom dostojanstva tistega subjekta vsakega dela, ki je človek« (t. 18, 4).

Načrtovanje mora seveda biti pametno. Za svoj cilj naj bi si postavilo pravilno razmerje med različnimi vrstami dejavnosti, kakor so kmetijska, industrijska, uslužbenska, znanstvena, umetniška, kulturna. Človek potrebuje vse te dobrine, da bo vedno bolj človek. Načrtovanje in iz njega izvirajoča organizacija naj se ne strašita korenitih popravkov dosedanjih načrtov, če so na primer preveličali uslužbenko, administrativno dejavnost na škodo proizvodjalne in duhovnostvarjalne.

Šola vzgaja prihodnje rodove in jih usposablja za jutrišnjo dejavnost. Iz šol naj bi prihajali takšni profili delavcev in strokovnjakov, kakor jih bo terjal družbeni in gospodarski razvoj v naslednjih desetletjih. Okrožnica kritično ocenjuje dosednji šolski sistem v marsikateri državi. V prejšnjem stoletju so bili proletarci delavci, ki so s svojo številno družino tolkli revščino v predmestnih barakah, danes pa so proletarci izobraženci z diplomami v

žepu, toda brez posla, ker po njihovem znanju nihče ne povprašuje. Na tem področju se bo stanje še poslabšalo, če šolanje ne bo usmerjeno v vzgojo takšnih poklicev in služb, kakor jih zahtevajo resnične družbene potrebe. Papež zagovarja usmerjeno šolstvo, ki ga uvaja vedno več držav, med njimi tudi naša. Usmerjeno šolstvo pa ne sme pomeniti preziranja izobrazbe, saj je »sama po sebi velika vrednota in pomembna obogatitev človeške osebe« (t. 8, 5).

V.

Prva pravica delovnega človeka, ki mu jo mora zagotoviti neposredni delodajalec, je pravična plača. Kaj to pomeni po okrožnici »Laborem exercens«? Papež je tu kratko povzel izjave prejšnjih papežev in 2. vatikanskega koncila. Osnovo pravične plače je treba iskati v prvotnem namenu ustvarjenih dobrin. Po plači naj bi delavec uveljavil svojo pravico do njihovega deleža, ki mu pripada. S plačo si odpira pot do dobrin, ki mu omogočajo človeka vredno duhovno, duševno in telesno življenje. Pravična plača, ki jo dobiva delovni človek, je eden glavnih preizkusnih kamnov, kolikor je kakšen družbeni in gospodarski red pravičen in koliko pravično deluje.

Pravična plača je družinska plača. Delavec naj bi zaslužil toliko, da bo lahko ustanovil in vzdrževal družino ter poskrbel za njeno prihodnost. Ta plača naj bi bila tolikšna, da ženi ne bi bilo treba hoditi v službo ali bi morala iskati zaslužek zunaj doma, da bi lahko pošteno preživljala otroke. Kako priti do družinske plače? Možne so različne poti. Ena izmed njih so tudi otroške doklade. Družbena ureditev naj bi po želji okrožnice predvidela posebne doklade tudi za matere, ki se izključno posvečajo družini.

Janez Pavel II. ni posebno navdušen, da bi bila mati zaposlena zunaj doma. Priznava, da v marsikateri deželi vidiš ženo zaposleno na vseh življenjskih področjih. Okrožnica zahteva zanje takšne delovne razmere, da bodo v skladu z njeno naravo. Žena ne sme biti zapostavljena, za enako delo naj bi prejela enako plačilo kakor moški. Zaradi skrbi, ki jo posveča družini, naj bi ne bila deležna manjšega spoštovanja; naj bi ne bila »prisiljena plačevati svoj napredek s tem, da bi izgubila svojo značilnost in bi trpela škodo družina, v kateri ima kot mati nenadomestljivo vlogo« (t. 19, 5).

Kljub spoštovanju do žene delavke pa bi papež zelo rad videl mater z majhnimi in doraščajočimi otroki doma sredi družine. Takóle pravi: »Skušnja potrjuje, da se je treba zavzemati za ponovno priznavanje socialne vrednosti materinskih nalog, za priznavanje vrednosti naporov, ki so s tem združeni, in potrebe otrok po negi, ljubezni in prisrčnosti, da bi se ti otroci mogli razviti v odgovorne, npravno in versko zrele ter psihološko uravnovešene ljudi. Družbi je v čast, če materi omogoča, da se — brez psihološkega ali praktičnega zapostavljanja in, ne da bi trpela zaradi tega

škodo v primerjavi s svojimi vrstnicami — svobodno odloči in posveti negi in vzgoji svojih otrok v skladu z različnimi potrebami njihove starosti. To, da mora pustiti svoje naloge in prevzeti plačano delo zunaj doma, s stališča blaginje družbe in družine ni pravilno, če to nasprotuje prvenstvenim ciljem materinstva ali jih otežkoča« (t. 19, 4).

Poleg pravične plače naj bi bil delavec deležen še drugih pravic, kakor mu jih urejene zakonodaje praktično zagotavljajo. Delati mora v takšnih prostorih in drugih delovnih razmerah, da ne bo trpelo njegovo telesno, duhovno in nravno zdravje. Poskrbljeno mora biti za delavca in njegovo družino v primeru bolezni, nesreče, trajne ali začasne invalidnosti. Papež zahteva, da mora imeti delavec lahek dostop do zdravstvene pomoči. Delavec ima pravico do počitka in oddiha. »Tu gre predvsem za reden tedenski počitek, ki bi moral obsegati vsaj nedeljo, poleg tega pa daljši čas oddiha tako imenovani letni dopust in morebiti dopust večkrat v letu za krajšo dobo« (t. 19, 6). Naslednja je pravica do pokojnine pa tudi pravica do nagrajevanja po delu. To naj bi še posebej pokazalo, da je razmerje med delavcem in delodajalcem pravilno urejeno.

Delavci imajo pravico do združevanja, to je pravico, da si ustanovijo sindikat. Papež posebej naglašja — morda ima pri tem v mislih boj poljskih delovnih ljudi v lanskem in predlanskem letu — da imajo pravico ustanoviti svoj sindikat vsi delovni ljudje, tudi kmetje in izobraženci, da z njim varujejo svoje upravičene koristi pred podjetniki in drugimi lastniki proizvodnih sredstev. Sindikati niso nujno znamenje in odsev razredne strukture družbe ter glasniki razrednega boja, čeprav se bojujejo za pravice delavcev, ki jih zastopajo. Ne sme pa biti to boj zoper druge, ker delo po svoji naravi ljudi združuje in ustvarja skupnost, občestvo, v katerem se morajo nekako strniti delavci in delodajalci.

Sindikati naj bi pripomogli k ustvarjanju pravičnejšega družbenega reda in naj bi vedno jemali v poštev meje, ki jih postavljajo splošne gospodarske razmere v deželi. Sindikalne zahteve se ne smejo spremeniti v nekakšen skupinski ali razredni egoizem, čeprav se morajo tudi prizadevati za izboljšanje pomanjkljivosti v sistemu lastništva proizvodnih sredstev ali v njih upravljanju in uporabi. Vse družbene moči pa morajo imeti pred očmi zahteve skupne blaginje. »Družbeno in gospodarsko-socialno življenje je gotovo kot nekakšen sistem 'veznih posod', vsaka socialna dejavnost v prid pravicam posameznih skupin pa se mora vključevati v ta sistem« (t. 20, 4).

Ob sindikatih se okrožnica dotika še dveh vprašanj: njihovega razmerja do političnih strank in pravice do štrajka. Sindikat ni politična stranka, ki se na volitvah bojuje za glasove volilcev in s tem za oblast, tudi ne sme imeti s strankami pretesnih vezi, ker bi tedaj lahko zanemaril svojo prvenstveno nalogo, to je varovanje delavčevih pravic v okviru splošne blaginje celotne družbe. Sindikati naj bi nikoli ne postali orodje kakšne politične

stranke. Tu papež ponavlja misli, ki jih je izrekel 15. januarja 1981 ob obisku voditelja poljskega sindikata Solidarnost Lecha Walensa.⁶ Sindikati pa naj bi se vneto zavzemali za izobraževanje in vzgojo svojih članov. »Vedno je zaželeno, da delavcu z dejavnostjo njegovih sindikatov uspe ne samo več 'imeti', marveč tudi in predvsem več 'biti', v vseh pogledih bolj popolno uresničiti svojo človeškost« (t. 20, 6).

Glede pravice do štrajkanja ponavlja papež stališče katoliškega socialnega nauka, da je štrajk v določenih okoliščinah in v pravih mejah upravičen. To pravico morajo oblasti in podjetniki delavcem priznati, zaradi njene uporabe ne sme biti delavec kaznovan. Toda štrajk naj bo skrajno sredstvo, ne sme biti zlorabljen za politične namene. Tudi med štrajkom morajo biti bistvene službe družbenega življenja zagotovljene, zlasti zdravstvena. Z ničemer ni mogoče opravičiti stanja, da tisoči bolnikov postanejo nekakšni »talci« štrajkajočega osebja.

S kmečkim delom človek še posebej spolnjuje Stvarnikovo naročilo, naj si zemljo podreja in ji gospoduje. Kmečko delo je vedno pomembnejše, saj je vedno več ust, ki želijo jesti. Papež se v okrožnici odločno zavzema za pravice kmečkih delavcev in kmetov. Tudi ti imajo — kakor drugi delovni ljudje — pravico do svobodnega združevanja, po katerem naj bi dosegli družbeni, kulturni in gospodarski napredek. Vsakovrstne tehnične pridobitve naj bi kmetom olajšale delo in omogočile boljše obdelovanje zemlje. Papež se posebej ustavlja ob nerazvitih deželah. Tu imajo veleposestniki v lasti velikanska zemljišča, ki jih za nizko plačo obdelujejo milijoni kmetov brez zemlje. Te včasih grobo izkoriščajo. Papež se ne spušča v podrobnejše razčlenjevanje tega vprašanja, pač pa predlaga, naj bi kmetje vsaj nekaj zemlje, ki jo obdelujejo, dobili v last. Na vsak način pa morajo biti zavarovani za primer starosti, bolezni in brezposelnosti. Kadar pa lastniki pustijo rodovitno zemljo neobdelano, naj velja staro pravilo: *primi est conditio possidentis*. Naj bi močnejši posamezniki in skupine, ki jih žene »lakota po zemlji«, ne pregnali kmetov z zemlje, ki so jo že leta in leta obdelovali. Za vse države pa mora veljati pravilo, da o kmetu ne smejo odločati brez kmeta.

Prizadeti je tudi človek, nosilec pravic, ki mu pripadajo, in dolžnosti, ki jih mora spolnjevati, da bo postal koristen član človeške družine. Prizadetemu človeku je treba omogočiti delo, ki ga more opravljati po svojih močeh in sposobnostih. Tudi prizadeta otrok in mladostnik se morata šolati za poklic. Družba jima je dolžna to oskrbeti. Njena človekoljubna usmerjenost se meri tudi po tem. Nikoli ne sme naša civilizacija delati vtisa, kakor da je samo zdrav človek lahko polnovreden in polnopraven član družbe. Ko okrožnica naglašá ta osnovna načela, ki so samo logična posledica njene usmerjenosti k pravicam človeka, se tudi zaveda, kako zapleteno je to

⁶ gl. Družina-verski tednik XXX. št. 4 (26. januarja 1981), 2.

vprašanje. Znamenje, da je kakšna družba storila dovolj za prizadete, bo njihov občutek, da niso porinjeni na rob družbe, da ljudje cenijo njihov prispevek k skupni blaginji. Najbrž pa smo še daleč od tega.

Načela, ki veljajo za prizadete ljudi, razteguje okrožnica tudi na delavce, ki so odšli v tujino iskat zaposlitve. Papež priznava, da to ni vedno pot »s trebuhom za kruhom«. Človek pač ima pravico, da iz pametnih razlogov zapusti domovino v želji, da bi drugod našel boljše možnosti za delo in s tem večji zaslužek, s katerim naj bi učinkoviteje poskrbel zase in za svojo družino. Vendar je izseljevanje neko zlo, čeprav morda nujno. Z odhodom v tujino domače občestvo izgubi sposobnega člana. Ta pa je v novi deželi vsaj v začetku kakor izgubljen. In če je doma pustil ženo in otroke, lahko nastanejo številne nove težave in krize.

Papež zahteva od držav, ki sprejemajo tuje delavce, pravično zakonodajo, urejeno v duhu spoznanja, ki ga je Cerkev v ZR Nemčiji, Avstriji pa tudi drugod pogosto ponavljala: »Iskali smo tujo delovno moč, prišli so pa ljudje.« Tuji delavec je tudi človek, zato v svojih pravicah ne sme biti zapostavljen. Določno govornjeno to danes pomeni, da v času naraščajoče brezposelnosti ne sme biti na slabšem ko delavec domačin. Papeževa okrožnica odločno obsoja nekatere vlade, ki bi vprašanje brezposelnosti rade reševale tako, da bi tuje delavce kar poslali nazaj, odkoder so prišli. Ne smejo pozabiti, da so jih pred časom v želji za čim višjo gospodarsko rastjo sami vabili, naj pridejo.

VI.

Zanimivo je zasledovati razvoj cerkvenega nauka o delavskem vprašanju od Leonovih časov do danes. Cerkev se je delavstvu vedno bolj odpirala in nedvomno veliko pripomogla, da so številne države z zakonodajo več ali manj zagotavljale pravice delovnega človeka. Čutiti je, da tudi delavstvo vedno manj misli, da Cerkev drži s kapitalisti, tehnokrati in menažerji velikih podjetij. Gotovo gre tukaj pripisati vsaj nekaj zaslug papežu Janezu Pavlu II., saj je bil nekoč sam delavec tovarne Solway v Krakovu in zato pri delavcih zbujal zaupanje (papežev obisk lani v Terniju, letos v Livornu). Kjer pa delovni človek še nima zagotovljenih vseh pravic, bo lahko okrožnica »Laborem exercens« njihov priročnik v pravičnem boju.

Povzetek: Ivan Merlak, Pravice delovnega človeka

Papež Janez Pavel II. izvaja v okrožnici »Laborem exercens« pravice delovnega človeka iz osnovnih človekovih pravic. Človek je subjekt dela. Z delom spolnjuje naročilo, ki ga je Stvarnik dal prvima človekoma v raju, naj gospodujeta zemlji (prim. 1 Mojz 1, 28). Delo ima zato prednost pred kapitalom. Papež se odločno zavzema za

družinsko plačo, za ovrednotenje materinstva in vzgoje otrok, za pravice kmetov brez zemlje, za pravice prizadetih oseb in delavcev, ki delajo na tujem.

Okrožnica je lahko priročnik delavcem, ki se bojujejo za svoje pravice.

Zusammenfassung: Ivan Merlak, Die Rechte der Werktätigen

Der Papst Johannes Paulus II führt in seiner Enzyklik »Laborem exercens« die Rechte der Werktätigen aus den Grundrechten des Menschen aus. Der Mensch ist Subjekt der Arbeit. Arbeitend vollführt er den Auftrag Gottes sich die Erde zu unterwerfen (cfr. Gen 1,28). Die Arbeit hat also Vorrang vor dem Kapital. Der Papst tritt entschieden für das Familiengehalt ein, für gebührende Schätzung der Mutterschaft und der Erziehung, für die Rechte der Landwirtschaftsarbeiter, für die Rechte der Behinderten und der Gastarbeiter.

Die Enzyklik kann den Arbeitern als Handbuch dienen, wenn sie für ihre Rechte kämpfen.

Résumé: Ivan Merlak, Les droits des travailleurs

Dans son encyclique »Laborem exercens«, le pape Jean-Paul II déduit les droits des travailleurs des droits de l'homme. L'homme est sujet du travail. Par le travail, il accomplit l'ordre de dominer la terre (cf. Gn 1,28). Le travail a la primauté sur le capital. Le pape exige le salaire familial, la révalorisation de la maternité et de l'éducation des enfants, il défend les droits des ouvriers agricoles, exclus de la possession de la terre qu'ils cultivent, les droits des personnes handicapées et des ouvriers immigrés. L'encyclique pourrait servir de manuel aux travailleurs qui luttent pour leurs droits.

Ciril Sorč

Teološki pogled na igro

Uvod

Igra je tesno povezana z veseljem; lahko rečemo, da je praksa veselja, predvsem krščanskega. Kajti krščansko veselje ne prinaša človeku samo novo gledanje na svet, drugačno sprejemanje življenja, ampak tudi novo bivanje, ki preveva vse življenje in se izraža v posameznih okoliščinah. Kristjanovo veselje ni zgolj čustveno, temveč živeto, zato je tudi njegovo življenje preizkusno področje njegovega veselja.

Izraz veselja je igra in ena od oznak za človeka je v tem, da se igra, da je »ens ludens«.¹ Igra je ustvarjalna fantazija, ki je možna samo v zavesti svobode in upanja. V igri in prav igraje se moremo otresti pritiska trenutnega življenja; in ko se smejejo, spoznavamo, kako ni nujno, da stvari ostanejo take, kakor vsi zatrjujejo, da morajo biti. Igra nujno spada k človečnosti emancipaciji človeka v družbi, ki ga obdaja. Pojavi se vprašanje: Ali se lahko kristjan igra v razmerah, v kakršnih je, sredi trpljenja. Kako naj se igra in smeje, ko na Poljskem trpe in umirajo nedolžni ljudje? Ali se more smejati, se igrati in plesati, ko v južni Italiji uprizarja potres svoj apokaliptični ples? Ali nima njegovo veselje nad svobodo grenak priokus, ko v imenu svobode jemljejo ljudem osnovno pravico do mišljenja in govora? Vprašanje, ki ga je zastavil že psalmist: »Kako naj pojemo pesem Gospodovo v tuji deželi?« (Ps 137,4). Ali pravzaprav obstaja svoboda sredi suženjstva, veselje v tkivu trpljenja in hvalnice Bogu v krčih narave? Za rešitev tega vprašanja, ki postavlja pod vprašaj veselje kot nov način bivanja, moramo najprej razlikovati med oblikami le navidezne sreče, ki nas odtujujejo, in oblikami veselja, ki nas osvobajajo.²

¹ Prim. J. Huizinga, *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, rde 21, Hamburg 1956. Vemo, da je današnjemu človeku tudi tisto, kar razumemo pod pojmom igra, pravzaprav ena od zaposlitev. Kristjan pa tudi delo, ki ga je dolžan opravljati, sprejema kot veselo in osvobajajoče samouresničevanje. Lahko bi uporabili izraz igra, toda v veliko širšem pomenu, kakor smo ga vajeni uporabljati v vsakdanjem izrazoslovju.

² Prim. J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, Chr. Kaiser, München ³1972, 10. Odslej navajam to delo: J. Moltmann, n. d.

Odtujevalna narava igre

Igra lahko postane odtujevalna prvina, beg pred odgovornostjo ali nadomestek za neizpolnjene želje. Drži, da je današnji stehznirani svet kaj malo prikladno »igrišče« za igro, ki ustvarja in osrečuje. Enako pa je tudi res, da je današnji industrijski in poindustrijski človek slab »igralec«. V času strojev je povečevanje igre pogosto povezano z melanholičnim tarnanjem nad pomanjkanjem otroškega, arhaičnega in religioznega v modernem svetu. Zato ima precej romantično ali utopično, pa tudi kultno (češčenje telesa) naravo.

Današnja igra je razbremenjevalne narave ali terapija človeka, ki je obremenjen in podvržen stresu. Prav zato se je močno razvila industrija prostega časa, ki ponuja vse možno »blago« za igro in izrabo (!) prostega časa, kot da bi predmeti in zunanje danosti ustvarjali možnosti. Igralnice, stadioni, trim steze so sestavni del »delo-pusta«. Danes beseda »dopust« pove: človek napravi premor, da bi lahko zopet delal z večjim zagonom in večjim veseljem. Napravim torej premor, poiščem oddih, da bo moje delo boljše. Človek ne dela obratno: da bi mogel bolje izpolniti svoj dopust in živeti bolj svobodno.³ Industrija ima še druge »vabe«, ki obljublajo modernemu človeku sprostitev. Utesnjen in utrujen človek potrebuje večerno kriminalko in nočni kino na televiziji. Ta mu predvaja dogodivščine, ki se ne dogajajo v njegovem enoličnem svetu. Mali človek v natikačih vidi v junaku kriminalke zopet sam sebe v vsej moškosti. Turizem napolnjuje svet brez doživetij z vonjem po vznemirljivem, eksotičnem svetu. Bolj kot kdaj koli cveto karneval in podobna »razvedrila, ki naj človeka sproščajo«. Delavci na ropotajočih strojih se sproščajo na drdrajočih motorjih in profesorji, ki vedno sede za pisalno mizo in knjigami, jemljejo v roke za »razvedrilo« kriminalke. Današnji človek ne zna več »izklopiti« in se lotiti nekaj čisto drugega, manjka mu ustvarjalne fantazije in spontanosti.⁴

V vseh teh in podobnih okoliščinah se čuti človek razbremenjen, toda ti trenutki so obremenjeni v tem, da morajo služiti »normalnemu« življenju (torej gre za skok iz normalnega toka življenja), ta sprostitev pa je priprava na obremenitev, ki prihaja, tako da predmeti za igre in dopust služijo končno stabilizaciji in delovni morali ter politični poslušnosti. Glede zadnjega pa je že rimska oblast poznala učinkovito zdravilo, ki je znano pod geslom: »Panem et circenses!« Pustiti ljudstvu nekaj »ventilov« je nujno za uspešno manipulacijo z njim. Cesarji so vodili ljudstvo v areno, kjer je moglo tešiti svoje krvoločne gone. Njihove žrtve so jim bile za to še hvaležne: »Ave caesar, morituri te salutant!« Moderni diktatorji poznajo to pravilo in

³ J. Moltmann, n. d., 16.

⁴ J. Moltmann, n. d., 74.

zdravilo. (V državah z diktaturo je največ političnih šal). Vsak »trd« režim želi imeti pod kontrolo prosti čas državljanov. Moltmann omenja za primer, kako je socialistična revolucija v Pragi leta 1948 zaprla 2000 kavarn, pivnic in drugih lokalov, v katerih so revolucionarji med razpuščeno c. k. monarhijo nekoč razpravljali in pripravljali revolucijo. Nov »ventil« je postal množičen in organiziran šport. Tako ostane prosti čas kontroliran. Leninovo geslo je bilo: »Zaupati je dobro, toda kontrola je boljša«. ⁵

Za človečnostno emancipacijo je treba igro, ki odtuja, vzeti izpod kontrole vladajočih interesov in jo napraviti za predigro svobode ljudi in svobodne družbe. Vsaka igra, ki služi samo porabi časa in je ni mogoče predruščiti, je brezupna in brez pomena. To je opij, mnogi pa ga uporabljajo in priporočajo. »Človek najde veselje nad svobodo, ko vnaprej igra to, kar je lahko drugačno in mora postati drugačno, in takó preskoči ograjo nespremenljivosti obstoječega. To je igra, ki prinaša kritične perspektive za predruščanje tako obteženega sveta. Igra ima podoben smisel kot umetnost — namreč proti vsakdanjim in že navajenim človekovim okoliščinam ustvariti »nasprotno okolje« (Anti-Umgebungen)«. ⁶ Za bistvo igre sta značilna dva elementa: 1. Igra je duhovna ali telesna dejavnost, ki nima neposredno praktičnih namenov in je njeno gibalno le veselje nad igro; 2. Igra je dejavnost, ki poteka po čisto določenih, vsem udeležencem znanih pravilih, po katerih je mogoče uspeti ali ne, zmagati ali zgubiti. Človek se v igri loteva realnih možnosti, ki pa ne pomenijo bega iz sedanosti, ampak učenje, urjenje v prihodnjih možnostih.

»Človek se v igri in vedno najprej igraje osvobaja pritiska sedanjih življenjskih okvirov in smeje spoznava, kako le ni nujno, da je vse tako, kakor ljudje mislijo, da mora biti«, pravi Moltmann. ⁷ Taka igra osvobaja strahov (prim. 1 Jan 4,18); in kdor ne živi več v nekakšni tesnobni napestosti, tega je težko obvladati, čeprav mu grozimo s telesno smrtjo. To so pokazali antičnim tiranom stoiški modreci in krščanski mučenci v arenah. Šli so »svobodno«, naj bo to stoično, »brez strahu in upanja« ali pa naj bo to krščansko, z »upanjem, ki ni od tukaj«.

»Nastopilo je vstajenje,
ki je potekalo čisto drugače, kot smo mi mislili,
prišlo je vstajenje,
ki je vstaja Boga zoper gospodarje
in zoper gospodarja gospodarjev: zoper smrt«. ⁸

⁵ Prim. J. Moltmann, n. d., 18.

⁶ Mc Luhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York, 1964. Nav. J. Moltmann, n. d., 19.

⁷ J. Moltmann, n. d., 20.

⁸ K. Marti, *Leichenreden*, Neuwied 1969, 62 sl. Nav. J. Moltmann, n. d., 21.

Tukaj smo že na področju teologije igre. Vera v vstajenje je pogum k vstaji zoper »zavezo s smrtjo« (Iz 28,15). Je upanje na zmago življenja, ki uniči smrt, je upanje zoper smrt, ki požira življenje.

Igra kot udeležba pri božji igri

Če hočemo obravnavati teologijo igre, bomo morali uporabljati kategorije estetike, ki morajo v pristopu k veri večkrat prepustiti mesto moralnim. Kategorije estetike nam odpirajo nove in koristne vidike.⁹ Igra je nekaj stvaritelskega in je zelo blizu ter sorodna umetnosti.¹⁰

Izvor igre je Bog sam, ki kliče stvari v bivanje iz čistega veselja in kot izraz notranje sreče ter ljubezni, ki se želi zastoj razdajati — gre za prekipevanje notranjega življenja in veselja nad tem življenjem. Že stvarjenje lahko izrazimo s kategorijami estetike in igre. Modrost pravi: »Ko je Gospod postavil temelje zemlji: tedaj sem bila pri njem ves čas« (Preg 8,30). Tukaj sta navzoča otroška in ženska prvina, ki se bolj prilegata navedenim kategorijam, ker ni v ospredju »zakaj«, ampak »kako« stvarjenja.¹¹ Tečajev zemlje ne nosi Atlas na svojih ramah, marveč ima zemeljsko kroglo otrok v rokah. Nobenih razumsko opredeljenih utemeljitev nimamo za to, da nekaj obstaja. Obstoj sveta npr. ni prav nič nujen. Teologija izraža to, ko razglašča svet za božjo stvaritev. Utemeljitev je ta: »Če bi bilo stvarstvo za Boga nekaj nujnega, potem ne bi bil Bog njegov svobodni stvarnik. Če pa bi bilo nasprotno, stvarstvo samo naključje ali nezgoda, ne bi bil Bog svobodni stvarnik, ampak muhasti demon.«¹² Bog Stvarnik je vseskozi presežen, transcendenten. Človek stoji pred Bogom, ki presega naše predstave (je »semper major«), ki »biva v nedostopni luči« (prim. 1 Tim 6,16) in se ni uresničil šele s stvarjenjem, ampak je neskončno dvignjen nad vse stvarstvo.¹³ Stvarstvo torej ni nujen zunanji izraz Boga, tudi ne emanacija njegove božanske polnosti. Stvarstvo je stvaritev, ki ima svoj razlog v božjem »ugodju«,¹⁴ je igra božje

⁹ H. U. v. Balthasar obravnava teologijo pod tem vidikom v svojem delu Herrlichkeit, ki je izhajalo v več knjigah od leta 1961 do 1969 pri založbi Johannes v Einsiedeln. Prim. še njegov članek Der Begriff des Schönen in der Theologie, v: Seminarium XXXIII — nova series XXI (1981) 453—466.

¹⁰ Zanimiva je tudi Nietzschejeva filozofija umetnosti. Gl. npr. E. Fink, Nietzsche's Philosophie, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1960. Uporabljam hrvaški prevod B. Despota Nietzscheova filozofija, Centrala za kulturno djelatnost (zbirka Znaci), Zagreb 1981, 9—42.

¹¹ Prim. P. Th. de Chardin, Hymne an das Ewing Weibliche. Mit dem Kommentar von Henri de Lubac, Johannes, Einsiedeln 1968 in E. Moltmann-Wendel, Freiheit-Gleichheit-Schwesterlichkeit, Chr. Kaiser, München 1977. Uporabljam it. prevod A. Comba Libertà, uguaglianza, sororità, Queriniana, Brescia 1979, 21.

¹² J. Moltmann, n. d., 23.

¹³ Prim. J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mathias-Grünewald, Mainz 1973, 58—64.

¹⁴ Ta in naslednji stavek prim. J. Moltmann, n. d., 24.

modrosti, ki ji ne moremo najti temelja. Stvarstvo je »igrišče« (Spielraum) za razvitje božjega razkošja (Prachtentfaltung). Ko govorimo o božjem igranju, moramo reči, da so stvaritve te božje igre polne smisla, nikakor pa niso nujno potrebno dejanje.¹⁵ Za božje ustvarjanje uporablja stara zaveza glagol barah. Ko govorimo o božjem stvariteljskem igranju, izražamo s tem njegovo ustvarjanje iz nič, in sicer ustvarjanje tega, kar Bogu ugaja.

Človek se lahko samo z nečim igra, toda kljub temu lahko najdemo stično točko z »božjo igro«. Igra je povezana s Stvarnikovim veseljem nad svojo stvaritvijo in z igralčevim ugodjem pri svoji igri. Igralec se poglobi v svojo igro, a jo obenem presega. Igralec uresničuje svojo svobodo, ne da bi jo izgubil. Izraža se navzven, ne da bi se pozunanjal. »Svobodnemu ustvarjanju iz tistega božjega ugodja, katerega simbol je svet, ustreza božje otroštvo kot simbol za človeka.«¹⁶ Kakor je Bog svoboden v odnosu do svojih stvari, tako je v ustvarjenem svetu otrok tisti, ki se ne da usužnjiti stvarjem. Med drugim lahko tudi to razberemo iz Jezusovih besed: »Kdor božjega kraljestva ne sprejme kakor otrok, ne pride vanj« (Mr 10,15).

Vprašanje: »Čemu je Bog ustvaril svet«, pravzaprav ni na mestu, ker Bog Stvarnik ni deus faber, ki bi moral nekaj ustvariti, da bi sam sebe udeležil. Calvin imenuje svet: »theatrum gloriae Dei«, zato je človek poklican, da povečuje Boga. Westminsterški katekizem iz leta 1647 odgovarja na vprašanje: Kaj je končni človekov namen: »Man's chief end is to glorify God and to enjoy Him forever«. Smisel človekovega življenja je torej veselje, veselje v zahvaljevanju in zahvaljevanje kot veselje. Odgovor na vprašanje: Čemu sem tu? Ali sem koristen? je v sprejetju lastnega bivanja — že to je prikaz (demonstracija) vrednosti mojega bivanja.¹⁷ Ideologije, ki skušajo človeku osmišljati življenje, mu jemljejo pravi smisel. Odgovor na vprašanje o smislu človekovega življenja bomo dobili, ko se bomo vprašali »kako« in ne »zakaj«. V »kako« je že dan odgovor na »zakaj«. Kajti tudi v naravi ni vse usmerjeno samo na vzdrževanje vrste in samoohranitev, ampak lahko pritrdimo Buytendijku: »Ptice pojejo veliko več, kakor pa jim je dovoljeno po Darwinu.«¹⁸

Človekovo veselo sprejemanje samega sebe ustreza uživanju Boga nad svojim stvarstvom. Zato je povečevanje Boga že v izražanju veselja nad bivanjem. Veselje nad življenjem in pritrditev tej minljivi lepoti je notranja deležnost pri neskončnem Stvarnikovem veselju. »Sem« je osnovna vrednota, ker je deležnost božjega »Sem«. Naše bivanje je osvobojeno in lepo, še preden moremo kaj narediti.

¹⁵ Prim. H. Rahner, *Der spielende Mensch*, Einsiedeln 1952, 15.

¹⁶ J. Moltmann, n. d., 25.

¹⁷ Prim. F. J. J. Buytendijk, *Der Spieler*, v: *Das Menschliche*, Stuttgart 1958, 210. Nav. J. Moltmann, n. d., 26.

¹⁸ F. J. J. Buytendijk, n. d., 210.

»Dejavnost človeka, ki sprejema sam sebe kot svobodnega in želi svojo svobodnost uporabljati, je igra«, pravi Sartre in takemu človeku ustreza svet kot zgodovina ali »dežela neomejenih možnosti«,¹⁹ torej svet, ki je odprt za prihodnost (Welt als offener Prozess).²⁰ Teološko povedano, je stvarjenje usmerjeno na zgodovino, kakor to jasno izraža stara zaveza. Toda kakor kažejo preroki in nova zaveza, je zgodovina usmerjena tudi na novo stvarjenje. Svoboda ni usmerjena samo na udejanjanje, ampak tudi na uprizarjanje (Darstellung) in slavljenje (Zeilebration).²¹ Torej ne gre samo za uresničevanje, ampak tudi za praznovanje, ki vključuje vse prvine sveta. Igra kot izraz človeka in kot simbol sveta presega kategorije delovanja, imetja in uspešnosti ter prehaja v kategorijo biti— pristne človekove biti in veselja nad njo. Taka igra je trpna in dejavna obenem, je v sprejemanju in dajanju. Charles Péguy vključuje v to igro tudi »igro milosti«, v kateri poraženec zmagaja, bogataš pa ostaja prazen. To je tista igra eshatološkega presenečenja, v katerem bodo »poslednji prvi in prvi poslednji«.²²

Učlovečenje, križ in vstajenje v kategorijah igre

Ni človeška stiska izsilila, da je prišel Bog v »mesu«, ampak njegova svobodna ljubezen. V tej ljubezni ne gre samo za to, da bi Bog pomagal svoji stvári, ki je v stiski; Bog ji marveč ustvari nekaj novega. Novo stvarjenje, ki izvira iz odrešenja, ni navadna vzpostavitev ali obnovitev prvega stvarjenja, ampak je tudi v odnosu do prvega stvarjenja novo. To je nova igra. Torej ne gre za »obnovitev«, ampak za »novo stvaritev«. Ni greh tisti, ki ga moramo odstraniti za vzpostavitev prvotnega reda, ampak se mora človek odtrgati od njega, da postane »nova stvar«. Človek mora odmeti grehu, postavi in smrti ter zaživeti na novo. Božja milost je po Pavlovih besedah postala obilna tam, kjer je vladal greh, to pa ne pomeni zgolj božje prizadevanje za vzpostavitev prvotnega stanja. V tem novem stvarstvu je tudi nova postava, ki se imenuje: Kristusova milost (charis Christou): »Zakaj v Kristusu Jezusu niti obreza niti neobreza nič ne velja, ampak nova stvar« (Gal 6,15).

Ves Kristusov nauk in vse njegovo delovanje je oznanjevanje »pravil«, ki omogočajo igro že tu na zemlji in so predujem eshatoloških časov ter vzpostavljanje možnosti za táko igro že tu, sredi stisk. Prav blagri in govor na gori vodijo iz območja smrti, ki zagreni veselje vsakemu zgolj človeškemu igranju. Pravi vir veselja je v tem, da »so naša imena zapisana v nebesih« (Lk 10,20).

¹⁹ Nav. J. Moltmann, n. d., 28.

²⁰ E. Bloch, Zur Onthologie des Noch-Nicht-Seins, Frankfurt 1961, 15.

²¹ Prim. J. Moltmann, n. d., 29.

²² Nav. J. Moltmann, n. d., 31.

Jezusova spremenitev na gori Tabor je »vpogled« izbranih apostolov v Jezusov božji sijaj.²³ Gre za to, kar more človek opisati samo v estetskih kategorijah, ki jih jemlje iz vidnega sveta, občuti pa, da tudi te odpovedo pred srečanjem »z božjim svetom«. In v tem »svetu« dobijo tudi zemeljske kategorije drugačno vrednost; to so učenci spoznali šele po vstajenju (prim. Mr 9, 9—10). Jezusova pot v poveličanje pelje skozi smrt (Lk 9,31) (Janez je evangelij zasnoval kot Jezusovo pot v Jeruzalem, kjer bo križan, to pa je pogoj za poveličanje). Sinoptični evangelisti vidijo božji sijaj v Jezusovem rojstvu in spremenjenju, za Jezusovo zemeljsko življenje pa zelo redko uporabljajo izraze veličastva in slave. Prihranijo jih, ko opisujejo prikazovanja vstalega Kristusa. Šele Janez govori o slavi (doxa) zemeljskega Jezusa. Celó v trpljenju in smrti prepozna njegovo poveličanost (Jezusova pot v Jeruzalem, kjer je bil križan — žrtvovan kot velikonočno jagnje — je pot v poveličanje, in na to pot stopa kot kralj). Takó tudi vidi Janez Jezusovo »povišanje« na križ v tesni zvezi s »povišanjem« vstalega Kristusa v slavi (prim. Jan 13,31—32). H. U. v. Balthasar pravi, da je ta povezava možna, ker je Jezus, ki nosi grehe vseh, največji dokaz božje ljubezni; še več: izraz ljubezni sv. Trojice do sveta.²⁴ Jezusova slava ni v sijaju nadzemlske moči, ampak v lepoti ljubezni, ki se izniči in odpušča. Tako kaže Bog svojo moč v slabosti, svojo čast v ponižanosti in svoj sijaj v Kristusovem križu. Upravičeno pravi Moltmann, da slava križanega Boga privede temu ustrezno do prevrednotenja vrednot in jemlje čast temu, kar se sámó pobožanstvuje.²⁵

Tisto, kar omogoča igro v razmerah, ki so za igro nemogoče, je Kristusov križ. Evangeliji opisujejo Jezusovo življenje v znamenju jasli in križa, brezdomstva in smrti, v znamenju dveh krstov, ko je krst krvi »logična« posledica prvega krsta v reki Jordan. To je pokorščina do smrti na križu (Fil 2,8). Težko bi Jezusov smrtni boj in zapuščenost (gl. Iz 53,2) opisali v kategorijah estetike in ju opredelili kot igro. Moltmann zatrjuje, da Jezusov »smrtni krik kljub Bachu ne spada v kategorije petja.«²⁶ Ta dogodek pa omogoča igro vsakemu, ki Jezusa priznava za Gospoda. Stotnik je prav iz Jezusovega umiranja prišel do spoznanja: »Resnično, ta človek je bil božji Sin« (Mr 15,39). V tej uri največje zapuščenosti je bil Jezus najbolj predan Očetu. Prav zaradi Kristusovega križa ni več nobena okoliščina človekovega življenja brezupna in neodrešena. Kristus je umrl kot seme, postal je

²³ Prim. P. N. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Ed. Desclée de Brouwer, 1972, Uporabljam it. prevod P. G. da Vetralla *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Paoline, Roma 1981, 278—285 in P. Galignani, *Il mistero e l'immagine. L'icona nella tradizione bizantina*, Coop. editoriale »La Casa di Matrona«, Milano 1981, 182—186.

²⁴ H. U. v. Balthasar, *Der Begriff des Schönen in der Theologie*, v, *Seminarium XXXIII* (1981) 457. Glede »lepote« Kristusovega križa je Balthasar drugačnega mnenja kot Moltmann.

²⁵ Prim. J. Moltmann, n. d., 46—47.

²⁶ J. Moltmann, n. d., 35.

resnično »humilis« — blizu zemlji, da bi iz nje nastalo novo življenje; v posnemanju tega je vidna pristnost tistih, ki gredo za njim.²⁷

Če Kristusov križ in njegova smrt omogočata igro, je vstajenje začetek te igre. Tu se začneja v resnici smeh odrešenih, ples osvobojenih in stvariteljska igra, ki ustreza novim življenjskim razmeram. To je igra odprte svobode in neslutnih možnosti, čeprav še v takih razmerah, v kakršnih bi bil smeh nemogoč. Velikonočne pesmi že od začetka opevajo zmago življenja nad smrtjo in vstajenjska pesem v 1 Kor 15, 55—57 je kakor posmeh smrti, ki je po Kristusovem vstajenju izgubila boj in moč (glej tudi Pesem slednico na velikonočno nedeljo). Tudi naše slovenske velikonočne pesmi so polne tega zmagoslavnega veselja, ki je posijalo v območje postave, greha in smrti. Tudi iz slovenske besede in zemlje polje vesel napev, saj je »slovenska beseda beseda praznika, petja in vriskanja. Iz zemlje same zveni kakor velikonočno potrkovanje in zvezde pojó, kadar se na svoji svetli poti ustavijo ter se ozro na čudežno deželo pod seboj« (Ivan Cankar, Kurent). Odrešenost je razlita na vse stvarstvo in omogoča vsakemu jeziku, da izraža veselje nad odrešenim življenjem. Brez Kristusovega vstajenja bi bili tisti, ki vanj zaupajo, najbolj bedni (1 Kor 15,19), po njegovem vstajenju pa so najbolj srečni.

Cerkev je že od začetka odela praznovanje Kristusovega vstajenja v pomenljive estetske izraze, ki prekipevajo v vzkliku veselja — aleluji, simbolih, procesijah itd. Narodi so to praznovanje obogatili s svojimi narodnimi običaji (naše pritrkovanje, vstajenjska procesija . . .). Velika noč se začne s praznovanjem; je praznik, ko vstali Kristus pripravlja hvalno daritev in séde s svojimi za mizo. Prikazovanja Vstalega so združena z lomljenjem kruha (Lk 24,30—31; 24,41—43; Mr 16,14). On sam jih pogosti (Jan 21,12). Gostija je nujno povezana s praznovanjem Kristusovega vstajenja. Vstali kot vodnik življenja v boju zoper smrt vzame pri gostiji svoje v novo življenje ter se jim sam daje. Zato je evharistija najpopolnejše spominjanje na križ in upanje na njegov prihod, v spominjanju in upanju pa prikazuje sedanje veselje nad milostjo.²⁸ Pri vsem praznovanju in veselju ne smemo spregledati, da je Vstali istoveten s Križanim. Proslavljamo vstajenje križanega Kristusa. Tisti, ki je obujen pred nami v veličastno božjo slavo, je za nas umrl na križu. Iz njegovega ponižanja izhaja naše povišanje. Veličastna zastava Vstalega ima obliko križa in poveljani Kristus ima sledove ran, ki so mu jih zadali pri križanju. Zato ostaja za odrešene Kristusov križ znamenje upanja na zemlji. Ko odrešeni upa sredi stvarstva, podvrženega trpljenju (prim. Rimlj 8), živi svojo velikonočno vero in poje hvalnico Očetu. Božji

²⁷ Prim. H. U. v. Balthasar, In Gottes Einsatz leben, Johannes, Einsiedeln 1972, 102—110.

²⁸ Prim. J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, Chr. Kaiser, München 1975, 129—132.

otroci kažejo sredi usužnjene narave nepričakovano svobodo, ko kljub vsemu kličejo: »Abba — ljubi Oče«.

Toda vstajenjsko veselje ni slepilno in sanjaško, ki bi pomenilo beg iz sedanjosti in stran od odgovornosti. Kristjan ne spregleda trpljenja in njegova igra ne pomeni, da se posmehuje trpljenju človeštva. Samo tistemu, ki je sposoben sreče, bo tuje in njegovo trpljenje povzročalo bolečino. Samo kdor se zna smejati, zna tudi jokati. Kdor ima upanje, je sposoben podpirati svet in žalovati. Življenje v veselju nad osvobojenostjo priganja k solidarnosti z usužnjenimi. Oboje, igra v posinovljenem bivanju in bolečina nad neodrešenim bivanjem, oboje je odsev velikonočnega dogodka v svetu.²⁹

Ali se torej kristjan lahko predaja igri? Naj nam premislek pomaga do odgovora. Samo tisti, ki so brez krivde — to je otroci ali tisti, katerim je bila krivda odpuščena, namreč ljubljene — se lahko igrajo. Kdor je kriv, je sam v sebi razdeljen, izgubil je svojo spontanost in tak se ne more dobro igrati. Prav z vero sprejme človek sam sebe in doseže novo zaupanje vase. Smisel Kristusovega vstajenja je, da je človeka osvobodil nasilja krivde in ponavljajočega se zla. S Kristusovim vstajenjem je predrta stena v svobodo in omogočena je igra novega stvarstva. Prav zato ta igra ne sprejema sveta takega, kakršen je, ampak ga spreminja in vnaša vanj prvine novega stvarstva. Velikonočni kristjan sprejema trpljenje in smrt resno, ker ve, kako draga odkupnina je bila potrebna za uničenje smrti in trpljenja. Odrešenje in veselje sta nam podarjena. Nobena stvar ni sama po sebi umevna. Nihilist pravi: »vse je zastonj« in dvomi. »Resnično je vse zastonj«, pravi vernik, se veseli milosti, ki je dana zastonj, in upa v nov svet, v katerem se vse zastonj daje in prejema.³⁰ Preroki stare in nove zaveze obljublajo: »O vsi žejni, pridite k vodi! In vi, ki nimate denarja, pridite, kupite žito in jejte! Pridite, kupite žito brez denarja in brez plačila vino in mleko! Zakaj trošite denar za to, kar ni kruh?« (Iz 55,1—2; gl. Raz 22,17).

Igra in končni namen zgodovine

Ko govori kristjan o končnem namenu zgodovine, si ga ne predstavlja kot trenutek upokojitve ali kot plačilni dan ali izpolnjen program, ampak kot dogodek, o katerem se mu niti ne sanja (1 Kor 2,9), bo pa izpolnjen s hvalnicami in rajanjem odrešenih (Raz 19,5—8) in z deležnostjo trinitarične božje polnosti. To bo popolna harmonija duše in telesa. Krščanska eshatologija nam slika večnost z barvami, ki jih »sanja otroštvo« (E. Bloch) — to so barve veselja in polnosti. Barve novega sveta, ki prihaja, ne izvirajo iz sveta boja in zmage, dela in uspeha, ampak iz sveta otroškega prazaupanja. V

²⁹ Prim. J. Moltmann, n. d., 37.

³⁰ V prvem primeru je »zastonj« zaman, v drugem pa pomeni podarjenost. Prim. J. Moltmann, n. d., 39.

tej luči gleda kristjan tukajšnje življenje: ne kot naprejšnji boj (Vorkampf), ampak kot predigro (Vorspiel), ne kot pripravljalno delo, ampak kot predujem prihodnjega življenja v veselju. Taka vnaprejšnja znamenja večnega življenja v minljivem času najdemo v milosti, veri, sreči, ljubezni, odprtosti in upanju. Božja milost npr. ne moralizira, ampak se kaže v nepričakovani naklonjenosti, ki prehiteva in presega vsako naše zasluženje.

Že od šestega stoletja sem obstaja v krščanski umetnosti podoba vstajenjskega plesa. Slika nam neizmerno množico vstalih, kot množico ljudi, ki plešejo. Kristus pod svojim vihrajočim plaščem vodi kólo nasproti svobodi, dokončnemu osvobojenju, k Očetu vse tiste, ki so se njemu darovali, ki so izbrali ljubezen. To so tisti, ki so se odpovedali imetju, ker so se nekoč odločili za darovanje samega sebe. Stopili so v tisti ples, v katerem se Bog sam daruje, in v tem plesu je edino pravilo to, da ne zadržiš zase nič od tistega, kar ti je bilo darovano. Vstali, ki začjenja in vodi ta eshatološki ples svobode, je resnično — kakor pravi Hipolit — »predplesalec v mističnem rajanju«, in Cerkev je njegova »nevesta-soplesalka«.³¹

Bog odgovarja na vprašanje o »čemu« in o namenu z novim stvarjenjem. Na vprašanje: »Čemu trpljenje in smrt«, odgovarja s stvarstvom, v katerem ne bo ne trpljenja ne vpitja ne bolečine, zakaj prvo nebo in prva zemlja sta prešla (prim. Raz 21,4). Na koncu zgodovine čaka spet to, kar je bilo vzrok začetka in nas je spremljalo na poti: veselje v igri, ki svobodnega Boga povezuje z osvobojenim človekom. To bo »osmi dan«, ki ga začjenja Kristusovo vstajenje, predokus je obhajanje nedelje, dokončen nastop pa bo ob »dopolnitvi časov«.³²

Ko govorimo o prihodnosti, govorimo tudi o večnosti. O tej je težko govoriti človeku, ki živi v vedno hitrejšem tempu. Zato zveni »večnost« kakor brezčasovnost in breztelesnost. Toda to razsežnost bolje opredelimo s pojmom »danes«, »sedaj«, ki ga izkusimo v veselju in je njegova značilnost intenzivnost (z notranjo močjo nabit sedaj). Vtem izkustvu je večnost neskončna, kajti v veselju človek nikoli ne pride »do konca«. Veselje, ki se imenuje nebeško in kaže na težko predstavljivo nebeško veselje, ima okus po večnosti (po večnem sedaj). »Pokazal mi boš pot življenja, polnost veselja pri sebi, večne radosti na svoji desnici« (Ps 16,11).

Sveto pismo nam želi to večnost opisati z estetskimi kategorijami veselja, hvalnega petja (Raz 19,1—8), ki je pravzaprav nova pesem (Raz 14,3), pesem občudovanja. To je Jagnjetova svatbena gostija, na katero so povabljeni poveljčani (Raz 19,9) in poteka v »novem Jeruzalemu«, katerega svetišče je Gospod, Bog vsemogočni in Jagnje (prim. Raz 21,22). V večnosti

³¹ Nav. J. Moltmann, n. d., 41.

³² Prim. P. N. Evdokimov, n. d., 143.

bo v vsej polnosti prišla do veljave božja veličastnost (Herrlichkeit),³³ kateri ustrezajo človekovo občudovanje, češčenje in hvaljenje. To bo božje območje.

Človek — osvobojen za igro

Človek je sam sebi dan kot možnost, katero mora uresničevati; sam sebi je naloga. Značilno za človeka je, da živi pred seboj, zato ni to, kar je, ampak to, kar bo — je eshatološko bitje.³⁴ Toda človek ni to, kar napravi iz sebe. Temu nasproti moremo postaviti pravilno umevan Lutrov obrazec: »Človek se opraviči po veri«. Delovanje ne spreminja temeljev človekovega bivanja, tudi prehod od »narediti« k »biti« ni možen po tej poti. »Temeljita sprememba se zgodi šele s pomočjo stvariteljskega božjega delovanja v človeku.«³⁵ Opravičenje grešnika ustvari iz nepravilnega življenja pravično (prim. Lk 7,50). Ne predvideva kakšnega delovanja. (Spreobrnjenje ni v tem, da vnaprej nekaj napravim, ampak v tem, da se odprem, prepustim delovanju Kristusove milosti — to je trpno-dejavna prva spreobrnjenja). Kakor je stvarjenje brez vsakih predpostavk — ex nihilo ali — de libertate Dei, kot pravi teološka tradicija, tako je tudi opravičenje brezbožnega stvariteljski božji klic v novo bivanje, ki pa (in to moramo poudariti proti protestantskemu gledanju) zahteva človekovo soglasje (Bog, ki nas je ustvaril brez nas, nas ne bo zveličal brez nas). Človek je »znova rojen« (Jan 3,5). Vere ne moremo primerjati takšni kreposti, katere se lahko naučimo, ampak prej začetnici novega rojstva. To rojstvo pa je stvarjenje, sad stvariteljske Besede božje ljubezni. Na tem področju opušča teološka govorica področje človeške produktivnosti in jemlje primerjave iz področja rojevanja, da bi razlikovala delovanje in bivanje. Človek je odrešen, poklican in osvobojen za novo bivanje in šele iz tega izvira novo bivanje. Ne postanemo pravični že s tem, da opravljamo »pravična dela«, ampak kot opravičeni smo sposobni teh del. Teologija odrešenja in na njej sloneča teologija igre nas svari pred religijo aktivizma in religijo dela kot samouresničenja. Oseba ustvarja, ni pa nasprotno: delo ustvarja osebo. Odrešeni človek je osvobojen pritiska dela, ker deluje v luči kraljestva svobode že v tem svetu smrti. Oseba je namreč ostvaritev božje ljubezni, in zato ta »božji ljubljenec« živi v novem božjem svetu, kjer vladajo polnost veselja, pravičnost, mir, življenje, odrešenost. Človek izkazuje svoje novo bivanje iz Boga v svobodnem delovanju. Človek ni bitje, ki se samo uresničuje. Lahko bi rekli: Bog je postal človek, da bi človek postal človek. In tak odrešeni človek ni več »proizvod« svojega dela.

³³ Prim. J. Moltmann, n. d., 44.

³⁴ Prim. J. Moltmann, *Wer ist »der Mensch?«, Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1975, 25—30.*

³⁵ J. Moltmann, n. d., 52.

Tak človek »presega vsa svoja dela in je v razmerju do njih svoboden«. ³⁶ Odrešeni se s svojimi deli nikoli ne istoveti takó, da bi ta njegova dela postala njegov malik, niti si ne prizadeva ustvarjati v njih spomenik sam sebi. Kakor Bog Stvarnik »od zunaj« gleda in ocenjuje svoje delo, tako se tudi odrešeni človek čuti v odnosu do svojih del svoboden, v odnosu do njih neko oddaljenost in ta ga usposablja, da se ne čuti njihov ujetnik.

Takó delo odrešenih prehaja v ustvarjalno igro, ta pa je osvobodjena »delovne mrzlice«, zato najbolj ustvarjalna. Ena izmed zmot materializma in komunizma je v tem, da pripisujeta osvobodilno moč tistemu, kar bi moralo biti izraz osvobojenosti. In za to svobodo nas je osvobodil Kristus! To je svoboda, ki se izraža v samopozabljanju, spontanosti in v igri. Moltmann pravi: »Morala vere je ljubezen, ki ne potrebuje kakšne druge utemeljitve in si je človek ne more priboriti«. ³⁷ To je »novo vino, ki ne spada v stare mehove« diktature postave. Če imenujejo odrešeni Kristusa za Gospoda, jim njegovo gospostvo ne pomeni istega kot gospostvo postave, katero je premagal s tem, da je sam »podobo hlapca vzel nase« (4. evh. mol.). Ta osvoboditev ni moralna ali ideološka, ampak ontološka (svojim je umil utrujene noge in kdor si te umije, je ves čist), zato izvira iz nje njegova avtoriteta. Zaradi tega poslušnost njemu ni slepa poslušnost, ampak svobodna hvala in zavestna uporaba svobode v ustvarjalni ljubezni.

Iz novega bivanja in novega odnosa do dela izvirajo tudi novi medčloveški odnosi.

Na žalost ljudje ne cenimo drugega po tem, »kdo je«, ampak po tem, »kaj ima« in »kaj zna«. Goethe je v delu »Wilhelm Meister« opozoril na konec reprezentativnega plemstva in na začetek meščanstva, ki uporablja navedene kriterije za človeka. ³⁸ V tej družbi je človek le to, kar stori — delavec, in kar porabi — potrošnik. Istoveti se s tem, kar ima, ne pa s tem, kar je. Sam sebe sprejema kot reč, kot telo, ki ga ima, kot denar, hišo, socialni položaj, moč in probleme — vse to *ima*. Tudi izraža se v kategorijah »imeti« in »ne imeti«. Človek je to, kar napravi. Marx se je upravičeno uprl temu kapitalističnemu vrednotenju človeka, kolikor pa je sprožil kult dela in človeka postavil za njegovega oboževalca, problem ni rešen.

Za spremenitev medčloveških odnosov se mora človek spremeniti (bolje rečeno spreobrniti). Notranja osvoboditev od dela lahko postane samo romantičen umik v notranji svet, če ni povezana s počlovečenjem struktur in načel tiste družbe. Vera človeka osvobaja, vštric s tem pa mora potekati prosto in osvobajajoče delo ljubezni. Gotovo pa je slepilo misliti, da bo pra-

³⁶ J. Moltmann, n. d., 53. Prim. tudi G. Barbier, *Le goût de Dieu*, Cerf, Paris 1976, 40 in okrožnico Janeza Pavla II. O človeškem delu, predvsem člen 9, kjer govori o delu in dostojanstvu osebe.

³⁷ J. Moltmann, n. d., 54.

³⁸ Nav. J. Habermas, *Öffentlichkeit*, Neuwied 1962, 23. Habermas imenuje ta prehod prehod od Aristokratie k Meritokratie.

vična družba osvobodila človeka v njegovi notranjosti in bo svobodna družba usposobila človeka za svobodno bitje. To je slepilo mnogih ideologij z marksizmom vred. Že trditve, da nesvobodni odnosi in razmere brezpo- gojno ustvarjajo suženjske ljudi, je napačna. Vedno so bili in so tudi v suženjstvu ljudje, ki presenetljivo izražajo neujetost in notranjo svobodo. Drugače ne bi bili nikoli zmagali nad socialno in politično tiranijo. Kajti samo zunanja prostost in svoboda še nista dovolj trdno poročstvo za člove- kovo notranjo svobodo. V sorazmerno svobodnih in pravičnih razmerah poznamo še vedno dovolj nesvobodnih in krivičnih ljudi, ki ne uporabljajo možnosti, katere jim objektivna svoboda ponuja. Objektivna, zunanja svo- boda in pravičnost še ne ustvarjata notranje svobode, ampak jo samo omogočata; in nasprotno: krivične razmere jo otežkočajo.

Odkloniti moramo torej dve napačni iskanji glede osvoboditve človeka: 1. Idealistično slepilo, kajti samo spremenjenje osebe in samega sebe, ne da bi se spremenili odnosi, je napačno; 2. materialistično slepilo, ker je spremenitev odnosov neuresničljiva, če človek ne spremeni sam sebe.

Pravilno je poudaril Marx proti Feuerbachu in materializmu v svoji tretji tezi, da samospreminjanje in spreminjanje odnosov nastopata hkrati v revolucionarni, tj. osvobajajoči praksi.³⁹

Končno se moramo vprašati: Ali lahko postane delo ustvarjalna igra? Tudi v marksistični viziji komunistične družbe delo preneha in se prevesi v delovanje iz veselja. Tudi njihova vizija prihodnosti je opisana v estetskih kategorijah igre, umetnosti in svobodnega samoizražanja.⁴⁰ Češki komunist Vitězslav Gardavský ima ljubezen za ključno besedo, ki omogoča, da postane delo ustvarjalno samouresničevanje. V resnično ustvarjalni igri, brez nad- moči, vidi globoko uresničitev človečnosti ter stično točko med krščanstvom in marksizmom. Francoski komunist Roger Garaudy vidi prihodnost v estetskem delovanju: »Zakaj bi moral človek delovati samo na spodbudo potrebe in stiske, ko so si pa kristjani zamislili Boga, čigar stvarstvo ni nikakršno nujno izhajanje, ampak nezaslužen dar ljubezni?«⁴¹

Toda že starejši Marx je ugotovil, da ta prehod ni samo po sebi umeven in da delo ne more postati igra.⁴² Tudi prosti čas je postal neka nuja zaradi avtomatizacije dela in ne kot proizvod svobodnega preseganja. Zgodovina industrializacije (tudi socialistične) kaže, da več prostega časa človeku nikakor ne prinese avtomatično več svobode in več prilike za

³⁹ Gl. Frühschriften, ed. Landshut, Stuttgart 1953, 339 sl.

⁴⁰ Prim. predvsem L. Hurbon, Ernst Bloch — Utopie et espérance, Cerf, Paris 1974, 115—130; G. Ueding, L'art comme utopie remarques sur l'esthétique du pré-apparaître ches Ernst Bloch, v: G. Raullet (ed.), Utopie-maxisme selon Ernst Bloch, Payot, Paris 1976, 68—78.

⁴¹ Prim. V. Gardavský, Hoffnung aus der Skepsis, München 1970, 52 sl. Nav. J. Moltmann, n. d., 59; R. Garaudy, Der Dialog, rororo aktuele 944, 1966, 86.

⁴² Prim. Das Kapital III, Berlin 1959, 873 sl. Nav. J. Moltmann, n. d., 59.

samouresničenje. Vsa ta iskanja šele »iščejo« tisto človečnost, ki je še v temi. Zelo pomembno je vprašanje: Zakaj bo človek prost in kako bo doživljal to svojo »prostost«? Ali bo to občutil kot strah pred svojo odvečnostjo? Bo občutil kot brezsmiselnost lastnega življenja?

Po križanem in vstalem Kristusu najde človek človečnost že v tem, da je sprejet in ljubljen tak, kakršen je. To ga toliko osvobaja tujih zakonov in samega sebe, da more svobodno živeti in svoje življenje svobodno dajati. Krščanstvo rešuje človeka gole funkcionalnosti. Stroji vsiljujejo človeku svoje zakone. Postati mora »čitljiv« za kompjuterje, to pa bo postal le, če se bo »prevedel« v številke. Vse drugo na njem postane nepomembno. Kar ni funkcija, ni nič. Ratzinger razmišlja ob Razodetju 13, 18, kjer je govor o »protiigralcu« Boga — živali: Žival je število in napravlja ljudi za številke (koncentracijska taborišča!) Bog pa ima ime in kliče po imenu, je oseba in išče osebo. Ima srce in išče naše srce. Ime pomeni: možnost, da sem poklican, pomeni skupnost. Kristus je razodetje božjega imena in v njem lahko pokličemo Boga kot »Ti«. Jezusovo ime pomeni: Bog rešuje, jaz sem, ki sem; sedaj pomeni: Jaz sem tisti, ki vas rešuje. Njegovo bivanje je reševanje.⁴³

Za Feuerbacha je religija proizvod človeškega srca in za Marxa »zdiho vanje tlačenga stvarstva«. Toda Huizinga in van der Leeuw sta pokazala, da religije nikakor niso rojene samo iz potrebe, ampak predvsem temeljijo v igri, samoizražanju in fantaziji.⁴⁴ Wilhelm Weitling je v »Evangeliju ubogega grešnika« leta 1843 zapisal zoper Marxa: »Religije ne smemo uničiti, ampak uporabiti, da osvobodimo človeštvo. Krščanstvo je religija svobode«.⁴⁵

Skušnjava kače v edenskem vrtu: »Bosta kakor Bog«, ima pač to napako, da hoče biti uresničena brez Boga, zato je že v načelu obsojena na neuspeh. Krščanska vera pa sprejema ta »Bosta kakor Bog« ne kot neizpolnjivo skušnjava, temveč kot uresničeno dejstvo, ki ga je Bog sam uresničil. Gre za izhodišče (prim. Flp 3,21)! Pobožanstvenje človeka se začne z izkustvom osvobajajoče božje ljubezni!

Na vprašanje: Ali more delo postati ustvarjalna igra? — končno lahko odgovorimo s trditvijo: Da, toda samo v povezavi z vero in z izkustvom Boga kot svobodnega Stvarnika in križanega ter vstalega Odrešenika Jezusa Kristusa, ki nas uvaja v trinitarično življenje Boga, v katerem so stvariteljski in svobodni ljubezenski odnosi.

⁴³ Prim. J. Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi*, Kösel, München 1976, 19.

⁴⁴ Nav. J. Moltmann, n. d., 62.

⁴⁵ Nav. J. Moltmann, n. d., 63.

Kaj vse je Cerkev v svoji zgodovini privzela v svoje delovno področje. Mnoge krize v Cerkvi so nastale zato, ker so ji bila odvzeta tista področja, ki niso bila njej lastna. Vse to je povzročilo krizo glede njenega bistvenega poslanstva. Toda prav to osvobajanje raznih področij življenja iz njenega zakupa je sililo in mora siliti Cerkev, da se osredotoča na svoja področja in tako pravzaprav osvobaja sama sebe. Cerkev ne bo nikoli tako prepričljiva in pomembna kakor takrat, ko bo uresničevala svojo pravo vlogo v zgodovini odrešenja. Danes opažamo, da se moderni svet v državnem, gospodarskem, šolskem in moralnem pogledu osvobaja vpliva religije, vere in Cerkve ter želi delovati sam po sebi. To pomeni v negativnem smislu odmiranje prevladujočega položaja religije, v pozitivnem pa, da se religija, Bog, vera in Cerkev osvobajajo svoje vloge pomočnika v sili in dobivajo svoj bistveni pomen. Ni treba ustvarjati preplaha, če odpadajo stare potrebe po religiji. Pomisliti moramo na pozitivne možnosti, ki izhajajo iz novih danosti.

Če je bil »Bog« večkrat tisti, ki ga je človek potreboval, da bi užival svet ali vsaj v njem brez sitnosti ostal pri življenju, mora zdaj nastati preobrat: svet uporabljati, da bi uživali Boga! Bog kot »mašilec lukenj« in »izhod v sili« mora v celoti izginiti iz življenja posameznika in družbe. Po »smrti« tega Boga nastopi »uživanje« in veselje nad svobodnim Bogom. Ko človek ne potrebuje več Boga za »pomočnika v stiski« in »reševalca problemov«, tedaj postane po Avguštinovi trditvi končno sposoben in prost za veselje nad Bogom in nad samim seboj v Bogu (*fruitio Dei et se invicem in Deo*). Nekoristolovsko veselje nad Bogom stopi na mesto uporabe in zlorabe Boga.⁴⁶

Cerkev mora najti svojo specifično vlogo v družbi, ki se čuti zelo emancipirana (kot smo videli, tudi v odnosu do Boga), sekularizirana in se doživlja kot svobodna. Toda ta svoboda je večkrat v zakupu zmožnih, uspešnih, zdravih . . . Tako, da lahko govorimo danes o nevarnosti nekakšne elitne družbe ali, kakor pravi Moltmann, o družbi razlikovanj (*Segregationsgesellschaft*).⁴⁷ Kajti za otroke so pripravljene otroški vrtci, za bolne bolnišnice, neozdravljivo bolne so potisnili v domove za oskrbo, ostarele v domove počitka, kaznjence v kaznilnice itd. Danes otrok nima pravice doživljati svojega otroštva, starček ne svoje starosti, bolezen pojmujejo le kot »okvaro« telesa, ki jo je treba odpraviti v posebnih »delavnicah«, človek niti nima pravice »človeško« umreti. Vsak »O. K. svet« stoji na zelo trhljih nogah in v še takó emancipirani družbi ostaja dovolj potrebe in bede, ki omogočata prakticanje svobode, kakršno prinašata vera in ljubezen.

⁴⁶ Prim. J. Moltmann, n. d., 69.

⁴⁷ Prim. J. Moltmann, n. d., 72.

Če kristjani in cerkvene ustanove zares uresničujejo Kristusovo svobodo, ki je svoboda za svet brez upanja in za brezupne okoliščine, imajo v tej družbi dovolj dela in ne bodo odvečne.

Ena od temeljnih struktur Cerkve je torej »biti za druge«. Cerkev se poteguje predvsem za tiste, za katere se nihče ne. Ta »biti za druge« je potreben za osvoboditev in rešitev stiskanega in s krivdo obloženega človeškega življenja. Prav prek ljubezni se svoboda uresničuje in širi. Ta vloga Cerkve za druge izhaja iz Jezusovega odrešenjskega »sestopa« zaradi nas in zaradi našega zveličanja. »Biti za druge« je izpolnjevanje krščanske ljubezni, ki ima zopet svoj izvor v Jezusovi ljubezni in je edina prava hoja za njim. Iz takega pojmovanja vloge Cerkve izvirajo kratki obrazci, ki skušajo opisati njeno vlogo: »Cerkev za svet«, »Cerkev za druge« itd. Poudarjena je njena »funkcionalnost«, ki vključuje določene dejavnosti, kot: kruh za svet, Caritas, klic v stiski . . . Ljubezen, ki sotrpi z drugimi in se poteguje za srečo drugih, je v resnici potrebna oblika svobode sredi suženjstva in zapuščeniosti ter nezainteresiranosti za druge v današnjem svetu.

Toda »biti za druge« ni končni namen in svoboda sama. To je pot, čeprav edina, ki vodi k »biti z drugimi«. Kajti tudi namen Kristusa, ki je umrl za nas, je v tem, da je z nami. Tudi naš namen je v tem, da bi živeli z njim. Zato se »bivanje za druge« steka v »bivanje z drugimi«. Če je prvo sodelovanje pri odreševanju življenja, je drugo oblika tega svobodnega in odrešenega življenja. Vloga Cerkve je torej vnaprejšnje uveljavljanje tega novega bivanja, in samo kot taka je Cerkev tudi namen ali bolje, predujem nebeškega Jeruzalema. Kot skupnost svobodnih torej ni več samo pomočnica, temveč skupnost, ki živi svobodo in izraža veselje nad njo. Prav v tem je njena eshatološkost.

Deležnost vernikov pri življenju vstalega Kristusa, tista deležnost, ki se uresničuje v upanju, novi poslušnosti in prazničnem veselju, usposablja njihovo življenje za ustrezno praznovanje. To ni nekaj zgolj umišljenega, če se zavedamo, da je ta »poveličani Kristus«, v katerega se vcepljamo, tudi ponižani hlapec, križani Sin človekov. Pogled na Vstalega pripravlja življenje za praznovanje, toda šele pogled na Križanega napravi »celotno življenje« za praznik in praznik za nenehno praznovanje, kateremu tudi smrt ni ovira — torej za »praznik brez konca«. ⁴⁸

Osvobajajoče praznovanje in življenje kot praznik brez konca se dopolnjujeta. Vstali Kristus deluje s svojim gospostvom in s svojim sijajem. Teh dveh vidikov ne smemo nikoli medsebojno ločiti. Krščanski prazniki in njih srčika, ki je evharistično slavlje, so deležnost pri božjem praznovanju in vsebujejo ta božji vidik. Toda vedno bolj se nam vsiljuje vprašanje: Kam je izginilo duhovno veselje z naših obrazov? Kje je osvobajajoči glas

⁴⁸ Prim. J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, 133.

evangelija? Ali ne razveseljuje na tem svetu najbolj božja navzočnost? Ali ni nedeljska maša praznik vstajenja? Zakaj torej niso naša praznovanja prazniki, ki osvobajajo? Vsa ta vprašanja izvirajo iz nasprotnega izkustva naših praznikov in obredov.

Moderni svet zahteva strogo racionalizacijo življenja: v njegovi namen-skosti, sredstvih in uspehih. Človek se trudi, da bi postal »nekdo«, za to pa je potrebna samodisciplina in temu primerna življenjska resnost. Igre so postale »stvari za otroke« in liturgija »stvar za ženske«. Kolikor bolj vidi današnji človek smisel svojega življenja samo v preračunljivih namenih, toliko bolj brezsmiseln in nekoristen mu je praznik. Tak neosvobojen in preračunljiv človek ne more praznovati. In če se kristjan, ki se udeležuje obredov in liturgije, ne osvobodi teh danosti, ne bodo njegovi obredi izraz notranjega veselja, ampak preračunani v namenskost in koristnost. Ko je Nietzsche opazoval kristjane, je prišel do ugotovitve: »Praznovanje je poganstvo par excellence«,⁴⁹ in vendar bi moralo veljati: Praznovanje je krščanstvo par excellence. Toda te prazničnosti kljub vsemu, kar govori »za«, ni opazil v krščanskih obredih in je najbrž tudi danes večkrat ni. Tu bi moralo priti do veljave veselje nad odrešenim bivanjem, bivanjem v skupnosti, ki poveljuje Jezusovo smrt in vstajenje ter uresničuje svoje mesijansko bivanje. To srečanje naj bi bilo praznovanje zgodovine z Bogom. V prazniku svobode praznuje človek novo življenje in v novem življenju se uresničuje ta praznik. Tukaj človek ne more več ločiti med praznikom in vsakdanjim življenjem. Jezusova zgodovina svobode se tako povezuje z našo zgodovino trpljenja, da njegova svoboda prežema in premaguje naše trpljenje ter nesrečo.⁵⁰

Sklep

Mogoče bo kdo mislil, da smo se ustavili pri snovi, ki daje bolj malo »delovnih« pobud; ki je premalo »resna« za razpravo in revijo, v kateri je objavljena; ki premalo temelji na dejstvih in praksi. Kdo drug bo rekel z Gregorčičem: »Življenje ni praznik, je delovni dan«. Vendar krščanski pristop k igri (ta ima širšo in globljo vsebino, kot smo jo vajeni položiti v ta izraz v vsakdanjem izražanju) in praznovanju noče zmanjšati človekove storilnosti, noče nadeti človeku plašnice, da ne bi videl resnih razmer, v katerih živi, noče dvigati človeka »nad realnost«. Mogoče pa nima današnji človek resnega in sproščenega odnosa do dela prav zaradi tega, ker ni sposoben, da bi se vključeval v krščansko praznovanje. Igra in praznovanje,

⁴⁹ Nav. J. Moltmann, *Neuer Lebensstil: Schritte zur Gemeinde*, Chr. Kaiser, München 1977. Uporabljam it. prevod G. Cunico *Nuovo stile di vita. Piccoli passi verso la »comunità«*, Queriniana, Brescia 1979, 71.

⁵⁰ Prim. J. Moltmann, *Gott kommt und der Mensch wird frei*, Chr. Kaiser, München 1975, 17.

kakor smo ju obdelali (seveda v grobih obrisih), želita biti pobuda za prizadevanje, delavnost ter resen odnos do življenja in lastne prihodnosti. Končno pa je človekov namen »praznik brez konca« in mu vse drugo to le omogoča in pripravlja nanj.

Povzetek: Ciril Sorč, Teološki pogled na igro

Igra je praksa odrešenega človeka in izraz krščanskega veselja. Taka igra nas ne odtuja, ampak nas osvobaja. Zato lahko govorimo o igri kot udeležbi pri božjem stvariteljskem delu. Izvor igre je Bog sam, saj kliče stvari v bivanje iz čistega veselja in kot izraz notranje sreče ter ljubezni, ki se želi razdajati. Tudi učlovečenje, križ in vstajenje lahko opišemo v kategorijah igre. Če učlovečenje in križ igro predvsem omogočata, osvobajata za igro, je vstajenje začetek le-te. Čeprav je igra vključena v zgodovino, kaže in vodi h koncu zgodovine, v eshatološko prihodnost. Po božjem delovanju je človek osvobojen za igro »po novih pravilih,« ker je v tej igri glavno pravilo ljubezen, je Jezus Kristus ustanovil Cerkev, skupnost ljubečih se ljudi.

Zusammenfassung: Ciril Sorč, Theologischer Hinblick auf das Spiel

Das Spiel ist die Praxis des erlösten Menschen und der Ausdruck der christlichen Freude zugleich, das uns nicht entfremdet, sondern im Gegenteil, es bringt uns zur Freiheit. Daher kann vom Spiel im Sinne von unserer Teilnahme am göttlichen Schöpfungsplan gesprochen werden, wo Gott selber als Ursprung des Spiels angesehen werden kann, denn er von reiner Freude und als Ausdruck der innerlichen Glücks, das durch die Sich-selbst-gegebenheit geprägt ist, alle Dinge zur Existenz ruft. Die Menschwerdung, das Kreuz und die Auferstehung können wohl mit Spiel verglichen werden. Wenn die Menschwerdung und das Kreuz das Spiel ermöglichen, dann kann die Auferstehung als Anfang dieses Spiels angesehen werden. Obwohl dieses Spiel schon in die Geschichte eingeschlossen ist, weist es und führt es zu Ende der Geschichte, in die eschatologische Zukunft hinein. Durch den göttlichen Eingriff ist der Mensch für das Spiel »mit neuen Normen« befreit und befähigt worden; weil in diesem Spiel die Liebe als Grundsatz gilt, gründete Jesus Christus die Kirche, Gemeinschaft der Menschen der Liebe.

Résumé: Ciril Sorč, Un point de vue théologique sur le jeu

Le jeu est la pratique de l'homme sauvé, il exprime la joie chrétienne. Il n'aliène pas mais au contraire il libère. On peut parler du jeu comme d'une participation à l'action créatrice de Dieu car il n'appelle les êtres à l'existence que par la joie, la béatitude interne et par la charité voulant se prodiguer. Même l'incarnation, la croix et la résurrection peuvent se décrire dans les catégories de jeu. Les deux premiers la rendent possible, la dernière en est le commencement. Impliqué dans l'histoire, le jeu la conduit vers sa fin. L'homme est libéré pour un jeu nouveau où la règle principale est l'amour et c'est pourquoi Jésus-Christ a fondé l'Eglise, la communauté des hommes qui s'aiment.

Anton Nadrah

Osrednji pomen Kristusovega vstajenja za našo vero

O Kristusovem vstajenju bomo po metodi sv. Tomaža razpravljali v dveh členih:

1. Ali je Kristusovo telesno vstajenje resničen objektivni dogodek?
2. Ali ima Kristusovo vstajenje osrednji pomen za našo vero?

1. Ali je Kristusovo telesno vstajenje resničen objektivni dogodek?

Zdi se, da Kristusovo telesno vstajenje ni resničen objektivni dogodek:¹

1. Znani katoliški biblicist Rudolf Pesch namreč pravi, da se med tem, ko so položili Jezusa v grob in so se učenci po Jezusovi smrti ponovno sestali, ni nič objektivnega zgodilo. Evangeljska poročila o razkropitvi učencev, o njihovi neveri in dvomu so neresnična. Reči moremo le to, da so učenci verovali v Jezusa kot Mesija. Po njegovi smrti so se brez posebnega pretresa v duhu oklenili zgodovinskega Jezusa. Torej ni bilo nikakih velikonočnih dogodkov. Najstarejše izjave nove zaveze o prikazovanju vstalega Kristusa so le izraz poklicanosti apostolov k začetnemu oznanjevanju skupnosti. Izjave o prikazovanjih apostolom hočejo apostole le legitimirati kot priče. O »vstajenju« pod narekovaji govorimo tam, kjer so učenci verovali v Jezusovo mesijansko poslanstvo.²

2. Nadalje pravijo kritiki, da je v poročilih o velikonočnih dogodkih polno protislovij. Razlike med posameznimi evangelisti so v številu žen, številu angelov, žene ne reagirajo povsod enako. Tudi glede vrstnega reda prikazovanj so razlike, prav tako glede kraja. Po Mateju naj bi bili šli učenci takoj po vstajenju v Galilejo, po Janezu so bili vsaj še osem dni v Jeruzalemu. Razlike so v opisu, kako so potekala prikazovanja, in Kristusovega telesa, ki je pri Luku bolj realistično kakor pri Mateju. Razlike so v odzivu učencev.

¹ V sestavku, predavanju na Teološki fakulteti v Ljubljani za Tomaževo proslavo 8. marca 1982, sem namenoma uporabil Tomaževo metodo v podajanju snovi.

² R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung*, v: ThQ 153 (1973) 201-228; R. Pesch se je v svojih izjavah naslonil na U. Wilckensa, *Auferstehung, Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt*, Stuttgart 1970, 147.

Po enem poročilu so se prestrašili in so mislili, da vidijo prikazen (Lk 24, 37), po drugem pa so se razveselili (Jan 20, 20). Vstali ne govori pri vseh poročilih o istem prikazovanju enako. Pri Mt 28,20 daje misijonsko naročilo, pri Jan 20,22 daje Svetega Duha, katerega so po Luku prejeli učenci šele na binkošti. Vse to kaže, pravijo kritiki, da evangelijska poročila niso pristna in zato ni šlo za resnično Jezusovo telesno vstajenje.

3. Končno kritiki še posebej zavračajo pristnost poročil o praznem grobu in nekateri tudi prazen grob sam. Sv. Pavel kot najstarejša priča o praznem grobu še nič ne ve. Poročila o praznem grobu so nastala pozneje, in sicer iz apologetičnih razlogov, ker so učenci hoteli z njimi zavarovati resnico o Kristusovem vstajenju. John A. T. Robinson pravi: »Mislim, da smemo reči, da morejo biti Jezusove kosti še danes pokopane na kakem kraju Palestine.«³ Tudi nekateri katoliški teologi trdijo, da ni nujne zveze med praznim grobom in Kristusovim vstajenjem. Kristus bi mogel vstati, čeprav bi njegovo telo ostalo v grobu. Bog bi mogel Kristusu ustvariti poveljano telo. Kristusov jaz bi bil vseeno isti kakor prej.⁴

Toda proti omenjenim trem razlogom je med drugim oznanilo sv. Pavla, ki je v svojem jedru (1 Kor 15,3b-5) nastalo kmalu po velikonočnih dogodkih in ga je Pavel le »prejel«: »Zakaj izročil sem vam predvsem to, kar sem tudi prejel, da je Kristus za naše grehe umrl, kakor je v pismih; in da je bil pokopan in da je tretji dan vstal, kakor je v pismih; in da se je prikazal Kefu in potem dvanajsterim; potem se je prikazal več kot petsto bratom hkrati, izmed katerih je zdaj večina živih, nekateri so pa zaspali. Potem se je prikazal Jakobu, nato vsem apostolom. Nazadnje za vsemi pa se je kakor negodniku prikazal tudi meni« (1 Kor 15,3-8).

Odgovarjam: Iz evangelijskih poročil je popolnoma jasno, da so s Kristusovo smrtjo učenci izgubili vsako upanje in so bili prepričani, da je s tem Jezusovo poslanstvo žalostno propadlo. Razočarani so se vrnili na svoje domove. Emavška učenca sta to takole izrazila: »Mi pa smo upali, da je on tisti, ki bo rešil Izrael« (Lk 24,21). Poleg tega je bilo vse Jezusovo zemeljsko delovanje tako povezano z njegovo osebo, da učenci tega delovanja brez Kristusa sploh ne bi mogli nadaljevati. Nikakor ni bilo mogoče gojiti in posredovati naprej Jezusovih idej in idealov brez Jezusa, kakor so npr. ideje in ideale Sokrata po njegovi smrti širili. S Kristusom stoji in pade tudi njegova stvar.⁵

Vendar z velikim petkom ni bilo vsega konec. Nasprotno. Učenci so se zbrali in začeli široko misijonsko dejavnost ne le med Judi, ampak tudi med pogani. Tega ne moremo razložiti s takratnimi religioznimi, psiho-

³ J. R. T. Robinson, *The Human Face of God*; italijanski prevod *Il volto umano di Dio*, Brescia 1974, 180.

⁴ Tako M. Brändle, *Muss das Grab Jesu leer sein*, v: *Orientierung* 1967, 112.

⁵ Prim. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 164.

loškimi, političnimi in socialnimi razlogi. Brez resničnega Kristusovega vstajenja bi vsega tega sploh ne bilo.

Novozavezna poročila glede resničnosti telesnega objektivnega Kristusovega vstajenja ne dopuščajo nikakega pametnega dvoma. Jezusovi učenci so oznanjali, da je Kristus vstal, še bolj pogosto pa, da ga je Oče obudil od mrtvih.

Če Jezus v resnici ne bi bil vstal, nikoli ne bi bila nastala vera v njegovo vstajenje. Judje v Jezusovem času niso nikjer razumeli starozaveznih napovedi v tem smislu, da bo moral Kristus umreti in bo nato vstal. Šele resnično srečanje z vstalim Odrašenikom je moglo obuditi vero v vstajenje in v Vstalega. Samó Kristusovo vstajenje, povezano s poslanjem Svetega Duha, more razložiti nastanek in razvoj Cerkve. Le srečanje z resnično živim in vstalim Kristusom razloži Pavlovo spreobrnjenje pred Damaskom.

Vredno je omeniti, kar pravi protestantski ekseget G. Bornkamm: »V nekem resnično zgodovinskem smislu je gotovo, da bi brez oznanila o Jezusovem vstajenju ne bilo nikakršnega evangelija, nobene pripovedi, nobenega pisma v novi zavezi, nobene vere, nobene Cerkve, nikakega bogoslužja, nobene molitve v krščanstvu prav do danes.«⁶

Pri vstajenju je šlo za preoblikovanje vse Kristusove človeške narave in za prehod v onstransko življenje. Ta dogodek sam v sebi seveda ni zgodovinsko oprijemljiv in ga ni nihče opazoval, niti ga ni mogel opazovati. Zgodovinsko je neposredno dosegljiva najprej velikonočna vera apostolov in prvih učencev ter oznanjevanje o vstajenju. Učenci so prišli do te vere na podlagi prikazovanj Vstalega in drugotno tudi na podlagi praznega groba. Vse to pa ima svoj temelj v vstajenju.

Jezusovo vstajenje je objektivno resničen dogodek ob robu zgodovine, nadzgodovinski (metahistorični) dogodek, zgodovinski le v analognem smislu a zato nič manj resničen. V nekem smislu bi lahko rekli, da je Jezusovo vstajenje *posredno* zgodovinsko dejstvo. Neposredno zgodovinsko je tisto dejstvo, ki ga je mogoče z zgodovinsko raziskavo doseči in spoznati v samem sebi. Posredno zgodovinsko pa je tisto dejstvo, ki nam je na podlagi drugih dejstev posredno dosegljivo. Ker ni nihče videl in tudi ni mogel videti Jezusovega vstajenja, nam ta dogodek ni neposredno dostopen. Poleg tega je Jezus prešel v poveljučano življenje, drugačno, kot je bilo Lazarjevo, ko ga je obudil od mrtvih. Pri Lazarju je šlo za neposredno zgodovinski dogodek.

Jezusovo vstajenje je eshatološki dogodek, s katerim je Jezus prešel v nadzgodovinsko (metahistorično) poveljučano življenje, v katerem ni naših zgodovinskih kategorij prostora in časa. Ko se srečujemo z neposredno zgodovinskimi dogodki, namreč z Jezusovo smrtjo in pokopom, s praznim grobom, s prikazovanji Vstalega učencem, z njihovo vero v Kristusovo

⁶ G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, 166.

vstajenje, ki so jo zapečatili s svojo krvjo, z vzornim življenjem prve Cerkve, imamo moralno gotovost o Kristusovem vstajenju. Takšno moralno gotovost imamo tudi o drugih zgodovinskih dejstvih. Kristusovo vstajenje je torej vtisnilo zgodovinsko oprijemljiva dejstva, ki pa zopet niso takšna, da bi *izsilila* pristanek našega razuma.

Zato, a ne samo zato, je potrebno, da Kristusovo vstajenje sprejmemo ob podpori božje milosti tudi z vero. Kdor vnaprej taji vsak čudež in tudi možnost čudeža, tudi Kristusovega vstajenja ne bo sprejel.⁷

Ne moremo pritrditi protestantskemu teologu W. Marxsen, ki zanika zgodovinskost vstajenja in pravi: »Zgodovinsko moremo ugotoviti samo to (toda to z gotovostjo), da so po Jezusovi smrti nekateri ljudje trdili, da so imeli *izkustvo*, in razmišljanje o tem izkustvu je te ljudi pripeljalo do razlage: Jezus je vstal.«⁸ Premalo je, če po Marxsen, rečemo, da za modernega človeka pomeni Jezusovo vstajenje le to, da se Jezusova stvar nadaljuje.⁹

Odgovor na 1. ugovor: Trditev Rudolfa Pescha, da vstajenje ni objektivni dogodek in moremo o »vstajenju« govoriti le v narekovajih, in sicer pri tistih učencih, ki so verovali v Jezusovo mesijansko poslanstvo, so njegovi kolegi eksegeti ostro kritizirali. V odgovoru na kritike je Pesch zastavil značilno vprašanje: »Ali je nas eksegete ‚še mogoče rešiti‘, dokler bomo razpravljali manj drug z drugim kakor drug proti drugemu?«¹⁰ Leo Scheffczyk v svoji odlični knjigi o Kristusovem vstajenju odgovarja: »Eksegeze v stilu Rudolfa Pescha verjetno ‚ni več mogoče rešiti‘. Kdor zavrača tako bistvene dele nove zaveze, kakor so Mr 16, Mt 28, Lk 24, 1 Kor 15 in mnoga druga mesta, ki kljub večji zgoščenosti pač isto povedo, ta mora dopustiti, da ga vprašamo, kaj more nova zaveza človeku sploh še povedati.«¹¹ Če bi bilo res, da so se hoteli apostoli z izmišljenimi zgodbami o Jezusovih prikazovanjih le legitimirati, utemeljiti svojo apostolsko veljavo pred skupnostjo, bi morale spadati k apostolom tudi žene in petsto bratov, katerim se je po svetopisemskih poročilih Gospod tudi prikazal. Izmišljeno vstajenje in izmišljena prikazovanja ne morejo ničesar legitimirati. Ali bi bili apostoli sploh še pošteni, če bi si izmislili Kristusovo vstajenje, ki ga v resnici ne bi bilo? Ako bi hoteli apostoli le same sebe legitimirati, si ne bi bili izmislili nečesa tako izrednega, kakor je Kristusovo vstajenje.¹²

Posebej je treba reči glede prikazovanj Vstalega, da so v sv. pismu nove zaveze zelo močno izpričana. Učenci so jih imeli za pristna. V najstarejšem

⁷ Prim. G. de Rosa, *Il cristiano di oggi di fronte alla Risurrezione di Cristo*, v: *La Civiltà Cattolica* 1970, 369-371; D. Beartetto, *Gesù Cristo autore della salvezza*, Roma 1975, 36-41.

⁸ W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gütersloh 1965, 20.

⁹ W. Marxsen, n. d., 22-24.

¹⁰ R. Pesch, v: *ThQ* 153 (1973) 283.

¹¹ L. Scheffczyk, *Auferstehung Prinzip christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976, 135.

¹² Prim. L. Scheffczyk, n. d., 134-138.

svetopisemskem poročilu o vstajenju in prikazovanjih Vstalega v prvem pismu Korinčanom je sv. Pavel zapisal kot staro izročilo (vsaj za prvi del to velja), da je Kristus »tretji dan vstal, kakor je v pismih; in da se je prikazal Kefu in potem dvanajsterim; potem se je prikazal več kot petsto bratom hkrati, izmed katerih je še zdaj večina živih, nekateri so pa zaspali. Potem se je prikazal Jakobu, nato vsem apostolom. Nazadnje za vsemi pa se je kakor negodniku prikazal tudi meni« (15,4-8).

Nobenega dvoma o resničnosti prikazovanj ni mogoče podpreti z razlogi zgodovinske znanosti. Dvom prihaja iz filozofske in teološke skepse, iz stališča, da takšni pojavi niso možni. V skladu s poročili je treba sprejeti, da so priče Gospoda resnično videle in ga poslušale, in večina blicistov tega tudi ne zanika.

Kdo si bo zastavil vprašanje, ali ni šlo morda vendar za videnja, vizije, za nekaj čisto subjektivnega, čemur v zunanji stvarnosti nič ne ustreza. Sv. pismo pozna videnja zlasti v stari zavezi, a ta se bistveno razlikujejo od prikazovanj Vstalega. Videnja so povezana z ekstatičnimi pojavi: preroki so bili zamaknjeni, telesno nemirni, razburjeni, polni različnih predstav in podob. Takšno je bilo npr. videnje preroka Ezekijela (Ezk 3,12-21). Teolog tudi takšnih videnj ne bo zavrgel kot blodne predstave ali halucinacije, ampak bo v njih gledal božje delovanje. Tudi če bi šlo pri prikazovanjih Vstalega za videnja, bi mogla imeti pomen za nastanek velikonočne vere in bi bila božje delo. Toda po sv. pismu je popolnoma jasno, da so prikazovanja Vstalega nekaj čisto posebnega, nikakor pa ne vizije. Nova zaveza se posebej ne zanima za videnja, ekstatične in mistične pojave,¹³ saj tudi Jezus ni bil ekstatik in videc.¹⁴

Jezus se je prikazoval spremenjen, tako da ga navadno učenci niso takoj spoznali. Tako Marija (Jan 20,11-17), učenca na poti v Emavs (Lk 24,16), apostoli ob Tiberijskem morju (Jan 21,4), apostoli in drugi učenci v Jeruzalemu, ki so najprej mislili, da vidijo prikazen (Lk 24,37). Jezus se je nenadoma pojavil in izginil, prišel je pri zaprtih vratih. Vendar je bil kljub temu vedno *isti* Jezus (prim. Jan 20,16 sl.; Lk 24,30 sl. 36-43; Jan 20,24-29). Jezusa je treba spoznati, kakor ga je spoznal »oni učenec, ki ga je Jezus ljubil«: »Gospod je!« (Jan 21,7). Jezus, ki je po vstajenju isti kakor pred vstajenjem, čeprav drugačen, ima po vstajenju drugačno telo in živi drugače. Prešel je v področje vere in razodetja.

Odgovor na 2. ugovor: Nekatero razlike, navedene pri evangelistih glede prikazovanj Vstalega, se dajo lepo uskladiti. Vsi štirje evangelisti poročajo na koncu evangelijev o Kristusovem vstajenju. Pri vseh gre za isto bistveno vsebino: Žene v nedeljo zjutraj obišejo Jezusov grob in ga najdejo praznega. To želijo sporočiti apostolom, katerim se prikaže Jezus. Razlike v poročilih

¹³ Prim. E. Pax, *Vision*, v: LThK ²10, 811 sl.

¹⁴ Prim. L. Scheffczyk, n. d., 122-128.

so zaradi teoloških in oznanjevalnih razlogov. Evangelistom ni šlo za to, da bi kronološko prikazali ves potek prav vseh velikonočnih dogodkov.

Res ostanejo nekatere razlike in neskladja, ki jih s pomočjo današnjih spoznanj še ni mogoče uskladiti in jih zato tudi ne smemo po vsej sili usklajevati. Treba je upoštevati literarne vrste pripovedi, saj niso zgodovinski zapisi v našem pomenu, ampak kerigmatična pričevanja. Zato razlike in neskladnosti niso odločilne in ne opravičujejo domneve, da gre za mite ali legende.

Zgodovinska metoda v obravnavanju sv. pisma ima svoje meje, katerih se eksegeti vedno ne zavedajo dovolj. Ekseget kot kritik teksta iz nasprotij v besedilih večkrat sklepa, da se kaj ni zgodilo. Na vprašanje o možnosti ali nemožnosti sporočenega bi mogla odgovoriti le zgodovina, večkrat pa niti ta ne. Nekatere podrobnosti v poročilih o velikonočnih dogodkih bo morda treba glede zgodovinskosti pustiti še odprte. Zgodovinar ne more odgovoriti na vprašanje, kaj je v svetu možno in kaj ni, zato ne bo takoj rekel, da izredni dogodki niso možni. Bolje je, da nekatera vprašanja puščamo odprta, kakor da bi dajali nedognane razlage in z njimi izsiljevali vase zaprto podobo, ki ne ustreza resnici.¹⁵

Odgovor na 3. ugovor: Ker je Kristusovo vstajenje objektivni dogodek, nimajo prav tisti, ki trdijo s protestantskim teologom Rudolfom Bultmannom, da se s Kristusovim telesom v grobu ni nič objektivnega zgodilo, ampak je nastala le subjektivna sprememba v učencih, zato so ti začeli verovati, da je Bog Jezusa obudil od mrtvih. Učenci so to začeli tudi oznanjati. Tako je po Bultmannu Kristus vstal v kerigmi. Velikonočna vera učencev in njihovo oznanjevanje, da nas Bog rešuje v umrlem in vstalem Kristusu, je po njem edini nam dostopni velikonočni dogodek. Če pojmujeemo vstajenje kot čudežno oživitev Kristusovega trupla, je to po Bultmannu mit, ne zgodovina.¹⁶

Lahko rečemo, da sodijo pripovedi o praznem grobu med najstarejša poročila: žene so našle grob prazen (Mr 16,1-8), prav tako Marija Magdalena (Jan 20,1 sl.) in Peter (Lk 24,12). Nimamo vzroka, da bi dvomili o zgodovinskosti ali vsaj o zgodovinskem jedru teh poročil, kakor delajo nekateri.¹⁷

Če hočemo določiti, kakšen pomen ima za vero v Kristusovo vstajenje prazen grob, moramo poseči nekoliko nazaj. Najstarejše poročilo o Jezusovem pogrebu je po mnenju strokovnjakov pri Marku (15,42-47) in ustreza zgodovinski resnici. Jezusa je bilo treba pokopati na hitro, še pred sončnim

¹⁵ Prim. H. Staudinger, *Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien*, Würzburg 1974, 58; L. Scheffczyk, n. d., 114 sl.

¹⁶ Prim. R. Bultmann, *Kerygma und Mythos I*, Hamburg 1960, 44-48.

¹⁷ Npr. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, Tübingen ³1958, 48, H. Grass, *Ostergeschichten und Osterberichte*, Göttingen ²1962; R. Pesch, *Des 'leere Grab' und der Glaube an Jesu Auferstehung*, v: *IKZ 11* (1982) 6-20.

zahodom, ker se je s sončnim zahodom začel sobotni počitek. Zato je moral biti grob v bližini. Nič nenavadnega ni bilo, da je Jožef iz Arimateje poprosil Pilata za Jezusovo telo. Žene, ki so vedele za Jezusov grob (prim. Mr 15,47), so po sobotnem počitku v nedeljo zgodaj zjutraj prišle, da bi Jezusa mazi- lile, ker v petek za to ni bilo časa. Našle so grob prazen.

Prazen grob je zgodovinsko dejstvo. Jezusov grob je bil ljudem znan in vojaki so ga stražili. V skladu z navadami tistega časa je, da so ga žene obiskale. Jezusovi nasprotniki niso nasprotovali trditvi, da je grob prazen. Prazen grob so razlagali z lažjo, češ da so učenci Jezusovo telo ponoči ukradli (Mt 28,12-15).

Prazen grob še ni prepričljiv dokaz za Kristusovo vstajenje, saj tudi učenci niso verovali le na podlagi tega (prim. Mr 16,8; Lk 24,22-24). Prazen grob je treba povezovati s prikazovanji Vstalega in sploh z razvojem krščan- stva. Vendar tudi prazen grob razodeva, da pomeni Kristusovo vstajenje mnogo več kakor samo to, da se »Kristusova stvar nadaljuje« (Marxsen). Predvsem je prazen grob »opozorilo« in »znamenje« Kristusovega vstajenja, kakor lepo pravi Hans Schlier.¹⁸

Vstajenje predvideva prazen grob. Če bi bil Jezus pustil svoje telo v grobu, sprejel pa drugo, poveličano telo (kakor pravi Brändle), bi ne bilo šlo za vstajenje, ampak za novo stvarjenje. Kakor je Jezus trpel v svojem zemeljskem telesu, tako je tudi z njim poveličan vstal. Zato ima prazen grob velik teološki pomen, saj je jasno znamenje zgodovinske kontinuitete in fizične identičnosti med križanim in vstalim Kristusom.¹⁹

Kritika hoče najprej tendenčno ločiti prikazovanja od praznega groba. Ko je oboje ločeno, je lažje razlagati kot nezgodovinsko. Zgodovinskost poročila o praznem grobu so hoteli in še hočejo razvrednotiti s trditvijo, da je nastalo iz apologetičnih razlogov. Apologetični namen je sicer v ozadju, a ta ne govori proti zgodovinskosti. Če je kdo obtožen, se bo branil s tem, da bo navajal resnična dejstva, sicer njegova obramba ne bo več vredna. Če kaj navaja iz apologetičnih razlogov, s tem torej še ni rečeno, da je izmiš- ljeno. Izmišljeni razlogi tudi ne morejo nikogar prepričati. Zato ne smemo poročil o praznem grobu zavreči ali razglasiti za legendo zaradi tega, ker jih sv. pismo navaja tudi iz apologetičnih razlogov.

Vera v vstajenje sploh ne bi nastala, če Jezusov grob ne bi bil v resnici prazen. Pomembno je, kar pravi katoliški biblicist Jacob Kremer: »Judovska antropologija, ki ne pozna življenja brez telesa . . . , ne dovoljuje nobenega

¹⁸ H. Schlier, Über die Auferstehung Jesu Christi, Einsiedeln 1968, 28 sl.; prim. G. Koch, Die Auferstehung Jesu Christi, Tübingen 1959, 163; W. Nauck, Die Bedeutung des leeren Grabes f. r den Glauben an den Auferstandenen, v: ZNW (1965) 258.

¹⁹ Prim. G. de Rosa, n. d., 373-377; B. Rigaux, Dieu l'a ressuscité, Gembloux 1973, 474; AA. VV., Resurrexit, Atti del Simposio internazionale sulla Risurrezione di Gesù (Aprile 1970), Vaticano 1975.

oznanjevanja vstajenja, da bi hkrati ostalo truplo v grobu.«²⁰ Omenimo še, kar pravi drug katoliški ekseget, Ludger Schenke: »Poznejša najdba Jezusovega trupla bi zato v judovskem okolju starega krščanstva pomenila konec krščanskega vstajenjskega oznanila.«²¹

— Ne more iti za legendo, kajti legenda ne bi navajala žená kot odločilnih prič, kajti ženske po judovskem pravu ne morejo pričati.²² Judje so zelo častili grobove, zato je nemogoče, da bi si mlado krščanstvo izmislilo legendo o praznem grobu, kajti takoj bi se izkazala za neresnično, ker bi jo Judje razkrinkali. Gotovo so se Judje in kristjani prepričali, da je grob res prazen. P. Althaus pravi: »Vstajenjska kerigma se v Jeruzalemu ne bi mogla obdržati niti en dan niti eno uro, če praznega groba vsi navzoči ne bi imeli za dejstvo.«²³

Tudi apostol Pavel pozna prazen grob in ga vključno omenja, ko pravi o Kristusu, »da je bil pokopan in da je tretji dan vstal, kakor je v pismih« (1 Kor 15,4). Edina naravna razlaga tega mesta je, da Kristusovega telesa po vstajenju ni bilo več v grobu.

2. Ali ima Kristusovo vstajenje osrednji pomen za našo vero?

Zdi se, da Kristusovo vstajenje nima osrednjega pomena za našo vero:

1. Med šestimi resnicami, ki se jih učijo že otroci v prvih razredih verouka, Kristusovo vstajenje sploh ni omenjeno.

2. Nadalje Kristusovo vstajenje sploh nima odrešenjskega pomena, saj četrta od šestih resnic pripisuje odrešenjsko vrednost le Kristusovi smrti na križu: »Da se je Bog Sin učlovečil, da bi nas s svojo smrtjo na križu odrešil in večno zveličal.«

3. Končno, sodeč po apostolski in nicejsko-carigrajski veri, nima Kristusovo vstajenje večjega pomena, kakor katera koli druga verska resnica, ki jo apostolska ali nicejsko-carigrajska vera enako omenja.

Toda proti omenjenim pomislekom poudarja sv. Pavel osrednji pomen Kristusovega vstajenja za našo vero, ko pravi: »Če pa Kristus ni vstal, potem je prazno naše oznanjevanje, prazna tudi naša vera . . . Ako pa Kristus ni vstal, je prazna naša vera, še ste v grehah. Torej so izgubljeni tudi tisti, ki so v Kristusu zaspali. Če imamo samo v tem življenju upanje v Kristusa, smo od vseh ljudi najnesrečnejši. Toda Kristus je vstal od mrtvih, prvina

²⁰ J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* (SBS 17), Stuttgart 1967, 38.

²¹ L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab* (SBS 33), Stuttgart 1968, 111.

²² Prim. H. v. Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Heidelberg ²1958, 41.

²³ P. Althaus, *Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens*, Gütersloh 1940, 23; prim. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh ⁵1976, 98 sl.

njih, ki so zaspali, ker je namreč po človeku smrt in po človeku vstajenje mrtvih« (1 Kor 15,14.17-20).

Odgovarjam: Kristusovo vstajenje, seveda v povezavi z njegovim trpljenjem in smrtjo, je osrednja resnica naše vere; to sledi iz sv. pisma. Jezusova obuditev od mrtvih je bila središče apostolskega oznanila. Sv. Pavel pravi, da je brez Kristusovega vstajenja »prazno naše oznanjevanje« (1 Kor 15,14). Kakršno koli oznanjevanje o Jezusu bi bilo prazno brez vstajenja, tudi oznanjevanje o Kristusovem trpljenju in njegovi smrti, prav tako o njegovem nauku in njegovih delih, o njegovem skitem življenju v Nazaretu, o njegovi pokorščini nebeškemu Očetu. Teolog Leo Scheffczyk pravi v svoji knjigi o Kristusovem vstajenju: Pri Pavlu »stoji in pade s Kristusovim vstajenjem tudi kakršno koli drugo oznanjevanje. Vse Jezusovo življenje in smrt, ki se v oznanjevanju nadaljujeta, bi bila neučinkovita in za odrešenje brez pomena. Kristusovemu dogodku po Pavlu brez vstajenja ni mogoče privedati nikakega odrešenjskega pomena in odrešenjske moči. To drži tudi še danes kljub vsem poskusom, da bi pripisovali odrešenjski pomen krščanskemu oznanilu, ne da bi ga povezovali s pohujšljivim oznanilom o Kristusovem vstajenju.«²⁴

Sv. Pavel govori o veri, ki je brez Kristusovega vstajenja prazna. Kar velja glede oznanjevanja, velja tudi glede vere. Oznanjevanje in vera spadata skupaj, kajti vera je iz oznanila. Če je prazno oznanjevanje, je prazna tudi vera. Prva posledica za vero, ki ne prizna Kristusovega vstajenja, je ostajanje v grehah. Brez vere v Kristusovo vstajenje ne bo kristjan več deležen Kristusovega odpuščanja. Vera, ki ni vera v vstalega Kristusa, ni več odrešenjska.

Za Pavla je Kristusovo vstajenje že eshatološki dogodek, vdor poslednjega časa v odrešenjsko zgodovino. Zanikanje vstajenja ima eshatološke posledice: »Torej so izgubljeni tudi tisti, ki so v Kristusu zaspali« (1 Kor 15,18). Zato brez Kristusovega vstajenja in brez priznanja tega vstajenja ni več nobenega absolutnega smisla življenja. Brez Kristusovega vstajenja tudi vesoljstvo ne bi doseglo svoje dovršitve (prim. 1 Kor 15,23-28).

Danes se je med nekaterimi teologi razširilo prepričanje, da je zadnji namen človeštva spopolnitev človeške družbe s popolno humanizacijo. Zgodovinski Kristus je pri tem naš idealni vzor in navdihovalna moč, in sicer le za ta svet, za to življenje. Zato ni treba sprejemati nadnaravnega in mitičnega vstajenjskega dogodka. Gre samo za Kristusa v svetni zgodovini in za to zgodovino.

Sv. Pavel pa je drugačnega mnenja, saj pravi: »Če imamo samo v tem življenju upanje v Kristusa, smo od vseh ljudi najnesrečnejši« (1 Kor 15,19). Krščansko upanje, ki se naslanja le na zgodovinskega Jezusa kot »človeka

²⁴ L. Scheffczyk, n. d., 20

za druge«, izključuje pa Kristusovo vstajenje in njegovo moč, po Pavlu nič ne pomeni. Če ne bomo upali v vstalega Kristusa, nima pomena sklicevati se na zgodovinskega Jezusa. »Brez Kristusovega vstajenja nista Kristus in krščanstvo nič, kar bi presegalo svetu imanentne sile in sposobnosti.«²⁵ Kristjan, ki upa le v zemeljskega Kristusa, je na slabšem od nekristjana. Opira se na slepilo, kajti samo zemeljskega Kristusa ni. Če imamo Kristusa samo za vzor človeka, navdihovalca svobode ali začetnika politične spremembe sveta, »smo od vseh ljudi najnesrečnejši«. Kristus ima pomen za ta svet le, če je res vstal in živi. V vstalem Kristusu so po sv. Pavlu navzoče temeljne prvine naše vere: odpuščanje grehov in sploh odrešenje, upanje v nadzgodovinsko prihodnost posameznika in vsega stvarstva, posredno pa tudi napredek tega sveta.²⁶

Glede pomena Kristusovega vstajenja pravi znani protestantski teolog J. Moltmann: »Krščanstvo stoji in pade z dejstvom, da je Bog Jezusa obudil od mrtvih. Krščanska vera, ki bi ne bila vera vstajenja, se ne more imenovati krščanska in sploh ne vera.«²⁷ »Ne priznati Kristusovega vstajenja je isto, kakor ne biti kristjan.«²⁸

Krščanstvo brez Kristusovega vstajenja sploh ne bi nastalo. Danes nekateri postavljajo v ospredje Kristusovo križanje, a le z njim se krščanstvo ne bi začelo in ne bi bilo Cerkve. Kristus ne bi bil vstal, če bi ga ne bili križali. Da je vstali Kristus središče naše vere, se vidi iz celostnega pogleda na vero. Vse verske resnice in dejstva dobijo v vstalem Kristusu svojo združevalno moč, saj so vanj usmerjene ali iz njega izvirajo: stvarjenje, učlovečenje božjega Sina, njegova smrt na križu, življenje Cerkve z oznanjevanjem božje besede, delitvijo zakramentov in posebej z obhajanjem evharistične daritve, poslednja dovršitev ljudi in vsega stvarstva. Vse to brez Kristusovega vstajenja zgubi svojo vrednost. Vstajenje osvetljuje vsa ta dejstva in jih med seboj povezuje. Oznanilo o Kristusovem vstajenju ni oznanilo poleg drugih oznanil, marveč je temelj in jedro krščanskega oznanila.

Imamo mnoge poskuse za prikaz naše vere. Pri tem je velika nevarnost, da iz krščanstva nastane neka teorija, zbirka idej. Teologi se sprašujejo, kaj je bistvo in jedro krščanske vere, a bolje bi bilo po zgledu H. U. v. Balthasarja vprašati »kdo« namesto »kaj«. Odgovor je: poveličani Kristus. Vstali Kristus je popolna in oprijemljiva konkretizacija, središče naše vere. To je edina primerna »kratka vsebina« krščanske vere. Tu dobiva vera svojo trdnost in življenjsko osebno moč.²⁹ Vstali Kristus pa ni samo »človek za

²⁵ L. Scheffczyk, n. d., 23.

²⁶ Prim. L. Scheffczyk, n. d., 18-24.

²⁷ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1965, 150.

²⁸ J. A. Fitzmyer, *Nouveau Testament et christologie*, v: *NRTh* 113 (1981) 191.

²⁹ Prim. H. U. v. Balthasar, *Wer ist ein Christ?* Einsiedeln 1965; L. Scheffczyk, n. d., 15-18.

druge«, kakor je učil D. Bonhoeffer,³⁰ ampak mnogo več, saj je 19 stoletij pred Bonhoefferjem zapisal o poveličanem Kristusu apostol Janez: »Jaz sem Alfa in Omega, prvi in poslednji, začetek in konec« (Raz 22,13).

Evangelij o Kristusovem vstajenju je oznanilo o novi, že v tem svetu zakrito navzoči stvarnosti, ki nam budi upanje za prihodnost. Ta evangelij je več kakor izraz za pomen Jezusove stvari, ki še traja (Marxsen), več kakor izraz za pomen Kristusovega križa (Bultmann). Kristusovo obujenje je dogodek, po katerem je bil Kristus premagal smrt in postal Gospod vsega. Po tem božjem delovanju smo bili tudi mi v počelu rešeni oblasti hudobnega duha, greha in smrti ter nam je omogočena deležnost pri življenju vstalega Kristusa.

Velikonočno sporočilo more izpolniti najgloblja pričakovanja slehernega človeka. Kakor sv. Pavel, moramo tudi mi v veri izkusiti in spoznati, kaj pomeni Vstali za nas in naše življenje, kateremu daje popolnoma nov smisel in vsebino. Oznanjevanje o Kristusovem vstajenju ima poseben pomen tudi za naš čas. Kristusovo vstajenje je izpolnitev božjih obljub in zadnje veliko božje razodetje pred parazijo. Zato je gotovo povezano tudi s problemi našega časa in daje odgovor tudi nanje.

Današnji čas posebno doživlja božjo oddaljenost, ki jo izraža krilatica »Bog je mrtev«. Človek si je osvojil svet, ki je tako postal »hominizirani svet« in hkrati »razboženi svet«.³¹ Zaradi te antropocentričnosti je človek izključil Boga iz svojih misli in besed. Celo nekateri teologi so prišli na misel, da je bolje ne govoriti o Bogu.³² Pri nas smo pred kratkim brali, kako v anketi 2. razreda petih ljubljanskih srednjih šol v letu 1981 dve tretjini učencev »trdi, da današnjemu človeku vera v boga ni več potrebna«.³³

Rešilni odgovor na takšno današnje stanje moramo iskati v poveličanem Kristusu, v tesni povezanosti z njim. On je tudi kot poveličan ostal pravi človek in ne samo pravi Bog. Z njim se srečujemo v božji besedi, v duhovnikovi osebi, v skupnosti, ki je zbrana v njegovem imenu, pri prejetanju zakramentov, najmočneje pa v evharistiji. Za srečanje s poveličanim Kristusom, za spoznanje, da je on navzoč, je predvsem potrebno z odprtim srcem prisluhniti evangeliju in se z daritvenim razpoloženjem udeleževati lomljenja kruha, kot sta storila emavška učenca, ki sta Gospoda spoznala po lomljenju kruha (Lk 24,30 sl.). Njuno srce pa je bilo goreče že tedaj, ko jima »je po poti govoril in razlagal pisma« (Lk 24,32).³⁴

³⁰ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (Neuauflage), München 1970, 414.

³¹ Prim. J. Metz, *Die Zukunft des Glaubens*, Mainz 1965, 45-62.

³² Prim. R. Bultmann, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1954, 26-37; J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963, 29-44.

³³ A. Kovač in S. Grahek, »Vrednote in moralne norme moje generacije«, v: *Naši razgledi* 31 (1982) 84. Teh izjav seveda ni treba posploševati.

³⁴ Prim. K. Lehmann, *Zugang zum Ostergeschehen heute, Am Beispiel der Emmauserzählung*, v: *IKZ* 11 (1982) 42-51.

Danes so si ljudje na znotraj vedno bolj tujci, čeprav živijo veliko skupaj. S Kristusovo velikonočno skrivnostjo se je začelo novo božje ljudstvo. Vstali Kristus je »novi človek« (Ef 2,14; 4,24; prim. 1 Kor 15,45), ki z vsemi vanj verujočimi in krščenimi sestavlja »eno telo« (1 Kor 12,12 sl.), je skupaj z njimi »eno« (Gal 3,28). Ta enost je rešitev za naš čas. Vstali Kristus nam omogoča, da živimo vedno bolj s Cerkvijo, v Cerkvi, Cerkev samo. V novem človeku moramo vsi postati eno telo in eno božje ljudstvo.

Za današnji čas je značilna velika odprtost za vrednote tega sveta in za materijo. Tudi je opaziti veliko zaskrbljenost za prihodnost sveta. Rešitelj je vstali Kristus. On je znamenje in začetek našega vstajenja in poveličanja vsega stvarstva. Vse naše delo za telo in za svet je lahko naravnano na večno življenje. Tako je prav Kristusovo vstajenje, bolje vstali Kristus, vzrok velikega upanja za današnjega človeka in svet.³⁵

Odgovor na 1. ugovor: Med šestimi osnovnimi resnicami Kristusovo vstajenje sploh ni omenjeno, vendar to ne dokazuje, da nima za nas središčnega pomena. Sestavljalci tega obrazca so na Kristusovo vstajenje na žalost pozabili. Četrto resnico bi lahko takole dopolnili: »Da se je Bog Sin učlovečil, da bi nas s svojo smrtjo (na križu) in vstajenjem odrešil in večno zveličal.«

Odgovor na 2. ugovor: Podan je že v 1. odgovoru. O odrešenjski vrednosti Kristusovega vstajenja govori sv. pismo večkrat. Tu naj bosta navedeni le dve mesti iz sv. Pavla: »Za vse je umrl, da bi tisti, ki žive, ne živeli več sami sebi, ampak njemu, ki je zanje umrl in vstal« (2 Kor 5,15). V pismu Rimljanom pravi sv. Pavel v zvezi z Abrahamovo vero: »Ni pa zapisano samo zaradi njega, da se mu je štelo, ampak tudi zaradi nas, ki se nam bo štelo, če bomo verovali v njega, ki je od mrtvih obudil našega Gospoda Jezusa, ki je bil žrtvovan zaradi naših grehov in je vstal zaradi našega opravičenja (Rimlj 4,23-25).

Odgovor na 3. ugovor: Veroizpovedi nimajo namena verskih resnic razporejati po hierarhični vrednosti, saj so večkrat tako sestavljene, da omenjajo tiste resnice, ki so bile v času nastanka bolj ogrožene. Za današnji čas pa bi bilo koristno, če bi bilo Kristusovo vstajenje še bolj naglašeno, a to je lahko v kakšni novi veroizpovedi, apostolska in nicejsko-carigrajska veroizpoved pa bosta gotovo ostali v prvotni obliki med drugim tudi iz ekumenskih razlogov, saj bi dodatki in spremembe druge Cerkve motili.

Povzetek: Anton Nadrah, Osrednji pomen Kristusovega vstajenja za našo vero

Sestavek najprej govori o Kristusovem vstajenju kot resničnem objektivnem dogodku, nato o osrednjem pomenu tega dejstva za našo vero.

³⁵ Prim. J. Kremer, n. d., 139-145

Zusammenfassung: Anton Nadrah, Der Hauptsinn der Auferstehung Christi für unseren Glauben

In diesem Artikel wird zunächst von der Auferstehung Christi als wahren und objektivem Ereignis erörtert, dann wird aber auch auf den Sinn, den er für unseren Glauben hat, hingewiesen.

Résumé: Anton Nadrah, La résurrection du Christ et sa signification centrale pour notre foi

On traite d'abord de la résurrection du Christ comme d'un événement réel et objectif et ensuite de sa signification centrale pour notre foi.

Francè Rozman

Svetopisemska resnica in znanost

V dobi vsestranskega napredka znanosti gotovo ni odveč vprašanje, kako tisočletja staro sv. pismo izraža resnico. Ob primerjavi sv. pisma z znanostjo se spontano poraja vprašanje, ali se sv. pismo in znanost ujemata, dopolnjujeta ali pa se razhajata, morda celo nasprotujeta. Zdi se, kakor da smo na dveh bregovih. Šele poglobljeno proučevanje narave sv. pisma in znanosti bo pokazalo, ali obstaja most med njima ali ne.

Do nastanka pozitivnih znanosti nihče ni zastavljal takega vprašanja. Sv. pismo je bilo norma tudi znanosti. Veljalo je za nezmotno v katerikoli stvari. Njegovemu ugledu načelno nihče ni nasprotoval. Ko so pa v 19. stol. nastale nove izkustvene znanosti in se obstoječe poglobile, je zavladala napetost med sv. pismom in znanostjo. Čedalje bolj se uveljavlja prepričanje, da sv. pismo ne vsebuje vedno resnice, ko zahaja na področja znanosti, zato so ga mnogi odklanjali in imeli za zmotno. Ko se je znanstvenemu napredku pridružila še človeška ošabnost in so začeli pisati besedo znanost z veliko začetnico, besedo Bog pa z malo, je bil prepad med sv. pismom in znanostjo že tako velik, da so mnogi postavljali kar alternativo: ali sv. pismo ali znanost. Med vernimi je zavladal nemir. Komu naj zdaj verjamejo? Ali je človeštvo res živelo tako dolgo v zmoti? Ne, to ni mogoče. Dobromisleči so se trudili na vse načine, da bi spravili sv. pismo v sklad z znanostjo. To prizadevanje imenujemo *konkordizem*.

Konkordizem je hotel napraviti most med sv. pismom in znanostjo. Čeprav je imel najboljši namen, je bila njegova metoda povsem zgrešena. Ti ljudje niso prav poznali niti narave sv. pisma niti poslanstva znanosti. Konkordizem je po eni strani krčil svetopisemsko sporočilo, po drugi pa naprezal znanstvene izsledke do neverjetnosti. Za šesterodnevje (1 Mz 1) je dejal, da je to pravzaprav šest geoloških obdobij, od primarija prek mezozoika do pluvio-glaciara, ko se je pojavil človek. Bog je že v sv. pismu predvidel, kar je znanost šele odkrila. Takšna razlaga šesterodnevja (heksamerona) je seveda zgrešena in prav nič ne izraža njegovega verskega sporočila.

Čeprav je bil konkordizem časovno pogojen, ima tudi svoje korenine. Konkordizem je bil dedič takega razlaganja sv. pisma, ki se je začelo s sv. Avguštinom in je trajalo noter do XX. stoletja. Ta razlaga se je posvečala predvsem usklajevanju in pojasnjevanju razlik med svetopisemskimi pripovedmi z namenom, da bi nasprotja med njimi kar najbolj zmanjšala, če že ne odpravila. Takšno razlaganje sv. pisma imenujemo *harmonizacija*. Če pravita Marko in Luka, da je Jezus ozdravil enega obsedenca v Geraški deželi, Matej pa dva, so razlike v poročilih nastale samo zato, ker je bil eden posebno divji. Marko in Luka sta bila pozorna samo na tega, drugega pa preprosto prezrla, čeprav je Jezus ozdravil oba, kot poroča Matej (prim. Mt 8,28—34 in vzpor.). Razlaga je nedvomno duhovita, vendar si danes nihče ne beli glave, če se evangelisti ne ujemajo v številu ozdravljenih, ampak nas bolj zanima smisel takšnih ozdravljenj.

Če konkordizem skuša rešiti ugled sv. pisma pred znanostjo in harmonistična razlaga pojasnjuje nasprotja med sv. pismom in znanostjo kakor tudi nasprotja v sv. pismu samem, to delata zato, ker je takó judovstvo kot krščanstvo trajno prepričano, da je sv. pismo od Boga, zato se ne more motiti. Samo sv. pismo ima v Bogu svoj izvor. Bog je pri njegovem nastajanju tako sodeloval, da je njegov glavni avtor, človek pa njegov orodni avtor, kot uči sv. Tomaž Akvinski.¹ To sodelovanje Boga s svetim pisateljem imenujemo *navdihnjenje* ali *inspiracija*. Ker je sv. pismo navdihnjeno, se ne more motiti. V njem mora biti resnica, saj bi v nasprotnem primeru lahko Boga dolžili zmote, kar pa je nesmisel. Brž ko priznamo, da je sv. pismo božja knjiga, moramo priznati tudi njegovo nezmotnost, če pa božje avtorstvo zanikamo, pa pridemo v nasprotje s soglasnim izročilom, da je sv. pismo božja knjiga.²

Ker je sv. pismo božja knjiga, se ne more motiti. To je nesporna resnica. Če to ne drži, moremo zanj reči isto, kot pravi apostol Pavel za Kristusovo vstajenje: »Če Kristus ni vstal, je prazna naša vera« (1 Kor 15,14). Ker pa izsledkov pozitivnih znanosti spet ne moremo zanikati, je treba trditev »sv. pismo se ne more motiti« natančno preučiti. Gre za bistvo naše vere. Ne moremo in ne smemo verovati knjigi, ki se moti. Od resničnosti sv. pisma je odvisna resničnost naše vere. Zakaj? Preprosto zato, ker krščanstvo ni plod človeškega umovanja, ampak je razodeta religija. Razodetje pa je vsebovano v sv. pismu, zato moramo njemu prisluhni, če hočemo spoznati bistvo krščanstva. To se pravi, da mora sv. pismo oblikovati koncept naše vere in ne človeško spoznanje. Kristusa moremo avtentično spoznati samo

¹ »Auctor principalis Sacrae Scripturae est Spiritus Sanctus, homo fuit autor instrumentalis Sacrae Scripturae« (Quodlibetales V, q. 7, a. 14 ad 15).

² Božje avtorstvo sv. pisma je začela tajiti racionalistična kritika sv. pisma v 18. stoletju. Prvi je tajil navdihnjenje sv. pisma *Johann Salomo Semler* v knjigi *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons*, Halle 1771 (prim. A. Weiser, *Einleitung in das AT*, Göttingen 1966, 14) in s tem degradiral sv. pismo na raven navadne človeške knjige.

iz evangelijev. Govoriti o Kristusu in ne poznati evangelijev je blasfemija, pravi francoski spreobrnjenec Jean-Claude Barreau,³ ker se kaj rado zgodi, da si naredimo Kristusa po svojem okusu in prepričanju. Pri razodeti religiji je treba bolj poslušati kot govoriti, bolj sprejemati kot ustvarjati, se bolj znati podrediti kot podrejati. Starozavezni človek se je tega močno zavedal. Bogoslužje, ki je obstajalo pretežno iz branja sv. pisma, se je vselej začelo z uvodnim vzklikom »šema' Israel«, kar pomeni: Poslušaj, Izrael! Poslušanje sv. pisma ga je postavilo pred Boga. Kakor je Bog govoril s Sinaja, da se je gora kadila, ker je Gospod stopil nanjo v ognju (prim. 2 Mz 19,18), tako zdaj govori po sv. pismu.

Tega se najbolj zavedajo preroki. Jeremija imenuje sebe kar »Gospodova usta« (prim. 15,19). Prerokbe uvajajo s tako imenovano uvodno formulo »tako govori Gospod« ali »Gospodova beseda mi je prišla, rekoč«. Z njo razločno povedo, da so sami samo posredovalci božje besede. Uvodna formula še ni božje sporočilo, ampak »poslančev izrek« (formula legati, Botenspruch), ki uvaja božje sporočilo. Ker to sporočilo vsebuje sv. pismo, Izrael nikoli ni imel sv. pisma za človeško besedo, »ampak kar resnično je, za božjo besedo« (prim. 1 Tes 2,13).

Ker je bil Izrael globoko prepričan, da je sv. pismo božja beseda, je uživalo vseskozi pri njem nesporen ugled. Ta je posebno porastel v zadnjih stoletjih pred Kristusom. Ugleda pa ni imelo zaradi posameznih pisateljev ali zaradi različnih vsebinskih enot: zakonodajnih, preroških, modrostnih . . . , ampak zato, ker so bili o njem vsi prepričani, da izhaja od Boga.⁴ V sv. pismu je bila uresničena božja zamisel pisave. V njem se je »vknjižila« božja modrost, zato se je vknjižena božja modrost imenovala kar »pismo«. Beseda »pismo« označuje najprej in predvsem sv. pismo. Jezus pravi nasprotnikom: »Pismo se ne more ovreči« (Jn 10,35), pri tem pa misli na to, kar je v očeh vseh veljalo za najbolj sveto, kar je bilo napisano, to je na sv. pismo. Kristjani pa se izražamo še krepkeje, ko govorimo o vzvišenosti sv. pisma. Primerjamo ga s Kristusom: kakor je Kristus »učlovečena« božja beseda (Logos ensarkikos), tako je sv. pismo »vknjižena« božja beseda (Logos enbiblos).⁵

Samo v takšnem vrednotenju sv. pisma je treba iskati vzrok, da se je sv. pismo skozi stoletja ohranilo nepokvarjeno. To ni nič manj nenavadno, kot je nenavaden nastanek sv. pisma.⁶

³ Jean-Claude Barreau, Die Evangelien sind noch unbekannt, Graz 1972, 5.

⁴ Pietro Dacquino, Incontro con la Bibbia, Torino 1968, 94.

⁵ Že stari cerkveni očetje, grški in latinski, so radi primerjali sv. pismo učlovečeni božji Besedi in dejali: kakor se je Logos v osebi nazareškega Jezusa »učlovečil« (Logos ensarkikos), tako se je Logos v sv. pismu »vknjižil« (Logos enbiblos).

⁶ To naglašajo vsi proučevalci svetopisemskega besedila in zgodovine kanona (prim. A. Jepsen, Kanon und Text des AT, ThLZ 74 (1949) 65-74; R. Mayer, Einleitung in das AT I. del, München 1965, 18 sl.), pri nas pa se temu pojavu čudi Števan Kuzmič v

Danes nimamo nobenega svetopisemskega izvirnika več. Sv. pismo je ohranjeno samo v prepisih in prevodih, zato se upravičeno sprašujemo, ali se sedanje besedilo ujema z izvirnikom ali ne, kajti navdihnjen in zato nezmoten je samo izvirnik, prepis ali prevod pa samo toliko, kolikor je identičen z izvirnikom. Tekstna kritika pa nam z znanstveno natančnostjo zagotavlja, da se sedanje besedilo kljub tolikim prepisom in prevodom v bistvu ujema z izvirnikom.

Način, kako se je sv. pismo ohranilo, je edinstven v vsej svetovni književnosti. Skozi dolga stoletja se je ohranilo celotno in nepopačeno, čeprav ni bilo tiska in je obstajalo bore malo zvitkov, pa še ti so se v burni zgodovini judovskega naroda porazgubili ali bili načrtno uničeni, na primer med babilonskim suženjstvom ali makabejsko vstajo. Kako se je moglo takó natančno ohraniti? Preprosto zato, ker je živelo v človekovi zavesti. Med sv. pismom in življenjem ni bilo prepada, kot je, žal, med njim in življenjem današnjega človeka; ljudje so tako rekoč živeli njegovo vsebino. Mojzesova postava je bila ustava izraelskega naroda. Sv. pismo je živelo v ustnem izročilu, tako kot še danes živi narodna pesem. Vsaka njegova beseda je bila ljudem sveta. Tudi ko so zapisali, se ni spreminjalo. Četudi se je kje vrinila napaka v besedilo, ni besedila nihče popravljal, ampak se je ustno sporočalo naprej, kako je treba tisto mesto brati oziroma razumeti. Pozneje so take opazke res zapisali, vendar nikoli v besedilo, ampak na rob ali pod stolpec besedila. Take opombe imenujemo *mendosa*.

Izročilo je bilo nekakšna barikada sv. pismu. Varovalo ga je pred slehernimi deformacijami. Nad njim so bedeli kot nad zrkлом svojega očesa. V njem si nihče ni drznil kaj spreminjati. Kdor bi kaj spreminjal, bi posegel v božjo pristojnost, zato ne bi ostal nekaznovan. V kolofonu (pripisu) najstarejšega masoretskega rokopisa, slovitega babilonskega preroškega kodeksa iz l. 895 beremo: »Vsak, ki bi se drznil v tem rokopisu spremeniti samo eno besedo ali izbrisati samo eno črko, naj mu ne bo odpuščeno in ne prizaneseno. Ta ne bo gledal Jahvejevih radosti (Ps 27,4) in ne bo imel sreče. Naj bo kakor nečistnica in zavržen kot izmeček. Njegove končine naj razsekajo na kosce in njegovo ošabnost naj pokončajo. Njegovo meso naj zgine, da ga ne bo več videti, in njegove kosti naj bodo gole! Kdor to bere, naj sliši in kdor sliši, naj pomni! Amen«.⁷ Pripis razločno navaja, kako so Judje vrednotili sv. pismo, ne samo ob njegovem nastajanju, ampak tudi med njegovim nadaljnjim izročanjem.

Predgovorih nove zaveze, ki veljajo za prvi Uvod v sv. pismo na Slovenskem: »V tolikem času in v tolikih spremembah svetovnih stvari je svojo sveto besedo ohranil celotno in čisto vse do našega časa« (M. Kuzmič, Predgovori Števana Küzmiča, Ljubljana 1981, 23).

⁷ Ernst Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart 1963, 150. S podobno grožnjo se končuje tudi sv. pismo samo, prim. Raz 22, 18-19.

Kako so Judje cenili sv. pismo, pokaže tudi primerjava z drugo judovsko literaturo. Vnaprej je jasno, da Judje niso imeli samo sv. pisma. Kakor njihovi sosedge, so imeli tudi Judje v tisočletni zgodovini najrazličnejšo svetno literaturo. Posebno v zadnjih stoletjih pred Kristusom je pri njih nastalo veliko religiozних spisov, ki so po vsebini zelo sorodni s starozaveznimi, vendar jih niso nikdar sprejeli v seznam svetih knjig. Poleg religiozne literature so imeli veliko tudi posvetne, kar spričujejo qumranske najdbe, med katerimi je komaj četrtno rokopisnih fragmentov s svetopisemsko vsebino, vse ostalo pa so odlomki medicinskih, naravoslovnih in astroloških spisov oziroma odlomki, ki se nanašajo na življenje qumranske skupnosti.⁸

Sledove bogate svetne literature najdemo celo v sv. pismu. Svetopisemski pisatelji večkrat navajajo odlomke ali izreke iz teh knjig (prim. Iz 23,15; 37,22—29; Jer 22,14 sl.) ali omenjajo samo njihove naslove. Takó je že v Jozuetovi knjigi (10,13) omenjena Knjiga pravičnega, čeprav iz nje ničesar ne navaja. V Knjigah kraljev so pogosto omenjeni Letopisi Judovih kraljev, Letopisi Izraelovih kraljev (prim. 1 Kr 16,27; 22,39.46 itd.), vendar se od njih ni ohranilo drugo, kot to, kar je v sv. pismu. Ker te knjige Judom niso bile svete, niso nad njimi tako bedeli, kot so nad sv. pismom, zato se tudi po večini niso ohranile. Poznamo jih samo iz naslovov ali rokopisnih drobcev qumranske zapuščine. Ker je tako veliko knjig judovske literature prešlo v pozabo, sv. pismo pa se je v celoti ohranilo, so Judje morali razlikovati med navdihnjeno in posvetno literaturo. Prvo so takó cenili, da se je skozi vso burno zgodovino nepokvarjena ohranila in prišla do nas taka, kot se je glasila na začetku; druga pa se je porazgubila ali samo v drobcih ohranila. Iz tega sklepamo, da so Judje drugače vrednotili sv. pismo kot drugo literaturo. Sv. pismo ni táko, kot so druge knjige, zato z njim tudi ravnajo drugače. Samo v tej izjemni in nenavadni skrbi zanj je treba iskati vzrok, da se je skozi stoletja nepopačeno ohranilo.

Naravno je, da se je ob takem vrednotenju sv. pisma izoblikovalo tudi prepričanje o njegovi nezmotnosti. Sv. pismo se ne more motiti, ker je božja knjiga. Izrael je samo zato veroval v resničnost sv. pisma, ker je bil globoko prepričan, da njegovo sporočilo prihaja od Boga. Bog pa ni samo izvor sv. pisma, ampak tudi porok, da se je res nepopačeno ohranilo. Prav zato, ker je svetopisemsko sporočilo prehajalo nepopačeno iz roda v rod, je mogel Izrael na njem graditi norme svojega verskega in moralnega življenja. Kakor je Bog vedno isti, tako je tudi njegovo sporočilo vedno resnično. Ker se Bog ne more motiti, ga tudi sv. pismo ne more zavajati, zato je sprejemal njegovo sporočilo kot resnico.

⁸ Herbert Haag, *Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda*, Stuttgart 1965, 40-51; *Le mond de la Bible* 4 (1978) 12-14; *Bible et Terre Saint* št. 137 (1972) 10.

Čeprav je starozavezni človek tako vrednotil sv. pismo, se zdi, da prihaja danes v razkorak z znanostjo. Zato je treba znova premisliti trditev »sv. pismo se ne more motiti«. Kako se ne more motiti, če pa prihaja v nasprotje z znanostjo? Kako se ne moti, če pa večkrat pripoveduje tako, da mu danes ne moremo pritrditi? Naj omenim samo nekaj takih trditev.⁹

Sv. pismo zagovarja geocentrični sistem in pravi, da sta Sonce in Luna največji nebesni telesi, čeprav vemo, da so zvezde večje od Sonca.¹⁰ Po mišljenju svetopisemskih pisateljev je Zemlja plošča na vodi. Res ne plava na vodi, kot so mislili Grki, ampak je pričvrščena na stebrih, ki stojijo v vodi. Nad njo se boči nebesni svod kakor pastirski šotor. Na svodu so pritrjene zvezde, in če se kakšna utrne, pade na Zemljo, tako »kakor odmetava smokva svoje nezrelo sadje« (Raz 6,13).

Kje so šli Izraelci iz Egipta v Obljubljeno deželo? Sv. pismo omenja okrog petdeset krajev, kjer so se Izraelci ustavili in začasno prebivali pod šotori, vendar strokovnjakom doslej ni uspelo identificirati enega samega kraja njihovega bivanja v Sinajski puščavi¹¹ in niti tega natančno ne vedo, kje so šli prek Rdečega morja in kje je Bog dal Mojzesu zapovedi ter sklenil zavezo z izvoljenim ljudstvom.¹²

In kaj naj rečemo o nekaterih moralnih pripovedih? Kako je Bog mogel ukazati Izraelcem, naj pri zavzetju mesta Haj pobijejo vse prebivalce, ne samo vojake, ampak tudi starce, žene in otroke (prim. Joz 7)? Kako je mogoče spraviti v sklad z božjo svetostjo starozavezno etiko, ki kliče prokletstvo in nesrečo nad sovražnike, kar se posebno ponavlja v modrostni literaturi in psalmih? Tudi Ezdrove in Nehemijeve zahteve po odpravi mešanih zakonov se zde mnogim pretrde. Nemški razlagalec Franz Joseph Schierse pravi, da je treba kar najkrepkeje (aufs heftigste)¹³ protestirati proti Ezdrovi in Nehemijevi zahtevi, naj moški iz mešanih zakonov odslovijo svoje žene in otroke.

Celo v novi zavezi so trde in nečloveške zahteve. Jezus pravi v govoru na gori: »Ako te tvoja desna roka pohujšuje, jo odsekaj in vrzi od sebe«

⁹ Tudi na II. vat. koncilu so koncilski očetje navajali konkretne primere, kjer sv. pismo prihaja v nasprotje z znanostjo. Tako je kard. König dejal (2. okt 1964), da sv. pismo na področju znanosti in zgodovine ne spoštuje vedno resnice in trditev podprl s konkretnimi primeri. Isto je za njim storil (5. okt.) kard. Mayer (prim. P. Daquino, n. d., op. 114.)

¹⁰ Astronomi so l. 1980 odkrili zvezdo, ki je 3500-krat večja od Sonca.

¹¹ Tudi proučevalcem Cezarjeve knjige *De bello Gallico* doslej še ni uspelo identificirati vseh krajev, ki jih Cezar omenja v tej knjigi.

¹² W. L. Moran, *Adnotationes in Libri Exodi*, P. I. B., Romae 1966. Gerhard von Rad, *Theologie des AT*, I. zv., München 1966, 189-200.

¹³ Prim. A.Škrinjar, *Sadanašnje stanje biblijske znanosti u katoličkoj Crkvi*, *Obnovljeni život* 4 (1973) 316.

(Mt 5, 30). Prebivalcem Gerase povzroči veliko gmotno škodo, ko dovoli, da gredo demoni v dva tisoč svinj, ki nato končajo v Genezareškem jezeru (Mr 5,13 sl.) in sam celo prekolne smokey (Mr 11,20 sl.). Apostol Pavel pravi, naj ženska molči v Cerkvi (1 Kor 14,34).

Končno pa je tudi v sv.pismu veliko nasprotij. Takó imamo dve poročili o vesoljnem potopu, ki si med seboj nasprotujeta. Po prvem Bog ukaže Noetu, naj vzame s seboj v ladjo po dvoje živali od vsake vrste ne glede na čiste in nečiste živali; po drugem pa naj vzame po sedmero od čistih in po dvoje od nečistih živali. Tudi potop je različno trajal, po prvem poročilu samo štirideset dni in je bila zemlja po treh tednih že sposobna za življenje; po drugem pa je potop trajal sto petdeset dni in šele po enem letu je bila zemlja sposobna za življenje. Povrh sta poročili takó tesno spojeni, da ju beremo kot eno samo poročilo (prim. 1 Mz 7—8). Katero poročilo je resnično? Če je resnično prvo, ne more biti drugo, ker se od njega razlikuje, in vendar sta obe navzoči v sv. pismu. Še manj pa je verjetno, da bi se vesoljni potop zgodil dvakrat.

Takih neskladij je veliko tudi v evangelijih. Po Mateju in Luku Jezus ne dovoli učencem vzeti karkoli s seboj na misijonsko potovanje, »zakaj delavec je vreden svoje hrane« (Mt 10, 10b); po Marku pa jim je dovoljeno vse, razen kruha, torbe in denarja (Mr 6,7—13). Matej pravi, da je bil na Jezusovem grobu Gospodov angel (28,2); Marko pa »mladenič, ogrnjen v belo oblačilo« (16,5b); Luka pa, »da sta bila dva moža v blestečem oblačilu« (24,4b) torej popolno neskladje, ne samo v številu angelov, ampak tudi o njihovi oznaki.

Tudi trditev, »da ima sv. pismo vedno prav«, vselej ne drži. Sv. pismo nas ne seznanja z izsledki naravoslovnih znanosti. Za to sploh ni pristojno. Če kdaj priložnostno govori o naravoslovju in zgodovini izraelskega naroda ali njihovih sosedov, je to večkrat v nasprotju s tem, kar vemo danes. Sv. pismo nič ne pove, kdaj je svet nastal, ampak samo uči, da ni nastal sam od sebe in da je tisti, ki ga je ustvaril, večji od sveta in naravnih sil.

V sv. pismu tudi ne dobimo odgovorov na vprašanje, ki tarejo današnega človeka. V njem zaman iščemo odgovor na vprašanje naglega naraščanja svetovnega prebivalstva,¹⁴ na vprašanje prekinitve nosečnosti, evtanazije itd.¹⁵ Zato bi bilo naivno reči, da sv. pismo daje odgovor na vsa vprašanja, čeprav je res, da človeka tako usposablja za življenje, da more živeti po božji volji in doseči namen svojega bivanja v vseh življenjskih okoliščinah.

¹⁴ »Ako je človeštvo v sto tisoč letih svojega razvoja naraslo le za tri milijarde, bo že v prihodnjih tridesetih letih, če se kaj ne spremeni, naraslo ravno za toliko — po nekaterih napovedih celo več«, pravi Matej Bor v članku Onesnaževanje planeta in človekovega duha (DELO, 13. 6. 1981, str. 26/27).

¹⁵ Prim. N. Höslinger, Probleme mit der Bibel? Klosterneuburg 1976, 22.

Kljub tolikim razlikam med sv. pismom in znanostjo in kljub razlikam med svetopisemskimi pripovedmi ostaja sv. pismo božja knjiga in uči resnico.¹⁶ To ni nobena vnaprejšnja trditev, ampak nekaj, kar logično izhaja iz spoznanja narave sv. pisma in njegovega poslanstva v zgodovini. Zanj moremo reči isto, kot je Peter dejal o Jezusu: »Ti imaš besede večnega življenja, h komu naj pojdemo« (prim. Jn 6,68). Preden bom pojasnil, kakšno resnico uči sv. pismo,¹⁷ hočem opozoriti na nekaj načel, brez katerih ni mogoče prav vrednotiti sv. pisma in njegovega načina pripovedovanja.¹⁸

Načela za pravilno vrednotenje sv. pisma

1. Vsako knjigo moramo presojati iz njenega namena

S knjigo je kakor s človekom. Kakor storimo človeku krivico, če mu podtikamo namene, ki jih nima, tako delamo nasilje nad knjigo, če v njej iščemo to, česar v njej ni in tudi biti ne more, ker je zunaj njenega namena. Vsak pisatelj piše knjigo z določenim namenom. Knjiga pravzaprav nastane zaradi namena, ki ga ima z njo pisatelj, zato jo tudi najbolj avtentično razlagamo, če jo razlagamo v skladu z namenom, zaradi katerega nastane. Sv. pismo pa je verska knjiga. Njen glavni namen je ljudem posredovati verske resnice, zato moramo v njej iskati najprej te. Po sv. pismu Bog vodi k zveličanju, to se pravi k zadnjemu smotru človeškega bivanja. Sv. pismo nam »more dati modrost za zveličanje« (2 Tim 3,15). Ko človeka vodi k zveličanju, ga zanj tudi vzgaja. Narediti ga hoče vrednega zveličanja, zato

¹⁶ Kako zapleteno je vprašanje svetopisemske nezmotnosti se je pokazalo tudi na II. vat. koncilu ob nastajanju konstitucije o Božjem razodetju. Malokateri koncilski dokument je doživel toliko predelav kot ta. Prva oblika koncilске konstitucije iz l. 1962 je zagovarjala absolutno nezmotnost sv. pisma. Sv. pismo se ne moti niti v najmanjših trditvah, pa naj bodo te verske ali svetne narave; skratka, sv. pismo je nezmotno. Redakcija iz l. 1963 priznava še vedno splošno nezmotnost sv. pisma, utemljuje pa jo s tem, da je Bog glavni pisatelj svetopisemskih knjig. V končni obliki iz l. 1964 je vse to izpuščeno, tako da konstitucija o Božjem razodetju več ne govori o svetopisemski nezmotnosti, ampak svetopisemski resničnosti in svetopisemsko resničnost povezuje z odrešenjskim sporočilom, podobno, kot je pojmoval svetopisemsko nezmotnost že I. vat. koncil.

¹⁷ Nekateri razpravljalci na koncilu so se zapletli v vprašanje, kako je treba razumeti besedo »resnica«, ali v grškem ali v semitskem pomenu. Po grškem je resnica tisto, kar razum posname od žive stvarnosti in povzdigne v abstraktnost; po semitskem pojmovanju pa je resnica nekaj konkretnega; nekaj, kar je mogoče doživeti, se s tem srečati in ljubiti. V tem smislu govori Jezus, ko pravi: »To pa je večno življenje, da spoznajo tebe, edinega pravega Boga« (Jn 17,3). Končno so spoznali, da je tako razlikovanje odveč in da je treba resnico pojmovati kot skladnost spoznanja z dejanskim stanjem.

¹⁸ Poznanje teh načel je še posebno koristno za naš prostor in naš čas. Pogosto se sliši, da je sv. pismo zastarelo, da njegovo pripovedovanje sodi med bajke in legende. Kdor je prežet s tako miselnostjo in bere poročila o čudežih, ne pozna pa svetopisemske govornice, se kaj hitro lahko zmede in ne ve, kje je resnica. Za praktično seznanjanje s sv. pismom je poznanje teh načel nujno.

tudi moralno vpliva na človeka. »Vse od Boga navdihnjeno pismo je koristno za pouk, za poboljševanje in za vzgojo v pravičnosti, da bi bil božji človek popoln in za vsako dobro delo pripraven« (2 Tim 3,16—17). Narediti človeka popolnega, »kakor je popoln naš nebeški Oče« (Mt 5,48) in ga privedi k zveličanju, je prvi in glavni namen sv. pisma. Kdor ima to dvojje pred očmi, v njem ne bo iskal odgovorov na vprašanja, na katera morajo odgovoriti svetne znanosti, ampak predvsem versko sporočilo. Kakor bi bilo nesmiselno v stopici Prešernovih Poezij iskati zakonitost geometričnega ali matematičnega zaporedja, v ljubavnih romanih eksaktno zgodovino, v novelah čisto filozofijo, tako bi bilo nesmiselno iskati v sv. pismu odgovore na naravoslovna vprašanja. Četudi sv. pismo opisuje naravoslovne pojave, jih nikdar ne opisuje zaradi njih samih, ampak vedno v odnosu do verskega sporočila, ki ga tudi s takimi pripovedmi nekako oznanja. Če tako vrednotimo sv. pismo, je pač vseeno, ali se Sonce vrti okoli Zemlje, kot misli sv. pismo, ali pa se Zemlja vrti okoli Sonca, kot trdi astronomija, pač pa je nadvse pomembna svetopisemska resnica, da Sonce in Zemlja nista nastala sama od sebe, ampak ju je ustvaril Bog in je zato Bog tudi njun gospodar. Za dosego zveličanja je pač vseeno, ali se je človek po telesu razvil iz predstoječih višjih živalskih vrst vretenčarjev ali pa ga je Bog neposredno ustvaril, ampak je najbolj pomembno to, da ima samo človek razumno in neumrjočo dušo in je samo on ustvarjen za srečo v nebesih. Za dosego zveličanja ni odločilno, kje je bil biblični raj in koliko časa je človek živel v njem brez greha, ampak je najbolj pomembno to, da je človek s svojo nepokorščino zapravil prijateljstvo z Bogom in smrtno grešil. To je bilo zanj usodno, kajti »po grehu enega človeka je prišla smrt na vse ljudi« (Rim 5,12).¹⁹

Sv. pismo ima verski namen. Tudi v naravoslovnih pripovedih moramo iskati resnico ali vsaj skušati doumeti, v kakšnem razmerju je naravoslovni dogodek z versko resnico, ki jo sv. pismo prvenstveno oznanja. To je naglasil že papež Leon XIII. v encikliki *Providentissimus Deus* (1893).²⁰ V resnici pa je papež ponovil samo to, kar je dejal že sv. Avguštin, ko je zavračal tiste, ki so iskali v sv. pismu odgovor na vprašanja astronomije: »Sveti Duh, ki je govoril po svetih pisateljih, ni hotel ljudi učiti o rečeh, ki nimajo nobene zveze z zveličanjem, kajti Bog nas je hotel napraviti kristjane, ne pa matematike«. ²¹ Na drugem mestu pa pravi ta cerkveni učenik: »Bog ni obljubil Svetega Duha, da bi nas učil o teku Sonca in Lune, ampak da bi nas naredil kristjane«. ²²

¹⁹ Še danes filozofija ne najde boljše razlage odkod smrt, kot jo daje sv. pismo (prim. Rim 5, 12) in ne zna bolj prepričljivo pojasniti zla na svetu (prim. 1 Mz 3).

²⁰ *Enchiridion Biblicum*, 121.

²¹ ML 42, 525

²² ML 42, 525

2. Sv. pismo je kot vsaka knjiga zrcalo dobe, v kateri je nastalo, zato ga moramo presojeti z zornega kota njegovega nastanka.

Tudi sv. pismo je odsev dobe, v kateri je nastalo. Bog je navezal odrešensko sporočilo na podobo sveta, ki je bila takrat veljavna, in na dogodke, ki jih je preživljal človek, ko je sv. pismo nastajalo, zato njegovega pripovedovanja ne smemo meriti z današnjimi merili in ga odkloniti, če nudi drugačen pogled na svet, kot je naš. Vedeti moramo, da imamo v sv. pismu najstarejši pisмени dokument človeštva. Sv. pismo je dokončno nastalo pred malo manj kot 2000 leti, posamezni deli stare zaveze pa so nastali že pred 3000 leti, če pa upoštevamo še ustna izročila, ki so obstajala že stoletja pred prvimi zapiski, lahko rečemo, da je sv. pismo v svojih začetkih staro več kot 3000 let. To je vendar dolga doba. Kakšne socialne, kulturne in miselne spremembe je doživelo človeštvo v tem času! Ta častitljiva starost nas sama po sebi sili, da se ji bližamo s spoštovanjem. Kako staro je sv. pismo, še bolj začutimo, če ga primerjamo s klasično grško ali rimsko literaturo. Ko te še nikjer ni, je sv. pismo doživljalo že zlato dobo svojega nastajanja. To je bila doba monarhije in čas, ko so delovali veliki preroki, približno od l. 1000 do razdejanja Jeruzalema pod Nabohodonosorjem l. 586 pred Kr. Če hočemo prav dojeti njegovo sporočilo, se moramo nujno »v duhu povrniti v tista davna stoletja Vzhoda in s pomočjo zgodovine, arheologije, etnologije in drugih ved spoznati dobo, v kateri je sv. pismo nastajalo«, pravi papež Pij XII. v okrožnici *Divino afflante Spiritu* (1943), ki velja za »magno carto« bibličnega študija.²³

Sv. pismo prav razumemo samo, če poznamo podobo takratnega sveta. Razodetje ni nekaj abstraktnega, ampak je vezano na prostor in čas. Evangelist Luka pravi, da »je sklenil napisati poročilo o dogodkih, ki so se dovršili med nami« (1,1). Dogodki pa se vedno godijo v določenem prostoru in času, ne samo evangeljski, ampak tudi očaški ali prazgodovinski, zato je sodobno proučevanje sv. pisma zelo pozorno na okoliščine, v katerih so odrešenski dogodki nastajali. Samo če dobro poznamo okoliščine sveto-pisemskih dogodkov, nam bo njihovo versko sporočilo šele prav razumljivo. Ob branju sv. pisma moramo biti ponižni in priznati, da se je Bog popolnoma prilagodil miselnosti davnih, davnih stoletij in odrešensko sporočilo navezal na nepopolno predstavo sveta in nepopolno pojmovanje delovanja naravnih sil samo zato, da bi bilo prvim naslovljencem razumljivo in bi lahko začeli živeti po razodeti veri, ki vodi k zveličanju.²⁴ Bog bi mogel že takrat razodeti pravo podobo sveta, toda sprašujem se, če bi bila ta podoba res taka, kot je naša. Morda, lahko pa tudi ne, saj človek v odkrivanju veselja in spoznavanju naravnih sil najbrž še ni prišel do konca. Znano je, kako so

²³ EB, 558

²⁴ Prim. P. Dacquino, n. d., 101.

kamenine z Lune postavile na glavo vse dosedanje teorije o nastanku Zemlje in njeni starosti. Kaj ve pozitivna znanost o začetku sveta, kaj o koncu sveta;²⁵ kaj o delovanju duha na materijo? Toliko je še stvari, kljub velikemu napredku znanosti, o katerih moramo ponižno reči: Ne vemo. Bog bi mogel vse to razodeti tako, kot v resnici je. To bi bil tudi gotovo storil, če bi bilo za zveličanje potrebno. Ker pa poznanje objektivne podobe stvarstva za zveličanje ni potrebno, je Bog prepustil človeku, da se sam dokopava do objektivnega spoznanja. Tudi v tem pogledu velja naročilo: »Podvrzi si zemljo in ji gospoduj!« (prim. 1 Mz 1,28) in ko bo proučeval stvarjenje, naj ves čas zvesto služi Stvarniku stvarjenja.

3. Sv. pismo drugače opisuje zgodovino, kot smo vajeni danes

Čeprav sv. pismo opisuje dogodke, jih ne opisuje tako, kot bi jih današnji zgodovinar. Svetopisemsko zgodovinopisje se razlikuje od današnjega. Podobno je antičnemu in ne današnjemu znanstvenemu zgodovinopisju. Znanstvena zgodovina je sorazmerno mlada veda, stara je komaj sto let. Antična zgodovina, posebno še orientalska, pa ni bila znanstvena, ampak prej razveseljujoča umetnost. Zgodovina je ljudi bolj zabavala, kot natančno seznanjala. Quintilijan je dejal, da je zgodovina podobna lepo zapeti pesmi, ki je izzvenela v preteklost.²⁶ Če pomislimo na Herodota in njegov način pisanja zgodovine, Quintilijanova trditev ni brez podlage. Njegova zgodovina so prej anekdote kot znanost, zato se ob njegovem pripovedovanju sprašujemo, kaj je zgodovinska resnica. Čeprav ni bilo vse antično zgodovinopisje tako, vendar drži, da ni bilo znanstveno v sodobnem pomenu besede. Bolj se je približevalo besedni umetnosti kot znanosti. To pa ne pomeni, da je vse izmišljeno in resnica vedno potrjena, ne, nikakor ne, antični zgodovinar samo pripoveduje drugače, kot pripoveduje sodobni zgodovinar. Znanstveniki danes niso samo prepričani, da je antično zgodovinopisje v jedru resnično, ampak da celo antično leposlovje vsebuje zgodovinsko resnico, čeprav so do nedavna mislili, da je vse samo bajka in legenda. Najbolj prepričljiv dokaz za to je odkritje Mikena na Peloponezu.

Do 19. stol. je veljalo prepričanje, da je v ozadju Homerjeve Iliade samo pesniška domišljija in ne zgodovina. Nemški arheolog Heinrich Schliemann pa je vzel Homerjeve besede zares. Sumljivo se mu je zdelo, zakaj se Mikene v Homerjevi dobi tako pogosto omenjajo. Niso bile samo glavno mesto Agamemnonovega kraljestva, ampak so po njih imenovali kar ves Peloponez. Leta

²⁵ O nemoči znanosti reči karkoli zanesljivega o koncu sveta razpravlja tudi A. Vögtle v knjigi *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970, zlasti str. 11 sl.

²⁶ Prim. *Il Messaggio della salvezza*, I. zv., Torino 1964, 68.

1874 je Schliemann odkril po sledeh Homerjeve pesnitve slovite Mikene, ki ležijo na cesti Korint—Argos. Pred nekako 3500 leti je bilo to v kraljevski blišč zavito mesto, o čemer pričajo ostanki mogočnih zidov in vrat, palač, hiš in grobov. Odkril je svetovno znane zaklade, zlate maske, zlate in srebrne posode, razno okrasje itd. Do Schliemannovih odkritij so Mikene veljale za bajko ali zgolj ljudsko pesniško izročilo brez pravega zgodovinskega ozadja, Schliemann pa je dokazal, da v tem primeru pesniška domišljija ni bila brez stvarne podlage.²⁷

Za svetopisemsko zgodovino pisje pa je še posebno značilna *selektivnost*. Iz dolge zgodovine izbira samo tiste dogodke, ki vsebujejo določeno odrešenijsko sporočilo. Med prihodom Izraelcev v Egipt in izhodom iz Egipta je poteklo 400 let, vendar sv. pismo iz tega obdobja ne omenja niti enega dogodka. Prva Mojzesova knjiga se konča z naselitvijo Jakobovih sinov v Egiptu, druga pa se začne z Mojzesovim rojstvom in nadaljuje, kako je Mojzes z božjo pomočjo peljal izraelsko ljudstvo iz egiptovske sužnosti. Končno pa tudi Jezus ni povedal samo toliko, kolikor so ohranile njegovih besedi štiri drobne knjižice evangelijev, ampak je lahko prej res to, kar pravi Janez na koncu svojega evangelija: »Ako bi se drugo za drugim popisalo, ves svet ne bi obsegel knjig, ki bi jih bilo treba napisati« (21,25).

Sv. pismo tudi dogodkov ne opisuje celotno. Pisatelj se ne spušča v podrobnosti, zlasti pa jih ne postavlja v prostor in čas tako, da bi mogli iz njegovega poročanja rekonstruirati celoten dogodek. Dogodke opisuje samo substancialno, to se pravi, da jih bolj ugotavlja kot vsestransko natančno opisuje. Zgleden primer svetopisemskega opisovanja dogodkov je pomirjenje viharja na Genezareškem jezeru. Dogodek je bil gotovo nadvse dramatičen. Celo izkušeni ribiči so bili preplašeni in prosili Jezusa: »Gospod, reši nas! Potapljamo se«. Pa poglejmo, kako je v evangelijih opisan.

Iz evangeljskih poročil (Mt 8,23—27 in vzpor.) ne zvemo, v katerem letnem času se je to zgodilo. Ali se je to zgodilo v času, ko so viharji na Genezareškem jezeru dnevni pojav, ali pa je bil to čisto nenaden vihar. Prav tako ni znano, kdaj se je podnevi to zgodilo, kajti drugače je doživeti vihar podnevi kot ponoči; iz besedil le sklepamo, da se je to zgodilo pod noč. Noben evangelist ne pove, kaj se je zgodilo s čolnom, ali je bil kaj poškodovan, vesla morda polomljena, jadra raztrgana. Prav takó nič ne zvemo, kakšna je bila usoda drugih čolnov, saj pravi Marko (4,36), da so bili z njim tudi drugi čolni. Vsekakor je dogodek opisan premalo doživeto. Matej ga omenja v petih vrsticah. Kaj bi lahko napisal o tako razburljivem dogodku človek, ki ga je sam doživel, morda človek s potapljajočega se Titanika! Najbrž bi napisal cele strani, če ne kar knjigo. Toda evangelisti ne potešijo naše radovednosti. Ne povedo vsega, pač pa toliko, da je iz njihovih poročil lahko raz-

²⁷ »Herojski mikenski svet«, članek v sobotni prilogi Dela, 8. julija 1978, str. 30.

brati: bil je zares silovit vihar in Jezus je ob tej priliki razločno pokazal, da je gospodar narave. Dogodek omenjajo samo toliko, da je iz njega mogoče razbrati resnico o Jezusu. Evangeliste je bolj prevzel nauk kot dogodek, zato dogodka ne opisujejo v vsej razsežnosti.

Tako so v sv. pismu opisani zlasti tisti dogodki, ki vsebujejo pomembno odrešensko sporočilo. Od teh je gotovo najbolj pomemben izhod iz Egipta. Na tem dogodku tako rekoč sloni starozavezna religija. Izrael se je prav takrat prepričal, da ga je Bog res izvolil. Po čudežni rešitvi iz Egipta se je prerodil v »kraljestvo duhovnikov in svet narod« (2 Mz 19,6). Ta dogodek odmeva v vsej poznejši zgodovini. Nanj se sklicujejo preroki, njega poveljujejo psalmi in iz njega zajema življenjske smernice modrostna literatura, pa čeprav ne vemo, kako so mogli iti po suhem prek morja, kje so šli prek, kako so šli: ali v vrsti drug za drugim ali v gručah, kako so povedli s seboj otroke, starce, tujce, živino . . ., vprašanja, na katera ne dobimo iz sv. pisma nobenega odgovora. Ali moremo zato dogodek razglasiti za neresničen? To bi bil največji nesmisel. Na čemer sloni bit kakšnega naroda, mora biti zgodovinsko resnično, bit izraelskega naroda pa sloni prav na izhodu iz Egipta. Zavreči zaradi teh nepojasnjenih vprašanj rešitev iz Egipta bi pomenilo isto kot tajiti ustoličevanje koroških vojvod na Gosposvetskem polju in znikati Karantanijo. Kakor je v tem začetek slovenske narodnosti, tako je izhod iz Egipta in sklenitev zaveze pod Sinajem začetek izraelske narodnosti, čeprav je v tem hkrati tudi bistvena razlika. Ustoličevanje koroških vojvod je samo slovenska zgodovina, izhod iz Egipta in sklenitev zaveze pod Sinajem pa ni samo izraelska zgodovina, ampak odrešenska zgodovina vsega človeštva, vezana na dogodka izraelske zgodovine.

Pri opisovanju svetopisemskih dogodkov je pravzaprav tako: čim večja je skrivnost, ki jo dogodek vsebuje, tem manj vemo o dogodku. Največja resnica naše vere je Kristusovo vstajenje. In kaj vemo o vstajenju? Noben evangelist ne pove, kako je Jezus vstal. Niti apostol Pavel, ki je spisal svoje poslanice prej, kot so nastali evangeliji, ne pove, kako je Jezus vstal, čeprav na vsakem koraku oznanja to resnico. Če evangelisti opisujejo angelov prihod, potres, prazen grob itd., to ni vstajenje, ampak so to same posledice Jezusovega vstajenja. Ali bomo zato zavrgli resnico o Kristusovem vstajenju, ker nam dogodek ni neposredno razviden? To bi pomenilo znikati krščanstvo. Krščanstva brez vstajenja sploh ni. Šele ob Kristusovem vstajenju so se apostoli prepričali, kdo je Jezus. Svetloba velikonočnega jutra je osmislila krščansko verovanje, zato vstajenje ne more biti nekaj izmišljenega, četudi ni neposredno razvidna resnica.

Svetopisemski dogodki so resnični samo po svoji biti, ne pa v podrobnostih. Takšno pisanje utegne biti za današnjega zgodovinarja pomanjkljivo, vendar bi napačno mislil, da zaradi tega ne more biti objektivno. Če svetopisemski pisatelj ne omenja vseh dogodkov ali omenjenih ne opisuje v celoti,

še ni rečeno, da tisto, kar pripoveduje, ni resnično. Če ne povem vsega, še ni rečeno, da tudi to ni res, kar povem. Táko pripovedovanje je glede na objektivno stanje pomanjkljivo, vendar zato še ni lažnivo. Kdo pa je dolžan vedno vse povedati? To po večini sploh ni mogoče. Ker svetopisemski pisatelj ne piše zgodovine zaradi zgodovine, ampak zgodovino upošteva samo v odnosu do odrešenjske zgodovine, pove samo toliko zgodovine, kolikor je zahteva odrešenjsko sporočilo. To se pravi, da zgodovino opisuje bolj substancialno kot celotno.

Táko obnavljanje preteklih dogodkov je znano tudi v novi zavezi. Najbolj pogosto se pojavlja na ustih prvih blagovestnikov, ko nasprotnikom dokazujejo, da je Jezus uresničenje vseh starozaveznih pričakovanj, Cerkev pa novi, resnični Izrael. Takó je diakon Štefan v zagovoru pred velikim duhovnikom naštel vse bistvene etape starozavezne odrešenjske zgodovine, čeprav ni v vsej podrobnosti razpredel niti enega dogodka. Štefan omenja Abrahamov odhod iz Mezopotamije, nastanitev v Haranu in tako naprej vse ključne dogodke judovske zgodovine do Kristusa (prim. Apd 7,2—53). Govor je substancialni povzetek vse judovske zgodovine. Vsi dogodki so resnični, čeprav ni nobeden podan v celoti. Vsebinsko so tako zoženi, da jih naštevamo kot člene v veroizpovedi. Táko pripovedovanje preteklosti zgovorno kaže, kako zgodovina prehaja v verovanje. Nič se ne zgodi samo po sebi, pač pa vse z določenim namenom. Čeprav ni mogoče takoj razbrati globljega pomena iz vsakega dogodka, je vendar res, da zgodovina tolmači verovanje. Vera je vpisana v zgodovino, ta pa razlaga verovanje. Kristus je del človeške zgodovine in tudi njen najboljši tolmač. On ni samo člen v verigi dogodkov, ki jih je Bog storil v korist izvoljenega naroda in prek njega vsemu človeštvu, ampak je tudi cilj človeške zgodovine.

Podobno je govoril tudi apostol Pavel rojakom v Antiohiji Pizidski (prim. Apd 13,17—27). Tudi Pavel povzema v enem govoru vso izraelsko zgodovino in dokazuje, da je Kristus njeno uresničenje. Čeprav se ne spušča v podrobnosti, je to, kar je povedal, takó resnično, kot je resničen Izrael, saj je ta dejansko nastal iz omenjenih dogodkov. Ker s pripovedovanjem teži h Kristusu, ki je uresničenje zgodovine, substancialno omenjanje dogodkov popolnoma zadošča za odrešenjsko zgodovino.

Če torej presojava svetopisemsko zgodovino z načeli zgodovinske kritike, je po eni strani pomanjkljivo, po drugi pa zadovoljivo, ker njen formalni vidik ni narodna, ampak odrešenjska zgodovina. »Kar zadeva pojem zgodovinskega dejstva, smemo reči, da pozitivistično mišljenje, ki je dolgo vladalo v zgodovini, več ne drži. Že sama narava zgodovinske znanosti nas sili k spoznanju, da ne moremo obujati spomina na preteklost, ne da bi jo hkrati tudi tolmačili, zato ne smemo ocenjevati sv. pisma samo po tako imenovani zgodovinski objektivnosti, ampak po tem, kako sv. pismo tolmači zgodovinsko objektivnost, pri tem pa dosledno upoštevati še njegovo

simboliko in svojevrstno orientalsko govorico²⁸. Substancialno povedani dogodki so resnični: David je res vladal v Jeruzalemu, Jezus je res umrl na križu, Jeruzalem je bil res porušen . . . Ob soglasju substancialno povedanih dogodkov z zgodovino prepoznamo svetopisemsko resnico. Teže pa je takrat, kadar bi radi zvedeli vse podrobnosti določenega dogodka. Takrat postane raziskovanje bolj vroče. Ker zaradi oddaljenega dogajanja in pomanjkljivega pričevanja ne moremo do zadnje resnice, se moramo zadovoljiti samo z verjetnimi rezultati. V takih primerih se porajajo mnenja, težave, negotovosti, teorije, skratka, vse, kar se dogaja pri raziskovanju vsake zgodovine.²⁹

Kako potemtakem preverjamo svetopisemsko resnico?

Najprej se vprašamo, če se je to, kar sv. pismo pripoveduje, res zgodilo. Prvo vprašanje se torej nanaša na zgodovinskost svetopisemskih dogodkov. Seveda s tem ne mislimo, če so svetopisemske knjige zgodovinsko verodostojni spisi. To je pravzaprav že drugo vprašanje, ampak če se je to, kar knjige pripovedujejo, res zgodilo. Tega pa ne moremo zvedeti s pomočjo literarne kritike, ampak z dognanji zgodovinske kritike. Vprašanje nas sili, da preiščemo svetopisemsko poročilo pod jezikovnim, arheološkim in zgodovinskim vidikom in ga takó postavimo v čisto določen prostor ter čas. Pri tem uporabljamo dva kriterija:

- 1) *kriterij razlik ali disimilacije* in
- 2) *kriterij skladnosti ali koherence*³⁰.

k 1) Če hočemo dognati, ali so besede, ki jih evangelisti pripisujejo Jezusu, resnično Jezusove, jih moramo primerjati s takratno judovsko in krščansko miselnostjo. Pri tem opažamo podobnosti in razlike. Pristno je gotovo tisto, kar ni moglo nastati ne v judovstvu ne v zgodnjem krščanstvu, na primer: med naročili, ki jih Jezus daje apostolom, preden jih pošlje v misijonsko prakso, je tudi prepoved, naj ne hodijo k poganom in ne k Samarijanom: »Na pot k nevernikom ne hodite in v samarijska mesta ne vstopajte« (Mt 10,5). Ker naročilo nasprotuje praktičanski misijonski praksi, je gotovo pristna Jezusova beseda. Pristne Jezusove besede so tudi vsi stavki, kjer je beseda abba ali moj Oče. Noben Jezusov sogovornik ali kak drug človek v evangelijih Boga ne ogovarja takó. Táko pojmovanje Boga je bilo takrat pri Judih nenavadno in lastno samo Jezusu, zato so stavki, v katerih je beseda abba ali moj Oče, pristne Jezusove besede.

²⁸ Prim. E. Cothenet, *L'horizon historique du message: Jésus de Nazareth*, v: *Introduction à la Bible*, 4. zv., Pariz 1977, 217.

²⁹ C. Martini, *Parola di Dio e parola umana, Incontro con la Bibbia*, Roma 1978, 50.

³⁰ X. Léon-Dufour, *L'historien en quête de Jésus de Nazareth*, v: *Introduction à la Bible*, 2. zv., Pariz 1976, 218 sl. Po njem povzeman v prilagojeni obliki tudi naslednje primere, ki pojasnjujejo ti dve načeli.

k 2) Drugi kriterij temelji na spoznanju, da je določena Jezusova beseda pristna, ker se ujema z miselnostjo njegovega časa in okoljem, v katerem je Jezus živel. Jezus je odgovarjal na duhovne potrebe svoje dobe. Kakšen je bil svet takrat, pa vemo iz svetnih virov. Soglasje evangelijev z judovsko in svetovno zgodovino dokazuje, da evangeliji niso nobeni tendenciozni spisi. O življenju in delovanju Janeza Krstnika poroča tudi Jožef Flavij. Imenuje ga Krstnik, tako kot evangeliji. Jožef Flavij poroča tudi o sovraštvu med Judi in Samarijani, o sporih med farizeji in saduceji itd. Deželni oblastniki so v evangelijih in Apostolskih delih navedeni v isti zapovrstnosti, kot so se dejansko zvrstili v Palestini; pa tudi predstavljeni so tako, kot o njih poročajo svetni viri: Feliks je bil skop in neznačajan, Fest pa pravičen in preudaren.

Dogodki, ki jih opisujejo evangeliji, so se morali zgoditi pred letom 50, kajti po apostolskem koncilu v Jeruzalemu leta 49/50 so se razmere tako spremenile, da so evangelijski dogodki v njih anahronizem.

a) Iz Apostolskih del in Pavlovih pisem razberemo, da se je krščanstvo po binokotnih hitro širilo v svet. Nastajale so nove krščanske srenje, ki so bile načrtno organizirane. Izpovedovale so versko prepričanje, ki se je razlikovalo od poganskega in judovskega. Glede na poznejše novozavezne spise moremo reči, da so evangeliji še pravi »arhaizem«; v njih še ni nobenih sledov organiziranih krščanskih srenj.

b) Krščanske srenje so se v Pavlovem času že močno razlikovale od shodnice. V njih so že jasni zarisi hierarhije. Pavel je povsod, kamor koli je prišel, postavljaj starešine (prim. Apd 18,23; 1 Tim 1,3 itd.). Pripadniki teh srenj se močno zavedajo, da je krščanstvo vesoljna religija. Pojavljajo se že prve herezije. Občasno prihaja celo do preganjanj. Kristjane najprej zalezujejo Judje, nato pogani, privrženci cesarskega kulta. Nasprotno pa evangeliji predstavljajo samo »novo vero«. Kristjani evangelijev se shajajo še v shodnicah in obiskujejo tempeljsko bogoslužje. Jezus in apostoli še vedno spolnjujejo Mojzesovo postavo.

c) Krščanski nauk v Pavlovem času je že kazal prva znamenja sistematičnega obravnavanja evangelijskih resnic, tako da lahko govorimo že o Pavlovi kristologiji, soteriologiji, ekleziologiji, pnevmatologiji in o verskem izročilu, imenovanem »depositum fidei«. V evangelijih pa še ni nobene sledi o sistematizaciji Jezusovega nauka niti o spekulativnem obravnavanju verskih resnic. Evangelijska teološka terminologija je preprosta. Nekateri izrazi kot »Sin človekov«, »nebeško kraljestvo« so pozneje povsem izginili; nadomestili so jih bolj razumljivi izrazi: Maziljenec, nebesa, večno življenje.

Če je zgodovinska kritika dognala toliko soglasij med evangeliji in zgodovino, upravičeno sklepamo, da je resnično tudi ostalo, saj je del istih evangelijev.

Od dogodka do zapisa

Odrešenjskih dogodkov nihče pri priči ni popisal. Jezusovih govorov nihče ni stenografiral ali snel na magnetofonski trak; vse je sprva živelo v ustnem izročilu. Za pravilno vrednotenje svtopisemske resnice pa je treba poznati razvojno pot od dogodka do njegovega zapisa v sv. pismu. Oglejmo si jo ob najbolj tipičnih primerih za sv. pismo, čudežih, saj so ravno čudeži najbolj prepričljiv dokaz božjega posega v svet.

Ob čudežih se biblični človek sploh ni spraševal, če se je to res zgodilo, kot se sprašujemo mi in hočemo za vsako ceno vedeti, kako se je zgodilo, ampak se je ob njih spraševal, kaj čudeži pomenijo. Vzhodnega človeka je prevzel pomen čudeža; ob njem se je zamislil. V Markovem evangeliju se ljudje ob Jezusovih čudežih nenehno sprašujejo: »Kaj je to? Kaj takega še nikoli nismo videli!« (1,27; 2,12; 4,41). Zanje je bil pomembnejši pomen čudeža kot dogodek sam. V tem se vzhodni človek močno razlikuje od zahodnega. »Zapadnemu človeku je resnica v svojem prvenstvenem pomenu zgodovinska resnica, vzhodnemu človeku pa je v svojem prvenstvenem pomenu smisel, pomenska resnica. Zapadnemu človeku je ideal resnice film dogodkov in posnetek besed na zvočni trak, vzhodnemu človeku je ideal globinski pomen dogodka. Zapadni človek je obseden od težnje po ‚dejanskosti‘ in gre v tem tako daleč, da zanemarja pomen, ki ga ima dogodek. Vzhodni človek pa je nasprotno obseden od želje po pomenu, in to tako močno, da zanemarja zgodovinsko dejanskost«³¹. Dokler ne bomo dojeli te razlike v pojmovanju bibličnih dogodkov, bomo težko prav vrednotili svtopisemsko resnico.

Čudeži pa so zabeleženi z vzhodno miselnostjo. Predstavljeni so kot dogodki, ki ljudi vznemirjajo. Čudež vedno nekam meri. Človeka sili k razmišljanju in v njem prebuja vero. Čudež je dogodek, ki po svoji naravi meri navzgor. Za njim je biblični človek slutil Boga, zato so čudeži božje sporočila. Ker pa mi v njih božjega sporočila več ne zaznamo, nam delajo težave. Za ljudi z materialistično miselnostjo pa so čudeži sploh nemogoči. Četudi se zgodi kaj izjemnega, zlepa ne bodo rekli: »Zgodil se je čudež«, ampak: »Zgodilo se je nekaj, kar danes še ne znamo razložiti, morda bomo pa znali jutri«. Če pa so taki ljudje povrh še siti vsega, jim čudeži tudi niso potrebni, zato cinično govorijo: danes se čudeži godijo v tovarnah in bolnicah, v srednjem veku so se pa v cerkvah.

Ovira za pravilno vrednotenje svtopisemske resnice je torej nepoznanje orientalske miselnosti in materialistično mišljenje, ki odklanja vse nadnaravno.

In kako so čudeži prišli do nas?

³¹ Vladimir Truhlar, *Katolicizem v poglobitvenem procesu*, Celje 1971, 161.

Gotovo ni pri priči o njih nihče zapisal. Dolgo so živeli v ustnem izročilu. Nastanek izročil pa je treba presojeti kar najbolj naravno.

Čudež so že priče — očitvidci različno doživeli. Eni so bili nad njim navdušeni, drugi, zlasti Jezusovi nasprotniki, pa še bolj zagrenjeni, tretji pa kratko in malo niso doumeli njegovega sporočila in zahtevali ponovno čudež, kakor da bi bila dva čudeža več kot eden. Če so že navzoči takó različno reagirali na čudež, je razumljivo, da so tudi različno o njem naprej pripovedovali. Ker si povrh tudi nihče ni vsega zapomnil, so se o istem dogodku izoblikovala različna izročila. Ta se v bistvu med seboj ujemajo, v podrobnostih pa razhajajo, zato se ne smemo prav nič čuditi, če se sinoptiki ne ujemajo v tem, koliko obsedenih je ozdravil Jezus in kje se je to zgodilo: ali v Gadari, kot pravi Matej, ali v Gerasi, kot pripovedujeta Marko in Luka? Končno se niti v diagnozi bolezni evangelisti ne ujemajo,³² toda kljub razlikam je v njihovih poročilih toliko skupnega, da se je nekaj moralo zgoditi, zato čudeža ne moremo zanikati, čeprav ne bomo nikoli vedeli, kako se je to v podrobnostih zgodilo.

Razlike v izročilih spričujejo, da je bilo izročilo nekaj živega. Kar živi, praktično nastaja. Življenje ni statično, zato so razlike prej znamenje pristnosti izročil kot potvorjenosti. Če bi bila izročila do kraja poenotena, bi bila prej pokvarjena kot pristna. Že sv. Avguštin je dejal, da bi bila na las enaka evangeljska izročila prej znamenje pokvarjenosti kot pristnosti.

Če sta v sv. pismu dve poročili o stvarjenju sveta in dve različni poročili o vesoljnem potopu, iz tega ne sledi, da Bog ni sveta ustvaril ali da sta bila dva vesoljna potopa, pač pa, da so se v tisočletnem obdobju izoblikovala različna izročila o istem odrešenjskem dogodku. Razlike so znamenje življenjskosti svetopisemskih izročil in so ostale tudi tedaj, ko so bila zapisana in postala del sv. pisma. Božja previdnost jih je najbrž zato zadržala, ker hoče, da bi bilo tudi sv. pismo življenjska knjiga.

Sporočilo, ki presega vse druge knjige

Vendar skladnost sv. pisma z zgodovino še ne opredeljuje v celoti svetopisemske resnice. To je odgovor samo na vprašanje, ali sv. pismo posreduje zgodovinsko resnico. Obstaja pa še drugo vprašanje, ki je za človeka veliko bolj usodno od prvega, to je vprašanje o smislu njegovega življenja. Bog pa mu prav v sv. pismu odkriva zadnji življenjski smoter. Tega pa človek ne doseže na tem svetu, ampak v onstranstvu, zato mu sv. pismo odpira pogled njegove dokončne popolnosti. Ta pa se prične že s smrtjo. In kaj ve

³² Matej pravi, da sta bila »demonična«. Pridevnik »demoničen« uporabljata v samostalniški obliki, zato Matejevo oznako bolezni navadno prevajamo »dva obsedena«. Marko pravi, da je to »človek z nečistim duhom«; Luka pa »mož, ki je bil obseden«. Izrazi so v bistvu enakovredni, čeprav je ista bolezen označena na tri načine.

znanost o smrti in o življenju po njej? Sprašujemo učenjake, nadlegujemo modrijane, nastavljamo aparate, toda na vprašanje smrti nam ne zna nihče odgovoriti. Pred smrtjo smo kakor pred zaprtimi duri, samo razodetje nam pojasnjuje njeno skrivnost in posveti v življenje po njej. Zato ne zadošča samo odgovor na vprašanje: kaj se je zgodilo?, ampak vzgaja človeka, da bi bil vreden tega, kar se je zgodilo. Sv. pismo tudi obvezuje. Sv. pismo ne daje samo informacije o očakih, prerokih, zvestobi in nezvestobi izvoljene-ga naroda; ne govori samo v tretji osebi: bilo je, zgodilo se je, ampak nas s pripovedovanjem oblikuje v nove ljudi. Sv. pismo govori tudi neposredno, v drugi osebi. Bog je Adama naravnost vprašal: »Kje si?« (1 Mz 2,9); Natan je Davidu naravnost rekel: »Ti si tisti mož!« (2 Sam 12,7); Jezus pravi: »Blagor vam, ki zdaj jokate! (Lk 6,21) itd. Ko sv. pismo človeka naravnost ogovarja, ga kliče k spreobrnjenju, k veri, upanju, odpuščanju . . ., z eno besedo, k temu, kar mu omogoča »dostop k Bogu« (prim. Rim 5,2). S tem mu odkriva pravi smisel življenja, ker je človek dejansko ustvarjen za Boga in za življenje v njem, kajti »nemirno je naše srce, dokler se ne spočije v tebi« (Avguštin).

S tem pa pravzaprav odgovarjamo na vprašanje svetopisemske resnič-nosti. Ker se božja beseda v sv. pismu veže na nepopolno predstavo sveta, na nepopolne kategorije človeškega mišljenja in ker zgodovinskih dogodkov nikdar ne opisuje celotno, več ne govorimo o svetopisemski nezmotnosti, ampak njegovi resničnosti, pri tem pa mislimo njegovo odrešenjsko sporo-čilo.³³ To pa vsebuje v določenem smislu vsaka svetopisemska pripoved, tudi naravoslovna in posvetnozgodovinska. Pri branju sv. pisma moramo doume-ti, kako je v takih pripovedih odrešenjsko sporočilo vsebovano. Kakor so pota do zveličanja različna, tako tudi svetopisemske pripovedi različno vse-bujejo odrešenjsko sporočilo. Najdemo ga prav v vsaki pripovedi, tudi v taki, ki je prej pohujšljiva kot spodbudna, na primer greh Lotovih hčera (prim. 1 Mz 19,30—38), pokol Benjaminovih sinov (Sod 20,29—46), Ju-dovo izdajstvo (Mt 26,14—16) itd., ker prav te zgovorno kažejo, kako je mogoče zgrešiti pot k zveličanju. Take pripovedi negativno učijo pot zveli-čanja, ker drži, »da tistim, ki Boga ljubijo, vse pripomore k dobremu« (Rim 8,28). Tako je v vseh svetopisemskih pripovedih vsebovano določeno versko sporočilo, pa čeprav je večkrat vezano na preživelo predstavo sveta.

³³ V tem se novo pojmovanje svetopisemske resničnosti razlikuje tudi od kon-kordizma. Medtem ko so v 19. stol. zoževali svetopisemsko nezmotnost samo na tiste dele sv. pisma, ki se nanašajo na vero in moralo, za ostale pa menili, da se lahko motijo, novo pojmovanje uči da je vse sv. pismo resnica, čeprav samo z ozirom na odrešenj-sko sporočilo. Vsaka pripoved v sv. pismu, celo vsaka beseda, v določenem smislu posreduje odrešenjsko sporočilo. Če ga kdo prvi hip ne odkrije, še ni rečeno, da ga v njem ni, kajti resnične so besede: »Vse od Boga navdihnjeno pismo je koristno za pouk . . .« (2 Tim 3, 16).

Predstave o svetu se menjajo, znanost se razvija, človeštvo napreduje, toda človeka težijo, od kar je človek, vedno isti problemi. Ljubezen in sovraštvo, veselje in žalost, razigranost in trpljenje, življenje in smrt . . . zalezujejo tako sodobnega človeka, kot so bibličnega, zato more božja beseda enako živo nagovoriti sodobnega človeka v vsakem trenutku njegovega življenja, kot je nagovarjala bibličnega. Mar ni to prepričljiv dokaz njene življenjske moči, hkrati pa tudi njene resničnosti? Besede, ki jih je Bog govoril Abrahamu, očetu vseh, ki verujejo, tisoč osemsto let pred Kristusom: »Pojdi iz svoje dežele in iz hiše svojega očeta v deželo, ki ti jo pokažem« (1 Mz 12,1), govori tudi vsakemu izmed nas in jih bo govoril vsakemu do konca sveta, ker Bog kliče vsakega posebej, da zapusti »hišo svojega očeta«, sebe in posvetno mišljenje ter »prejme mesto, ki mu je pripravljeno od začetka sveta« (prim. Mt 25,34 c). To pa je ravno odrešenjsko sporočilo. Vse sv. pismo se zoži na to sporočilo. V njem je sv. pismo resnično, ker nas Bog po sv. pismu vodi k zveličanju, »zato moramo izpovedati, da svetopisemske knjige zanesljivo, zvesto in brez zmote učijo resnico, ki jo je Bog hotel imeti zaradi našega zveličanja zapisano v sv. pismu« (BR, 11).

Med sv. pismom in znanostjo ni nobenega nasprotja. Sv. pismo in znanost nista medsebojna tekmeča, še manj nasprotnika, ampak dve strani iste resnice. Sv. pismo je od Boga razodeta odrešenjska resnica, znanost pa od Boga ukazana, iskana in najdena resnica. Znanost je spolnjevanje božjega naročila človeku: »Podvrzi si zemljo in ji gospoduj!« (prim. 1 Mz 1,28). Obe resnici izhajata od iste resnice, ki je pravzaprav Resnica sama, od Boga. Zato znanost ne more ovreči sv. pisma, kakor po drugi strani sv. pismo noče biti znanost. Sv. pismo in znanost imata vsak svoje poslanstvo. Vsak po svoje vodi človeka do resnice; znanost ga vodi skozi ta svet, sv. pismo pa skozi ta svet in ga hkrati pripravlja za svet, ki prihaja, zakaj, če je resnično to, »kar je« (Raz 1,19), je resnično tudi to, »kar se bo zgodilo poslej« (Raz 1,19 b).

Povzetek: France Rozman, Svetopisemska resnica in znanost

V dobi velikega napredka znanosti se samo po sebi zastavlja vprašanje, kako staro sv. pismo izraža resnico. Če so v preteklosti v njem iskali odgovor na vsa vprašanja človeškega življenja, je moralo priti v razkorak z znanostjo, ker sv. pismo ne daje odgovorov na vprašanja, do katerih se je človek po božjem naročilu (prim. 1 Mz 1,28) dolžan prebiti sam, ampak mu »daje le modrost za zveličanje« (prim. 2 Tim 3,15). Poznanje narave sv. pisma in njegovega poslanstva omogoča spoznati njegovo resnico. Te pa tudi znanost ne more ovreči, ker znanost ne ve o odrešenju nič, zato med sv. pismom in znanostjo ni nasprotja.

Zusammenfassung: France Rozman, Biblische Wahrheit und Wissenschaft

Im Zeitalter des wissenschaftlichen Fortschritts stellt sich von selbst die Frage auf, wie die Wahrheit in der alten Bibel ausgesagt wird. Obwohl in der Vergangenheit in der Schrift die Antwort auf alle Lebensfragen gesucht wurde, hat dies heute eine Kluft zwischen der Bibel und der Wissenschaft verursacht. Die Schrift bietet nämlich keine Antworten auf die Fragen an, für die der Mensch nach dem göttlichen Befehl von selbst aufzukommen hat (Gen 1,28). Sie vermag nur »weise zu machen für das Heil auf Grund des Glaubens in Jesus Christus« (2 Tim 3,15). Die Kenntnis der Natur der biblischen Botschaft ermöglicht uns ihre Wahrheit zu verstehen. Die Wissenschaft kann diese Wahrheit nicht anfechten, denn sie handelt nicht von der Erlösung, somit kann es keinen Widerstand zwischen Bibel und Wissenschaft geben.

Résumé: France Rozman, La vérité biblique et la science

A l'époque du progrès scientifique se pose nécessairement la question de savoir comment l'Écriture exprime la vérité. Si dans le passé on cherchait la réponse à toutes les questions que se pose l'homme, nous savons maintenant qu'elle ne nous donne que la sagesse nécessaire pour le salut (cf. 2 Tim 3,15). Si l'on connaît la nature de l'Écriture, on arrive à comprendre qu'il ne peut pas y avoir de contradiction entre elle et la science. Cette dernière, en effet, ne peut rien savoir du salut.

»Laborem exercens«

PRIMERJAVA Z MARKSIZMOM

Eden najbolj presenetljivih vidikov nadvse pomembne okrožnice Janeza Pavla II. o človeškem delu je čisto novo obravnavanje tako marksizma kakor tudi kapitalizma.

Vsebina tega dokumenta in njegovo izražanje ne izobčujeta in ne obtužujeta. Papež ni imel namena, da zavrača ali obsoja, še manj, da blagoslavlja ali odobrava; predvsem ni hotel družiti krščanstva z dvoumnimi, nevarnimi in njegovi neokrnjenosti škodljivimi prikrojevanji.

Nenavadno v tem dokumentu je to, da se tema »delo« v tolmačenju njegove najbolj boleče in najbolj pereče problematike dotika osnovnih postavk marksizma. Ne da bi dokument izrecno omenjal Marxa, se ujema z nekaterimi njegovimi problemskimi zastavitvami, od drugih se pa razlikuje, ker mu ne ustrezajo; obenem kaže na slabosti v nakazani rešitvi, zato jo odklanja in predlaga drugačno rešitev, ki temelji na socialnem nauku Cerkve in ni nekakšno s kapitalizmom obarvano »posredništvo«, temveč nekaj globljega, učinkovitejšega in aktualnejšega od marksizma.

Morda bo najbolj izvirno, ako se postavimo prav na področje marksističnega utemeljevanja. Takó ne bo mogoče očitati socialnemu nauku Cerkve, da obravnava vprašanje, ki ga ne pozna ali ga le slabo pozna, ali pa da govori nerazumljiv jezik sodobnemu človeku, ki zavedno ali nezavedno marksizmu toliko dolguje. Naj pripomnim, da papež iz Poljske ne pozna marksizma samo iz knjig. V marksističnem socializmu je preživel svojo mladost kot delavec in univerzitetni študent, svoja zrela leta pa kot univerzitetni profesor, duhovnik in škof.

Ko pravim, da papež tolmači svojo tezo na tleh marksizma, s tem ne nameravam trditi, da bi pomenila okrožnica še eno razlago marksizma, še manj pa, da bi se nasprotni strani strinjali v obravnavanih temah. Kot učitelj versko-socialnega nauka daje papež tem temam čisto izvirno usrediščenje. Ko na primer izraža prepričanje, da je delo ena od razsežnosti človekovega bivanja na zemlji, priznava, da to prepričanje temelji na zakladu spoznav mnogovrstnih znanosti, ki se ukvarjajo s človekom, potem pa dostavlja, da

»postane razumsko prepričanje hkrati *prepričanje iz vere*« (LE 4). Ob takem prepričanju pa papež vendar ne zapušča tal, na katera postavlja isti problem tudi marksizem, ne prenaša ga na raven, ki bi jo marksizem odklanjal. Dialog — in pri nekaterih trditvah, če hočete, polemika — se začne na isti izhodiščni točki in z vzporednim zapovrstjem v obravnavanju. Vendar ga prav to dviga na etično raven. Ko papež govori o objektivnem pomenu dela ali o tehniki in drugih problemih, ki jih zastavlja gospodarstvo, posebej podčrtava »poseben sklop tehtnih prvin in napetosti etične ali celo etično-socialne narave« (LE 5). S tem pa se ne postavlja na drugačno raven, saj tudi Marx izvaja od tu etično-socialne zaključke. Enako je mogoče razložiti uporabo svetopisemskega besedila o »človekovem gospostvu«, iz katerega papež izvaja humanizem in ga sijajno priteguje, ko govori o subjektivnem vidiku dela (LE 6).

Zaradi večje jasnosti se bom omejil na obravnavanje dveh ključnih trditev okrožnice, ki sta obenem osnovni trditvi marksizma, namreč:

1. *Človek*, ključ vprašanja dela, zato tudi ključ rešitve tega vprašanja.
2. *Delo*, ključ socialnega vprašanja, zato tudi ključ tistega humanizma, ki daje človeku njegov pravi smisel.

Marxovo obravnavanje teh dveh trditev bom primerjal z obravnavanjem okrožnice; iz tega bo mogoče izluščiti, v čem se ti obravnavaji strinjata, v čem se ločita in obenem tudi to, v čem papeški dokument marksizem presega, v čem je podlaga zavrnitve, izvirnost in novost dokaznih razlogov, končno pa še predlog rešitve.

1. — MARKSIZEM

Človek in delo, ključa socialnega vprašanja

Ne gre za obravnavanje marksizma v celoti. Omejil se bom na to, da pojasnim v Marxovem smislu izraza, ki služita za podlago v zastavitvi in rešitvi socialnega problema ali vprašanja. Ker sta za marksizem osnovnega pomena, vodita do njegovega bistva. Tako bo primerjava s socialnim naukom Cerkve segla do korenin polemike.

Vrstni red, po katerem obravnavam teme in ki sledi Marxovi argumentaciji, nam osvetljuje nevrvalgične točke dialoga: *Prvi del* naj pokaže, da je človek ključ problema dela, zato tudi njegove rešitve. Tu govorimo o marksističnem humanizmu, ki je izhodiščna točka marksističnega razpravljanja; iz tega izhajajo značilnosti človeka (samoustvarjalec, čigar bistvo je delo). Tako pridemo do njegove povezanosti s sredstvi dela in z njegovimi socialnimi odnosi, to vse pa odpira pot k zastavitvi in rešitvi problema. Tako bo *drugi del* zaprl krog, ko bo pokazal, da je vprašanje dela ključ socialnega vprašanja. To vprašanje je opredeljeno kot »odtujitev«, ki ji je treba najti

korenino. Nanjo naletimo najprej v odtujenem gospodarstvu kapitalističnega sistema, korenino tega gospodarstva pa spet najdemo v odtujenem delu; kot zadnja podlaga odtujitve bo omenjeno zasebno lastništvo proizvodnih dobrin. Končali bomo s teorijo »prakse«, ki naj v skladu z omenjenim človeka razodtuji, se pravi, naj reši socialno vprašanje.

Narava naše razprave nas oprošča obširnih izvajanj in kritičnega aparata. Zadošča naj opozorilo na zadevne razprave, kadar bo potrebno.

1.1. — Človek je ključ vprašanja dela, zato podlaga za njegovo rešitev

Dokazati hočemo, da je humanizem ključ, izhodna točka in obzorje v Marxovi misli o problemu dela, zato tudi ključ za rešitev tega problema.

1.1.1. Marxov humanizem

Osredotočili se bomo na Marxovo misel, saj je ta nesporno prvoten vir marksizma.

Zavedamo se, da so eksegeti oporekali misli očeta marksizma in še oporekajo marksističnemu humanizmu. Vendar se zdi jasno, da je nemogoče razložiti uspeh marksizma, njegovo zakoreninjenost in njegovo mistiko brez izrazito humanistične podlage. Althusser je zanikal ta humanizem, ker se je Marx v delu svoje zrele dobe, v »Kapitalu«, dvignil proti svojim mladostnim hegeljansko obarvanim humanistično-etično-filozofskim izvajanjem (teza o »prelomu«) in se tako v delih svoje zrelosti povrnil k znanosti realnega. Proti tej tezi govore neomarksisti Roger Garaudy, Nicos Poulantzas, Lewis Coser, Alfred Kosing, Adam Schaff in še mnogi drugi. Zadnjih petnajst let tudi marksisti Sovjeske zveze, Nemške demokratične republike in predvsem držav, ki so sateliti Moskve,² in seveda številni zahodni marksisti, prav vsi, poudarjajo v različnih polemikah humanistično razsežnost Marxove misli. V prid Marxovega humanizma govore tudi marksisti, ki so v njegovem imenu nasprotovali ruskim invazijam, in še najnovejši misleci, ki Marxov humanizem branijo.³

Pravkar povedano in pa razpravljano, ki bo še sledilo, nam odvzemata dolžnost opravičevati priznanje tega humanizma. Določimo natančneje nekatere njegove značilnosti, še prej pa pokažimo, kje je njegovo izhodišče.

¹ G. Guijarro Díaz, »La Concepción del hombre en Marx«. Ed. Sigueme, Salamanca 1975, str. 14—16.

² J. Vélez Vorrea, »El Análisis marxista«, Universidad Andrés Bello, Caracas 1978, str. 57—63.

³ Prim. na primer: Lucien Sève, »Marxismo y teoría de la personalidad«, Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1973, Bertell Ollman, »Alienación«, Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1975, G. I. Gouliane, »El Marxismo ante el hombre«, Barcelona 1970, Adam Schaff, »El Marxismo y el individuo humano«; k temu še: Gajo Petrović, Karel Kosik, H. Marcuse, Erich Fromm, Kostas Axelos, itd.

1.1.2. Izhodna točka

Ko Marx tolmači ekonomska dejstva (kapitalistične družbe), *izhaja iz dela, iz človeka*, ki je odtujen v svojem lastnem delu, pri tem odkrije ključ za obsodbo tedanje družbe.⁴

Ker to jasno trditev dokazuje citirano delo in jo potrjujejo tudi drugi avtorji,⁵ je nepotrebno, da bi še mi utemeljevali, kako je Marxova izhodiščna točka filozofija človeka, ki ima za podlago ekonomsko dejstvo, filozofija, ki jo še utrjuje sklicevanje na Hegla in njegovo pojmovanje dela, in to od Rokopisov iz leta 1844 do Grundrisse iz leta 1858.⁶

1.1.3. Človekovo samoporajanje

Človek ni dodaten delček narave; ni nekaj, kar bi bilo dano naenkrat; njegove biti mu ni dala druga, višja bit, temveč je sam sebe ustvaril z delom, ki ga opredeljuje kot človeka; človek je rezultat lastnega dela. Številni navedki v Rokopisih⁷ se v tem ujemajo s Fichtejevo in Heglovo tezo.⁸ Če so v človeku samem njegova trdnost, njegova upravičenost do bivanja in njegov razvoj, potem je odveč vsako povpraševanje po Bogu.

Ob tem se zastavlja marksizmu najtežje vprašanje njegove antropologije:⁹ Ali je to, kar se spreminja, človeška narava in torej o človeku lahko govorimo že od začetka zgodovinskega procesa ali pa je treba imeti človeka za vrhunec procesa, v katerem sam sebe dela? Z drugimi besedami: če človek z delom sam sebe rojeva, ali to delo ne predpostavlja razuma in volje, s katerima se človek razvija ali *izpopolnjuje*, a se ne ustvarja?

1.1.4. Človekovo bistvo predstavlja delo

V tem se človek razlikuje od živali: z delom se odloči od narave in popredmeti svoje moči v proizvedenem predmetu ter ga tako postavi proti sebi kot nekaj od sebe različnega, celo sovražnega; ga pa tudi obvladuje, ko si ga znova prilašča s pomočjo uma ali zavesti, ki jo razumemo kot zmožnost razločevanja ali spoznanja namenskosti. Nasprotno pa žival sicer uresničuje čudovita dela, da bi zadostila svojim potrebam (pajek izdelke, podobne tkalčevim, čebela izdelke, podobne arhitektovim), vendar ne deluje

⁴ G. Guijarro, op. cit., str. 72 sl.

⁵ Prim. E. Baas, »L'humanisme marxiste«, Ed. Alsatia, Paris; Pierre Bigo, »Marxisme et humanisme«, P.U.F., Paris 1954, Calvez, »El pensamiento de K. Marx«, Ed. Taurus, Madrid 1972; Garaudy, »Perspectivas del hombre«, Ed. Platina, Buenos Aires 1965; Fromm in drugi, »Humanismo socialista«, itd.

⁶ Prim. G. Guijarro D., op. cit., str. 227—257, 271—302.

⁷ Prim. id., str. 80—83.

⁸ Prim. R. G. Yurre, »El Marxismo«, I. zv., BAC, Madrid 1976, str. 22—26.

⁹ Prim. G. Guijarro D., op. cit., str. 155; G. Cottier, »Esperanzas enfrentadas«, Ed. Cedral, Bogotá 1975, str. 212—218.

kot delavec človek, ki ima že v glavi sad svojega dejanja, njegov namen, ki temu namenu prilagaja sredstva in jih podreja svoji volji. Takó so proizvodi dela, v katerih se človek povnanja, za njegovo zavest kot zrcala, ki osvetljujejo njegovo bit, da ima samo sebe v lasti in se uresničuje («biti za sebe»): sadova dela sta človeška svoboda in uveljavitev.

Delo, ki vključuje zavest in svobodo, postane ključni dejavnik zgodovine, ta pa ni nič drugega kot proizvodnja človeka s pomočjo človeškega dela, nastajanje narave po človeku ali razvoj. Z delom človek napreduje, žival pa ne, ker ne obvladuje narave,¹⁰ ne obvladuje pa je, ker *ne dela* (kot človek).

1.1.5. Uporaba orodij, prilagojenih nekemu namenu

Ta daje delu naravo umne in hotene dejavnosti ter ga loči od vsake živalske dejavnosti. Preučevati taka proizvodnja pomeni spoznati človeka kot ustvarjalca takšnih sredstev in spreminjevalca narave ter samega sebe. S svojim delom se človek postavlja nasproti naravi, da jo obvladuje in izrablja.

1.1.6. Družbeni odnosi v delu določajo človeka

Delo ni samo dejavnik razvoja s pomočjo delovnih moči (zamišljati, graditi in zavestno uporabljati orodje), temveč je tudi izraz družbenih odnosov, v katerih poteka delo. Človeka in družbo prepoznavamo ter razpoorejamo glede na sredstva, ki jih uporabljata, in po odnosih z drugimi pri delu. Ta družbenost je človekova bistvena lastnost.

Dialog med ljudmi izvira iz njihovega dialektičnega odnosa do narave, prek dela, ki vodi ljudi, da stopajo v »družbene odnose«, v katerih »človek proizvaja sam sebe in druge«. To pomeni, da skupnostna razsežnost dela *človeka počlovečuje*, ga vodi k temu, da bogati sebe in druge. Ta teza je antiteza kapitalističnega individualizma. Socialna razsežnost posameznika je celo tako absolutna, da so vsa dejanja posameznika naravnana v družbeno smer, tako da človekovo osebnostno življenje bistveno vključuje njegovo »generično življenje«, njegovo človeško bit, to se pravi človeštvo kot družbo. Ta postane »sobitnost človeka z naravo« s pomočjo dela. Ta misel, ki jo še krepe razmišljanja o družini, se od Marxovih mladostnih del nadaljuje do del njegove zrelosti.¹¹

Velja torej, da delo kot dejavnost človeške vrste ustvarja, ohranja in izpopolnjuje človeka in s tem tudi človeštvo, »generičnega človeka«, ki

¹⁰ Prim. R. G. Yurre, op. cit., str. 37—39.

¹¹ Prim. A. López Trujillo, »La concepción del hombre en Marx«, Col. Populibro, Bogotá 1972, str. 117—128.

pomeni poslednjo in absolutno usodo človeka kot posameznika: »Človeška bit ni abstrakcija, ki bi prebivala v posamezniku; v resnici je to skupek družbenih odnosov«. To misel je Marx uporabil, da je ločil človeka od živali; v kasnejših delih mu bo služila za določitev zgodovinskih obdobj.

1.2. — *Delo je ključ socialnega vprašanja in s tem tudi tistega humanizma, ki daje človeku njegov pravi smisel*

V navedenih razpravljanih nam je Marx prikazal proces predmetenja s posredovanjem dela, po katerem človek postane človek. To dokazovanje dopolnjuje in krepi razlaga, spet s ključem dela, socialnega problema ali vprašanja, ki se mu reče »odtujitev človeka« ali razčlovečenje. Zato je rešitev tega vprašanja humanizem, ki daje človeku pravi smisel.

Tudi tukaj je treba priznati, da pri Marxu ni lahko z vso natančnostjo določiti pojma »odtujitev«. Uporablja ga z različnimi odtenki (oddelitev, ločitev, izguba, itd.). Po drugi strani za neko maloštevilno neomarksistično šolo, za Althusserjevo, teorija o odtujitvi pripada hegeljanski filozofiji in pri zrelem Marxu izgine, ko se ta odloči za protihumanizem ali za strogo znanstveno metodo. Proti temu tolmačenju nastopajo ugledni in številni marksisti, ki branijo humanizem pri Marxu in zatrjujejo, da je pojem odtujitve v marksizmu ključen in ga Marx ni odpravil, čeprav izraza v svojih zrelih delih ni uporabljal.¹² Vrednost, tehtnost in številnost razlogov, ki jih navaja ta zadnji tok marksistov, opravičujejo naslov našega poglavja.

Pojem odtujitve je hrbtenica marksistične misli, njen temelj. Je način, kako formulirati Marxovo misel z izrazi njegovega časa, je to, kar Cerkev imenuje socialni problem ali »socialno vprašanje«, kot pravi Janez Pavel II.

1.2.1. Odtujitev ali socialno vprašanje ima svojo korenino v ekonomski odtujitvi

V svoji analizi razčlovečenja ali odtujitve človeka Marx srečuje ali poudarja različne vidike odtujitve po naslednjem *kronološkem* redu: človek se odtuji religiozno, ko se razvrednoti pred Bogom, ki je stvaritev njegove glave, odsev njegovega bednega položaja; nato ustvari idealistično filozofijo, ki ga enako slepi; ko Marx analizira te duhovne podproizvode, raziskuje politične institucije kot stvaritev, ki naj vzdržuje gospostvo enega razreda nad drugim (politična in socialna odtujitev). Nazadnje prehaja na dokazovanje, da je gospodarska odtujitev podlaga in korenina obravnavanih.

Ontološko ali po vzročnem redu gredo stvari obratno: prva in najbolj temeljita je ekonomska odtujitev, saj določa socialno odtujitev ali ločitev družbe v razrede, to pa spet povzroča politično odtujitev ali ustanovitev

¹² Prim. G. Guijarro D., Op. cit., str. 167—302.

države v službi vladajočega razreda. To fizično gospostvo podpirata idealistična filozofija (Heglova) in religija ter poskušata prepričati z idejami, katere proizvaja vladajoči razred. V tem obstoji redukcija odtujitev.¹³ Ločiti odtujitev od ekonomskih analiz se pravi potvarjati Marxa.

Odtujitev pa je le negativna oblika marksističnega humanizma, način predstaviti človeški položaj, kakršen je, in zaključiti, da tak ne sme biti. Z drugimi besedami se temu reče opredeliti socialno vprašanje. Odveč je omenjati, da je za takšno vrednostno sodbo treba imeti neko pojmovanje človeka; tega smo že določili v predstojajočih odstavkih. Iz tega sledi, mimogrede povedano, da se marksistična analiza nečloveškega položaja, v katerem živi človeštvo, ne more odreči svojemu antropološkemu pojmovanju.¹⁴

Če hočemo opisati ta odtujujoči položaj, lahko poudarimo kot *prvo potezo človekovo ne-gospostvo*, ki ustreza temu, kar Marx imenuje »predzgodovina človeške družbe«, kot jo je razložil Engels v svojem *Anti-Dühringu*. Ne gre za nekaj, kar bi bilo izgubljeno, ampak za gospostvo, ki si ga človek pridobiva. Gospostvo nad naravo in nad samim seboj, ki napravi, da je *svoboden*. Ko bo nastala družba (komunizem), v kateri bo svoboden razvoj posameznika pogoj svobodnega razvoja vseh, bomo dosegli pravo svobodo, kot razlaga Komunistični manifest.

Na drugem mestu odtujitev, kot zatrjuje Hegel in dopolnjuje Marx, *razdira gospostvo človeka nad stvarmi* (v kar so vključene tudi stvari, ki jih je izdelal človek in tehnično orodje) in povzroča gospodovanje stvari nad človekom. Ta druga narava, ki jo Marx razkriva predvsem v gospodarskem stroju kapitalistične družbe, je tuja moč, ki človeka zatira.

Odtujitev, *na tretjem mestu*, človeka »postvarja«, to se pravi, iz njega napravi stvar, kupoprodajni predmet. Človeški odnosi s tem postajajo blago. Tako pridemo do odtujitve dela, ki je ključ gospodarske odtujitve.

1.2.2. Odtujitev dela kot korenina gospodarske odtujitve

Za Marxa je odtujitev dela odtujitev človeka samega,¹⁵ saj je delo, kot smo že spoznali, bistvo človeka. Monetaristi so videli bogastvo v predmetih zunaj človeka. Klasični liberalizem, posebno z A. Smithom, razglaša delo samo na sebi za vir bogastva. Iz njega izhaja Marx, ko obtožuje kapitalizem in kaže na protislovje v tem sistemu, v katerem postaja delavec (vir bogastva) vedno bolj *reven*, medtem ko nedelavec bolj in bolj *bogati*.

Dosegli smo stržen marksistične ekonomije. Za klasične ekonomiste je bil odnos med obema ločenima prvinama, kapitalom in delom, nekaj normalnega, saj je pod gospodarsko obliko zasebnega lastništva zamenjava

¹³ Yurre, op. cit., str. 66—73.

¹⁴ Prim. J. Vélez Correa, op. cit., str. 74—77.

¹⁵ Prim. Marcuse, »Marx y el trabajo alienado«, Buenos Aires 1972.

potekala s pomočjo mezde, ki je plačevala vrednost dela. To pa je le videz pojava. Marx hoče priti do njegove korenine, ko kaže na odtujitev dela in njen vzrok. V resnici je takole:

Z ločitvijo kapitala od dela se delavčev proizvod odtuji, ker se proizvedeni predmet loči od delavca: utelešenje dela se spremeni v kapital, tako da ta nasprotna stran zaslužuje in izrablja delavca.

Še več. Ker je delo umska, zavestna in svobodna dejavnost, je usmerjeno h gospodstvu nad predmetom. Toda v kapitalističnem gospodarstvu se dogaja prav nasprotno: predmet postaja delavcu sovražnik, to se pravi kapital. Še več, prek delavčevega dela tudi proste dejavnosti prehajajo v kapitalistovo last.

Iz prejšnjega sledi, da se ljudje odtujejo med seboj, ker kapital in delo predstavljata nasprotna razreda.

1.2.3. Korenina odtujitve dela je zasebna lastnina

Odtujitev dela nastane, kadar je priznana pravica do zasebne lastnine, saj kapitalistu omogoča, da delavcu odtuji delo.

Zato Marx zatrjuje, da je treba *zasebno lastnino odpraviti*, ker bo tako odpravljena tudi ključna odtujitev. Vsa marksistična teorija o izrabljanju, ki sloni na tezi o vrednosti dela in presežni vrednosti, potrjuje to trditev.

Opozoriti je treba, da je podlaga vsega tega izvajanja materialistično-ekonomistično pojmovanje človeka in dela,¹⁶ zmota, ki bo prišla na dan pri primerjavi z okrožnico o delu.

Ko bo odpravljeno zasebno lastništvo, trdi Marx, ne bo več odtujenega dela ne izkoriščevalcev niti izkoriščanih (socialna odtujitev), ne bo države v rokah vladajočega razreda (politična odtujitev), ne bo odtujevalnih filozofskih in religioznih ideologij, ki so navedenim odtujitvam v oporo in jo obenem odsevajo.

1.2.4. Človek kot »bitje prakse«

Praksa je izrazito revolucionarna, je gibalno preobrazbe in s tem rešitve socialnega vprašanja.

Danes je nesporno in je postalo skorajda aksiom, da je pristni marksizem »filozofija prakse«, ker dialektično vsebuje teorijo in prakso.¹⁷ Ta filozofija temelji na marksističnem pojmovanju in ga obenem utemeljuje, saj »teoretična praksa« vključuje metodo ali pot, ki vodi do cilja, katerega zastavlja omenjeno pojmovanje, in se s tem spreminja v »praktično prakso«. Takó se

¹⁶ Prim. J. Vélez Correa, op. cit., str. 58—63; Bertell Ollman, op. cit., str. 159—237.

¹⁷ Prav tako K. Korsch v »Marxismo y filosofía«, Ed. Eva, México 1971, str. 48 in sl.

resnica (marksistična epistemologija in antropologija) isti s preoblikujočim dejanjem (marksistična politika in etika). Z drugimi besedami: »ortodoksija« se dialektično spreminja v »ortopraxis« in obratno. Trditev, da je človek bitje prakse, torej pomeni, da mu pripada dolžnost spreminjati družbo v okviru marksizma, se pravi znotraj dialektičnega in historičnega materializma.¹⁸ Še več, ker gre za kapitalistično družbo, ki je »odtujevalna in odtujena«, bo ta praksa nujno revolucionarna.¹⁹

Človek je bitje prakse, tako zaključuje Marx, ko kritizira Heglovo in Feuerbachovo antropologijo.²⁰ Kot »ustvarjalec samega sebe« preoblikuje svojo lastno bit v njen široki ali »generični« pomen, preoblikuje naravo obenem z organskim orodjem, ki je potrebno za njegovo dejavnost (drugi pomen preoblikovanja samega sebe), spreminja in preoblikuje proizvodne odnose, ki so podlaga družbe, in jo s tem spreminja (še en pomen preoblikovanja samega sebe). Reči, da je človek bitje prakse, tudi pomeni postaviti ga za ustvarjalca ali subjekt zgodovine. Ker je ta zgodovina (historični materializem) zašla v proces odtujitve, ki mora po svoji lastni dialektiki pripeljati do nove družbe, komunistične, se mora človek kot bitje prakse zavestno in dejavno zavzemati, da pospeši ta nujni in neogibni zgodovinski preskok, *revolucijo*. Praksa spreminja socialno-politični sestav, pa tudi ideološki sestav, ki je njegovo dopolnilo, in pomeni v Marxovi misli *gospodarsko dejavnost*, ta pa je podlaga teh sestavov. Zato se mora revolucionarna praksa osredotočiti na preoblikovanje ali spreminjanje kapitalističnega gospodarstva, katerega temelj je zasebno lastništvo.²¹ Iz tega razloga se mora tudi usmeriti, da vzpostavi oblast (diktaturo proletariata), ki je njen glavni namen odprava lastnine.²²

Po drugi strani pa je človek po svojem bistvu »delavec«; to pomeni, da z delom uresničuje omenjene spremembe. Z drugo besedo, človek je bitje prakse. V ozkem pomenu, ki ga Marx daje besedi »delo«, je pravo bitje prakse delavski razred, proletarijat, torej je tudi *gibalo revolucije proletariata*.²³ Ta uteleša v delu odtujeno bit in je v osrčju zgodovine (predstavlja del proizvodnih sil ali baze). Poleg tega je zaradi svojega odnosa v industrijski proizvodnji najbolj razpoložen, da se zaveda, kako ga izrabljajo in v katero smer teče zgodovina; najbolj ima napredno miselnost, ki ga prepričuje o nasprotjih v kapitalizmu in o njegovem nujnem prehodu v znanstveni socializem ali komunizem; poleg tega je delavski razred v večini in tako se njegove pravice ter zahteve ujemajo s pravicami in zahtevami družbe.²⁴ To tezo je iz

¹⁸ Prim. J. Vélez Correa, op. cit., str. 56—58.

¹⁹ Prim. G. Guijarro D., op. cit., str. 159—161.

²⁰ Prim. id., str. 167—302.

²¹ Prim. Yurre, op. cit., str. 71; 268—271.

²² Prim. id., op. cit. str. 484—488.

²³ Prim. id., op. cit. II., str. 164—165; 171—172.

²⁴ Prim. id. I., str. 534—541; II. str. 199.

taktično-političnih razlogov spremenil Lenin in dodelil komunistični partiji revolucionarno poslanstvo, da v imenu in kot zastopnica proletariata izvede revolucijo.²⁵

K temu je pomembno dostaviti, da si po novih razlagah neomarksizma, ki gredo za Leninovo tezo, ta revolucija nadeva posebno v Latinski Ameriki pomen osvoboditve od vsakršne odvisnosti. To temo najdemo tudi v okrožnici in bomo o njej še govorili.

2. — KRŠČANSTVO

Človek in delo, ključa socialnega vprašanja

Znova poudarjam, da ni neposredni namen okrožnice obsojati kapitalizem ali marksizem. Janez Pavel II. stoji na višji ravni: dokazuje velika načela socialnega nauka Cerkve in predlaga rešitev v njihovi luči. V teoretični obrazložitvi pa vseeno jasno opozarja na napake kapitalizma in marksizma in tako ne dokazuje samo nezdružljivost teh sistemov s socialnim naukom Cerkve, ampak se v njegovem zaokroženem prikazu razodeva v vsej moči tudi zavrnitev predlogov, ki so bili posebno v marksističnem pojmovanju tako zelo privlačni. Pa tudi v predlogih okrožnice se kaže dejstvo, ki ga okrožnica neposredno ne poudarja — pač pa je to naloga pričujoče razprave —, da ti predlogi za rešitev niso kakšne naključne ideje, nenavezane na osnovno teorijo, ampak so v primerjavi z marksističnim predlogom trdnejši, globlji in učinkovitejši. Samo mimogrede omenjam kapitalistični predlog, saj sta že marksizem in zgodovina prevzela nalogo, da ga napravita manj privlačnega, razen seveda za skupino, ki ji je takšen red v prid. Končno naša razprava postavlja v jasno luč odgovor na takó vsakdanji ugovor, ki ga uveljavljajo nasprotniki pa tudi kristjani proti socialnemu nauku Cerkve, ko govore, da je to lepa abstraktna teorija brez povezave z resničnostjo in zato neuporabna. Okrožnica je presenetljivo bogat in ploden odgovor na ta ugovor.

2.1. — Človek, ključ vprašanja dela, zato tudi temelj rešitve tega vprašanja

Okrožnica, ki je njena tema delo, izrecno izraža to postavko, ker služi za osnovo njeni obrazložitvi. Papež ob devetdesetletnici prve okrožnice ne obravnava kakšne naključne teme: dokazuje — to bomo preučevali v drugem delu te obravnave —, da je vprašanje dela ključ modernega socialnega vprašanja. Moj namen v tem prvem delu je obrazložiti, kako se v papeževem

²⁵ Prim. id. I., str. 233—241.

nauku kaže človek, v širokem pomenu *humanizma*, kot ključna točka za študij vprašanja dela.

2.1.1. Humanizem v misli Janeza Pavla II.

V primerjavi z liberalno-kapitalistično tezo o človeku, ki je slabotna in nedosledna, in marksistično, ki je predmet polemike, ker ni dovolj jasna in natančna, je humanizem v socialnem nauku Cerkve nedvomen, očitien in predvsem osnovnega pomena za zastavitev vprašanja dela. Ta humanizem je razvit v cerkvenih dokumentih.

Tema humanizma ima prvo mesto že v prvi socialni okrožnici *Leona XIII.*, ko ta obsoja socialistično rešitev z vidika človeka (RN 4), ko določa njegovo naravo (id. 5) in pravice, ki jih ima kot gospodar stvari (id. 6), in ko humanizem navezuje na temo dela (id. 7). Po teh opredelitvah predlaga zastavitev socialnega vprašanja (id. 13) in sredstva za njegovo rešitev (id. 14 in sl.). Ko *Pij XI.* obravnava vprašanje dela, vse to potrjuje (QA 17—40), nato pa v luči istega humanizma znova zastavlja vprašanje in predlaga rešitve (id. 100—148); pri tem se ozira na spremembe, ki so nastale v zadnjih štiridesetih letih. Petdeset let po prvi okrožnici *Pij XII.* v radijski poslanici potrjuje življenjsko moč omenjenih humanističnih pogledov in jih navezuje na uporabo materialnih dobrin, na delo in na družino. Ob sedemdesetletnici okrožnice *Janez XXIII.* izpopolnjuje in razvija ta socialni nauk in ga navezuje na spremembe, ki so nastale zadnjih dvajset let (MM 51—211). Čez dve leti objavi isti papež enega najpopolnejših dokumentov o humanizmu, ki ga opira na resnico, pravico, ljubezen in svobodo kot temelje sožitja in miru (PT 8, sl.). Dve leti kasneje 2. vatikanski koncil razglasi enega najbolj pomembnih dokumentov o humanizmu, v njem izhaja iz današnjega položaja človeka (GS 4—10), kaže na njegovo dostojanstvo (id. 12—22), na njegovo vlogo v človeški skupnosti (id. 23—32) in na vprašanje dela (id. 33—39). Dve leti kasneje *Pavel VI.* napiše nov osnovni dokument o humanizmu, ki je ključ neokrnjenega razvoja človeka (PP 6—42) in ga je mogoče doseči s solidarnostjo človeštva (id. 43 in sl.).

Janez Pavel II. se posebej odlikuje kot branilec humanizma. Ko malo mesecev po začetku svojega pontifikata odpira 3. latinskoameriško škofovsko konferenco, poudarja tri temeljne kamne krščanskega nauka: resnice o Jezusu Kristusu, o Cerkvi in o *Človeku*. Slabost današnje civilizacije, pravi (I—9), je neustrezno pojmovanje človeka. Čeprav je to doba humanizmov, je obenem paradoksalno tudi doba globoke človeške tesnobe ob vprašanih njegove identitete in poniževanja, tesnobe, kot je doslej še ni bilo. Papež zaključuje: »Popolna resnica o človeški biti je temelj socialnega nauka Cerkve in podlaga resnične osvoboditve.« V nadaljnjem (III-1) zahteva od škofov, da so resnični branitelji človeškega dostojanstva, in načrtuje v okviru

neokrnjenega humanizma pravo osvoboditev in navodila o zasebnem lastništvu.

V svoji prvi okrožnici, *Redemptor Hominis*, prikazuje položaj odrešenega človeka v sodobnem svetu in brez omahovanja zatrjuje, da je človek v polni resničnosti svojega bivanja, svoje osebnostne in hkrati skupnostne biti »*prva pot*, ki jo mora Cerkev pri izvrševanju svoje službe hoditi« (RH 14).

Tudi v okrožnici, s katero se ukvarjamo, *Laborem Exercens*, nam papež že v uvodu kaže, da je delo dejavnost, ki izvira iz človeške narave, se pravi iz humanizma, kateri služi za podlago nauka o delu. Poteze tega humanizma se bodo pokazale pri obravnavanju vidikov, ki jih narekuje vprašanje dela.

S tega gledišča okrožnica ni preprosto ponavljanje prejšnjih dokumentov. Močan vtis dela *humanistična osredotočenost*, iz katere papež izhaja pri obravnavanju vprašanja dela (LE 3.2), in zanos, s katerim govori o trajnosti tega temelja, o človeku, kot ga predstavljajo ne samo dokumenti zadnjih devetdeset let, ampak že prva stran svetega pisma (LE 3.1).

Da bomo razumeli ves zadevni nauk, moramo imeti pred očmi krščanski humanizem, kot smo imeli humanizem pred očmi pri orisu marksizma. Preprosto soočenje bo pokazalo, da krščanski humanizem po svoji širini, globini in utemeljenosti presega marksizem. Še več, bistvene razlike med obema humanizmoma nakljub nekaterim ujemanjem ne dovoljujejo kristjanom, da bi sprejeli analize in prilagoditve, ki so nasprotne krščanskemu humanizmu.

2.1.2. Izhodiščna točka

Za obravnavanje vprašanja glede dela je po papežu izhodišče *človek*, ker je delo njegova temeljna razsežnost. Pri tem prepričanju se Cerkev nanaša na znanosti, ki se ukvarjajo s človekom (antropologija, paleontologija, zgodovina, sociologija, psihologija . . .); z razodetjem pa to prepričanje zadobi naravo vere (LE 4.1).

Čeprav tudi Marx izhaja iz nekega humanizma, se že v tej točki kaže njegova različnost od krščanstva: opazili smo namreč, da je humanizem, iz katerega izhaja pri obravnavanju dela, ekonomistične narave in nanj postavlja celo temelj zgodovine. Nasprotno pa je vidik, ki nam ga predstavlja papež, vidik Geneze; človek je božja podoba, ko si podreja zemljo in ji gospoduje s pomočjo dela (LE 4.2); prav to, da je svobodna osebnost, subjekt dela, je podlaga njegovega dostojanstva. Posledica te subjektivne razsežnosti je, da ne more biti človek zaradi dela, ampak prav obratno, delo mora biti zaradi človeka (LE 6.2,3 in 5), ki je končno cilj vsake dejavnosti. Že na tem mestu papež opozarja, kako človeka ogroža zlonosna preobrnitev vrednot v *materialistični in ekonomistični miselnosti*, pa naj bo ta naravnana kapita-

listično (delo-bлаго) ali marksistično (ekonomske in objektivne prvine dela prevladujejo nad subjektivnimi, to je nad človekom) (LE, 7). Ta ekonomistična namenskost dela je pripeljala do usodnega nasprotja med delom in kapitalom, to pa je zaostriло vprašanje (LE 10.3); ekonomski vidik dela je prevladal nad osebnostnim (Prim. LE 15.2).

2.1.3. O človekovem samorojevanju

V tem se okrožnica popolnoma loči od marksističnega humanizma. Po dialektiki subjektivnega in objektivnega vidika dela se čisto gotovo človek, ki spreminja in si podreja naravo z delom in dandanes predvsem s tehniko, obenem spreminja tudi sam, se razvija in izpopolnjuje (LE 5.4). V tem pomenu lahko dopuščamo, da *človek nastaja* (LE 5.1), kot lahko trdimo o kulturi in civilizaciji, proizvodih dela v njegovem širokem pomenu (LE 9), da spreminjata naravo: »se tudi sam uresničuje kot človek in v določenem smislu celo *postaja* bolj človek« (LE 9.3).

Toda kakor smo zabeležili (1.1.3), je za marksizem glavno razložiti z delom človekov izvor. Tudi če se ne oziramo na to, da marksizem ne navaja razlogov, ki bi dokazovali večnost materije in razvoj sam od sebe, se zdi razlaga o preskoku od živali do človeka s pomočjo dela nejasna in celo protislovna, saj delo že po marksistični teoriji zahteva delavčev um in voljo. Ta teza ateističnega humanizma se ne omejuje na brezplodne in abstraktne prepire s teizmom, temveč si prizadeva zastaviti in rešiti vprašanje dela. Zato zaključujem: Površno in naivno mislijo nekateri kristjani, da je mogoče ločiti marksistični ateizem od njegovega zastavljanja vprašanja (analiza, itd.) in od njegovih izpeljav (rešitev).

Gospodstvo nad stvarmi, ki ga *sprejema* človek kot božja podoba, predpostavlja, da se ni sam ustvaril, to pa spet pogojuje *etično naravo dela* (LE 6.3). Brez absolutne vrednote, na kateri temelje delavčeve dolžnosti in pravice, postane etični red nemogoč. Ko napravi marksistična etika iz človeštva absolutno vrednoto, postane nehumana, kot je že dokazoval Pavel VI. (PP 42) in zaključil, da »postane zaprti humanizem (ki ni odprt transcendentnemu) nehuman«. Delavčeve pravice, sklepa Janez Pavel II. (LE 16.1 in 2), in njih spremljajoče dolžnosti je mogoče raziskovati samo v širokem okviru človeških pravic, ki slone na absolutni vrednoti. Ko papež dokazuje prednost dela pred kapitalom in poudarja, da je del naravnih dobrin dan človeku v uporabo, opozarja (LE 12.3) na to *rdečo nit, ki teče skozi ves dokument*.

Po drugi strani je zelo *aktualen odgovor marksističnemu ateizmu*, s katerim tolmačijo mnogi neomarksisti Marxov humanizem, poudarek na osnovnem načelu dokumenta, namreč na gospodstvu človeka nad svetom (LE 3.1; 4.2; 6.2; 9.2, itd.); ta nam kaže, da vera v Boga nikakor ne odtuja

in ne razčlovečuje človeka, ampak celo povzdiguje njegovo dostojanstvo in gospostvo. Ko marksizem zanikuje Boga, da bi postal človek močnejši v sebi in zase, ne navaja objektivnih dokazov, pač pa obtožbe proti krščanstvu, ki maličijo in preobračajo pravi položaj človeka pred Bogom. To potrjuje celotni V. del okrožnice, kjer ta poudarja dostojanstvo dela, ki je sodelovanje s Stvarnikovim delom (LE 25); ta del dokazuje veličino človeškega dela z več kot tridesetimi navedki iz svetega pisma, z zgleodom Kristusa in apostolov (LE 26) in z zmago vstajenja nad križem dela (LE 27).

2.1.4. Delo predstavlja človekovo bistvo

Papež v uvodu okrožnice zatrjuje, da delo izvira iz človeške narave, da predstavlja človekovo usodo v njegovem zemeljskem bivanju, da je »ena izmed značilnosti, ki se po njih človek razlikuje od drugega stvarstva«, in da ima »pečat osebe, ki deluje v skupnosti oseb.« Potem pa končuje: »Ta zaznamovanost z osebo človeka je značilna za notranjo kakovost dela in v nekem smislu *sestavlja samo njegovo naravo*.« Iz te razsežnosti človeškega bivanja se rojevajo novi upi, pa tudi nove bojazni in grožnje (LE 1.2).

Vprašanje dela je notranje povezano z vprašanjem človeka, papeža pa privede na raven marksizma, ko, izhajaje iz človekovega bistva, zastavlja jedro tega vprašanja. Vendar pa papež v nasprotju z Marxom, ki poudarja zgolj fizični vidik delavčevega dela in s tem zabrisuje in celo izključuje njegov intelektualni vidik, umeva delo v vsej njegovi razsežnosti: kot napor za pridobivanje telesnega kruha in kruha znanosti ter napredka (LE 1.2), kot telesno in tudi umsko dejavnost (LE 5.1; 9.2; 14.4). Tudi ne priznava z marksizmom, da bi *vrsta dela* (objektivni vidik) mogla služiti za *delitev in razločevanje ljudi v razrede* (subjektivni vidik) (LE 6,5).

Zadnji razlog omenjenega nasprotja je v tem, da materialistično-ekonomistični pogled sicer ne zanikuje duhovnega vidika človeka (vprašanje, o katerem razlagalci marksizma razpravljajo), vendar daje materialistično-ekonomističnemu vidiku prednost pred duhovnimi vrednotami, ki jih ima za odseve ali nadstavbe ekonomske podlage v zgodovinskem procesu. Zato pa Cerkev, in naj jo tudi obtožujejo »spiritualizma«, poudarja utelešenje duhovnega, obenem pa vztraja pri trditvi, da imajo duhovne vrednote, v tem primeru subjektivnost dela, prvenstvo pred objektivnimi prvinami istega (LE 5—7). Na podlagi tega prvenstva predlaga, proti kapitalizmu in obenem proti marksizmu, rešitev nasprotja delo — kapital (LE 11—13).

2.1.5. Proizvodna sredstva

Ko je marksizem trdil, da je delo umna, zavestna in svobodna uporaba proizvodnih sredstev, je zaključil, da je preučevanje teh sredstev ključ za spoznavanje in presojanje zgodovinskih obdobj. Teza historičnega materializma

ni niti jasna niti dosledna. Če namreč ekonomsko podlago, ki določa nastave, sestavljajo proizvodna sredstva in družbeni odnosi, ni natančno razvidno, katera od obeh prvin vpliva na drugo in odloča o njej, da potem celoten skupek podlage lahko določa ideologije. Historični materializem strogo dosledno zaključuje z zanikanjem človeške svobode, saj priča o tem vseh pet različnih tolmačenj marksizma v tej točki. Nasprotno pa je Cerkev zvesta svojemu humanizmu, zato ne sprejema marksistične analize zgodovine, ki je v tem ideološkem okviru zmotna, saj v teoriji svobodo zanikuje, v praksi pa jo tepta.

Okrožnica priznava, da proizvodna sredstva vključujejo usposobljenosti in poklice ter vplivajo na spremembo človeka in narave, vendar je pri tem na dlani, da so v proizvodnem procesu ta sredstva *orodni vzrok*, človek pa v njem vedno ostaja *tvorni, glavni in svobodni vzrok*. Ves skupek, ki sestavlja kapital, je sad zgodovinske dediščine dela (LE 12.4 in 5).

Zadnji razlog za odklonitev marksističnega pojmovanja človeka in zgodovine je v osnovi celovitega humanizma, tam, kjer okrožnica prikazuje materialistično-ekonomistično pojmovanje kot nepopolno in škodljivo za človeka (LE 7 in 13). Predvsem pa je na dnu tega humanizma možnost za odločitev proti humanističnemu ateizmu, saj gleda papež na naravne dobrine kot na božji dar in zatrjuje, da je ta ugotovitev »kakor rdeča nit razprostrta skozi ves ta dokument« (LE 12.3).

2.1.6. Družbena razsežnost dela

Prednje razmišljanje dopolnjuje teorija o *socialni razsežnosti dela*. Morada je najpomembnejši prispevek marksizma ta, da je prevrednotil človekovo socialno razsežnost prav glede dela, ko je preobrnil pojmovanje dela, kot je izhajalo iz individualističnega kapitalističnega mišljenja, egoistično in ekonomistično prenesenega na delovne odnose. Okrožnica se pridružuje tej obsodbi kapitalizma (LE 7.1), obenem pa dokazuje, da dela marksizem isto napako, ki jo kritizira (LE 7.2; 9.4; 11.4; 13.2 in 4; 14.6; 15; 20.5).

Že stoletja pred vdorom individualizma poudarja socialni nauk Cerkve prek cerkvenih očetov in srednjeveških teologov družbenost osebe kot bistveno človekovo potezo. Papeži in 2. vatikanski koncil dokazujejo, da je ta razsežnost temelj nauka o razrednem boju, o zasebnem lastništvu in o odnosih države in posameznikov ter držav med seboj.

Papež Janez Pavel II. nadaljuje v isti smeri, ko ob vprašanju dela govori o novi tehnični revoluciji (LE 1.3); tedaj opozarja, da ima vprašanje dela družbeno razsežnost zato, ker ima to razsežnost človek, in da nekdanje vprašanje *razreda* prehaja v vprašanje *sveta* (LE 2.3), ki sega v socialno-ekonomski razvoj (LE 4.4) in v etično-socialno razsežnost (LE 6.2 in 5). Tako temelj tega dokumenta, človek (subjektivnost dela) kot socialno bitje,

pripelje papeža do teme »solidarnost« in do opisa socialne razsežnosti dela, ki je temelj individualnega življenja, družine in družbe, katera je utelešenje dela generacij (LE 10.1—3). Zato že kapital kot skupek proizvodnih sredstev in sad zgodovinske dediščine človeškega dela vsebuje tudi to socialno označje (LE 12.4).

Ko okrožnica obravnava vprašanje dela v odnosu do lastnine, podčrta, da je *edini zakoniti razlog*, zaradi katerega lahko kdo ta proizvodna sredstva ima, ta, da služijo delu in s tem uresničujejo načelo, po katerem so namenjena vsem (LE 14.3). Isti razlog tudi opravičuje socializacijo teh dobrin (ibid.) Namen dela je torej, da so njegovi sadovi v prid človeku, ki dela, in drugim. Zato izvira dolžnost, da vsi delajo zase, za družino in za družbo, iz družbene narave dela in spada v širok kontekst človeških pravic in dolžnosti (LE 16.1 in 2).

Izvirno razpravljanje o posrednem delodajalcu je izvedba in posledica prednjih tez (LE 17). Isto bi dejali o zagovoru družinske plače, ki naj bi vrnila veljavo materiskemu poklicu žene (LE 19.1 in 5). Enak temelj socialne razsežnosti zamišlja okrožnica za sindikat, ki naj skrbi za skupno blaginjo; to zamisel ponazarja s primerjavo z veznimi posodami (LE 20.4). Še bi lahko naštevali: kako papež kaže na vrednost in na vprašanje kmečkega dela (LE 21), na delo prizadetih (LE 22) in izseljencev (LE 23).

Kar je najti pozitivnega v marksističnem pojmovanju o socialni razsežnosti dela, se bogati in krepi v obravnavanju Janeza Pavla II., ko iz humanističnih temeljev izvaja plodne posledice. Tako krščanski predlog prekaša marksističnega tam, kjer papež opisuje na podlagi omenjene rdeče nití, ki je *človek*, pripomočke, da družba ne bo zadušila osebnosti in ga ustroj družbenega dela ne bo spremenil v človeka-maso, ki bi ga družbeni stroj odtujil. Zmota, kot bomo videli, ni v podčrtavanju socialne razsežnosti človeka in dela, marveč v zabrisovanju osebnega dostojanstva, ko postane oseba sredstvo absolutne vrednote, ki se imenuje znanstveni socializem (komunizem). To zmoto izkorišča praktično življenje v totalitarnih marksističnih sistemih, ki jih danes tako odločno odklanjajo ugledni neomarksisti.

2.2. — *Delo, ključ socialnega vprašanja*

Ta osredotočenost je hkratna z marksizmom in tudi papeži o njej govorijo že devetdeset let, vendar jo posebej poudarja dokument Janeza Pavla II.; izrecno jo omenja že prav v začetku (LE 3) in uporablja za *ključ*, kot jedro pri tolmačenju najbolj perečih vprašanj, obenem pa tudi kot temelj tez in kot utemeljitev izpeljav pri reševanju istega vprašanja. Poleg tega zbuja dokument pozornost: a) *zaradi daljnosežnosti in novosti*, ki ju daje obsegu socialnega problema ali »socialnega vprašanja« (kot to imenuje papež), ko združuje pravičnost in mir v humanizmu, ki meri na celosten raz-

voj (LE 2); b) *ker opozarja na nove vidike vprašanja*: nova revolucija, ki jo prinašajo sedanje onesnaževanje, izčrpanost surovin, brezposelnost . . . (LE 1.3), razširitev vprašanja razredov v vprašanje svetovnega obsega (LE 2.4), ki ima etičnosocialne razsežnosti (LE 5.6) in prinaša nove oblike solidarnosti (LE 8.4—6); c) *ker predlaga čudovito rešitev* nasprotju med delom in kapitalom (LE 11—13) ter nasprotju med delom in lastnino; č) *ker natančno določa* odnose med delavcem ter neposrednim in posrednim delodajalcem (LE 17—19); d) *ker poudarja*, kako pereče je danes vprašanje kmečkega dela (LE 21), dela prizadetih (LE 22) in izseljencev (LE 23).

Da bo primerjava z Marxom bolj natančna, vzemimo njegov izraz »odtujitev«, ki ga Janez Pavel II. v tem dokumentu ne uporablja, vendar je po svoji vsebini in pomenu z njim v skladu. »Odtujitev« je dejansko pojem bistvene filozofske vsebine, ki ga Marx uporablja od prvih do poslednjih del, čeprav ga nekateri njegovi razlagalci odklanjajo.²⁶ Ta pojem vsebuje nesporno humanistično osredotočenost.²⁷ Prav zato se mi zdi primerno zastaviti socialno vprašanje z izrazi: razčlovečenje, alienacija ali odtujitev pravih človeških vrednot. In ne pomišljam si takó brati okrožnico o delu, saj njena humanistična osredotočenost in njena vsebina to dovoljujeta. Poleg tega prva okrožnica, *Redemptor Hominis*, o kateri papež izrecno pravi, da mu je služila za pot, ki jo nadaljuje v pričujoči okrožnici (LE 1.1), uporablja izraz »odtujitev« prav v pomenu, ki smo mu ga pripisali (RH 15). To nikakor ne pomeni, da bi nameravali okrožnico marksistično obarvati, ampak le, da začenjamo razumljiv dialog, pri katerem uporabljamo sobesednikovo izrazje.

2.2.1 Odtujitev človeka (socialno vprašanje) ima svojo korenino v ekonomski odtujitvi

Tako je zaključil Marx. Z drugimi besedami, človek je razčlovečen, ker je v kapitalizmu razčlovečeno gospodarstvo. Če torej humaniziramo gospodarstvo s tem, da mu damo novo korenino, bo rešeno vprašanje odtujitve človeka v družbi. Videli smo že, da je bilo Marxovo argumentiranje povzeto v dve dokazovanji (1.2.1): redukcija odtujitev in opis njihovih značilnosti, ki naj pokažeta, da vse slone na ekonomski odtujitvi, ki je v odtujitvi dela, ta pa izvira iz zasebne lastnine.

Prvo marksistično dokazovanje je v tem, da išče v verižni vzročnosti korenino vseh odtujitev. Načelo, ki ga uporablja in obenem potrjuje, je: »Družbena bit določa zavest«, to se pravi, da družbeni odnosi, ki imajo podlago v gospodarstvu, določajo *nadstavbe* (razredno družbo, politiko ali državni aparat, filozofijo ali način zamišljanja realnosti, religijo).

²⁶ Prim. J. Vélez Correa, op. cit., str. 64—69.

²⁷ Dela, ki so tako naravnana, so številna. Za zgled naj služijo že citirana v opombah 3 in 5.

Ko papež opisuje socialno vprašanje, dela to v skladu s svojo humanistično osredotočenostjo (LE 3.2), tako da izhaja od človeka, ki ga odtuja nevarnost mehanizacije dela; ta nevarnost grozi, da ga bo izpodrinila (LE 5.4), in izvira iz dejstva, da objektivni pomen dela povzdigujejo nad osebo (LE 6.3—5). Za povzročiteljico te preobrnitve vrednot je obtožena *materialistična in ekonomistična miselnost*, ki vlada v kapitalističnem in marksističnem sistemu (LE 7.1—3). To pomeni, da je *vzročni red obraten kot pri Marxu*. Dokazovanje okrožnice se zato osredotoča na prikaz, kako je materialistična filozofija, ki v praksi postane ekonomizem, tista, ki človeka odtuja. Humanizem spiritualističnega kova stoji nasproti humanizmu materialističnega kova. Krščanski humanizem upošteva človeka v celoti (duhovne in materialne vrednote). Dopusča materialni vpliv in se v tem, če hočete, ujema z Marxom; bistveno pa se od njega razlikuje, ker zanikuje prvenstvo materialistično-ekonomističnega dejavnika (historični materializem), ki je v škodo osebi (LE 13.4).

Ta osnovna postavka služi dokumentu za vodilo, ko presoja zgodovinske socio-ekonomske sisteme (LE 8.1—6; 11.3—6; 13.3—5; 10.4) in za načelo, ko predlaga resnično »solidarnost« (LE 8) ali ko razrešuje spopad delo kapital (LE 11) ali ko vzpostavlja pravilen odnos med delom in lastnino (LE 14), med delodajalcem in delavcem (LE 17). Vsa ta izvajanja so dosledna, ker temelji dokument na pojmovanju človeka kot gospodarja in se svetopisemsko pojmovanje »gospodstva« (LE 4) v njem pogosto pojavlja z vso močjo. Pripomniti je treba, da je »alienatus« v prvotnem pomenu soznačnica za suženj, nasprotje »gospodarju«. Tudi pri Marxu alienacija pomeni izgubo gospodstva ali svobode, razdejanje človekovega gospodovanja nad stvarmi in »postvarjenje« človeka.²⁸ Ti znaki odtujitve se kažejo v okrožnici v različnih zvezah: človek kot božja podoba izgubi svojo svobodo ali zmožnost odločati o sebi (LE 6), izgublja gospodstvo nad kulturo in civilizacijo (LE 5.2) ter se spreminja v blago (LE 7). Vse to je mogoče odkriti prav v vprašanju dela, ki ga bomo razložili, ko bomo sledili papežu.

2.2.2. Ekonomska odtujitev ima korenino v odtujitvi dela

Prejšnje poglavje je pokazalo na osnovno nasprotje med naukom Cerkve in marksizmom. To nasprotje ni v vsebinskih dejstvih problema, saj je za oba človek »odtujen«, ampak v zastavitvi problema ali v diagnozi, na kateri naj bi slonela rešitev. Ta zastavitev problema pojasnjuje in natančneje določa postopek. Janez Pavel II. imenuje delo »ključ« (LE 3), Marx pa pravi, da je delo »korenina« problema socialnega vprašanja. Ko papež označuje delo kot »problem«, s pomenom, ki ga daje temu izrazu, posredno

²⁸ Prim. Yurre, op. cit., str. 72—76.

in dejansko pove, da je delo odtujeno, in to ne samo zaradi tehnološkega napredka, ki vpliva na etično-socialno razsežnost osebe (LE 5.6), ampak tudi zato, ker je objektivni pomen dela udušil subjektivnega; subjekt ali oseba (LE 6.3) je izgubil »gospodstvo«, ki naj ga z delom uresničuje nad naravo (LE 5.1). Delo je temeljna razsežnost človeka, ki je božja podoba zaradi svojega gospodstva nad stvarmi (LE 4.2 in 3), v tem je tudi dostojanstvo dela (LE 6.5). Če se pa pri delu človek odtuja, se to godi zaradi tega, ker je dobil izdelek prednost pred izdelovalcem (LE 7.3), kapital pred delavcem (LE 11.3). Tako socio-ekonomski izrazi le slabo tolmačijo razpor, ki je v bistvu etične narave in pripada vrednotenju človeškega, saj je delavec tvorni vzrok in ima zato mesto pred kapitalom, ki je orodni vzrok (LE 12.1).

To tolmačenje, pripominja papež, se pričinja z materialistično filozofijo 18. stoletja (LE 13.5) in privede do opredelitve omenjenega spopada z izrazom razredni boj, s čimer ta boj označuje ideološko (marksistična ideologija proti liberalno-kapitalistični) in mu tako nujno nadeva politično naravo (LE 11.4); s tem končno prehaja v monopol ali diktaturo bodisi kapitalistične bodisi proletarske oblasti z vsemi zlimi posledicami, ki jih doživljamo. Ta prelom, ugotavlja papež, je nastal na podlagi napačne in zmotne teze ekonomističnega materializma, ki postavlja cilj dela izključno v njegovo gospodarsko namenskost, kot da bi mogle zgolj materialne dobrine zadovoljiti vse človeške potrebe (LE 13.3). Papež si ne pomišlja opozoriti na to zmoto dialektičnega in historičnega materializma, ki je s svojim »ekonomističnim« pogledom prispeval k *nehumanemu* zastavljanju vprašanja (LE 13.4); ta zmota se lahko tudi danes ponovi (LE 13.4).

S tega zmotnega vidika morejo biti marksistične analize vrednosti dela, presežne vrednosti, denarja in trgovine same na sebi uspele — to je še vedno sporno²⁹ —, niso pa neovrgljive za analizo in diagnozo, ki se hočeta predstaviti kot »znanstveni«.

2.2.3. Korenina odtujitve dela je zasebna lastnina

Do te ugotovitve je prišel Marx. Papež po logiki svoje humanistične zastavitve vprašanja natančneje določa stališče Cerkve do zasebnega lastništva proizvodnih dobrin.

Vprašanje lastnine, kot ga Cerkev zastavlja in razume od Leona XIII. do danes (LE 14.1), kaže na zgodovinski proces, ki ga je materializem zmotno usmeril (LE 13) in je zato zastavljen z izrazi nespravljivega razpora med delom in kapitalom (LE 11—12). Ta razpor zadobiva vedno večje razsežnosti, ker teži za tem, »da bi se v odnosih med narodi in celinami

²⁹ Prim. D. Dognin, »Introducción à K. Marx«, Ed. Cedral, Bogotá 1975, str. 350-392.

celo razširil, pa tudi *pod drugim vidikom* kliče po razjasnitvi« (LE 14.1). Papež se že takoj na začetku vrača h ključnemu načelu dokumenta, k človeku: nasprotje delo-kapital ni samo nasprotje abstraktnih pojmov ali »anonymnih sil«, ki delujejo v gospodarstvu, temveč so za temi pojmi ljudje, »živi, konkretni ljudje« (Ibid.).

Prav zato se cerkveni nauk v tej točki »*radikalno razlikuje* od programa *kolektivizma*, ki ga razglša marksizem in se je v desetletjih po okrožnici Leona XIII. uveljavil v različnih deželah sveta. Hkrati se razlikuje od programa *kapitalizma*, ki ga prakticira liberalizem, izvajajo pa politični sistemi, ki se na liberalizem sklicujejo« (LE 14.2). Ob tem drugem razglša enkrat za vselej, da »krščansko izročilo ni te pravice (do lastnine) *nikdar zagovarjalo* kot nekaj absolutnega in nedotakljivega. Nasprotno, vedno jo je razumevalo . . . kot pravico do uporabe stvarstva, ki je skupna vsem« (LE 14.2).

Proti obema nasprotnima stališčema in neposredno proti marksizmu papež zatrjuje, da zasebna lastnina ne more biti razlog za nasprotje med delom in kapitalom, saj zadnjega pridobivamo s prvim. Teh sredstev ni dovoljeno imeti »zoper delo; tudi jih človek ne sme imeti samo zaradi tega, da jih ima«. *Edini zakoniti razlog* je ta, da služijo delu in s tem omogočajo uresničevati načelo, da so dobrine namenjene vsem (LE 14.3); s tega razgledišča se odpira obzorje za pravično »socializacijo« teh dobrin ali kapitala (ibid.), kot bo papež še razložil in kot je vedno učila Cerkev, naslonjena na stoletne dokazne razloge.

Ko Cerkev zagotavlja prvenstvo dela in s tem tudi človekovo *subjektivnost* (njegovo osebno dostojanstvo) v socialnem življenju, posebej še v strukturi celotnega ekonomskega procesa, zavrača kapitalizem, ki brani izključno pravico do zasebnega lastništva proizvajalnih dobrin, kot bi bila nekakšna nedotakljiva »dogma« v gospodarstvu, zato »zahteva, da *ta pravica ostane tako v teoriji kot v praksi podrejena konstruktivni reviziji*« (LE 14.4). Predlogi, ki jih v tem duhu daje okrožnica, dokazujejo, da pomeni ta osrednji pogled *pravo revolucijo v gospodarstvu*, kot bomo še videli. Tako okrožnica odgovarja obtožbam marksizma in nekaterih marksističnih kristjanov, ki pravijo, da je socialni nauk Cerkve boječe prenovljen kapitalizem.

Takšna obdolžitev *predpostavlja* marksistično tezo, da zasebno lastništvo povzroča odtujitev človeka, gospodarstva in dela in je zato rešitev socialnega vprašanja (odtujitve) v zatrtju omenjenega lastništva. Vsaka drugačna rešitev, ki ne odpravlja zasebne lastnine, je očrnjena za kapitalizem, to pa tudi je, kadar lastnino razumejo takó, kot jo pojmuje kapitalizem; prav to pojmovanje pa Cerkev zavrača. Marxovo dokazovanje pa ne more prizadeti privatnega lastništva, kot ga brani Cerkev. V tem vidiku se stroga raziskava marksistične misli ne more upirati izzivu Cerkve. Da bi papež temeljiteje obrazložil to osrednjo točko polemike, *odgovarja marksizmu*: a) V okviru

človeških pravic ni mogoče *aprioristično odpraviti* privatnega lastništva in izpeljati do kraja nameravane preobrazbe. b) *Prav tako ni mogoče doseči zadovoljive »socializacije«*, če se omenjene dobrine ali kapital vzamejo iz rok njihovih lastnikov. Tedaj namreč te dobrine postanejo last organizirane družbe in »preidejo pri tem pod upravo in neposredno kontrolo druge skupine oseb, ki sicer niso lastniki proizvodnih sredstev na podlagi oblasti, ki jo imajo v družbi, pač pa z njimi razpolagajo na ravni celotnega narodnega ali krajevnega gospodarstva« (LE 14.6). c) Naslednji odstavek okrožnice potrjuje prejšnjega, ko prikazuje, kako se ta skupina, ki si prisvaja monopol *nad upravljanjem proizvodnih sredstev in obenem razpolaga z njimi*, »ne ustavi niti pred kršenjem temeljnih človekovih pravic« (LE 14.7).

Izvirnost tega izvajanja je v prikazovanju, kako takšna skupina, tudi če — kot si je zamišljal Marx in se ni uresničilo — ne pripada vladi ali državi, že po svoji funkciji — ne glede na osebne zmote — zaide v samovoljna dejanja, ki imajo protičloveške posledice, te pa so zares »odtujevalne«.

2.2.4. »Krščanska praksa« nasproti »marksistični praksi«

Ne pomišljamo si uporabljati izraza, ki je sicer v zadnjem času skoraj izključno marksistično obarvan, medtem ko zgodovinsko te barve nima, saj so ga že prej rabili Aristoteles, srednjeveška frančiškanska šola in moderni filozofi od Fichteja dalje. V pričujoči razpravi zaradi dialoga sicer sledimo marksističnim shemam, vendar se krščanska praksa po vsebini in daljnosežnosti bistveno razlikuje od marksistične. Razlog je na dlani: *praksa je dialektična sinteza teorije in dejanja*, krščansko pojmovanje življenja pa je bistveno različno od marksističnega in mu je celo nasprotno, zato zahteva, da je njegova praksa bistveno različna od marksistične. Z drugimi besedami, če se krščanska »ortodoksija« bistveno razlikuje od marksistične, se prav tako razlikuje »ortopraksa« kljub stičnim točkam, ki smo jih srečali. Pojasnimo trditve z zgledi.

Krščanski humanizem, jedro okrožnice, sicer vključuje pozitivne prvine marksizma (2.1.1.), vendar ga prekaša po jasnosti, širini in dosledni utemeljenosti. Poleg tega se nanaša na aktualne probleme in se obrača na vpraševalce, ki jih Marx ni mogel imeti pred očmi. Mnogi neomarksisti poskušajo rešiti te probleme tako, da jih ponovno zastavljajo na način, ki je bil veljaven pred dobrim stoletjem!

Pojmovanje človeka, izhodiščna točka za obravnavo vprašanja dela, v papeževem razpravljanju dosledneje sledi celostnemu humanizmu (nedoslednosti in dvojnosti v marksističnem humanizmu so predmet polemik med marksologiji) in mu rabi za podlago pri dokazovanju, ki gre v prid prvenstvu subjekta dela ali osebe, gospodarja stvari, pa naj bodo te kapital ali proizvodi (2.1.2.). Po drugi strani se človek s pomočjo dela sicer preoblikuje,

vendar okrožnica iz tega ne izvaja zanikanja Boga, človekovega Stvarnika, ki je prav zato absolutna vrednota etike (2.1.3.).

Delo kot bistvo človeka razume papež v širšem pomenu, ki dosledneje ustreza krščanski antropologiji. Iz tega ne izhaja samo odklonitev materializma in ekonomizma, s čimer se zastavlja in razrešuje nasprotje dela in kapitala, temveč predvsem zastavitev in predlog rešitve omenjenega nasprotja, zasebnega lastništva proizvodnih dobrin, njihove socializacije, itd. (2.1.4.). To pojmovanje mu tudi pomaga, da kaže na osnovno zмотo ekonomističnega materializma, ki pri prenosu na človeka zanikuje svobodo in dostojanstvo njegove osebe, zato tudi njene pravice (2.1.5.).

Socialna razsežnost dela je trajna postavka v socialnem nauku Cerkve. Vendar na podlagi omenjenega ne more sprejeti marksističnega zaključka, da bi bila marksistična družba poslednji cilj in poslednja vrednota (2.1.6.); razlog temu ni toliko v značilnostih tega socializma, ki povzročajo, da je »utopičen«, ampak predvsem v tem, da je ta teza kal totalitarizmov, ki so sami na sebi *protičloveški*.

Socialno vprašanje, ki ga tolmači kot človekovo »odtujitev«, pripelje papeža, da odklanja marksistično tezo, po kateri bi bila ekonomija korenina odtujitve. Ta odklonitev izvira iz temelja prednjega izvajanja: krščanski humanizem je nasproten materialistično-ekonomistični misli, *prav zato* ne sprejema slovite redukcije odtujitve, ki preobrača vrednote in vodi do ugotovitve, da je korenina odtujene zavesti odtujena socialna bit (2.2.1.). Zato se praktična rešitev (»praxis«) ki jo predlaga papež, loči od marksizma glede vprašanja razpora delo kapital, vprašanja »solidarnosti«, zasebne lastnine, socializacije itd.

Iz istega razloga okrožnica sicer priznava obenem z Marxom, da je odtujitev ali razčlovečenje človeka v tem, da izgubi svojo oblast ali gospostvo, uniči svoje vladanje nad stvarmi in se »postvari«, ne priznava pa, da bi bila ekonomija ali socialna bit podlaga ali korenina takšnega položaja. Zvesta je temelju svojega socialnega nauka, zato razglašča za vzrok te odtujitve materialistično načelo, ki preobrača hierarhični red, ko postavlja objekt dela nad subjekt ali osebo (2.2.1.); kot je razvidno iz mnogih mest okrožnice, s tem ne zanikuje vpliva gospodarske ali socialne biti na zavest (LE 1.3; 3.4; 5.4 in 6; 10.4; 13.2 itd.), le da ta *ni določen ali odločen*. Na isti črti se razodeva vzrok *odtujitve dela*: človek je izgubil oblast in dostojanstvo, zato je postal podvržen proizvodu dela in njegovemu orodju. Ta etična preobrnitev vrednot, sad materialistične filozofije, ponižuje delo (ga odtuja) in s tem škoduje osebnosti, izčrpava njene fizične moči in delo celó spreminja v kazen, kot v nečloveškem primeru »koncentracijskih taborišč« (LE 9.4).

Ko papež še naprej išče, kaj povzroča odtujitve dela, prikazuje, kako je spopad med delom in kapitalom, »ki so ga nekateri razlagali kot socialno-

ekonomski spopad *razredne narave*, postal *ideološki spopad* med liberalizmom kot ideologijo kapitalizma in marksizmom« (LE 11.4). Spopad se je takó spremenil »v *sistematični razredni boj*, vodili pa so ga ne le z ideološkimi, marveč predvsem s političnimi metodami« (ibid.). Zato je za marksizem rešitev, ki se ji ne more ogniti, kolektivizacija proizvodnih sredstev; omogoča jo monopol oblasti ali diktatura proletarskega razreda (LE 11.5). Predati se tej nalogi pomeni uresničiti se kot bitnost revolucionarne prakse.³⁰

Povedano pripelje papeža do tega, da se temeljito upre tej marksistični trditvi. Na podlagi načel kaže, da ima delo prednost pred kapitalom (LE 12), in potrjuje svoje stališče do materialistično-ekonomističnih ideologij (LE 13), nato pa točneje opredeljuje pomen *zasebnega lastništva* v odnosu do dela (LE 14). Videli smo že (2.2.3.), kako okrožnica dokazuje, da ni omenjeno lastništvo korenina odtujitve dela.

Razlogi, ki jih navaja okrožnica, nakazujejo meje pravice do zasebne lastnine in kažejo na smeri ukrepanja, ki ga je treba začeti (»praxis«) na podlagi celotnega socialnega nauka Cerkve. Takó zahteva revizijo pravice do lastnine v teoriji in praksi na podlagi njenega odnosa do dela (LE 14.4), pri tem pa se je treba zavedati, da ta praksa ni omejena na proletarski razred (ročni delavci), ampak zadeva vse, tudi umske delavce od načrtovalcev do vodilnih (ibid.). V tej luči okrožnica odobrava predloge cerkvenega nauka, kot so *solastništvo* proizvodnih sredstev, *udeleženosť* delavcev pri upravljanju in dobičku podjetja, tako imenovano »*delničarstvo delavcev*« in podobno (LE 14.5). Poudarja, da je pri uveljavljanju teh predlogov znotraj pravičnega reda, ki naj ga imata delo in človek v proizvodjalnem procesu, treba upoštevati poleg dolgotrajnih razmer predvsem tudi stvarnost in problematiko, ki sta se izoblikovali v drugi polovici našega stoletja v tako imenovanem tretjem svetu (ibid.).

Okrožnica kaže, da odprava lastnine ne *socializira* primerno proizvodnih sredstev (LE 14.6), potem pa, zvesta svojemu načelu, navaja pogoje za pravično socializacijo: »O socializaciji moremo govoriti šele tedaj . . ., če lahko na osnovi svojega dela *vsak* s polno upravičenostjo gleda nase kot na solastnika velikega »delovnega prostora«, v katerem je zaposlen z vsemi drugimi« (LE 14.7). V ta namen predlaga ustanovitev *vmesnih teles* z gospodarsko, socialno in kulturno namenskostjo, ki naj bi imela v razmerju do javnih oblasti pristno avtonomijo in naj bi med seboj pošteno sodelovala ob upoštevanju zahtev skupne blaginje (ibid.).

Ko gre okrožnica dalje v isti smeri, ki izhaja iz osnovnega načela, iz človeka, opisuje naloge *posrednega delodajalca*, ki ima »pravo odgovornost«,

³⁰ Prim. Cottier, op. cit., str. 221—228; 264—292.

ko bistveno določa ta ali drugi vidik delovnega razmerja in s tem vpliva na ravnanje neposrednega delodajalca, ko ta vzpostavlja delovno pogodbo in delovno razmerje (LE 17.1). Z drugimi besedami, gre za to, da postane država odgovorna z etičnega vidika, kadar določa *politiko dela*, ki naj spoštuje pravice dela v širokem kontekstu človeških pravic (LE 16.1). Tudi opozarja, da je pri načrtovanju politike dela potrebno imeti pred očmi, v luči osnovnih načel, povezave med različnimi državami; te pridejo do veljave v medsebojnem izmenjavanju gospodarskih dobrin in vključujejo medsebojne odvisnosti (LE 17.2). Pripominja, da se omenjene odvisnosti zlahka izrode v različne oblike izkoriščanja in krivice, predvsem tedaj, kadar gre za odnose med visoko civiliziranimi deželami in deželami v razvoju, zlasti kadar prve dopuste, da jih vodi načelo največjega dobička (LE 17.3 in 4). Spodbuja tudi mednarodne organizacije (OIT in FAO), da posredujejo na tem področju nove prispevke (LE 17.5).

Okrožnica zahteva od posrednega delodajalca in predvsem od države, da ukrepa proti brezposelnosti, da daje brezposelnim primerno podporo, da skrbi za globalno načrtovanje v prid diferenciranega zaposlitvenega področja (LE 18.1 in 2). Zahteva, da v okviru mednarodnega sodelovanja sklepajo sporazume, da bo življenjska raven delavcev kazala vedno manj tistih bolečih razlik, ki so krivične in morejo izzvati celo nasilne reakcije (LE 18.3).

Iz istega deontološkega in moralnega vidika predlaga *neposrednemu delodajalcu* smernice za uveljavljanje pravičnega plačila za delo (*plače*), saj je to »ključni problem socialne etike« in preizkusni kamen pravičnosti katerega koli socialno-gospodarskega sistema, pa naj gre za zasebno lastništvo ali za kakšno vrsto »socializacije« (LE 19.1 in 2). Pravična plača za tistega, ki mora skrbeti za družino, naj ima bodisi obliko družinske plače, tako da ženi ni treba delati zunaj doma v škodo materinskih dolžnosti, bodisi obliko družinskih doklad ali doklad za matere (LE 19.3 in 4). Danes žena pogosto dela, tega papež ne odklanja (razen v pravkar omenjeni okoliščini), zahteva pa, da se more žena pri tem delu razvijati v skladu s svojo naravo, brez zapostavljanja in ne da bi bila izključena od dejavnosti, za katere je sposobna, toda vedno le tedaj, kadar to ne ovira njenih prizadevanj za družino (LE 19.5). Poleg plače in v skladu z načelom, da ima oseba prednost, zahteva papež še različne socialne storitve: osebno in družinsko zavarovanje za življenje in zdravje, za starost, zagotovitev počitka, itd. (LE 19.6).

Ko se opira na pravice osebe, natančno določa tudi pravico *združevanja* v združenja (sindikate), ki nekako izhajajo iz srednjeveških cehev in so danes bistvene prvine socialnega življenja. Ker odklanja marksistično tezo razrednega boja in proletariata kot voditelja revolucionarne prakse, doka-

zuje, da dandanes sindikati ne morejo biti namenjeni izključno delavcem, temveč imajo prav vsi (kmetje, umski delavci, delodajalci) pravico, da se združujejo po svojih poklicih (LE 20.1 in 2). Okrožnica ne sprejema dialektičnega materializma, ki tolmači ta pojav kot *odsev* razredne strukture in kot izraz *razrednega boja*. V luči temeljne strukture dela, kot smo jo že razložili (2.2.2), so sindikati glasniki *boja za pravičnost*, za pravice delavcev v različnih poklicih, ne pa orodje boja »*zoper*« druge, ki veljajo za nasprotnike. Da postanejo sindikati konstitutiven dejavnik socialnega reda, je treba uvesti nekakšen sistem veznih posod, to se pravi »*solidarnosti*« (LE 20.2—4). Takó je namen sindikatov *politika*, *pojmovana* kot modra skrb za skupno blaginjo. Obenem se pa sindikati *ne smejo iti politiko*, se pravi, da se ne smejo spremeniti v politične stranke, ki se bojujejo za oblast, tudi ne smejo biti političnim strankam podrejeni ali imeti z njimi pretesnih vezi, sicer lahko postanejo orodje za drugačne cilje (LE 20.5). Da sindikati ne izgube učinkovitosti pri obrambi svojih pravic, je dovoljeno zatekanje k »stavki«, seveda v upravičenih okoliščinah in mejah, v skladu z načeli socialnega nauka Cerkve (LE 20.7).

Zaradi temeljne družbene pomembnosti *kmečkega dela* in zaradi njegovega dostojanstva predlaga okrožnica korenite in nujne spremembe sedanjega objektivno krivičnega stanja (LE 21). Ti predlogi so v nasprotju z marksistično tezo o vlogi kmetov, ki je posledica zmote v tezi o proletariatu kot gibalni revolucije; na to zmoto je opozoril papež, v praksi pa je bil proti njej Mao Ce Tung.

Ker je zelo aktualna v Latinski Ameriki *teza o odvisnosti*, jo tudi omenjamo, saj je neposredno vezana na »teorijo imperializma«, kot jo je formuliral Lenin, čeprav okrožnica o njej neposredno ne govori. Vendar je posredno mogoče pokazati, kako je teorija odvisnosti po svoji teoretični zastavitvi, po svojem ekonomizmu in po svojih redukcijah³¹ podvržena ugovorom, ki jih okrožnica navaja proti marksizmu. V tem pomenu in skladno s temeljnim stališčem Cerkve je treba razumeti opis mednarodnih razsežnosti spopada med delom in kapitalom (LE 11.6), prilagoditev papeževih predlogov ob problemu dela in lastništva tako imenovanemu tretjemu svetu (LE 14.5), predvsem pa smernice, ki jih, govoreč o posrednem proizvajalcu, načrtuje za odnose med visoko industrializiranimi in bogatimi ter revnimi deželami (LE 17.2—5), in tudi smernice, ki jih predlaga pri vprašanju zaposlitve, kjer izrecno namiguje na »odvisnost«. Ta odvisnost je dejstvo; da pa ne bi postala vzrok krivičnih stanj, je nujno »mednarodno sodelovanje«, ki naj bi se opiralo na temeljna načela socialnega nauka Cerkve (LE 18.3 in 4).

³¹ R. Jiménez, »América Latina y el Mundo desarrollado«, Ed. Cedral, Bogotá 1977, str. 35—59.

SKLEP

Iz prednje analize lahko zaključimo, da je *krščanski predlog* za rešitev socialnega vprašanja, ki mu je ključ delo, *trdnejši* (ker je zgrajen na človeku, ki ga upošteva kot celoto), *doslednejši* (vsaka teza je navezana na temelj in iz njega je izpeljana njena uporaba), *aktualnejši* (sodobna problematika) in *učinkovitejši* (namen ni utopičen in sredstva za njegovo dosegso so konkretna) *od marksističnega*.

Okrožnico sem primerjal z marksizmom za oba na podlagi iste sheme, skrbel sem, da v tem dialogu govorim isti jezik, zato upam, da sem s to analitično metodo podčrtal stične točke in izvir razlik, obenem pa tudi razloge obojih. Ni šlo za vzporejanje vseh tez, pač pa tistih, ki so za obe stališči temeljne. Iz te primerjave *se je jasno izluščila bistvena razlika med krščanstvom in marksizmom*. Očitno je postalo, kako vsaka od obeh rešitev zahteva, da jo sprejmemo v celoti, in kako varljiva je misel, da bi bilo mogoče vzeti nekaj tukaj, nekaj tam. Kar je pozitivnega pri eni in pri drugi, kar predstavlja njune stične točke, ni taktična poteza, ampak je vključeno v notranjo zgradbo vsakega od obeh sistemov.

Pravkar povedano se jasno kaže pri primerjanju »prakse«, s katero končujem analizo marksizma (1.2.4) in analizo okrožnice (2.2.4). Zdi se mi, da je v omenjenem pojmu zgoščen stržen marksizma, ki ga priznani neomarksisti danes opredeljujejo kot »filozofijo prakse«, obenem pa tudi, kar je najbolj bistvenega v socialnem nauku Cerkve, ki ga zelo primerno lahko poimenujemo »krščanska socialna praksa«. In v resnici, če priznamo, da je »praxis« *dialektična sinteza teorije in prakse*, ki sta v medsebojnem in bistvenem odnosu, odkrijemo, v čem in zakaj se razlikujeta marksizem in krščanstvo. V *teoriji*, ki vključuje takó pojmovanje človeka, ki je njen temelj, in temelj dela, kakor tudi diagnozo socialnega vprašanja ali vprašanja različičenja človeka, *se razlikujeta po vsebini in vrednotenju*, saj po marksizmu izhaja ta teorija iz postavk materialistično-ekonomistične filozofije, po nauku okrožnice pa iz humanističnega mišljenja, ki je neokrnjeno realistično (človek je upoštevan v vseh svojih razsežnostih). Posledica povedanega je, da sta *predloga za rešitev vprašanja dela* in s tem socialnega vprašanja med seboj bistveno različna. Bralcu je prepuščeno, katero od obeh možnosti bo izbral za veljavnejšo; on tudi lahko primerja, katera »praksa« je bolj človeška v polnem pomenu besede, ker se nanaša na *celotnega človeka* in na vse ljudi.

Dosedanje razpravljanje nam daje pravico, da označimo krščansko socialno prakso za resnično *revolucijo*, kolikor ta pomeni *globoko spremembo* v mišljenju, v zadržanju in v ravnanju, in to v skladu z neokrnjenim humanizmom, kot posledico te spremembe pa še strukturno preobrazbo na politični, socialni in gospodarski ravni. Pri tem ni odveč opozoriti, da se mark-

sistična rešitev naslanja na svoj historični materializem, ki mu je podlaga trditev, da socialna bit (gospodarska podlaga) določa socialno zavest. To tezo, ki je v marksizmu osrednja, kot dokazujejo številna tolmačenja, odklanja socialni nauk Cerkve, ki ostaja zvest svojemu osnovnemu načelu, da ima pri delu prvenstvo oseba; to načelo pa ji je ključ socialnega vprašanja in s tem prakse.

Upam, da sem zadostno odgovoril s povedanim na površni očitok, ki ga naslavljajo na socialni nauk Cerkve, ko pravijo, da ne gre dalj od »posredništva« ali da krpa kapitalizem. Prav obratno je res: enako odločno nasprotuje kapitalizmu kot marksizmu. To je mogoče oceniti tam, kjer okrožnica dokazuje, kako sta materializem in ekonomizem, ki sta skupna obema sistemoma, vzrok problema, zato ne moreta biti njegova rešitev.

Po drugi strani krščanska socialna praksa, kot jo predstavlja okrožnica, ne predlaga slabotnih in osamljenih ukrepov, pač pa zahteva, da vsi izhajajo iz dostojanstva dela, ki temelji na človekovem dostojanstvu. Odtod njena moč v povezavah, njena trdnost in doslednost ter jamstvo učinkovitosti.

Omembe vredno je tudi, da Janez Pavel II. v okrožnici sicer predlaga »krščansko socialno prakso«, vendar ne naslavlja svoje poslanice samo na pastirje in vernike Cerkve, ampak na »vse ljudi blage volje«; s tem gre po poti Janeza XXIII. v Pacem in Terris. Pokazati hoče, da gre tukaj za klic v prid razčlovečenega človeštva, za klic, namenjen vsem, ki brez predsodkov ter z odprtim srcem in odločno voljo delajo za celosten humanizem, ki je zato tudi krščanski. S tem pomen besede »krščanski« ni izčrpan, kajti prakso, ki jo okrožnica predlaga, utemeljuje vera, ki ji daje tudi zagon in moč, in to ne samo vera s svojo teoretično vsebino, kot se razodeva v osnovah okrožnice, tam, kjer se papež sklicuje na Genezo; tudi celoten V. del (LE 24—27) ponuja zelo bogate prvine za duhovnost, vrelec tiste »mistike«, ki jo pogrešamo pri mnogih kristjanih, pač pa naletimo nanjo pri nekaterih nevernih, ko se je treba zavzeti za rešitev sveta.

Jaime Vélez Correa, S. J.
Prevod B. C.-L.

Razredni boj, morala in nasilje

»Ali more, kdor le malo pozna Marxa, zanikati, da je teorija o razrednem boju težišče vsega njegovega sestava?«¹

Kar se Marxa tiče, bi človek ne sprejel zlahka in brez pomisleka te Leninove trditve. Pač pa se zdi na mestu, kar se tiče »marksizma« boljše-viškega vodje. Ta pa brez pomisleka postavlja boj proletarskega razreda za prvo in edino zapoved »komunistične morale«, s tem ga pa seveda postavlja za težišče vsega »sestava«. Ali to pomeni hkrati postavljati to težišče v pravo, čisto nasilje? Če hočemo odgovoriti na to vprašanje, moramo upoštevati dve dejstvi, ki bosta predmet našega drugega dela: Ker pojmuje Lenin boj proletariata kot izraz »razredne koristi«, ki je vsa usmerjena v uresničenje socializma, ga pojmuje tudi kot »nespravljivega« in torej kot bistveno nasilnega.

I. Razredni boj in etika

»Zelo pogosto«, ugotavlja Lenin, »nas buržoazija obtožuje, . . . da zavračamo vsako etiko.«² A ta obtožba se mu zdi brez vsake podlage. Komunisti sicer res zavračajo vsako izrečno versko etiko, se pravi vsako etiko, ki bi trdila, da je utemeljena na »božjih zapovedih«.³ Na splošno zavračajo vsako etiko, ki bi hotela biti utemeljena »zunaj trirazsežnega prostora«,⁴ v »idealističnih ali polidealističnih frazah« (pomislimo recimo na Kantov kategorični imperativ), v »pojmovanjih, ki so tuji človečnosti, tuji razredom«.⁵ Toda,

¹ Lénine, Oeuvres 1, 334. Ta razprava je prevedena iz francoščine, objavljena pa je bila pod naslovom *Lutte de classe, morale et violence* v: *Angelicum* 58 (1981), 4, 420-437. Ker obstaja francoski prevod zbranih Leninovih del (Oeuvres, Editions Sociales — Editions du Progrès, Paris — Moscou 1966-1970), so tako kot v izvorniku tudi v tem prevodu navedbe Lenina podane na podlagi te francoske izdaje. Vendar pa v prevodu krajšamo ali celo izpuščamo tiste dodatne navedbe in pripombe, ki jih izvornik prinaša samo v opombah.

² Oeuvres 31, 300.

³ Prav tam.

⁴ Oeuvres 14, 188.

⁵ Oeuvres 31, 301.

tako zaključuje, to versko in modroslovno etiko zavrača zato, da tem odločneje poudarja svojo »komunistično etiko, . . . ki je povsem podrejena koristim boja delavskega razreda«, ali z drugimi besedami, ki ima »za izhodišče interese« takega boja.⁶

Besedilo, ki smo ga navedli, je iz leta 1920, iz leta, ki pomeni višek Leninovega vzpona. Da uvidimo ves njegov pomen, ga primerjamo z besedilom iz začetkov tega vzpona, kjer čisto podobno trdi, da »zvaja marksizem . . . etični vidik na razredni boj«.⁷ A ker je ta trditev povezana z zelo pomembnim spopadom s populisti, je treba posvetiti nekaj besed razliki med obema stališčema.

Izhodišče spopada je bilo vprašanje, ali je treba pospeševati razvoj, ali se boriti proti razvoju, ki vodi Rusijo v kapitalizem. Populisti so utemeljevali svoje protikapitalistično stališče z naslednjimi razlogi: V deželah, kjer se je kapitalizem že povsem razvil, zlasti v zahodni Evropi, je povzročil dvojno gorje: revščino proletariata, ki nima ne ognjišča ne bivališča, in razredni boj, ki dviga proletariat proti buržoaziji, lastnici proizvodjalnih sredstev, vtem ko je v Rusiji — gre seveda za Rusijo zadnjih desetletij 19. stoletja — kapitalizem šele v prvih začetkih razvoja. Zato je še možno, da *takšna* Rusija zapusti kapitalistično pot in se neposredno usmeri proti socializmu; tako bi med drugim s korenito zemljiško reformo uresničila pravično razdelitev zemlje. Rusija se usmerja na pot individualističnega kapitalizma samo, kolikor *se odmika* od poti, ki so jo začrtala njena združniška izročila. Populisti niso imeli nobenih višjih stremljenj, kakor čim prej, dokler je še čas, popraviti pomoto, ki je napak postavila kretnico.

Leninov odziv na te trditve je izredno poučen.

Najprej ugotavlja, da uporabljajo populisti v »družboslovju« to, kar sami nazivajo »subjektivna metoda«,⁸ postopek, ki sloni na prepričanju, da je zgodovinski razvoj delo posameznikov, »živih oseb«,⁹ ki menijo, da so obdarjene s »svobodno voljo«¹⁰ ter hkrati verjamejo, da so zmožne *izbirati* smer, ki jo je treba ubrati, zmožne zlasti izogniti se temu, kar se jim zdi *moralno* nezaželeno, namreč kapitalizem, in si prizadevati za to, kar se jim zdi *moralno* zaželeno: za socializem.¹¹

Nasproti »subjektivni metodi« Lenin postavlja »subjektivizem« in »materializem«,¹² ki je po njegovem utemeljen na tehle treh glavnih predpostavkah: prvič, resnična gibala zgodovine niso posamezniki, marveč družbeni »raz-

⁶ Prav tam.

⁷ Oeuvres 1, 454-455.

⁸ Oeuvres 1, 150.

⁹ Oeuvres 1, 444.

¹⁰ Oeuvres 1, 175.

¹¹ Oeuvres 1, 151.

¹² Oeuvres 1, 433.

redi«;¹³ drugič, posebni in zaporedni posegi vsakega izmed teh razredov so vedno v tem, da nezmotno — »razredi se ne motijo«¹⁴ — zastopajo svoje življenjske »koristi«¹⁵ ter jih uveljavljajo *proti* drugim razredom; tretjič, celotnost teh posegov, to je celotnost zgodovinskega razvoja urejajo zgolj naravni zakoni, ne morda človekova izbira.¹⁶

Na podlagi teh treh predpostavk in po svoji trditvi, da se v njihovi luči »svobodna volja« kaže kot zgolj »bedasta pravljica«,¹⁷ navaja Lenin razloge, ki ga silijo, da zagovarja kapitalizem. Izhaja iz misli, da bi bilo kljub še tako nerazvitemu ruskemu kapitalizmu zaman upati v kakršen koli zastoj njegovega nadaljnjega razvoja. Rusija, tako ugotavlja, ima že trgovinsko gospodarstvo, torej gospodarstvo, v katerem se med proizvajalca in porabnika skoraj vedno vrine trgovanje. A eden izmed navedenih naravnih zakonov, dostavlja Lenin, hoče, da se sleherno trgovinsko gospodarstvo prej ali slej sprevrže v kapitalistično-trgovsko gospodarstvo,¹⁸ v gospodarstvo, v katerem velika večina delavcev izgubi neodvisnost, ki so jo imeli kot roko-delci ali poljedelci, ter postanejo proletarci, ali drugače povedano, mezdni delavci.

Na podlagi tega izhodišča in ob popolnem priznanju vseh ugotovitev populistov o tegobah, ki jih povzročata kapitalizem, postavlja Lenin zelo odločno svoj »zgodovinski optimizem« kot nasprotje »pesimizmu« svojih nasprotnikov.¹⁹ V očeh tega hladnega dialektika zgodovine morejo samo te tegobe, ali natančneje, more zgolj razredni boj neštevilnega izkoreninjenega proletariata usmeriti človeštvo na pot pristnega socializma.²⁰ Vtem ko se populist boji kapitalizma, »ker je že ugotovil njegova protislovja«, si marksist, nasprotno, želi njegov nastop, »kajti le v popolnem razvitju njegovih protislovij vidi poročstvo za lepšo prihodnost.«²¹ »Marksizem«, piše Lenin, »se je za vselej razšel s prismođarijami populistov, . . . ki menijo, . . . da bi se Rusija mogla izogniti razvoju kapitalizma, se izmotati iz kapitalizma ali ga preskočiti drugače kakor z razrednim bojem, ki poteka na področju in v mejah kapitalizma.«²²

Na tem mestu razprave se zdi potrebno takoj omeniti Leninove odgovore na vrsto ugovorov, ki bi mu jih lahko kdo postavil. Najprej opozarja, da njegovo stališče ne pomeni zanikanja svobode, če le z Engelsom ne vidimo v njej »svobodne volje« ali svobode izbiranja, marveč zgolj »nujnost, ki je

¹³ Oeuvres 1, 444.

¹⁴ Oeuvres 13, 385.

¹⁵ Oeuvres 2, 539.

¹⁶ Oeuvres 1, 152.

¹⁷ Oeuvres 1, 175.

¹⁸ Oeuvres 1, 439-440.

¹⁹ Oeuvres 2, 541.

²⁰ Prim. Oeuvres 10, 461.

²¹ Oeuvres 2, 541.

²² Oeuvres 9, 44.

postala zavestna»,²³ ali tudi sprejemanje »takega determinizma«,²⁴ brez katerega si takratni pozitivizem ni mogel zamišljati obstoja nobene znanosti. Toda Lenin takoj dostavlja, da dela s tem iz nuje krepost in da nikakor noče zaiti v nesmiselno fatalistično resignacijo. To bi pa storil, če bi, kakor »buržujska« znanost, videl v kapitalizmu trajen in torej dokončen red. Toda njegova marksistična znanost ga, nasprotno, uči, da je kapitalizem ne le notranje protisloven in torej načelno nestalen, marveč povrh poraja v osebi proletariata edino »družbeno silo«, ki je zmožna, da ga dokončno nadomesti s socialističnim redom.²⁵ Tako prihaja do ugotovitve, da je mogoče izpovedovati determinizem, sprejeti kot neizogibno dejstvo nastop takega kapitalizma, ne da bi bil zato fatalist, ne da bi postal proti svoji volji branilec tega reda.²⁶ Gre celó tako daleč, da pravi, da najboljša možnost nasprotovati temu redu ni tako rekoč »reakcionarno« zavirati njegov razvoj, marveč, pa naj se zdi to še tako neverjetno, »progresivno«²⁷ ga pospeševati, seveda s pogojem, da bo táko pospeševanje izvajano »v duhu partije«,²⁸ izključno s stališča proletariata in njegovega razrednega boja.

Če skušamo strniti dosedanje izsledke, moremo reči, da Lenin pričakuje od kapitalizma in od razrednega boja, ki ga ta vključuje, to, kar pričakujejo populisti od dejavnosti, ki sloni na etičnih zahtevah. Kot smo videli, Lenin »zvaja etični vidik na razredni boj« oziroma nadomešča napor, ki je potreben za uresničenje etičnega vzora, z naporom, ki je potreben za popoln razmah razrednega boja v kapitalističnem redu. V tej točki so njegovi spisi povsem jasni. Marx in Engels, tako je pisal l. 1896, »sta pokazala, da niso naporei dobrosrčnih in plemenitih ljudi tisto, kar bo rešilo človeštvo nadlog, ki ga danes tarejo, marveč organiziran razredni boj proletariata.«²⁹ Še bolj vidno so mišljeni populist v temle besedilu iz leta 1912: »Če rečem, da je treba zgraditi novo Rusijo . . . na temeljih enakosti, pravičnosti, resnice itd.« — tu z lahkoto spoznamo »etični vidik«, ki je bil izhodišče populistov — »bom zakrivil subjektivizem« — namigovanje na »subjektivno metodo« populistov je povsem vidno — »in ta subjektivizem me bo speljal na področje slepil, kajti dejansko niso pobožne želje tisto, kar bo sprožilo graditev nove Rusije, marveč razredni boj.«³⁰ Kakor vidimo, je »etični vidik« korenito izključen. Naloge, ki jih je nekoč opravljal, so poslej zaupane »razrednemu boju«, ali natančneje, »razrednemu boju proletariata«. Te naloge si hkrati podrejajo moralo in etiko.

²³ Oeuvres 1, 454.

²⁴ Prav tam.

²⁵ Oeuvres 17, 119.

²⁶ Oeuvres 1, 433.

²⁷ Oeuvres 1, 382.

²⁸ Oeuvres 1, 433.

²⁹ Oeuvres 2, 13.

³⁰ Oeuvres 18, 335.

Kdor le malo pozna klasike marksizma, se ne bo prav nič čudil, da je razredni boj povzdignjen tako visoko. Spomnimo se recimo na uvod Manifesta, kjer pravi Engels, da je bila vsa zgodovina zgodovina razrednih bojev, nato pa izjavlja, da je danes razredni boj dosegel tako stopnjo zrelosti, da že uvaja družbo brez razredov in brez izkoriščanja.³¹ Spomnimo se tudi pisma, v katerem zaupa Marx Weydemeyerju, da sploh nima zasluge za odkritje razredov in njihovih bojev, marveč zgolj zaslugo, da je dokazal, da je obstoj razredov nujen samo v nekaterih stopnjah razvoja proizvodnje, pa da boj teh razredov nujno vodi do diktature proletariata in je končno ta diktatura sama le prehod do brezrazredne družbe.³² Ena izmed osnovnih dogem marksizma pravi, da razredni boj, ki se je pojavljal v vedno novih in vedno višjih oblikah: boj sužnjev proti njihovim lastnikom, tlačanov proti zemljiškim gospodom in končno boj brezštevilnega proletariata, oropanelega vsega, proti prebogati, a vedno bolj maloštevilni buržoaziji, razredni boj v *kapitalistični* stopnji svojega mnogotisočletnega razvoja — da ta boj postaja pot do brezrazredne družbe, podobno, kakor je Kristus za kristjana pot do Očeta.³³ Marksist, piše Lenin v tem smislu, »pravi, da ne more biti ‚prostora za prihodnost‘ zunaj ‚vročega razrednega boja‘ . . .«³⁴ Ko namiguje, ne na razredni boj vobče, marveč na čisto določen boj »proletariata proti buržoaziji«, zatrjuje, da mora biti prav ta razredni boj naša prva, naša poglobljena skrb, preizkusni kamen, s katerim bomo presojali načelna vprašanja, politične naloge, propagandne postopke, agitacijo in organizacijo.³⁵

Dejstvo, da je razredni boj tako postal *edina* pot do brezrazredne družbe, vodi do sklepa, ki je, čeprav na videz protisloven, kljub temu povsem dosleden: Kogar podžiga vzor ljubezni, pravičnosti in miru, kdor si iskreno želi nastanka brezrazredne družbe in ga moremo torej imeti za nasprotnika razrednega boja, ta je dolžan včleniti se v razredni boj proletariata proti buržoaziji. Nasprotno pa, kdor pojmuje željo po ljubezni, po pravičnosti in miru kot sodelovanje razredov,³⁶ kdor torej ne mara *okleniti se* enega razreda *proti* drugemu in se trudi, da bi združil oba v duhu pravičnosti, ta se vede objektivno, če že ne subjektivno, kot pristaš razrednega boja, kot človek, ki se kar dobro počuti ob brezkončnem nadaljevanju razrednega boja. Kdor hoče smoter, hoče sredstva. Bistvo marksistično-leninističnega stališča je v tem, da zvaja *samo* na razredni boj proletariata³⁷ vsa sredstva, ki se ponujajo gorečim borcem za pravičnejšo družbo.

³¹ MEW 21, 3.

³² MEW 28, 507-508.

³³ Jn 14, 6.

³⁴ Oeuvres 1, 386.

³⁵ Oeuvres 6, 123-124.

³⁶ Prim. Oeuvres 30, 104.

³⁷ Opiraje se izključno na avtoriteto navedenega Marxovega pisma Weydemeyerju, prihaja G. Gutiérrez do naslednjega sklepa: »Oblikovanje pravične družbe gre danes

II. Razredni boj in nasilje

Če hočemo presoditi, kako pomembno je to zvajanje etike na razredni boj proletariata proti buržoaziji, si je treba dobro predočiti značilnosti, ki jih Lenin pripisuje temu boju. Preden pokažemo, kako vidi v njem odsev razrednega interesa, vsega naperjenega v uresničenje socializma, moramo »pkazati, da vidi v njem hkrati odsev dovolj »nespravljivega nasprotja«, da more povsem naravno dovesti do »državljske vojne«.

Ta pojem, »nespravljivo nasprotje«, ki je prikrito povsod navzoč, je zelo jasno izražen v spisu *Kaj storiti?* Lenin trdi v njem, da se delavci dvignejo od »tradeunionske« do »komunistične« zavesti,³⁸ kadar pod vplivom propagande in gibanja, ki ga vodi partija (izrečno je povedano, da sami tega ne zmorejo) uvedejo pojem *nespravljivosti*, ko se samohotno zavejo nasprotij do drugih razredov, ali bolj dobesedno, »nasprotij med svojimi koristmi in med vsem trenutnim političnim in družbenim redom.«³⁹ A če imajo besede kak smisel, potem postane nasprotje nespravljivo, kadar se razblini vsako upanje na spravo in preostane edina rešitev v tem, da se eden izmed obeh nasprotnikov izloči s silo. Značilno za komunistično zavest je torej, da se njegovi pristaži udeležijo boja za izboljšanje razmer⁴⁰ samo s pogojem, da nikoli ne pozabijo na načelo, ki ga je večkrat naglašal Lenin: »Velika zgodovinska vprašanja se naposled rešujejo samo s silo.«⁴¹ Ali z drugimi besedami, komunist se sme spuščati v potrebne taktične in strateške kompromise samo s pogojem, da nikoli ne neha pričakovati dneva, ko bodo »vsi dejavniki resničnega gibanja množic . . . pripisovali sili, surovi sili, ne le uničujočo vlogo, marveč plemenitejšo, stvariteljsko vlogo, brez katere si ni mogoče zamisliti zmagovite revolucije.«⁴²

Ko vemo, da je bila etika omejena na razredni boj, in ko vidimo, da se ta poenostavlja v nasilje, se ne čudimo preveč premnogim mestom, kjer Lenin zagovarja državljansko vojno. Stvar je tako pomembna, da je treba obširneje navesti tri mesta.

Prvo je z dne 30. septembra 1906: »Marksist *na splošno* ne sme gledati na državljansko vojno kot na nekaj nerednega in nenaravnega; isto velja za partizansko vojno, ki je ena izmed njenih oblik. Marksist je pristaš razrednega boja, ne družbenega miru. V nekaterih dobah ostre krize, gospodarske in politične, se sprevrže razvijajoči se razredni boj v pravo državljan-

njujno prek zavestne in dejavne udeležbe v razrednem boju, ki poteka pred našimi očmi« (G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1973, 355-356).

³⁸ Ko je Lenin leta 1902 pisal sestavek *Kaj storiti?*, je še govoril o »socialdemokratski zavesti«. Po spremembi imena partije leta 1918 pa je bilo tudi potrebno prilagoditi besednjak.

³⁹ Oeuvres 5, 382.

⁴⁰ Prim. Oeuvres 5, 71.

⁴¹ Oeuvres 8, 547-548; prim. 9, 131 in 31, 358.

⁴² Oeuvres 11, 247.

sko vojno, v oborožen boj med dvema ljudskima slojema. V takih dobah je za marksista *obvezno*, da se usmeri v državljansko vojno. Vsaka nravna obsodba le-te je s stališča marksizma brezpogojno nedopustna⁴³ in, bi mogli dodati, povsem nemogoča, kajti če je *na splošno* »etični vidik skrčen na razredni boj«, se je marksizem nujno odrekel sleherni možnosti, da bi nravno obsodil kake *posebne* vrste tega boja, torej tudi državljansko vojno.

Drugo mesto je iz oktobra 1914: »Polom druge internacionale je polom koristolovstva. Koristolovci so že zdavnaj pripravljali ta polom s tem, da so odklanjali . . . razredni boj in nujnost, da bi ga, če bi bilo treba, spremenili v državljansko vojno, in s tem, da so postali apostoli sodelovanja razredov.«⁴⁴

Tretje mesto, iz januarja 1918, vsebuje Leninov odgovor vsem tem buržujem, preplašenim, zbeganim, zastrašenim zaradi hoteno teroristične⁴⁵ politike boljševiške vlade: »Ne morejo razumeti zgodovinskih usmeritev . . . Plaši jih razvnanje razrednega boja, ki se sprevača v državljansko vojno, ki je edina zakonita, edina pravična, edina sveta, . . . sveta vojna zatiranih proti zatiralcem . . . Mi, marksisti, mi smo vedno vedeli, vedno rekli . . . da se socializem poraja med najhujšim, najbolj divjim razrednim bojem in med državljansko vojno, vedeli, da se med kapitalizmom in socializmom razteza dolga doba ‚bolečega porajanja‘ (obrazec je Marxov; P.-D.D.), vedeli, da nasilje vedno pomaga pri rojstvu stare družbe (zoper Marxov izraz; P.-D. D.), vedeli, da ustreza dobi prehoda od buržajske do socialistične družbe posebno stanje (namreč poseben način organiziranega nasilja proti določenemu razredu.- Znova Marxov izraz! P.-D. D.): diktatura proletariata.«⁴⁶

Ta mesta presenečajo, ker se v njih kažeta krutost in sila v vsej nagoti. A treba je posebej poudariti: Ta mesta so le povsem logična posledica pojma *nespravljivosti*, pojma, ki ga je ideološka dejavnost partije nekako pridodala samohotni zavesti, da si koristi razredov nasprotujejo. Marksizem bi bil zgolj omlednost, če bi se zadovoljil s trditvijo, da je med koristni kapitalistov in mezdnih delavcev neizbežno nasprotje. A marksizem ni omlednost. Že njegovo pojmovanje razredov — in, po Leninu, lastništvo ali nelastništvo proizvodjalnih sredstev, je edino merilo, ki omogoča razlikovati te razrede,⁴⁷ že to pojmovanje je samo po sebi eksplozivno. Čisto napak bi bilo primerjati te razrede sosedoma, ki bi se mogla ob sicer dobrem razumevanju, ker bi se ne poznala, kdaj po naključju zaplesti v spore. Nasprotno. Ker razredi obstajajo le v sporih in *zaradi* sporov, zato prav od teh dobivajo svoje *bistvo*. V resnici si je Marx prizadeval samo za to, da bi prikazal odnose med kapitalisti in delavci kot nekaj, kar si bistveno in povsem

⁴³ Oeuvres 11, 222.

⁴⁴ Oeuvres 21, 26.

⁴⁵ O odnosu, ki ga je imel Lenin do nasilja in terorja prim. Oeuvres 8, 483; 25, 388; 27, 276; 33, 365.

⁴⁶ Oeuvres 26, 418-419.

⁴⁷ Prim. Oeuvres 6, 268; 20, 150; 29, 425.

nasprotuje. Vsaka mezdna pogodba, pa naj bo kakršna koli, je v njegovih očeh zgolj priložnost za kapitalista, da izmozga iz delavskega razreda presežno vrednost, podobno kakor se vampir hrani s krvjo svoje žrtve.⁴⁸ Vsaka zasebna lastnina proizvodjalnih sredstev, z zemljo vred, po njegovem enako rodi spore, kajti zasebna lastnina ni danes v njegovih očeh nič drugega kakor nasilno ugrabljena presežna vrednost. Zato ni mogoče pravično urediti odnosa med tema dvema razredoma.⁴⁹ Edina rešitev je zrušiti ju in na njunih razvalinah zgraditi »novo« družbo: brez zasebne lastnine proizvodjalnih sredstev, brez meznega dela in torej, vsaj načelno, brez razredov in brez tega, da bi človek izkoriščal človeka. Seveda pa takšno rušenje in takšna graditev še zdaleč ne bosta nastala zaradi privlačnosti, ki bi ga imel nravni vzor na kakršno koli »svobodno voljo«, marveč zgolj zato, ker se bo sedanji razredni boj razvil do svoje najvišje in zadnje oblike, do diktature proletariata.

Preden dospemo tako daleč, in da bi dospeli, se moramo izogniti mnogim čerem. Pomislimo najprej, s kakšno zagrizenostjo se je Lenin bojeval proti »oportunizmu«, ali z drugimi besedami, bojeval, da bi obvaroval delavstvo »demobilizacijskih« učinkov, ki bi jih mogle imeti nanje reforme.⁵⁰ Pomislimo dalje, s kakšno izredno skrbjo je vedno žigosal družbene skupine, ki so družile delavce in kapitaliste ter opozarjale, da imata oba razreda mnogo skupnega, da spadata recimo v isto »kmetovstvo«, v isto »ljudstvo«, v isti »narod« ali v isto »domovino« in da torej njun spor ni povsem *splošen*.⁵¹ Pomislimo slednjič, s kakšno budnostjo je vedno zatrjeval, da država ne samo ni morebiten razsodnik, marveč je vedno država »nekega razreda« in da ostaja, celo v svojih najbolj demokratičnih oblikah vse dotlej »diktatura buržoazije«, dokler bo trajala osebna lastnina proizvodjalnih sredstev.⁵² V Leninovih očeh so razredi resnična in zadnja stvarnost, stvarnost, »nad« katero ali »zunaj« katere ni ničesar.⁵³ Njihov spor je torej *splošen*. In če hočemo, da bo čimprej došel do socialistične rešitve, mu je treba za vsako ceno ohranjati to splošno naravo.

Ko ugotavljamo to voljo, da je treba za vsako ceno ohranjati splošno naravo spora, se pojavi vprašanje, ali se marksizem-leninizem konec koncev ne skrči na zagovarjanje sile. Človeka zamika, da bi to verjel, ko vidi, kako Lenin načrtno daje razrednemu boju prednost pred sporazumevanjem: kadar recimo proti ekonomistom, ko »sanjarijo, da bodo s posebnimi ukrepi, ki

⁴⁸ O tem, kako uporablja Marx mit o Prometeju prim. P.-D. Dognin, *Initiation à Karl Marx*, Paris 1970, 45-46; 289-290.

⁴⁹ Prim. MEW 7, 248; 16, 152.

⁵⁰ Prim. Oeuvres 12, 235-238.

⁵¹ Lenin se pogosto opira na Marxov stavek: »proletarci nimajo domovine«: Oeuvres 15, 208. 21, 10; 24, 282; o njegovem pojmovanju ljudstva in naroda prim. Oeuvres 9, 131-132; 20, 137-138.

⁵² Prim. Oeuvres 28, 385; 453.

⁵³ Prim. na primer Oeuvres 2, 500; 10, 42... itd.

bodo zadovoljili vse in dosegli spravo, ustavili boj«, izrečno naglaša, kako hoče povzročiti, da »izbruhne« to nasprotje »na svetlo,« in se hoče pridružiti tistim, ki jih je to nasprotje zasušnjilo, ter jim pomagati, da se postavijo na noge za ta boj.«⁵⁴ To načrtno dajanje prednosti boja naj bi vendar kratko in malo bilo zagovor nasilja samo tedaj, če bi ga ne pojmovali kot izraz »razredne koristi«, ki more opremiti proletariat z neke vrste odrešilno nezmotljivostjo.

Že od leta 1897 je Lenin govoril o nujnosti, »da je treba tokove družbene misli in pravnopolitične ustanove razlagati s *tvarnimi koristmi*, ki jih prinašajo raznim družbenim razredom.«⁵⁵

Marca 1913 je še poudarjal, kako pomembno je tako pojmovanje: »V politiki so in bodo vedno otročje varali ljudi in tudi ti sami sebe, vse dokler se ne bodo naučili odkrivati za publicami, za slovesnimi izjavami, za moralnimi, verskimi, političnimi družbenimi obljubami — koristi teh in teh razredov.«⁵⁶

Leta 1912, ko se je vrnil k prerekanju s populistami o sredstvih, kako vzpostaviti socializem, je trdil, da mora taka vzpostavitev, če hoče biti kaj drugega kakor pobožna želja, ustrezati »koristim« razreda: »Moji vzori«, gre za socialistične vzore, »ne bodo nehali biti prazne marnje« — kakor so bile po njegovem populistični — »dokler ne bodo izražali *koristi* resničnega razreda« — v mislih ima proletariat — »ki ga življenjske razmere silijo, da deluje v določeni smeri«,⁵⁷ očitno v smeri za uresničenje omenjenih »vzorov«.

Ko je pisal te vrstice, ga je zavestno ali nezavestno navdihovala stran iz Marxove Svete družine: »Ne gre za to, da bi vedeli, kakšen smoter si trenutno *zamišlja* ta in ta proletarec ali celo tudi ves proletariat«, ali, da povzamemo navedene Leninove besede, ne gre za to, da bi vedeli, kakšni »vzori« navdušujejo ta proletariat ali kakšnim »sanjarijam« se predaja. »Gre za to, *kaj* proletariat *je* in v kakšno stanje ga bo, v skladu s tem, kar *je*, prisilila zgodovina, ali, da se izrazimo leninistično, gre za to, da bi vedeli, kakšne so njegove »življenjske koristi«, tiste, ki jih, kakor to zahtevajo njegove »življenjske razmere«, mora uresničevati v zgodovinskem razvoju, vse do končne zmage njegovih sil.«⁵⁸

Tako vidimo, da se leninistično poveljevanje sile ne razlikuje od pozitivističnega utilitarizma, v katerem koristi, ki se nezmotljivo uveljavljajo, niso več koristi posameznikov kakor pri Benthamu, marveč koristi družbenih razredov. Sila proletariata, sila, ki je poklicana, da zdrobi vse druge, tako kratko in malo neha biti sila in postane odsev »koristi« razreda, razreda, ki se zaradi svoje nezmotljive težnje po uresničenju socializma more zdeti

⁵⁴ Oeuvres 1, 258.

⁵⁵ Oeuvres 2, 507-508, podčrtal P.-D. Dognin.

⁵⁶ Oeuvres 19, 18.

⁵⁷ Oeuvres 18, 335.

⁵⁸ MEW 2, 38.

nekaterim, da ima enako nezmotljivo težnjo uresničiti pravičnost za vse človeštvo.

To pa vsekakor s pogojem, da socializem v resnici pomeni »koristi« tega proletariata. A Leninu se primeri, da zbuja slutnjo, da o tem dvomi. Ko recimo opozarja, da marksizem pojmuje socializem kot posledico tako rekoč naravnega razvoja stvarnih dejavnikov, in se sprašuje, kaj naj ob takem determinizmu še *delajo* socialistične *partije*, se ne zadovoljuje s trditvijo, da morajo »razumeti, kakšna je družbena sila, ki je po svojem položaju v današnji družbi *zainteresirana* za uresničevanje »takega socializma; Lenin tudi poudarja, da morajo te partije povrh »vcepljati tej sili zavest njenih *koristi* in njenega zgodovinskega poslanstva«. ⁵⁹ Takó se pojavi tole vprašanje: Ali »zavest« »koristnosti« socializma vznikne v proletariatu sama od sebe iz njegovega »položaja v današnji družbi« ali je umeten sad neutrudne partijske propagande? Čeprav obe možnosti druga druge ne izključujeta popolnoma, vendar neprestano sklicevanje na propagando zbuja bojazen, da pri vsem tem s proletariatom mnogo bolj manipulirajo, kakor pa mu koristijo. Ta bojazen se samo podvoji, ko v *Kaj storiti?* beremo povsem brezpogojno trditev, da prihaja »socialistična zavest« v »razredni boj proletariata« kot »sestavina, vnesena od zunaj«. ⁶⁰

Tako smo videli, da namiguje Lenin na »razredni boj«, ki ga samohotno bije proletariati, še preden so mu vcepili v glavo »socialistično zavest«. A kadar isti Lenin označuje razredni boj kot »težišče« marksizma, je jasno; če še vedno misli na samohoten razredni boj, ga misli le v obliki, kakršno dobi, ko so mu vcepili ti dve primesi, ki mu povsem spremenita bistvo, namreč: Idejo »koristi«, ki daje proletariatu nekakšno socialistično nezmotljivost in mu omogoča, da se prikazuje kot od narave dan rešitelj človeštva; morda pa je še bolj pomembna druga ideja, ideja o nespravljivosti konflikta, ki postavlja ta proletariati v nasprotje z »vsem obstoječim političnim in družbenim redom«. Prav ti dve sestavini omogočata razumeti in sprejeti slovito trditev: »Razredni boj . . . bo stokrat bolj dovedel krščanske delavce v ateizem kakor še tolikšne ateistične pridige«. ⁶¹ Če bi bil ta boj samo navadno »dejstvo«, kakor pogosto trdijo, bi gotovo ne zmožel roditi takih posledic. V resnici se pa pod plaščem »dejstva« vtihotapljata dve ideji, ki sta za vero vse večja nevarnost kakor odkrit ateizem. Prva, nespravljivost nasprotja, povzroča zavračanje sleherne sprave, ki jo navdihujejo evangeljske zahteve pravičnosti, odpušcanja, ljubezni. Druga, proletariati obdarjen z nekakšno odrešujočo nezmotljivostjo, zbuja misel, da bi mogel imeti svet drugačne odrešenike, kakor je naš Gospod Jezus Kristus.

Paul-Dominique Dognin O. P.
Prevod J. J. in A. S.

⁵⁹ Oeuvres 2, 16, podčrtal P.-D. Dognin.

⁶⁰ Oeuvres 5, 391.

⁶¹ Oeuvres 15, 438.

Hans-Winfried Jüngling SJ, Ich bin Gott — keiner sonst. Annäherung an das Alte Testament, Echter Verlag, Würzburg 1981, 179.

Kakor pove podnaslov knjige, nam hoče avtor pomagati, da bi se »približali« sv. pismu stare zaveze. Pri tem poskusu se ni držal udobne poti najbolj znanih in komentiranih odlomkov, temveč je izbiral tudi manj znana mesta iz starozaveznega slovstva. Ob njih razpravlja o človečnosti, spravi, krivdi, socialni pravičnosti, miru, posmrtnem življenju in molitvi. Zlepa kje ne najdemo tako poglobljenega pogleda na starozavezno miselnost o človekovi smrti in upanju kljub brezizhodnosti predstave o ščolu (86-113). Zdi se, da je avtorju zlasti na nekaterih mestih »približevanje« še posebno dobro uspelo. Navadno si izbere primeren odlomek, ga razčleni po vseh pravilih kritike oblik, če obstajajo značilna vzporedna mesta v sv. pismu ali v starem orientalskem slovstvu, ta mesta primerja z izbranim odlomkom in končno pride do sklepanja o sporočilu biblične besede. Tudi v sv. pismu ne posebno podkovanemu bralcu more ta strokovno utemeljena, pa dovolj poljudno in lahko podana razlaga odkriti veličino in aktualnost starozavezne misli. Naj kot primer navedem poglavje o miru (69-85). V treh odlomkih iz prvih dvanajstih poglavij Izaijeve knjige avtor pokaže, kako so navidezno nerealistične napovedi prihod-

nega miru in sreče v resnici globoko utemeljene. Kako vendar? Saj se nam danes, ko smo priče množičnim gibanjem in manifestacijam zoper vojno in za mir, zdi resničen mir v svetu vedno bolj nedosegljiv. Vera v Boga, ki je »z nami«, ki je z ljudmi, omogoča trdno utemeljeno prepričanje o miru kot božjem delu. V Kristusu smo se na povsem edinstveno srečali s tem Bogom. V spoznanju in priznanju Boga je »pogoj in šansa miru« (85).

Eno osnovnih spoznanj v tej knjigi je prav to: človečnost in socialna pravičnost v stari zavezi ne slonita na kakem golem humanizmu, ki postavlja človeka za svoje edino izhodišče in cilj. Napačno je tako branje sv. pisma, ki hoče z bibličnim besedilom podkrepiti moderno idejo o človekovem dostojanstvu, pravičnosti in miru ter pri tem ne računa z Bogom. »V starozaveznih uredbah gre za Boga kot tistega, ki jamči za sleherni človečnost. Zavzemanje teh uredb za človeka dobiva svojo avtoriteto iz tega, da takó hoče Bog« (16). To misel izraža avtor že v predgovoru v knjigo: »Sv. pismo ne podcenjuje človeka. Toda nanj gleda zelo realistično. Zbuja nezaupanje do vseh poskusov ohranjanja življenja, ki se navdihuje samó iz človeka. Življenje in prihodnost vidi zavarovana šele tedaj, kadar človek pusti, da ga vodi Bog. Ta zveza se pojavlja vedno znova: Bog ne odpravlja človeka in njegovih vrednot, ampak ga osvobaja za njegovo pravo človečnost«

(7). Hkrati bi avtor rad s svojim osvetljevanjem starozaveznega sporočila opozoril na nekatere predsodke, ki so zelo globoko ukoreninjeni v zavesti krščanskih bralcev stare zaveze. Tu gre npr. za misel, da se šele sv. pismo nove zaveze dvigne do misli o ljubezni do sovražnikov, medtem ko naj bi stara zaveza gojila maščevalnost (»oko za oko«). Avtor nam prepričljivo odkriva starozavezni smisel za spravo in ljubezen do bližnjega (11-24). Na pogled manj znanstveno, pač pa posebno privlačno in prepričljivo je avtor

napisal zadnja dva odlomka v knjigi. V obliki proznih zapisov dveh izmišljenih sodobnikov prerokov Amosa in Izaija je podal podobo tedanjih razmer in miselnosti v Izraelu in Judu ter to, kako je tedaj odmevala preroška beseda pri poslušalcih (153-171). Gledano v celoti, je treba reči: Avtorju je uspelo, da se je »približal« starozavezni misli in približal duha in sporočilo starozaveznega slovstva tudi modernemu bralcu.

Marijan Peklaj

Prvi slovenski misijonski simpozij v Rimu od 5. do 10. oktobra 1981

Sicer je naslov skoro malo bahav, pa vendar je v vseh delih resničen. Takega slovenskega srečanja v SLOVENIKU v Rimu doslej še ni bilo. Pa če bi tudi ne bil v vsakem pogledu popoln, je pa bil vendarle začetek, in to pomemben. Z njim se je začela uresničevati želja ne samo utemeljiteljev slovenskega znanstvenega zavoda v Rimu, ki so z njim hoteli odpreti prostor za slovenske študente teologije in za slovenske romarje, temveč tudi njihova in slovenskih škofov želja ter potreba, da bi se v njem srečevale na svojih znanstvenih srečanjih vrste slovenskih filozofov, teologov, sociologov in drugih, ki naj bi pretresali problematiko svojih strok, in to tam, kjer je za to največ možnosti. Najbolj pa je bil tega prvega znanstvenega srečanja vesel rektor Slovenika prof. Maksimiljan Jezernik, saj je imel take in podobne cilje pred očmi, ko je vodil dela in zbiral denar za naš zavod v Rimu. Sedaj je celo povzdignjen na višino rimskih papeških zavodov.

Toda I. slovenski misijonski simpozij ni le prvi te vrste-kako lepo se je slišalo v sredo na trgu sv. Petra, ko ga je papež Janez Pavel II. glasno oznanil in mu želel vso srečo in blagoslov!-, ampak je bil zares samo slovenski. Značilnost vseh rimskih simpozijev in kongresov je njihova mednarodna narava. Zberejo se zastopniki mnogih narodov, predavajo v raznih jezikih in tudi pogovarjajo se v

vseh jezikih. Tu pa je bilo vse slovensko: hiša, postrežba in predvsem profesorji ter predavatelji. Če je kaj segalo prek slovenske narodne meje, so bili to naši zamejci, ki pa zato ne nehajo biti Slovenci. Zastopnikom slovenske ožje domovine so se pridružili zastopniki Trsta, Gorice, Celovca, celo slovenske Južne in Severne Amerike.

Ni pa šlo za kakšno veselo srečanje, medsebojno pozdravljanje in živahno pogovarjanje »o domačih zadevah«, ampak za nekaj, kar naj bi bilo »simpozij«, poslušanje in obravnavanje vprašanj, ko se deajo skupaj znanstveniki in njim podobni, da bi do konca preučili določene probleme in z rešenimi odšli na svoje domove. Toda kdaj so znanstveni problemi do konca rešeni? In vendar je bil to res »znanstveni simpozij«: kvaliteta predavanj in predavateljev, neizogibna razmišljanja ob statistikah, sklepi, sporočila in naročila višjim in nižjim, vse je bilo. Celo ogledi s predmetom simpozija povezanih zavodov in knjižnic, obisk pri papežu in prefektu misijonske univerze, srečanje z njenim dekanom in profesorji, slovesen začetek in zaključek-vse je bilo.

Ideja, glavna misel, okrog katere se je vse to pletlo, so bili problemi sodobne misijologije in misijonske animacije, torej teološke misijologije in misijonske prakse. Ta vprašanja so v Cerkvi vedno živa. Spričo hitro se razvijajočega sveta jih je treba kar naprej znova preverjati, posodabljati. Kakor so misijoni, evangelizacija narodov, papeževa osebna skrb, tako naj

bi doživljala tudi teološka in pastoralna vprašanja, ki so z njimi v zvezi, svoje »simpozije«, poglobitvene preglede in poživljene preskoke v vsakdanjo prakso vceljsne in krajevne Cerkve.

Najbolj je to vprašanje na simpoziju poglobil naš priznani ekleziolog dr. Janez Vodopivec, profesor na Urbaniani v Rimu. Govoril je o **misijonski dinamiki Cerkve**, ki je Cerkev bistvena, saj je zasidrana v njeni naravi. Cerkev, ki je zakrament odrešenja za vse ljudi, naj bi s svojo odrešenjsko vsebino obsegla vse narode in jih združila v potujoče božje ljudstvo. Kot taka je prvovrsten misijonski dejavnik, ki združuje vse krajevne Cerkve, vse narode in še posebej vse kulture. Tako kulturalizacija in indigenizacija stopata zato v ospredje misijonskega dela, kar po koncilu razumemo kot še nikoli, ker je konstitucija o Cerkvah njen glavni dokument. Globlje pojmovanje Cerkve naj vnese v misijonsko dejavnost tudi novo dinamiko, ki jo poživlja Kristusov Duh.

To naj bi upoštevali tudi tisti, ki »delajo med vzhodnimi brati«. P. Ivan Žužek, profesor vzhodnega bogoslovja v Rimu, je zelo opozarjal že na besede, s katerimi to delo označujemo. Občutljivi so, če bi rekli, da kdo deluje kot misijonar med njimi ali zanje. Gotovo je, da so zanje posebni cilji in posebej skrbno izbrana pota do njih. Vzhodna Cerkve ima svoje cerkveno pravo in svoje pravice, da ga upoštevamo.

Skoro vse misijonsko delo v Cerkvah se zbira okrog kongregacije za evangelizacijo narodov. Zato je bilo posebno pomembno in zanimivo predavanje prelata Janeza Beleja, dolgoletnega sodelavca te kongregacije. Govoril je o **strukturi in nalogah Kongregacije za evangelizacijo**. Obširno predavanje nam je odkrilo velikanško delavnost, ki jo kongregacija izvršuje v misijonski Cerkvah, saj je večina cerkvenih pokrajin pod njeno pristojnostjo in ima sama zanje skoro vsa tista pooblastila, posebno glede ustanavljanja novih cerkvenih pokrajin in postavljanja novih škofov, ki jih imajo za druge dele Cerkve druge kongregacije.

Po predavanju Franca Mikuša o **sodobni misijonski problematiki** je prof. Maksimiljan Jezernik poročal o **sodobni vzgoji misijonskih delavcev**. Prof. Jezernik pozna to vzgojo kot malokdo, saj je bil ves čas svojega znanstvenega dela na misijonskih visokih šolah in praktično dela kot vzgojitelj številnih misijonarjev po misijonskih zavodih in semeniščih ter je z njimi povezan. Glede načel te vzgoje se je Propaganda vedno vezala na sv. pismo in zdravo teologijo ter na zgodovinske skušnje Cerkve, na drugi strani pa je imela toliko svojih vzgojnih zavodov, da je z njimi vedno učinkovito pri tej vzgoji sodelovala. Jezernik je poudaril, kako se je pri tem delu Propaganda bolj in bolj oddaljevala od evropskih in ameriških političnih ciljev in potov ter se bolj in bolj približevala domačim kulturam, domači duhovščini in domači Cerkvah. Rektor Jezernik se je ustavil pri naštevanju številnih rimskih in z njimi povezanih nerimskih misijonskih inštitutov in pri vsestranski skrbi zanje. Številke o velikih denarjih, ki jih tem zavodom daje kongregacija iz misijonskih darov z vsega sveta, so zelo poučne. V zadnjem času so vedno večji izdatki za izobrazbo in vzgojo katehistov.

Ob koncu je bilo na programu simpozija še predavanje prof. Pavla Leskovca SJ, voditelja slovenskih oddaj na vaticanškem radiu »o obveščevalnih sredstvih in misijonih«, v katerem je poleg vaticanskega radija omenjal še zgodovino in delo enako močnega RADIO VERITAS na Filipinih, ki širi Kristusovo blagovest po širni Aziji, in protestantski GLAS EVANGELIJA, ki je opravljal isto poslanstvo po afriških deželah, dokler ga niso nove oblasti v Etiopiji nacionalizirale. Kakor po drugih, se je koristen pogovor razvnel tudi po tem predavanju.

Poseben čas je bil na simpoziju posvečen poročilom o **misijonski dejavnosti v deželah, kjer živijo in delajo Slovenci**. Prišla so na vrsto poročila o tem v treh slovenskih škofijah, tudi tista iz celovške, goriške in tržaške škofije, pa še poročilo o severnoameriški »Znamkarski akciji« in o »Katoliških misijonih« v Južni Ameriki.

Iz poročil se je rodilo mnogo praktičnih sklepov za misijonsko delo v ožji in širši domovini.

Ni mi povsem jasno, zakaj je mons. Jezernik programu I. slovenskega misijonskega simpozija pridružil tudi **poročila in pogovor o stanju prizadevanj za beatifikacijo treh slovenskih kandidatov** za čast oltarja: Baraga, Slomška in Gnidovca. Morda zato, ker se zadeva obravnava predvsem v Rimu. Mogoče pa zato, ker večina postulatorjev in vicepostulatorjev stalno biva in dela v Rimu, ali pa tudi zato, ker so te zadeve posebna skrb in ljubezen slovenskih vernikov na vseh straneh sveta, ki naj bi tudi v tem pogledu našli v Slove-

niku v Rimu še večjo edinost in povezavo s Cerkvijo.

Zaradi dopolnitve misijonskega programa so udeleženci simpozija zadnji dan odšli v Neapelj in Pompeje. V Neapelj smo šli zaradi misijonarja dr. Ignacija Knobleharja, ki po izročilu počiva v grobnici bosonogiin avguštincev v cerkvi sv. Avguština (Via S. Teresa degli Scalzi). V grobnico nismo mogli zaradi popravil po potresu, počastili pa smo spomin na velikega afriškega misijonarja in znanstvenika. Kot Slovenci smo še posebej začutili dolžnost, da njegovo življenje, znanstvene zasluge in tudi glede groba še raziskujemo.

Vilko Fajdiga

VSEBINA (SUMMARIUM)

Ob okrožnici O človeškem delu

- Rafko Valenčič 261 Elementi teologije dela v okrožnici papeža Janeza Pavla II. »O človeškem delu«
Einige Grundsteine der Theologie der Arbeit im Rundschreiben »Laborem exercens«
Les éléments de la théologie du travail dans l'encyclique »Laborem exercens« du pape Jean-Paul II
- Janez Juhant 275 Narava in pomen dela v okrožnici »O človeškem delu«, Janeza Pavla II.
Grundelemente des Verständnisses von Arbeit in dem päpstlichen Rundschreiben »Von menschlicher Arbeit« Johannes Pauls II.
La nature et la signification du travail dans l'encyclique »Laborem exercens« de Jean-Paul II
- Ivan Merlak 287 Pravice delovnega človeka
Die Rechte der Werktätigen
Les droits des travailleurs
- Ciril Sorč 301 Teološki pogled na igro
Theologischer Hinblick auf das Spiel
Un point de vue théologique sur le jeu

Razprave (Studia)

- Anton Nadrah 319 Osrednji pomen Kristusovega vstajenja za našo vero
Der Hauptsinn der Auferstehung Christi für unseren Glauben
La résurrection du Christ et sa signification centrale pour notre foi
- Francè Rozman 332 Svetopisemska resnica in znanost
Biblische Wahrheit und Wissenschaft
La vérité biblique et la science

Pregledi (Miscellanea)

- 353 »Laborem exercens« – Primerjava z marksizmom (Jaime Vélez Correa, S. J.)
- 380 Razredni boj, morala in nasilje (Paul-Dominique Dognin O. P.)

Ocene (Recensiones)

- 390 Hans-Winfried Jüngling S. J. Ich bin Gott – keiner sonst. Annäherung an das Alte Testament (Marijan Peklaj)

Poročila (Notitiae)

- 393 Prvi misijonski simpozij v Rimu (Vilko Fajdiga)

- | | |
|-----------------------|---|
| Rafko Valenčič | Elementi teologije dela v okrožnici O človeškem delu |
| Janez Juhant | Narava in pomen dela v okrožnici O človeškem delu |
| Ivan Merlak | Pravice delovnega človeka |
| Ciril Sorč | Teološki pogled na igro |
| Anton Nadrah | Osrednji pomen Kristusovega vstajenja |
| France Rozman | Svetopisemska resnica in znanost |

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 sveto-pisemska 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),¹ na krščanski pa sv. Hieronima (342—420), ki je napisal obsežno razlago tega psalma v posebnem pismu.² Poleg teh dveh bomo na judovski strani upoštevali še midraše in Davida Kimhija (1160—1235),³ na krščanski pa Kasiodora (485—580)⁴ in Petra Lombarda (1100—1160).⁵

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

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

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

⁴ Gl. »Expositio in Psalterium«, PL 72, 318—328.

⁵ 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.⁶ 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)

⁶ 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.⁷ 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 razlage⁸ izrecno navaja Hieronimovo pismo, medtem ko se Peter Lombard večkrat sklicuje na Hieronima, Avguština, 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 hvalospesa; Jezus je božji ljubljenec (*dilectus*). Glede druge vrste poudarja, da psalmist ne

⁷ 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«.

⁸ 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«. ⁹ 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,

⁹ 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«. ¹⁰ 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.« ¹¹ »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. ¹²

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

¹⁰ 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«.

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

¹² 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.«¹³ Vendar nekatere okoliščine nasprotujejo temu sklepu. V judovskem slovstvu se še nekajkrat pojavlja beseda *knesiyah* namesto *kneset* (shodnica),¹⁴ 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-

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

¹⁴ 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.¹ 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.²

Evangeličanski teolog David Friedrich Strauss (1808—1874) je v svojem delu Jezusovo življenje³ 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

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

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

³ 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).⁴

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.⁵ 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 zabrisala 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.⁶

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

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

⁵ 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.

⁶ A. Schweitzer, n. d., Tübingen 1906.

ralne šole. V delu Bistvo krščanstva^{6a} je učil: »Ne Sin, temveč samo Oče spada v evangelij, kakor ga je Jezus sam oznanjal.«⁷ 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.⁸

b) Opustitev zanimanja za zgodovinskega Jezusa

Proti *Leben-Jesu-Forschung* je nastopil kot prvi pomembnejši kritik evangeličanski teolog Martin *Kähler* (1835—1912).⁹ 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-*

^{6a} A. v. Harnack, *Wesen des Christentums*, Leipzig 1900.

⁷ A. v. Harnack, n. d., Berlin 1950, 86.

⁸ 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.

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

schichte) gleda na pomen teh dogodkov za človeštvo. *Jezus* 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.¹⁰

Smrtni udarec je *Leben-Jesu-Forschung* zadal evangeličanski ekseget William *Wrede* (1859—1906) s svojo knjigo o Markovem evangeliju.¹¹ 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.¹²

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 vere¹³. 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

¹⁰ M. Kähler, n. d., München 1969, 44.

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

¹² Prim. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Zürich 1932.

¹³ 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«¹⁴. 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.«¹⁵

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,

¹⁴ J. Ratzinger, Uvod v krščanstvo, prevod iz nemščine J. Urbanija, Celje 1975, 145.

¹⁵ 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.«¹⁶

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.¹⁷

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).¹⁸ 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.¹⁹ 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.²⁰

¹⁶ J. Ratzinger, n. d., 156 s.

¹⁷ 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.

¹⁸ 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.

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

²⁰ 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.²¹

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 Schürmann²² prepričljivo utemeljuje, da se velikonočna skupnost zgodovinskega Jezusa in bivanja z njim ne le spo-

²¹ Prim. R. Latourelle, n. d., 199—211.

²² 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.²³ 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.«²⁴

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

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

²⁴ 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.²⁵

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.

²⁵ 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*.²⁶ 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.²⁷ V novejšem času so eksegeti vedno bolj soglasni glede vrednosti posameznih kriterijev za zgodovinskost novozaveznih podatkov.²⁸

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.²⁹ 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.³⁰

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

²⁶ J. Jeremias, *Das Problem des historischen Jesus*, Stuttgart 1960.

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

²⁸ Prim. R. Latourelle, n. d., 216.

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

³⁰ 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.³¹

4. *Kriterija zadostnega razloga* nekateri avtorji ne priznajo, a *Latourelle*³² 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.³³ 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.

³¹ Prim. R. Latourelle, n. d., 226—228.

³² R. Latourelle, n. d., 228—231.

³³ 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.³⁴ 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.³⁵ 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.‘³⁶

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.³⁷

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

³⁵ Prim. H. Schürmann, n. d., 54—84.

³⁶ R. Latourelle, *L'accès à Jésus par les Évangiles*, 232.

³⁷ 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.³⁸

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-

³⁸ 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 blage, 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.³⁹

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

³⁹ 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.⁴⁰

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.⁴¹

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.

⁴⁰ Prim. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, 38–41.

⁴¹ 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^e 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«.¹

Toda če ostanemo samo pri tem, je izredno težko izogniti se določenemu vrednostnemu (aksiološkemu) solipsizmu in imanentizmu.² 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-

¹ P. Césari, *La valeur*, Paris 1964, 63.

² 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 nramnost, 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.³ 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,⁴ 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.«⁵

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.«⁷

³ »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).

⁴ »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).

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

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

⁷ 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.⁸ 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 nekemu, ki nam je enak.«⁹

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-

⁸ »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).

⁹ F. Jacques, v op. 7 n. d. 60.

den, vendar je to nastala in ne naravna neposrednost. Neposrednost pomeni namreč tudi samozadostnost.¹⁰ Taka občja posredovanost zahteva, da vsako določilo bitja izgubi svojo zaprtost vase. Gre za »osvobajanje od neposrednosti substancialnega življenja«¹¹. 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 misli¹². 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«.¹³ 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

¹⁰ »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).

¹¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, 11.

¹² Prim. G. W. F. Hegel, v op. 11 n. d. 30.

¹³ 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.¹⁴

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.«¹⁵ Vsak posameznik je oseba, in sicer celo nekaj, kar prerašča posebnost vsakega. Oseba je namreč »pojem, v katerem so vsi identični«.¹⁶ 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.¹⁷ 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.¹⁸

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

¹⁴ Prim. G. W. F. Hegel, v op. 13 n. d. § 537.

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

¹⁶ G. W. F. Hegel, v op. 15 n. d. prav tam.

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

¹⁸ »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.¹⁹ 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.²⁰ 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.²¹ Skratka, vsestransko sredništvo,

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

²⁰ »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).

²¹ »... 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.²²

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.²³
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«²⁴. 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«²⁵. 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).

²² »Logika — denar duha, spekulativna, *miselna vrednost* človeka in narave — njuno bistvo, ki je postalo do stvarne določbe povsem indiferentno . . .« (K. Marx — F. Engels, v op. 17 n. d. 376; MEW E I, 571).

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

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

²⁵ 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«. ²⁶ 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«. ²⁷ A tudi to ni najpomembnejše. Pomembno je vedeti, da oba skupaj, Hegel in Marx nasprotujeta liberalističnemu, v bistvu Kantovemu pojmovanju svobode. ²⁸ 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,

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

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

²⁸ 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.²⁹

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 . . .«³⁰ 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 . . .«³¹

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.³²

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

²⁹ Prim. L. Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus I*, München 1977, 378.

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

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

³² 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«. ³³ 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 institucionaliziranostjo 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«. ³⁴ Za nas ima ta svet in bivanje v njem tisti pomen, ki ga dobimo iz našega medosebnega razmerja z drugimi ljudmi.

³³ C. Castoriadis, v op. 30 n. d. 154.

³⁴ 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 medosebnostnost, 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 kliče 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«. ³⁵

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.

³⁵ 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*.³⁶ 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.«³⁷ 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.³⁸ 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

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

³⁷ P. Ricoeur, v op. 36 n. d. 388.

³⁸ 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.¹ 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.²

Litvanski Judje niso razvili hasidizma, čeprav spadajo med aškenaze.³ 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.⁴ 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.⁵

¹ 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.

² 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.

³ *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.

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

⁵ 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.⁶ 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.«⁷ 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«.⁸

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

⁶ Prim. E. Lévinas, *Éthique et Infini*, Paris 1982, str. 24.

⁷ Op. cit. št. 4, str. 120.

⁸ 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.⁹

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.¹⁰

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«. ¹¹ Lévinas je zato poskušal lastno trpljenje in lasten strah pred smrtjo, o katerih govori Heidegger, spremeniti v stisko in skrb za drugega človeka. ¹² 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.¹³ Tudi

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

¹⁰ 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.

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

¹² Prim.: *Exigeant judaïsme*, v Le débat, oktober 1980, str. 12.

¹³ 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-druega« 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.¹⁴ 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?¹⁵

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

¹⁴ 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.«

¹⁵ 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.¹⁶ Še bolj je Lévinas izrecen, ko priznava, da je v hebrejskem svetu odkril »dejstvo, da je vsako filozofsko izkustvo položeno na neko predfilozofsko izkustvo«. ¹⁷

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*,¹⁸ ki ima podnaslov *Esej o judovstvu*, na njegovo razpravo o Franzu Rosenzweigu, čigar delo *Zvezda odrešenja*¹⁹ 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.²⁰

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.

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

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

¹⁸ E. Lévinas, *Difficile liberté, Essais sur le judaïsme*, Paris 1976.

¹⁹ Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, uporabljali bomo francoski prevod *L'étoile de la Rédemption*, Paris 1982; predstavitev in analizo Rosenzweigovega dela je podal Stéphan 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.

²⁰ 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«. ²¹ 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, ²² 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

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

²² 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...«.²³ 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.²⁴ 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 vračanje 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.«²⁵

²³ E. Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Paris 1979, str. 159.

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

²⁵ *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 zmaga 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 najbolje domislil odnos med splošnim in posamičnim, Hegel, »ki je morda največji mislec vseh časov«.²⁶

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,

²⁶ 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.«²⁷ 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.«²⁸

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-

²⁷ Ibidem, str. 378. Prim tudi *Totalité et Infini*, str. 17.

²⁸ 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.²⁹ 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.«³⁰ 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

²⁹ 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.

³⁰ *Difficile liberté*, str. 374.

dogodki in dialektična nasprotja vojne.«³¹ 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.³²

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

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

³² 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 tradicija³³ 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.³⁴ 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.³⁵

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

³³ 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.

³⁴ 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.

³⁵ 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.³⁶

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 . . .«³⁷ 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 použije 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

³⁶ *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).

³⁷ 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.³⁸ Lévinasovo filozofsko iskanje in ustvarjanje postaja za krščanskega misleca obveza za lastno intelektualno pot.³⁹

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.

³⁸ 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

³⁹ 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 Judentum 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.¹ 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 bistrourni, te odlike ne bomo doumeli nikoli, kakor ne doumemo Boga samega, ki trdi, da nas je ustvaril po svoji podobi in sličnosti.«²

¹ 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.

² 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.«³ 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

³ Notranji grad, I, 1, 7.

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

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«. ⁶ 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. ⁷ 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. ⁸

⁴ Notranji grad, I, 1, 8.

⁵ Prim. Notranji grad, I, 1, 8.

⁶ Notranji grad, I, 1, 8.

⁷ Prim. Notranji grad, I, 1, 11—12.

⁸ 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«. ⁹ 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 primer, 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. ¹⁰ 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«. ¹¹ 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«. ¹²

⁹ Notranji grad, II, 2.

¹⁰ Prim. Notranji grad, II, 3.

¹¹ Notranji grad, II, 3.

¹² 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, gospodinjiyo 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«. ¹³

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. ¹⁴ 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. ¹⁵

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«. ¹⁶ Daje nam celo kratek vzorec premišljevanja o eni izmed skrivnosti: »Vzemimo, da je predmet premišlje-

¹³ Notranji grad, III, 1, 5.

¹⁴ Prim. Notranji grad, III, 1, 6.

¹⁵ Prim. Notranji grad, III, 1, 7; III, 2, 10.

¹⁶ 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.¹⁷ 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,¹⁸ 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 grehah 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.«¹⁹

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.²⁰

Molitev zbranosti

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

¹⁷ Življenjepis, 13, 14.

¹⁸ Prim. Notranji grad, IV, 7, 8.

¹⁹ Življenjepis, 13, 16.

²⁰ Prim. Pot popolnosti, 17, 3.

zbranosti. Bistvo molitve zbranosti je v zavesti božje navzočnosti v nas²¹. 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.«²²

Zbranost ima različne stopnje.²³ 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.«²⁴ 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.«²⁵ 3) Molitev zbranosti človeka najprej pripravi na molitev pokoja (oratio quietis).²⁶ 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-

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

²² Pot popolnosti, 28, 1—2.

²³ Prim. Pot popolnosti, 28, 4.

²⁴ Pot popolnosti, 28, 4.

²⁵ Pot popolnosti, 28, 5.

²⁶ 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 usuznjena 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*).²⁷

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.²⁸ 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.«²⁹ 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.³⁰

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.«³¹ Ponižnost pa ni samo najpotrebnejše razpoloženje, temveč tudi najboljši kriterij glede pristnosti molitve pokoja in s tem tudi duhovnega stanja četr-

²⁷ Prim. Notranji grad, IV, 2, 8.

²⁸ Prim. Pot popolnosti, 31, 1.

²⁹ Notranji grad, IV, 2, 4.

³⁰ Prim. Notranji grad, IV, 3, 9.

³¹ 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.«³²

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.«³³

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

³² Notranji grad, IV, 3, 11.

³³ 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.³⁴

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.«³⁵ Duša to jasno spozna »ne v duhovnem videnju, ostala pa ji je neka izvestnost, ki jo more dati edino Bog.«³⁶

Združenje z Bogom se razodeva v dejavni ljubezni do bližnjega. »Naj-zanesljivejše znamenje, da se obeh zapovedi držimo, je po moji misli nesebična 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.«³⁷ 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.³⁸

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 presega 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

³⁴ Notranji grad, V, 1, 3.

³⁵ Notranji grad, V, 1, 8.

³⁶ Notranji grad, V, 1, 9.

³⁷ Notranji grad, V, 3, 10.

³⁸ 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.³⁹

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.⁴⁰ 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.«⁴¹ »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.«⁴²

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

³⁹ Notranji grad, IX, 4, 9.

⁴⁰ Prim. C. Lapauw, n. d., 174—175.

⁴¹ Notranji grad, VI, 5, 1.

⁴² 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.⁴³ 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.⁴⁴ 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.

⁴³ Notranji grad, VI, 11, 5.

⁴⁴ 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)«. ⁴⁵

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«. ⁴⁶ 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«. ⁴⁷

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«. ⁴⁸ 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

⁴⁵ Notranji grad, VII, 1, 7.

⁴⁶ Notranji grad, VII, 1, 8.

⁴⁷ Notranji grad, VII, 1, 10.

⁴⁸ 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«. ⁴⁹

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. ⁵⁰ 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«. ⁵¹ 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«. ⁵² 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«. ⁵³

⁴⁹ Notranji grad, VII, 2, 3.

⁵⁰ Prim. Notranji grad, VII, 2, 5—7.

⁵¹ Notranji grad, VII, 3, 2.

⁵² Notranji grad, VII, 3, 4.

⁵³ 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«. ⁵⁴

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«. ⁵⁵ 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«. ⁵⁶ 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«. ⁵⁷

France Oražem

⁵⁴ Notranji grad, VII, 3, 6.

⁵⁵ Notranji grad, VII, 3, 12.

⁵⁶ Notranji grad, VII, 4, 4.

⁵⁷ 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 je hodil z njima in jima razlagal 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 oklepiti 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 podleže 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 pastoralih. 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 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 »prapodobno 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 devištvo 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 povezujejo 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 nepreksljlivo 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.«¹

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.²

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

¹ J. Müller-Freienfels, *Betrachtungen über die Kunst*, München 1966, 22.

² 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.³ 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-

³ 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, preživeljal 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.«⁴ 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«.⁵ 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

⁴ Navaja N. Košir, France Prešeren, Ljubljana 1977, 70.

⁵ 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.⁶

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 neizpoljeni. 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 odgovedi 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.

⁶ 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«⁷.

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

⁷ 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 poseblja 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 Odršeniku 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 betlehemske votline, 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 ustanavljal, 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 živi vrelc, 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 začneja 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 zbežan, 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 bravčevo 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 spodrsrljajem 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 odrešenijsko-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 (kaksnim 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 pre-rokove poklicanosti prek njegovih osebnih izpovedi, odnosa do starozaveznega bogoslužja in soočanja z lažnivimi prekroki 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 katehетиki, 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 rekvievov. 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 obotavljanja 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 šele 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 tečajji

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 tečajji 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 (Dolinar) — 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>Löhrer 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