

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 48

LETO 1988 / ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

A. Schmitt	STAROZAVEZNA IZROČILA
J. Krašovec	BOŽJA DOBROTA
J. Bajzek	VERA MLADEGA ČLOVEKA
D. Ocvirk	VEDNO NAJPREJ ČLOVEK
L. Žnidaršič	KATOLIČANI V ANGLIJI
S. A. Jaegerschmid	POGOVORI S HUSSERLOM

OCENE IN PREDSTAVITVE

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, Anton Štrukelj.

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina – Bogoslovni vestnik, Cankarjevo
nabrežje 3/1, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Letna naročnina 12.000 din, posamezna številka 3000 din,
za inozemstvo 20 USD.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine –
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/1, 61000 Ljub-
ljana, na žiro račun: 50100-620-107-05-1010115-735329.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri
Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽI-
NA, Ljubljana, Jugoslavija.

Tisk Družina, Ljubljana

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis,
Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija. Director
responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, 61000 Ljubljana,
Jugoslavija.

Typographia Družina, Ljubljana

Armin Schmitt

Starozavezna izročila v zrcalu novega časa

Knjiga modrosti kot primer

V knjigah SZ na mnogo načinov zaživijo različna obdobja, ustanove in omike, s katerimi se je srečeval Izrael v svoji dolgi zgodovini. Že v zgodbah o očakih (1 Mz 11, 10 — 50,26) so navzoče različne odredbe in običaji, ki so v sorodu z določili staro-orientalskih pravnih listin iz mest Mari in Nuzi (zgodnje in srednje 2. tisočletje pr. Kr.). Ko so Izraelci zavzeli Kanaan in se v njem naselili, so se soočali s prevladujočimi mestnimi kulturami, to pa je nemalo oblikovalo njihovo poznejšo miselnost in izražanje. Zemljepisni položaj med obema velikima kraljestvoma — med Egiptom na eni in Asirijo ter Babilonom na drugi strani — je prav tako pripomogel, da je Izrael večkrat sprejemal njune kulturne dobrine in verske tokove. Obsežne modrostne književnosti v SZ si npr. ne moremo zamisliti brez staroorientalskega ozadja, kjer so to književno zvrst utemeljili in gojili. Ob propadu južnega kraljestva z novobabilonskim vdorom (587/86 pr. Kr.) in v babilonski sužnosti, ki je sledila (587—539 pr. Kr.), so se pregnani Judje oplajali s civilizacijo in verskimi predstavami v novobabilonskem kraljestvu. Spoznali so pisano množico akadške književnosti z njenimi miti in epi, himnami in molitvami. V SZ so neredko opazne sledi te kulture. Tudi po babilonskem izgnanstvu, ko je Judeja postala provinca v perzijskem svetovnem kraljestvu (538—330 pr. Kr.), so nove razmere pod perzijsko oblastjo¹ sooblikovale duhovno in versko zgodovino Judov, ki so se vrnili v domovino ali živeli v diaspori.² Izraelsko zgodovinopisje je bilo vseskozi razgibano in od zunaj so se ga dotikali in ga pogojevali tuji miselni tokovi, zato ni nenavadno, da je

¹ Prim. K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen 1969; R. Mayer, *Das Achämenidische Weltreich und seine Bedeutung in der politischen und religiösen Geschichte des antiken Orients*, v: *BZ* 12 (1968), 1—16.

² Ločimo babilonsko (vzhodno) in zahodno diasporo. Babilonska diaspora so bili judovski izgnanci, ki se v perzijskem obdobju niso vrnili v domovino; zahodna diaspora je bila pretežno v Egiptu, zlasti v glavnem mestu, Aleksandriji.

tudi helenistični čas (330—64 pr. Kr.) vplival na judovstvo.³ Temeljni dokument te odvisnosti je Knjiga modrosti⁴ in nemalo raziskovalcev jo je poskušalo osvetliti prav s tega vidika.⁵ Pričujoča razprava sodi seveda v to vrsto. V njej se je bilo treba omejiti zgolj na nekaj točk, toda bilo je možno odkriti nove zanimivosti o sintezi med biblično semitskim in grško helenističnim izročilom, ki odseva iz Knjige modrosti.

Že bežen pogled pove, da je celotno delo v resnici judovski protreptikos,⁶ ki korenini v grški sofistiki. Poleg te splošne zvrsti se kažejo v dveh od treh velikih enot v knjigi (1,1—6,21; 6,22—11,4; 11,5—19,17) tudi delne zvrsti grškega izvora, ki še bolj naglašajo protreptični namen.⁷ V manjših odlomkih se prav tako kaže ozka sorodnost z grškimi predlogami.⁸

Že teh nekaj skopih zgledov dovoljuje sklep, da gre za tesno povezanost med Knjigo modrosti in grško književnostjo. To dejstvo naj podkrepi še več primerov.

³ Kako močan je bil npr. vpliv okolja na Jude v zahodni diaspori, povedo med drugim nagrobni napisi na judovskem pokopališču v Leontopolisu na vzhodnem obrežju Nilove delte, ki izhajajo iz časa 160 pr. Kr.—73 po Kr. V njih je nemalo sledi iz grške mitologije in helenistične ljudske pobožnosti. Hades velja za kraj smrti, podzemlje je mračno področje z reko Lete, Mojra in »Krotilec vsega« (Kronos) sta odgovorna za človekovo smrt; gl. k temu U. Fischer, *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum* (BZNW 44), Berlin 1978, 238.

⁴ Temu se ne čudimo, saj nemalo raziskovalcev misli, da knjiga izvira iz Aleksandrije. Ravno tam so namreč začeli sprejemati Judje v diaspori nekako v 3. stoletju pr. Kr. helenistično civilizacijo in kulturo. V matični deželi Palestini se to dogajanje ni tako razmahnilo.

⁵ M. Friedländer, *Griechische Philosophie im Alten Testament*, Berlin 1904; P. Heinisch, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit* (ATA 14), Münster 1908; S. Lange, *The Wisdom of Solomon and Plato*, v: *JBL* 55 (1936), 293—302; J. Fichtner *Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur- und Geistesgeschichte ihrer Zeit*, v: *ZNW* 36 (1937), 113—132; C. Larcher, *Etudes sur le livre de la Sagesse* (EB), Paris 1969; E. des Places, *Le livre de la Sagesse et les influences grecques*, v: *Bibl* 50 (1969), 536—542; J. M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (An-Bibl 41), Rim 1970.

⁶ Ta pojem pomeni vabilo za neko področje (znanost, umetnost in podobno). Sokratovi učenci (Platon, Ksenofon) in tudi Aristotel so uporabljali to književno zvrst; gl. U. Offerhaus, *Komposition und Intention der Sapientia Salomonis*, Bonn 1981, 250—259.

⁷ Za Mdr 6,22—10,21/11,4 se da pokazati zvrst »enkion« s prvimi physis, genos in praxeis; gl. k temu R. Neudecker, *Die alttestamentliche Heilsgeschichte in lehrhaftparänetischer Darstellung. Eine Studie zu Sap. 10 und Hebr. 11* (s strojem napisana disertacija), Innsbruck 1971, 10 sl.; tu je poštevan še P. Beauchamp, ki je izdal v ta namen rokopis za zasebno uporabo. (Na to odkritje se opira trditev, da je treba 9,18—10,21/11,4 šteti še k 2. glavnemu delu. Osnovni dokaz za to gledanje je vsekakor dejstvo, da je *sophia* v 9,18—10,21/11,4 petkrat prevladujoč osebik; *sophia* (9,18; 10,4.8.9.21); vrh tega je *haüte šestkrat v zaimenskem nadomestilu kot kazalni zaimek* (10,1.5.6.10.13.15) in *enkrat nastopí ap' autés* kot predložna fraza (predlog + osebni zaimek) (10,3). Iz tega sledi enoumna zveza z 2. glavnim delom (6,22—10,21/11,4), kjer se (brez 9,18—10,21/11,4) ta samostalnik pojavi enajstkrat. V 3. glavnem delu (11,5—19,17) pa srečamo *sophía* le dvakrat (14,2.5) in *enkrat* (11,1) kot presegajoči osebik iz 10,21 v odlomku 11,1—4, ki vodi k 3. glavnemu delu. *Sophía* je vsekakor očiten vodilen izraz v 2. glavnem delu in 9,18—10,21/11,4 je treba potemtakem kljub drugačnemu gledanju nemalo eksegetov (npr. Grimm, Heinisch, Feldmann, Fichtner, Offerhaus in EÜ) šteti k temu delu. Glede natančnejšega navajanja literature pri pravkar omenjenih avtorjih gl. A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar*, Würzburg 1986, 32—34.) Dalje srečamo v 11,5—14 in 16,1—19,17 sedem *synkriseis* (»primer«). O »enkion« in »synkriseis« gl. A. Schmitt, *das Buch der Weisheit*, 17 sl.

⁸ Prim. A. Schmitt, *Struktur, Herkunft und Bedeutung des Beispielreihe in Weish 10*, v: *BZ* 21 (1977), 1—22; A. Schmitt, *Der frühe Tod des Gerechten nach Weish 4,7—19. Ein Psalmthema in weisheitlicher Fassung*, v: *FS f. H. Gross* (SBB 13), Stuttgart 1986, 325—347. V tej zvezi kaže reči, da v 8,7 srečamo štiri poglavitne kreposti, ki jih je prvi formuliral Platon. Od tedaj so postala njih imena in število splošna last v antiki; prim. A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit*, 85. V grškem svetu so tudi korenine naravnega spoznanja Boga (13,1—9); prim. A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit*, 112—115.

1. Mdr 1,16—2,24: Ta odlomek, v katerem spregovorijo hudobni, vsebuje naslednje sestavine:⁹ kratka označba hudobnih in njihov namig na minljivost življenja (1,16—2,5); vabilo k uživanju življenja (2,6—9);¹⁰ zločinska dejanja zoper druge ljudi, zlasti proti *dikaïos* (2,10—20); piščeva razmišljanja (2,21—24). Za označitev hudobnih v njihovem surovem početju zoper slabotne (2,10—20) je verjetno pisatelj uporabil podobo tirana, kakor je znano iz grške zgodovine.¹¹ Vrstici 2,11 (brezvestna zloraba moči in zločinsko ravnanje z nemočnimi) in 2,19 (uporaba izraza *hýbris*) to samo potrjujeta. Tiranija (tyrannis) je veljala pri Grkih kot samozvanost, ko preneha pravno stanje in so ob veljavo obstoječe norme. Je nasilno gospostvo proti ljudski volji, ko niso merilo zakoni, temveč oblastnikova samovolja. Tiran se sklicuje le na moč, pa naj so to vojaške čete, prenapete ljudske množice ali pa pomoč od zunaj. Za filozofijo in zgodovinpisje 4. stoletja pr. Kr. je tiran pojem človeške hybris, ki kaznivo prezira zdravo človeško mero in tako zaničuje bogove in ljudi; prim. A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit*, 47 in 49.¹² Helenistični kiniki so prevzeli od Antistena (ok. 445—366 pr. Kr), utemeljitelja cinizma, sovraštvo do tiranov ter književno in govorniško shemo divjega in okrutnega tirana. Misel, da sovražniki mučijo uboga pravičnika, najdemo pogosto tudi v psalmih in jo uvrščamo med starozavezno

⁹ Sama struktura se vidi tudi z jezikoslovnega zornega kota. Adverzativni členek *dé* (1,16) označuje večkrat novi vstavek (prim. 3,1.10.16; 4,3.7; 5,15); hkrati se pomembna skupina oseb (*asebeïs*) postavi najvišje; z 2,1a se odpre govor hudobnežev; 2,6 z *deúte oân* (členek, ki pomeni pozornost + konkluzivni veznik) postavlja nekakšno cezuro znotraj samega govora hudobnežev. Pet kohortativov v 2,6—9, ki vabijo k življenjskemu uživanju, kaže na poseben odlomek. Kazalna zaimka *haúte* in *houútos* v 2,9c predstavljata končno zaključni signal, ki je povzetek. Samostalniki *dikaïos* in osem kohortativov notranje povezujejo 2,10—20; ti kohortativi podžigajo k brutalnim dejanjem zoper pravičnega (in druge nemočne osebe — 2,10). (V kohortativih 2,12—20 je čutiti nekakšno stopnjevanje: zalezovanje, mučenje, naklep umora.) Z 2,20 se končuje govor hudobnežev. 2,21-24 je pisateljovo razmišljanje (kazalni zaimek v 2,21a je zaključni signal, ki povzema; soroden je izbor besed v 2,21a in 2,1a). Tako se izlušči naslednja struktura: 1,16-2,5,6—9.10.20.21—24. V L. Ruppert, *Der leidende Gerechte. Eine motifgeschichtliche Untersuchung zum AT und zwischentestamentlichen Judentum* (FzB 5), Würzburg 1972, 70—89 je čutiti težnjo, da se odlomka 2,12—20 in 5,1—7 ločita od konteksta kot nekakšen književno starejši »diptih«. Vsa dosedanja strukturalna analiza oporeka tej trditvi. Dalje se v drugem govoru hudobnežev (5,4—13) vidi, da 5,1—7 ni povsem enotna celota: 4,20—5,3 je scenska ekspozicija h govoru, ki sledi. S 5,6a (*ara* kot konkluzivni veznik je prehodni signal od 5,4 s. k 5,6—8) se doseže cezura, ki označi nov odlomek znotraj govora hudobnežev (5,6—8). Vrstice 5,9-13 razodevajo svojo enotnost z vrsto primer (*hos*), ki se v 5,13 prenesejo na dejanski položaj bogokletnežev (*houútos*). Od tod se izlušči naslednja struktura: 4,20—5,3-4sl.6—8,9—13. Pomisliti je tudi treba, da sta oba govora hudobnežev, namreč 2,1—20 in 5,4—13 zasnovana kot odlomka, ki si med seboj ustrezata; drug do drugega sta namreč kot predmet in njegova zrcalna podoba (kiastična ureditev): 2,1—5 ustreza 5,9—13; 2,6—9 ustreza 5,6—8, 2,10—20 ustreza 5,4 s. Ta kompozicijska tehnika priča o koreniti preusmeritvi in dovoljuje sklep o pisateljevi prvotni zamisli glede oblike. Analiza jezika in kompozicijske tehnike potemtakem ne dovoljuje mnenja, da bi bila odlomka 2,12—20 in 5,1—7 nekakšen »diptih«, ki bi ga avtor privzel kot vzorec.

¹⁰ Sredstva, ki dajejo življenjske užitke, so vino, mazilno olje in vrtnice. Antika jih je poznala kot znamenja za čutne užitke. Lirik Anakreon (6. stoletje pr. Kr.) si je v eni svojih pesmi želel naslednje stvari za srečo: mirino olje, da si mazili brado, vrtnice, da si okraši čelo, dober napitek in kockanje. Pomembnost današnjega dneva je izrazil z besedami: *Tò sémeron mélei moi/tò d'aúron tis oíden* (citát iz M. L. West, *Carmina Anacreontea* (Bibliotheca Teubneriana), Leipzig 1984, 8 (78) str. 6.).

¹¹ Prim. H.-J. Diesner, *Griechische Tyrannis und griechische Tyrannen*, Berlin 1960; H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen* (2 knjigi), München 1967; K. H. Kinzl (izd.), *Die ältere Tyrannis bis zu den Perserkriegen. Beiträge zur griechischen Tyrannis* (WdF 510), Darmstadt 1979.

¹² Ni dvoma, da so v 2,10—20 navzoča tudi svetopisemska izročila kot npr. Iz 3,10 za 2,12 in potem četrti spev božjega služabnika (Iz 52,13—53,12), s čimer se označuje stiska in preganjanje pravičnega v celotnem odlomku 2,10—20.

izročilo.¹³ V Knjigi modrosti je verjetno vrh tega navzoča še podoba tirana iz grško helenističnega okolja, s čimer se povsem sodobno razgaljajo hudobneži kot sovražniki pravičnega v vsej svoji hudobiji, v svojem cinizmu in zaničevanju ljudi.

2. Božje kaznovanje hudobnežev je v Knjigi modrosti štirikrat opisano z izrazom *dike* (»kazen«, »obsodba«) (1,8; 11,20; 14,31; 18,11).¹⁴ Pri Grkih pomeni ta izraz v poosebljeni obliki hčerko Zeusa in Temide. Je neizprosno maščevalna boginja pravičnosti, ki kaznuje. Kakor poročajo Hesiod, Pindar in Bakhilides, preganja zločince; nobeden ji ne uide in vse skrito spravi na svetlo. V 14,31 in 18,11 ni čutiti nobenega mitološkega prizvoka. Ni pa povsem neverjetna asociacija te vrste na nekaterih drugih mestih, kot so: 1,8: »... mimo njega ne gre dike (kaznovalna pravičnost)«; 11,20: »... ko bi jih preganjala dike (tvoja pravičnost)«. V glagolih »iti mimo« in »preganjati« skupaj z izrazom *dike* še zasledimo na obeh pravkar navedenih mestih poosebljajočo rabo. Povsem verjetno je, da je pisatelj uporabljal mitološko snov grškega izvora; s tem je hotel naslovljencem svojega časa približati sodno dejanje na hudobnežih, namreč v uvodu (1,1—15), v katerem je navzoča forenzična terminologija,¹⁵ ter v svojem ekskurzu (11,15—12,27), ki osvetljuje božjo kazensko prakso.¹⁶

3. V kazenskem območju se nahaja tudi izraz *anánke* (»prisila«, »usoda« —17,17; 19,4). V 17,17 se uporablja izraz *anánke* v zvezi s 5. primerjavo (tema — ognjeni steber 17,1—18,4), ki se nanaša na 9. nadlogo v 2 Mz 10,21—29. Ta samostalnik opisuje vso moč teme, ki bremeni in se ji morajo vsi nemo ukloniti.¹⁷ Nihče ne more ubežati tej usodi.¹⁸ V 19,4 (»zaslužena usoda jih je namreč vlekla«) razlaga izraz *anánke* usodno početje Egipčanov, ki so zasledovali Izraela po njegovem odhodu. Gre za neizprosno moč, ki je silila Egipčane v ta usodni korak in jih tako ugonobila. Obe mesti spominjata na grške predstave. Že predsokratiki¹⁹ (Tales, Heraklit, Parmenid, Pitagora) so videli v *anánke* nekakšno pramoč in naravno nujnost, ki ne dovoljuje nič drugega. Orfiški krogi iz 5. stoletja pr. Kr. so v njej gledali veliko boginjo smrti, zoper katero ni pomoči. Homer jo je označil za težko silo, ki je močnejša od tistega, ki ga zadene, saj ji mora biti poslušen. Ajshilu je bila neusmiljena gospodarica in njene izvršiteljice so Mojre in Erinije. Evripid jo je pojmoval kot naravno nujnost, ki se ji ukloni usoda človeka in sveta. V svoji Državi je o *anánke* spregovoril tudi Platon kot o silni boginji, ki ima na svojih kolenih vreteno sveta. Bdi nad človekovim življenjem, da poteka takó, kot to določa življenjska usoda. Osrednja vsebina tega pojma razodeva očitno sorodnost med 17,7 in 19,4 na eni strani ter grškim pojmovanjem na drugi strani. Težka usoda, ki zadene brezbožne po njihovi lastni krivdi (17,7), in nepojmljivi gon, ki jih pahne v propad (19,4), sta opisana s pojmovno

¹³ Prim. O. Keel, *Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen* (SBM 7), Stuttgart 1969; L. Ruppert, *Der leidende Gerechte und seine Feinde. Eine Wortfelduntersuchung*, Würzburg 1973; K. Schwarzwäller, *Die Feinde des Individuums in den Psalmen*, London 1980.

¹⁴ 12,24 ne spada v to zvezo, ker tu trčimo na prislovni tožilnik *diken* (»po vrsti«).

¹⁵ Prim. A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit*, 28 sl.

¹⁶ Prim. A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit*, 36 sl.

¹⁷ Prim. vrstico (17,16), ki pravi: »kajti ena veriga teme je vse zvezala«.

¹⁸ Prim. glagolski pridevnik *dysályktos* (»čemer se ne da ubežati«), ki je pridružen v *anánke*.

¹⁹ *Ananke* v svojem pomenu pri Grkih se razbere iz WQ. Gundel, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Giessen 1914.

kategorijo »ananke«, ki je bila znana in domača Judom v helenistični diaspori.²⁰ Ta dira necessitas zadene — tako pravita vrstici 17,17 in 19,4 — le brezbožne: pravični — tako smemo sklepati — ni njena žrtev.

4. Mesto 14,1—7 v 2. vstavku (13,1—15,19: nespamet službe malikom) naj bi na primeru pokazalo, kako nesmiselno in prazno je častiti malike.²¹ Kot primer služi potovanje po morju, ki je bilo za antičnega človeka nevarno početje, saj je bil prepuščen prvinam in se je hotel po možnosti zavarovati. Pričakovati je, da se ob tej tematiki²² kot kontrapunkt zoper poganske navade omenja v 14,3 *prónoia* (»previdnost«)²³ kot previdnost enega in pravega Boga, ki očetovsko varuje. Izraz *prónoia* govori o univerzalni težnji. Božja previdnost obsega vse ljudi in se doživlja zlasti ob pomorski plovbi. Ob tehniški strokovnosti in z božjo previdnostjo morejo ljudje pluti po morjih in obvladovati težave, ki jim pretijo. Z lastno hudobijo se pa lahko človek tudi izključi iz božje previdnosti in ga zadene kazen, ki si jo je sam nakopal (17,2); prim. še gornje izpeljave glede *anánke*, ki zadene, kakor pravi Mdr 17,7 in 19,4, le grešnike. Čeprav vsa SZ prežema misel o božji skrbi za stvarstvo, za veselje in človeka, ne pozna hebrejščina za tovrstno božje delovanje nobenega posebnega izraza. Pisatelju, ki je živel v diaspori, je pa bil na voljo samostalnik *prónoia*, ki je v grškem prostoru zvenel povsem domače in je imel za seboj dolgo zgodovino. Že Herodot je govoril (Herodotove zgodbe III 108) o božji modri previdnosti (*toû theïou he pronóie*), ko gre za smiselna zoološka dejstva. Tudi Platon (Timaios 30 c) je omenjal božjo *prónoia*, ki je priklivala svet v bivanje. Glede nastanka duše je Platon govoril o »skrbi bogov« (*prónoia*).²⁴

Med zagovornike božje previdnosti so se povzpeli zlasti stoiki, med drugim zaradi nasprotovanja epikurejcem, ki so naglašali *ataraksía* bogov in odklanjali pove-zavo božanstva z dogajanjem na zemlji.²⁵ Splošno se da reči, da so ljudje grške kulture živeli pretežno v prepričanju, da v makrokozmosu in mikrokozmosu smiselno

²⁰ Za boljše razumevanje pojma *anánke* kaže razmisliti tudi o heimarmene, aisa, lachesis, moira, nemesis in tyche, ki so deloma sinonimi z *anánke*.

²¹ Kot na mnogih mestih v Knjigi modrosti se tudi v 14,3—7 Bog neposredno nagovarja; prim. 9,1—17; 10,20; 11,26; 12,2; 15,1; 16,12.26; 19,9.22. S to obliko nagovora, ki se pogosto ponavlja zlasti v 3. glavnem delu, nastane vtis, da gre za tekočo molitev.

²² Verjetno na tem mestu ne upoštevajo helenistične verske navade v plovbi. Tako velja Afrodita, ki ribari, kot gospa morja, iz katerega se je rodila. V pristaniških mestih so jo imenovali Afrodita Evploja in Pelagija. Vstala je iz morja, širila tišino na vodni gladini in tako zagotavljala varno plovbo. V Aleksandriji so našli kopijo Afrodite s Tritonom, ki je veljala kot boginja srečne vožnje v veliki pristan. Z vzponom helenističnih misterijskih religij je zmagovala kot Isis Evploja v rimskem cesarstvu (prim. slike templja boginje Isis v Pompejih, ki so bile na ladjah; glej k temu V. Tran Tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, Pariz 1964, 30—77.89—113; K. Scheffold, *Vergessenes Pompeji*, München 1962). Tudi Dioskura Kastorja in Polidevkesa (prim. Apd 28, 11). Pozejdona, Glavkosa, Nereusa in Nereide (Tetis, Amfitrita, Levkotea in Galatea) ter Okeanide so mornarji častili in jih prosili za varstvo in pomoč v nevarnostih na morju: prim. k temu C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus II*, München 1969, 163 sl., 819—821 in C. Larcher, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon III*, Pariz 1985, 789. Prim. tudi Pan Evodosa, ki je bil znan v ptolemejskem Egiptu in je spremljal karavane in potnike: glej. C. Schneider, n. d., 824.

²³ Poleg Mdr 14,3 in 17,2 je ta samostalnik v Septuaginti še na naslednjih mestih: Dan 6,18 (19); 2 Mkb 4,6; 3 Mkb 4,21; 5,30; 4 Mkb 9,24; 13,19; 17,22. V 6,7 podčrta *pronoiein* božjo skrb za vse ljudi. V 13,16 pa se ta izraz nanaša na rezbarjevo skrb za podobo malika, ki jo je napravil; prizvok je ironično sarkastičen, saj se sicer *prónoia/pronoiein* uporablja v Knjigi modrosti zgolj za Boga.

²⁴ Ksenofon, *Spomini na Sokrata* I, 4, 18 je mesto, ki je definicija božje previdnosti: »... da je božje bistvo tako veliko in tako silno, da vse hkrati vidi in čuje in je povsod navzoče in obenem za vse skrbi.«

²⁵ Prim. C. Larcher, n. d., 791.

vlada neki svetovni um. Božja pronoia deluje v človekovo dobro in korist. V stoji je navzoča kot izhodišče tudi misel, da vesolje določa odrešujoča teleologija. Tako ni več mesta za naključje. Reimarmene, moira, nemesis in ananke se podrejajo tej smiselni in dobrohotni previdnosti. Dogodki, ki se sicer ne dajo osvetliti ali razložiti, končno prav tako služijo dobremu namenu.

Kratek pregled o »previdnosti« pri Grkih kaže, da si je pisatelj Knjige modrosti ne le izposodil grški izraz,²⁶ temveč je s tem predstavo,²⁷ ki je bila že navzoča v SZ, definiral in poglobil s pomočjo novega časa ter se tako ognil narodnoetnični ozkosti; prim. še *pronoēin* (6,7).

5. Mdr 7,15—22a je inventar helenističnega vzora izobrazbe (*enkýklios paidēia*). Salomonu je lastno naslednje znanje: »uredba sveta« (v. 17b — kozmologija), »moč prvin« (v. 17b — fizika), »začetek in konec in sreda časov, premena sončnih obratov in menjava letnih časov, letni obtek in razvrstitev zvezd« (v. 18 sl. — astronomija in kronologija), »narava živali in nagoni zveri« (v. 20a — zoologija in psihologija živali), »moč duhov« (v. 20b — demonologija), »misli ljudi« (v. 20b — psihologija), »razlika rastlin in moči korenin« (v. 20c — botanika in farmakologija). Ves seznam temelji na ekstenzivni razlagi 1 Kr 5,9—14 (kralj Salomon kot mož modrosti) v duhu novega časa, pri tem pa daje prednost naravoslovju.²⁸

Naštevanje v 7,15—22a je hkrati celoten oris znanstvene palete v obdobju helenizma.²⁹ Glede *kozmiologije* kaže pripomniti, da so Grki prvi razvijali racionalno teorijo kozmosa. Ta lok se je raztezal od jonske filozofije o naravi, od pitagorejcev, eleatov ter atomistov prek Platona in Aristotela vse tja do stoikov in epikurejcev.³⁰ Glavne panoge helenistične *fizike*³¹ so bile mehanika (Arhimed), optika (Evklid) in akustika.³² Pri *astronomiji* se je teoretična mehanika družila s skrbnim opazovanjem. Zvezdarne so bile v Knidosu, Aleksandriji, Apoloniji in Sirakuzah. Imeli so že kataloge zvezd, globuse neba in zemlje ter planetarije.³³ *Kronologija* je močno napredovala s cvetočo znanostjo o koledarju, ki se je ob tesni povezanosti z matematiko in astronomijo trudila za natančne časovne določitve, kot so npr. dejanska dolžina leta, izravnava med sončnim in luninim letom in delitev dneva na ure. Prav Aleksandrija je bila v tem pogledu močno v ospredju.³⁴ Aristotel je dal velik prispevek *zoologiji*, saj je opisal nad petsto živali, raziskoval je anatomijo in razvojno

²⁶ Zasedranost v grškem obzorju razumevanja se vidi tudi v predikatu *diakubernān*, ki se prideva k *prōnoia*. Ta sestavljenka je v Septuaginti še v 3 Mkb 6,2. Tam se izraz nanaša na dejstvo, da Bog vodi svet. *kybernān* (osnovni glagol): 10,4 (modrost kot subjekt); 14,6 (Bog kot subjekt). Dalje ga srečamo v Prg 12,5 in Dan 13,5; v obeh primerih so ljudje subjekt. — *Kybernān* najdemo pri predsokratikih in stoikih, ki s tem izrazom opisujejo vodstveno vlogo logosa; gl. D. Winston, *The Wisdom of Solomon* (The Anchor Bible 43), New York 1981, 214.

²⁷ V odrešitveno-zgodovinskih sumarijih (prim. 5 Mz 26,5—9; Joz 24,1—15; 1 Sam 12,6—15), v zgodbah o Jožefu in o Davidovem vzponu je močno prepričanje, da se v zgodovini Izraela kakor tudi v življenju posameznika da prepoznati, kako Bog vodi in spremlja.

²⁸ 1 Kr 5,9—14 poroča, da se je modri Salomon odlikoval v zlaganju pregovorov in pesmi ter v poznavanju rastlin in živali.

²⁹ Pozornost zbujajo, da manjkajo humanistične znanosti, npr. filologija, ki so jo gojili v Museionu v Aleksandriji, kjer so izdajali besedila, komentarje in slovnice. Zgolj 8,8 vsebuje skopi namig na pesništvo.

³⁰ Več o tem v *Lexikon der Alten Welt*, Zürich-Stuttgart 1965, stolpec 1602—1608.

³¹ Gl. k temu C. Schneider, n. d., 352—355.

³² Dejanski akustični dosežki se kažejo zlasti v tempeljskih in gledaliških zgradbah.

³³ Gl. k temu C. Schneider, n. d., 355—361.

³⁴ Prim. C. Schneider, n. d., 361 sl.

zgodovino ter vedenje pri živalih. Vrh tega so obstajali helenistični katalogi živali, zlasti ptičev in rib.³⁵ Izraz *pneumatón bias* (»moč duhov«) vodi v široko področje *demonologije*, čeprav ni v rabi samostalniki *daímon*. V helenizmu je bilo zelo razširjeno gledanje, da obstajajo dobra in hudobna vmesna bitja med bogovi in ljudmi, nekakšna božanska bitja nižje vrste. Bitja so razvrščali navzdol približno takole: bogovi, demoni, heroji, ljudje. V poznoantičnem sinkretizmu je postala zelo pomembna vera v demone, ki se je pomešala s predstavo o angelih.³⁶ V *psihologiji* so obstajali različni modeli. Platon je razlikoval npr. več hierarhično urejenih ravni človekovega duševnega življenja: razum (*phronesis*), pogum (*thymos*) in poželenje (*epithymia*). Aristotel je postavil mejo med razumnim (*logikon*) in nerazumnim (*alogon*). Psihologija Aristotela in njegovih naslednikov je postala v helenizmu izredno pomembna. Z Aristotelom je namreč duša postala predmet raziskovanja in psihologija izkustvena naravoslovna znanost. Prav on je dal prve pobude za psihofiziko in psihofizični paralelizem. V nasprotju s Platonovo in Aristotelovo zasnovano je bila stoična psihologija enotna, saj je edino v človekovi psihi razumnost (*logos*); njej nasprotni afekti so le bolezenska stanja te razumnosti.³⁷ *Botanika*³⁸ in z njo *farmakologija* sta v helenizmu prav tako dobili velik pomen. Teofrast (372/1—288/7 pr. Kr.) ni bil le najpomembnejši helenistični botanik, temveč utemeljitelj znanstvene botanike. Obe njegovi glavni botanični deli, *Rastlinoslovje* (devet knjig) in *Fiziologija rastlin* (šest knjig), razodevata, kako visoko so se povzpeli antični dosežki v naravoslovju. Nujnost klasificiranja rastlin je vzniknila med drugim zaradi Aleksandrovega bojnega pohoda,³⁹ saj so tedaj spoznali celo vrsto še neznanih rastlin. Za dosego tega cilja so si raziskovalci v Aleksandriji (Museion) in drugih središčih (Antiohija, Pergamon) zamislili sistematično urejene vrtove. Pomembna odkritja so se posrečila na področju morfologije, fiziologije in ekologije rastlin.⁴⁰ Z Aleksandrovim osvajanjem se je širilo tudi poznavanje zdravilnih rastlin. V *Corpus Hippocraticum* je navedenih približno 250 zdravilnih rastlin; Dioskurid (najslovitejši farmakolog starega veka — I. stoletje po Kr.) jih je imenoval celo nad 500. Helenistični zdravniki in farmakologi so uporabljali v zdravstvene namene predvsem zdravilne rastline, kot so teloh, mak, česen, čebula, lovor in podobno.⁴¹

7,15—22a je zares posrečen primer, kako se je SZ odpirala dosežkom takratnega časa; iz tega vidimo tudi njeno svetno naravo in njeno gibčnost. Stalno živa težnja SZ so se v tem razširila in se prilagodila novemu času.

6. Kakor smo že omenili v št. 3, je 17,1—18,4 peta primerjava v celotni vrsti primerjav, ki deveto nadlego, temo (2 Mz 10,21—29), stavi v nasprotje z lučjo, ki je svetila Izraelu v Egiptu in ga v podobi ognjenega stebra spremljala na poti skozi puščavo. Dejanska primera je v 17,2 in 18,1—4; drugo besedilo opisuje nadlogo, ki je v primerjavi z 2 Mz 10,21—29 bolj bogato za nemalo podrobnosti. Prevladuje moment strahu in bojzani, okoli katerega se osredotoča ves besedni izraz. Tema, ki je zajela Egipčane, povzroča plahost, tesnobo in grozo. V tem gostem prepletu

³⁵ Prim. C. Schneider, n. d., 367—380.

³⁶ Prim. *Lexikon der Alten Welt*, stolpec 683.

³⁷ Prim. *Lexikon der Alten Welt*, stolpec 2468 sl.

³⁸ Prim. H. O. Lenz, *Botanik der alten Griechen und Römer*, Gotha 1859.

³⁹ H. Bretzl, *Botanische Forschungen des Alexanderzuges*, Leipzig 1903.

⁴⁰ Prim. C. Schneider, n. d., 370—378.

⁴¹ Prim. C. Schneider, n. d., 435—438.

osuplosti in trepetu trčimo v 17,11 prvič in hkrati zadnjič⁴² na jonski glagolski samostalnik *syneidesis* v pomenu »moralne vesti« oziroma v specifičnem smislu »slabe vesti«.

Syneidesis je na tem mestu uporabljen v zvezi z notranjimi dejanji lastne izpovedi, obtožbe in obsodbe. Taka raba v pomenu »moralne vesti« je znana že od 1. stoletja pr. Kr. in izvira iz helenističnega okolja. V rabi je bila pri zgodovinarjih Dioniziju iz Halikarnasa in Diodorosu Siculusu ter pri epikurejskem filozofu in pesniku Filodemosu iz Gadare.⁴³ Tem avtorjem služi *syneidesis* za opredelitev kritičnega odnosa do lastnih negativnih dejanj po nravnim merilih. Pri tem lahko dobi omejnjeni verbalni substantiv tudi poseben pomen, »slaba vest«.

SZ pozna enako kot takratni profani grški svet pojav »vest« in ga tudi opisuje, pri tem pa seveda ne izdelava abstraktnega pojma vesti. Vzrok temu je predvsem jezikovno zgodovinske in ne teološke narave.⁴⁴ »Vest« je v SZ opisana zgolj glede na njene učinke⁴⁵ ali pa njene funkcije pripisujejo določenim organom, kot so srce⁴⁶ in obisti.⁴⁷ SZ v tem pogledu ni ustvarila posebnega izraza. 17,11⁴⁸ je edino mesto v SZ, kjer je s »*syneidesis*« enomno označena moralno slaba vest. Srečanje s helenističnim svetom je očitno imelo za posledico, da se je pojav, ki ga je SZ vsebinsko poznala, izrazil z grško besedo.⁴⁹ To je hkrati vodilo do večje jasnosti in teološke poglobitve.⁵⁰

7. Vstavek v 11,15—12,27, ki se sooča z božjo kaznijo, hoče iz podobe o Bogu odstraniti vsako sled samovolje, despotizma in krutosti ter namesto tega naglašava božjo velikodušnost, usmiljenje, pravičnost in ljudomilost. Ta težnja korenini v helenističnem humanizmu, ki ga je odlikovala dokajšnja strpnost. Prvi odlomek se razteza od 11,15—12,2 in se v zvezi z 11,5—15 (1. primera) nanaša najprej na Egipčane. Zaradi njihovega češčenja živali so morali sebi pripisati svojo kazen (11,15);⁵¹ gnomična sentenca to še podkrepljuje (11,16). Bog ni kar nenadoma naložil Egipčanom izrednih kazni, temveč je bil do njih zmeren (11,17—20); kljub njegovi vse-

⁴² Samostalniški primeri za pojem vesti so še v Prd 10,20 in v Sir 42,18. Kljub temu v nobenem od obeh primerov ni govora o »vesti« v pravem pomenu. S *syneidesis* označuje Prd 10,20 misli oziroma zavest, Sir 42,18 pa z istim glagolskim samostalnikom govori o znanju, poznavanju in mišljenju.

⁴³ Prim. Chr. Maurer, *synoida—syneidesis*, v: *ThWNT VII*, Stuttgart 1964, 901.

⁴⁴ Razlog, da so se razmeroma pozno pojavili abstraktni pojmi »zavest«, »samozavest« in »vest«, je treba iskati v jezikovno zgodovinskem območju. Nič nenavadnega ni potemtakem, da v starozavezni hebrejščini ni enakovrednega pojma za *syneidesis*.

⁴⁵ Prim. 1 Mz 3,7; 42,21; 1 Sam 24,6; 25,31; 2 Sam 24,10; 1 Kr 8,38.

⁴⁶ Prim. Ps 17,3; Job 27,6.

⁴⁷ Prim. Ps 16,7; Prg 23,16; Jer 12,2.

⁴⁸ Slovenska Ekumenska izdaja in EÜ štejeta vrstico na tem mestu pomotoma po Vulgati (17,10) in ne po Septuaginti (17,11).

⁴⁹ Prim. v pogl. 17 rabo še nekaterih grških besed z mitično-filozofskim prizvokom: *tèn stygnèn ekeínen nýkta* »one grozne (stigiške) noči« — 17,5; *anánte* »neizogibna sila« — 17,16.

⁵⁰ V H. J. Eckstein, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum »Gewissensbegriff«* (WUNT 2/10), Tübingen 1983 je podatek, da je pri Pavlu 14 izvirmih mest, kjer trčimo na *syneidesis*. Ecksteinov sklep je naslednji: *Syneidesis* ni pri Pavlu nekaj, kar bi bilo božjega v človeku (*vox dei, spiritus sacer* ali *semen divinum*), tudi ni načelno poznavanje dobrega in slabega, prav tako ni načelo, ki bi navajalo k dobremu (*conscientia antecedens*), pač pa je razsodna instanca, ki spremlja že izvršena dejanja, dalje dejanja, ki še potekajo in dejanja, o katerih se bo še odločalo. Je potemtakem bistveno antropološki pojem, ki predpostavlja zavest o normah in vrednotah. Ta zavest ne korenini v *syneidesis*, temveč v nous. *Syneidesis* ima izključno razsodno funkcijo, je objektivna instanca, ki deluje v človeku.

⁵¹ V tej vrstici je treba jemati več nadlog hkrati: žabe (2 Mz 7,26—8,11; 2. nadloga), komarji (2 Mz 8,12—15; 3. nadloga), muhe (2 Mz 8,16—28; 4. nadloga) in kobilice (2 Mz 10,1—20; 8. nadloga).

mogočnosti (11,21 sl.) preveva njegovo delovanje ljubezen, prizanašanje⁵² in skrb do vseh⁵³ stvari (11,23—12,2).⁵⁴ Celó do Kanaancev (12,2—22, katerih dejanja se najostreje razgaljajo in obsojajo (12,3—7),⁵⁵ je bil potrpežljiv, saj se tudi njim, kolikor so ljudje, ne more odrekati njihovo dostojanstvo in bi naj tudi imeli priložnost, da se spreobrnejo (12,8—10). Znova (prim. 11,21 sl.) se Knjiga modrosti sklicuje na božjo vsemogočnost, saj Bog nikomur ne dolguje odgovora (12,11—14). Njegova pravičnost izključuje vsako zlorabo moči, njegovo delovanje je polno prizanesljivosti in miline (12,15—18). Ljudje bi si naj božje delovanje vzeli za zgled in ljudomilost bi jim naj bila vodilo (12,19—22).⁵⁷ V nekakšni inkluziji (prim. 11,15 sl.) govori pisatelj v 12,23—27 ponovno o Egipčanih. Ne muči jih muhasti ali nasilni Bog, temveč so si nakopali kazni, ker so častili živali.

Obsežen vstavek v 11,15—12,27 vodi k vprašanju, čemu neki se pisec Knjige modrosti tako zavzeto sooča z Bogom, ki kaznuje.

V takratnem času bi mogli biti odločilni trije dejavniki: filantropija, ki je bila navzoča v podobi o pravičnem, milostnem in velikodušnem Bogu, je določala takratne miroljubne tokove in končno juristična teorija in praksa v ptolemejskem obdobju, ko so gojili dokajšnjo humanost predvsem v kazenskem in procesualnem pravu. Zaradi tovrstnih potez takratnega časa je bilo pričakovati, da bo pisec Knjige modrosti prišel v težave, ko je šlo za Jahvejeve kazenske posege zoper Egipčane, zlasti pa še, ko naj bi se pregnali in izkoreninili Kanaanci. Prav ta usoda Kanaancev sodi nedvomno med najbolj spotakljive teme v SZ.⁵⁸ Iz tega razloga naš avtor opozarja, da morajo Egipčani zaradi češčenja živali sebi pripisati svojo kazen in je potemt-

⁵² *pheidesthai* (»prizanašati«) v 11,26; 12,8.16 in *pheidó* (»prizanesljivost«) sta domala vodilna izraza.

⁵³ Ta splošna tendenca je podčrtana s šestkratno postavitvijo besednega korena *pant* (11,20.21.23.24.26; 12,1); prim. tudi 12,13.15.16.

⁵⁴ Dejstvo, da je Bog mimo narodnih in verskih meja usmiljen do vseh ljudi, ima v SZ svojo potrditev pri preroku Jonu. Malo je mest, kjer bi se tako lepo družila božja vsemogočnost in usmiljenje.

⁵⁵ Čeprav so okoli Izraelcev (prim. 2 Kr 3,27) in morda celo v Izraelu darovali človeške žrtve (prim. Sod 11,30—40; 2 Kr 16,3; 21,6), je vendarle početje Kanaancev tukaj močno pretirano. Pri opisu kanaanskih običajev ima avtor pred očmi helenistične misterijske religije svojega časa, kar dokazujeta izraza *telete* (»posvečevanje«) v 12,4 in *mýstes* (»misti«) v 12,5. Ugovori in očitki so prav takšni, s kakršnimi so pač vedno obmetavali odmaknjena združenja, da počenjajo obredne umore in opolzka dejanja. Bili so prav tako malo verjetni, kakor so bili neresnični pozneje očitki nekristjanov zoper kristjane in očitki kristjanov zoper judovske skupnosti.

⁵⁶ Prim. štiri retorična vprašanja v 12,12, ki govore o božji najvišji in neodvisni oblasti.

⁵⁷ V 12,22 je na osnovi semantičnih in kontekstnih namigov treba jemati zoper vse tekstne priče *en metrióteti* in *ne en myrióteti*. »Medtem ko nas torej vzgajaš, bičaš zmerno naše sovražnike...« Gl. še A. Vanhoye, *Mesure ou démesure en Sag XII, 22?*, V: *RSR 50* (1962), 530—537; M. Gilbert, *La conjecture metrióteti en Sg 12,22a*, v: *Bibl 57* (1976), 550—553; A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit*, 104.

⁵⁸ V prvi vrsti je treba v tej zvezi omeniti svete (heraem) vojne. Glej N. Lohfink, *haram*, v: *ThWAT III*, Stuttgart 1982, stolpec 201, kjer se trdi, da je napačno prevajati hrm (hif./hof.) s »pregnati« ter heraem s »pregnanstvo«. Strokovno pravilne verzije so: »predati uničenju«, »uničiti«, »izkoreniniti«, »uničenje«, »izkoreninjenje«. Eksegeze s »poskusi rešitve« ne morejo odpraviti nezadovoljstva. Nekateri poskusi te vrste bi bili:

a) Ideje in prakso starega Vzhoda (glej Meševo stelo) so sprejemali tudi Izraelci (navade v vojni).

b) Poročila o krutih uničevalnih akcijah naj bi bila politično sredstvo, da bi tako prestrašili nekdanje ali prihodnje sovražnike (propagandistični namen); prim. N. Lohfink, *haram*, stolpec 211.

c) Vse močnejšim kanaanskim prvinam naj bi se Izrael le tako korenito odpovedal.

d) Devterokanonična Septuaginta je v svoji zgodovinsko-teološki zasnovi videla katastrofe v tem, da so Izraelci sprejeli bogove, ki so jih častili Kanaanci. Ob tem se je mogla poroditi misel, da bi se s popolno izkorenitvijo vosega, kar je bilo kanaansko, dalo preprečiti propad. V smislu nekega zagovora končno tudi ne kaže trditi, da v zgodovinskem pogledu niso osvojili dežele krvavo in okrutno, kakor poroča predvsem Jozuetova knjiga. Je pa tudi v tem navzoča duhovna stvarnost.

kem božja sodba pravična. Ko govori o uničenju Kanaancev, uporablja tradicionalno, svetopisemsko utemeljitev, da se je zaradi gnusob, ki so jih počeli, izvršila temu primerna sodba.⁵⁹ Tovrstni poskusi opravičila zavzemajo, če gledamo v celoti, skromen prostor. Avtor pač dobro ve, da se težave s tem ne dajo rešiti. Že pri kaznovanju Egipčanov izrecno naglašá božjo potrpežljivost, ki daje človeku vso priložnost, da se spreobrne⁶⁰ (11,17—12,2). Bog je prijatelj življenja, zato ljubi vse, kar je ustvaril.

Ko govori pisatelj o Kanaancih, prav tako kliče v spomin božjo milino in potrpežljivost; tudi njim bi se naj ponudila možnost, da se spreobrnejo in poboljšajo⁶¹ (12,8—10,15—22).⁶² Že te ugotovitve kažejo, da vstavek 11,15—12,27 prevevajo močne filantropske težnje. Tudi besedna raziskava potrjuje to ugotovitev, saj obstaja cela vrsta pomensko sorodnih besed, v katerih različno prepoznamo moment dobrote, skrbi in prizanašanja.⁶³ Presenetljiva podobnost z odlomkom 11,15—12,27 se vidi v Aristeasovem pismu.⁶⁴ Deloma obstaja neposredno soglasje deloma pa najdemo sinonime, ki vsi po vrsti namigujejo na velikodušnost, pravičnost in ljudomilost kot na kraljevske in božje lastnosti.⁶⁵ Končno se kaže teženje k filantropiji še na naslednjih mestih:⁶⁶ V 12,3—7 izreče avtor zaradi detomorov še posebno ostro obsodbo nad Kanaanci. Neposredno se potem v 12,8 pojavi opomba: »Toda tudi s temi si kot z ljudmi milostno ravnal.« Razlog za prizanesljivo božje ravnanje je potemtakem v dejstvu, da so Kanaanci ljudje. Celó bogokletnik je najprej človek in ga kot takšnega Bog jemlje resno, preden ga zadene kazen. Prizanesljiv božji odnos do grešnikov postane celo merilo za spoštovanje ljudi med seboj: »S takšnim rav-

⁵⁹ Prim. 3 Mz 18,1—30; 5 Mz 9,5; 12,31; 18,9—12. V tej zvezi je na mestu namig, da vsebujejo vojne v starih vzhodnih deželah vedno neko religiozno pomensko razsežnost. V vojni se pač izvrši božja sodba.

⁶⁰ *metánoia* (11,23; 12,10,19; prim. še 12,20). Tukaj kakor tudi v Sir 44,16 ima *metánoia* etično-verski pomen (»kesanje«, »spreobrnjenje«), medtem ko ima ista beseda v klasični grščini zgolj intelektualni predznak (»sprememba misli/mnenja«).

⁶¹ Stoik Panaitios iz Lindosa na Rodosu (ok. 189—110 pr. Kr.) je naglašal, naj državnik, ki se zaveda svoje odgovornosti, vlada milo in ne nasilno; zločince je treba kaznovati le zato, da jih vzgajajo in poboljšajo; prim. C. Schneider, n. d., 599.

⁶² V misli, da je Kanaance le polagoma zadela kazen, da bi se tako mogli odvrniti od svoje pokvarjenosti, je čutiti dejstvo, da so po zavzetju dežele ostale kanaanske mestne države kakor tudi skupine »pomorskih ljudstev« iz egejskega preseljevanja (npr. Filistejci v obalni ravnini) neposredni sosedje Izraelcev v Palestini. Ta zgodovinska okoliščina se v Svetem pismu razlaga različno: obzir do Izraela (2 Mz 23, 29 sl; 5 Mz 7,22), preizkušanje Izraela (Sod 3,1—6), kazen za Izrael (Joz 23,12 sl., Sod 2,11—23). Rešitev, kakršno je podal pisec Knjige modrosti, da se odlaga s kaznijo zaradi spreobrnjenja, ne korenini v starozaveznem izročilu, temveč izvira iz predstav novega časa.

⁶³ *Agathótes* (»dobrota« — 12,22); *agapapān* (»ljubiti« — 11,24); *akribeia* (»skrbnost« — 12,21); *diesis* (»velikodušnost« — 12,20); *dikaíos* (»pravičen« — 12,15); *dikaíosyne* (»pravičnost« — 12,16); *aleeín* (»usmiliti se« — 11,23); *éleos* (»usmiljenje« — 12,22); *epieíkeia* (»milina« — 12,18); *mélein* (»skrbeti« — 12,13); *prosoché* (»prizanesljivost« — 12,20); *philópsychos* (»prijatelj življenja« — 11,26).

⁶⁴ Iz časa nastanka (konec 2. stoletja pr. Kr.), kraja nastanka (Aleksandrija) in iz dejstva, da je bil avtor Jud v diaspori, se da sklepati, da gre za tesen stik s Knjigo modrosti; prim. N. Meisner, *Aristeas-brief* (JSRZ II 1.), Gütersloh 1973, 37—43. V Aristeasovem pismu se čutijo filantropski vzori helenističnega kraljestva, ki odsevajo hojo za Bogom.

⁶⁵ *Dikaíosyne* (»pravičnost« — 218); *eleémon* (»usmiljen« — 208); *éleos* (»usmiljenje« — 208); *epieíkeia* (»prizanesljivost« — 192.207.290); *epieíkes* (»prizanesljiv« — 188.207); *euergeía* (»dobro delo« — 205); *euergeteín* (»dobro delati« — 190.210.281); *eúnoia* (»dobrohotnost« — 205); *makrothymía* (»velikodušnost« — 188); *prónoia* (»skrbstvo« — 190); *cháris* (»milost« — 230); *philanthropía* (»ljudomilost« — 265.290). Citira se po H. St. J. Thackeray, *The Letter of Aristeas*, v: H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, New York 1968 (nespremenjeni ponatis), 531—606.

⁶⁶ Prim. S. George, *Philanthropie im Buch der Weisheit*, v: *BiLe* 11 (1970), 189—198.

nanjem si poučil svoje ljudstvo, da mora pravični biti ljudomil« (*philánthropos*)⁶⁷ (12,19).

Na tem mestu se vključuje pisatelj v širok tok znotraj grško-helenističnega sveta, kjer je imela filantropija⁶⁸ tako vidno vlogo. Bogove, ki skazujejo ljudem dobrote, so imenovali *philánthropoi* (vertikalna relacija): Sem so sodili Prometej, prenosnik ognja; Hermes, božji sel in spremljevalec na poti; Eros, bog ljubezni; Asklepios, bog zdravja. Podobno se je naglašala filantropija določenih ljudi (horizontalna relacija). Na vidnem mestu so bili zlasti Sokrat (ok. 470—399 pr. Kr.), perzijski kralj Kir (559—529 pr. Kr.), špartanski kralj Agesilaos II. (ok. 444—360 pr. Kr.). Atiški govornik Isokrates (436/35—338 pr. Kr.) je govoril, naj vladar vlada *theophilôs* in *philánthros*. Isokratu filantropija ni bila le izrecno kraljevska krepost, temveč naj bi vodila vsakega človeka, zlasti še Atenca. Polibios (ok. 200—120 pr. Kr.) je večkrat uporabljal v svoji univerzalni zgodovini pojem filantropije, ko je govoril o različnih kraljih; ta se pokaže med drugim v milini do premaganih sovražnikov. Tudi v urbani vulgarni etiki dobiva filantropija vse večji pomen; to je razvidno zlasti pri Demostenu (384—322 pr. Kr.). filantropija mu je bila prav modni pojem, kakor je to dandanes npr. demokracija. V povzetku se da reči, da se je pri Grkih že zelo zgodaj razvila zavest etnične solidarnosti. Aristotel (384—322 pr. Kr.), peripatetiki in predvsem stoiki so bili veliki ustvarjalci misli o obsežni človeški družini; to misel, ki se opira na skupno naravo, so tudi razširili. Sama ideja je dobila svoj jezikovni izraz v besedi »filantropija« in je imela daljnosežen vpliv na 11,15—12,27.

Tudi miroljubne namige⁶⁹ je najti v 11,15—12,27, ko gre za osvajalne vojne zoper Kanaance. Na Aresu, bogu vojne, lebdi v helenizmu vedno neka senca, kar je v močnem nasprotju z zgodovino Rima, katerega vojne so vedno bile v zvezi z Marsom. Neredki papirosi izpričujejo, da so se helenistični vojaki priporočali Ateni in Nike, Zevsu in Posejdonu in ne Aresu. »Od časa verskega pacifizma naprej, ki je dobil pri Evripidu najbolj razločno obliko, bi nobenemu Grku več ne prišlo na misel, da bi vojno versko poveljeval. Kadar je helenistična umetnost upodabljala Aresa, je bil vedno ujetnik Afrodite in Erosa in tako nedejaven.«⁷⁰

Nazadnje, toda ne najmanj (last but not least) pogojuje helenistični pravni čut, kakor se je oblikoval predvsem v ptolemejski državi diadohov, mesto 11,15—12,27 z njegovim večkratnim ozirom na božje pravično vladanje. Med bistvene poteze helenistične kulture spada namreč to, kako so se vsa mesta in države prizadevale, da bi gojile pravico in bi državljani čutili pravno varnost. Ob tem ne kaže prezreti, da je obstajal med posameznimi mesti pogodbeni sistem, ki naj bi zagotavljal nemoten napredek. Trgovske pogodbe, zveze, prijateljske pogodbe, pakti o pomoči, podeljevanje azila, sinojkizem in simpolitije so bili podlaga za pravno zagotovljene in miroljubne odnose. Egipčanski papirosi⁷¹ veliko povedo, kako so, kolikor se je

⁶⁷ Sicer se *philánthropos* uporablja še v 1,6 in 7,23; obakrat se govori o modrosti.

⁶⁸ Prim. k temu W. Schubart, *Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri*, v: APF 12 (1937), 1—26; C. Spicq, *La Philanthropie hellénistique, vertu divine et royale*, v: StTh 12 (1958), 169—191; Th. Finan, *Hellenistic Humanism in the Book of Wisdom*, v: Thq 27 (1960), 30—48; R. le Déaut, *PHILANTHROPIA dans la littérature grecque jusqu'au Nouveau Testament*, v: *Mélanges Eugène Tisserant I*, Rim 1969, 255—294; U. Luck, *philanthropía...*, v: Th WNT IX, Stuttgart 1973, 107—109; M. Gilbert, *Les raisons de la modération divine (Sagesse 11,21—12,2)*, v: ADAT 212, Kevelaer 1981, 149—162. Glede rabe besed *philanthropoîn*, *philanthropía*, *philánthropos* v helenističnem času gl. tudi F. Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrus-urkunden II/3*, Berlin 1927, stolpec 692 sl.

⁶⁹ Prim. C. Schneider, n. d., 799 sl.

⁷⁰ C. Schneider, n. d., 800.

⁷¹ Prim. E. Seidl, *Ptolemäische Rechtsgeschichte* (Aegyptologische Forschungen 22), Glückstadt 1962.

največ dalo, pomagali vsakemu državljanu do ugodnega procesa, če se je zapletel v pravne spore. Številna poročila — od vaškega epistata vse do stratega — odsevajo to prizadevanje. Vsakdo naj bi imel odprto pot do tožbe in vsak naj bi tudi imel možnost, da se brani. Posebej je treba naglasiti humanost in strpnost v ptolemejskem pravu. Smrtne obsodbe so izrekli le tedaj, če o nameri umora ni bilo nobenega dvoma. Z gotovostjo se da reči, da so bile kazni v helenizmu bolj prizanesljive in mile kot sicer v antiki. To obdobje odlikuje socialna in prosvetljena poteza v sodstvu. Pogosto trčimo na velikodušne kraljeve pomilostitve in amnestije, ki so jih naslovili kot *philánthropia* (»to, kar je ljudomilo«). Poznejše surovo kaznovanje pri Rimljanih z vsemi barbarskimi oblikami eksekucij — od križanja do obsodbe ad bestias — je bilo v tem obdobju povsem tuje.⁷²

Sedem opisanih primerov iz Knjige modrosti dokazuje, da so si v času helenizma Judje v diaspori v prvi vrsti prizadevali, kako bi na novo došli svetopisemska izročila v duhu spremenjenega časa. Pri tem sta se — in to je splošna značilnost Knjige modrosti — tesno srečala biblično-semitsko izročilo in grško-helenistični duh. Staro jedro se v tem procesu sicer ni okrnilo, toda s takratnimi sodobnimi kategorijami razumevanja so ga osvetlili, poglobili in približali. Takratno prizadevanje, da bi se oba kulturna kroga približala v ključni točki zgodovine, pomeni vabilo, ohrabritev in obenem dolžnost tudi za teologijo našega časa, ki naj svetopisemsko sporočilo posreduje v spremenjenem svetu.

Prevedel
Jožef Urbanič

Bibliografski podatki članka so:

A. Schmitt, *Alttestamentliche Traditionen in der Sicht einer neuen Zeit. Dargestellt am Buch der Weisheit*, v: J. Schreiner/K. Wittstandt (izd.), *Communio Sanctorum. Einheit der Christen — Einheit der Kirche* (Festschrift für Bischof Paul-Werner Scheele), Echter, Würzburg 1988, 34—51.

⁷² Prim. C. Schneider, n. d., 533—543.

Summary: Armin Schmitt, Old Testament Traditions as Reflected in Modern Times

Old Testament developed during the long centuries of the history of Israel and attests to the continuous influence of predominant cultures. This is also true of the Hellenistic Age when inter alia the Book of Wisdom was written. The author confines himself to some characteristics of this book in order to emphasize the close connection thereof with Greek literature. In 1.16—2.24 the biblical writer, probably coming from a Hellenistic milieu, uses the picture of a tyrant when showing the wicked in their cynicism and contempt of people. The personification of the punishing righteousness (*dike*) shows that the biblical writer used mythological material of Greek origin. The difficult fate that strikes the godless and for which only themselves are to blame is designated by the famous Greek expression *anánke* (force, fate). Divine Providence is designated by the well-known Greek term *prónoia*, which does not have a counterpart in Hebrew. In 7.15—22a the biblical writer presents the wisdom of 1 Kings 5.9—14 in the light of Greek cosmological ideas. In 17.11 the abstract Greek term »conscience« (*syneidesis*), which has no counterpart in Hebrew, designates moral bad conscience. In the insertion 11.5—12.27 there is discussed God's lenience towards pagans under the influences of the Greek concept of benevolence (*philanthropía*). These examples show how in the Hellenistic Age Jews — especially in the Diaspora —endeavoured to illuminate and deepen the old core of the biblical message and to make it relevant by means of contemporary categories of expression.

Povzetek: Armin Schmitt, Starozavezna izročila v zrcalu novega časa

Stara zaveza je nastajala dolga stoletja Izraelove zgodovine in priča za nenehno vplivane kulture, ki so prevladovali v posameznih obdobjih. To velja tudi za helenistično obdobje, v njem je med drugim nastala Knjiga modrosti. Pisec razprave se omeji na nekaj značilnosti te knjige, da opozarja na tesno povezanost med njo in grško književnostjo. V 1,16—2,24 svetopisemski pisatelj verjetno iz grško helenističnega okolja uporablja podobo tirana, ko prikazuje hudobneže v vsem njihovem cinizmu in zaničevanju ljudi. Poosebljajoča raba kaznovalne pravičnosti (*dike*) kaže, da je pisatelj uporabljal mitološko snov grškega izvora. Težko usodo, ki brezbožne zadene po njihovi lastni krivdi, označuje z znamenitim grškim izrazom *anánke* (prisila, usoda). Božjo previdnost označuje z znanim grškim pojmom *prónoia*, ki v hebrejščini nima ustreznice. V 7,15—22a pisatelj predstavlja modrost iz 1 Kr 5,9—14 v luči grških kozmoloških predstav. V 17,11 z abstraktnim grškim pojmom »vest« (*syneidesis*), ki nima ustreznice v hebrejščini, označuje moralno slabo vest. V vstavku 11;15—12,27 je govor o božji prizanesljivosti do poganov pod vplivom grškega pojma »ljudomilost« (*philanthropía*). Ti primeri dokazujejo, da so si Judje v času helenizma, zlasti v diaspori prizadevali, kako bi staro jedro svetopisemskega sporočila osvetlili, poglobili in približali s takratnimi sodobnimi izraznimi kategorijami.

Jože Krašovec

Božja dobrota za tisoč, kazen za tri ali štiri rodove

Hebrejska Biblija pozna mnogo besedil, v katerih je govor o božji dobroti, zvestobi, usmiljenju in odpuščanju na eni strani in o božji ljubosumnosti, jezi, maščevanju in povračilu na drugi. Toda le malo je izjav, ki neposredno povezujejo oba nasprotna vidika: 2 Mz 20,5—7 (= 5 Mz 5,9—11); 34,6—7; 4 Mz 14,18; 5 Mz 7,9—10; Jer 32,18. Ta besedila so tako v jezikovnem kakor v teološkem pogledu bolj ali manj problematična, zato jih deloma različno prevajajo in razlagalci v marsičem zastopajo različna mnenja.¹

To stanje pomeni, da je pri razlagi treba vsa besedila presojati tako glede na njihovo jezikovno in literarno zgradbo kakor v odnosu do njihovega ožjega ali širšega sobesedila, tj. v odnosu do sporednih mest. Bistvenega pomena so vprašanja: v kakšnem medsebojnem razmerju so božja dobrota, povračilo in odpuščanje; kakšni so razlogi oziroma pogoji za eno ali drugo; v kakšnem razmerju sta individualno in kolektivno povračilo.

1. Zgradba besedil in njihovo semantično polje

Navedena besedila so si tako po osnovni antitetični zgradbi kakor po skupnih temeljnih sestavnih delih podobna. Vendar obstajajo tudi pomembne razlike, ki kažejo, da gre za dve skupini besedil: 1) 2 Mz 34,6—7; 4 Mz 14,18; Jer 32,18; 2) 2 Mz 20,5—7 = 5 Mz 7,9—11; 5 Mz 7,9—10. Zdi se, da je prva skupina besedil starejša kakor druga.² Vendar ugotovitve glede razvoja besedil do sedanje oblike niso dovolj zanesljive. Zato je toliko bolj pomembno, da upoštevamo predvsem njihovo sedanjo zgradbo, njihovo vlogo v sobesedilu in njihovo semantično polje.

¹ To stanje posebno jasno kaže J. Scharbert, *Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6f und seiner Parallelen*, v: *Biblica* 38 (1957), 130—150, in M. Weiss, *Some Problems of the Biblical 'Doctrine of Retribution'*, v: *Tarbiz* 32 (1962/63), 1—18 + I—II.

² Prim. J. Scharbert, n. d., 131—137.

V 2 Mz 34,1—35 je govor o obnovi zaveze, ki jo je ljudstvo prelomilo z izdelavo in češčenjem zlatega teleta (32,1—6). Jahve naroča Mojzesu: »Izsekaj si dve kamniti tabli, kakršni sta bili prvi, da napišem na tabli besede, ki so bile na prvih tablah, ki si jih razbil« (34,1). Jahve torej poudarja, da bo sam zapisal besede postave na tabli. V tem je mogoče videti določen znak, da je ljudstvu odpustil greh odpada in hoče obnoviti zavezo.

Mojzes se zjutraj sam povzpne na goro Sinaj s kamnitima tablama. »Gospod je stopil dol v oblaku in se postavil tam poleg njega in klical Gospodovo ime« (34,5). Iz te izjave ni popolnoma jasno razvidno, kdo je klical Gospodovo ime, Jahve ali Mojzes. Toda vrstica 6 pokaže, da v vrsticah 6—7 govori Jahve, saj je v 6a rečeno: »Gospod je šel mimo njega in klical.« V nadaljevanju beremo Jahvejeve besede o samem sebi v 3. osebi:³ »Gospod, Gospod, usmiljen in milostljiv Bog, počasen v jezi in poln dobrote in zvestobe, ki ohranja dobroto za tisoče (*nōsēr hesed lā'alāpīm*), odpušča krivdo, upornost in greh, toda nikakor ne oprostí krivde, kaznuje (*pōqēd*) krivdo očetov na sinovih in na sinov sinovih, na tretjih in na četrthih (*'al-šillēšim w' 'al-ribbē'īm*).«

Te besede so splošna slovesna izjava o Jahvejevem razmerju do svojega ljudstva, zato so izrednega teološkega pomena. Vendar besedilo ni v celoti dovolj razumljivo. Problem predstavlja nasprotje števnikov z ustreznimi predlogi (*lā'* *alāpīm* // *'al-šillēšim w' al-ribbē'īm* (prim. 2 Mz 20,5—6= 5 Mz 5,9—10; 4 Mz 14,18; Jer 32,18). Koga označujejo? V nedoločeni množinski obliki *'alāpīm* vidi večina razlagalcev tisoč rodov, zato večji del prevodov stavčno zvezo *nōsēr hesed lā' alāpīm* prevaja z »ohranja dobroto za tisoč rodov (oziroma tisoč rodovom).«⁴ Ker prav tako nedoločeni besedi *šillēšim* in *ribbē'īm* stojita v paralelizmu z *'alāpīm*, je razumljivo, da ista večina razlagalcev tudi v teh dveh številih vidi oznako za rodove potomcev. Stavčno zvezo *pōqēd 'āwōn 'abōt 'al-bānīm w' 'al-b'nē banīm 'al-šillēšim w' 'al-ribbē'īm* večinoma prevajajo: »... kaznuje krivdo očetov na sinovih in na sinov sinovih do tretjega in četrtega rodu.«⁵ Nekateri novejši razlagalci imajo pred očmi predvsem solidarnost v okviru družine, rodu ali naroda in menijo, da število *'alāpīm* označuje nedoločeno veliko število hkratno živečih članov določene skupnosti.⁶ Nekateri drugi podobno razlagajo števili *šillēšim* in *ribbē'īm* kot oznako za hkratno živeče osebe, ki so v sorodstvenem razmerju do tretje oziroma četrte stopnje.⁷

Razlike med navedenimi razlagami v teološkem pogledu niso bistvene. Naš obzorec v vsakem primeru ostane deklaracija kolektivnega povračila, ki v drugem delu predstavlja nemajhen teološki problem. Kako je izjavo o kaznovanju krivde očetov na sinovih in na sinov sinovih mogoče spraviti v sklad z načelom o božji pravičnosti? To vprašanje daje povod za iskanje drugih možnosti za razlago pomena števil v povračilnem obrazcu. M. Weiss meni, da števila ne služijo za izraz kolektivnega povra-

³ V Pentatevhu govori Jahve o sebi praviloma v 1. osebi. Prim. J. Scharbert, n. d., 131—132.

⁴ Tako prevajata že Targum Onkelos in Neophyti I. Toda Septuaginta in Vulgata ostajata pri splošni obliki »tisoči«.

⁵ Tukaj tudi Septuaginta in Vulgata nista izjema.

⁶ Prim. A. H. McNeile, *The Book of Exodus* (Westminster Commentaries), Methuen, London 1908, 117; S. R. Driver, *Deuteronomy* (ICC), T. & T. Clark, Edinburgh 1973, 102.

⁷ Prim. G. Beer — K. Galling, *Exodus* (HAT 3), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1939, 100—101; R. E. Clements, *Exodus* (The Cambridge Bible Commentary), Cambridge University Press, Cambridge 1972, 124.

čila v neomejenem časovnem obdobju, temveč za superlativ, za absolutnost. Pomen našega obrazca naj bi bil, da je na eni strani Jahvejevo ohranjanje dobrote, na drugi pa njegova kazen za krivdo očetov absolutna.⁸

Kakor koli že razlagamo pomen števil, za razumevanje Jahvejeve izjave v celoti sta pomembni dve dejstvi, ki sta očitno v vzročni zvezi: prvič, da jo Jahve izreče v kontekstu sprave z ljudstvom, ki je hudo grešilo; drugič, da je na prvem mestu izjava o Jahvejevi dobrotljivosti, usmiljenju in odpuščanju in šele na drugem mestu izjava o kazni za krivdo. Jahve torej ponudi roko ljudstvu, ki se je zavedelo svoje krivde. Ta Jahvejeva ponudba je odgovor na Mojzesovo prošnjo v predhodnem poglavju (33,12—23). Že tam Jahve Mojzesu zagotavlja: *w^ehannōti 'et-'ašer 'ahōn w^erihamti 'et-'ašer 'arahēm* — »Zato bom milostljiv, komur bom milostljiv, in usmilil se bom, kogar se bom usmilil« (33,19). Mojzes zna ceniti veličino božjega usmiljenja; v 24,8—9 beremo: »Mojzes se je hitro priklonil do tal in molil, govoreč: 'Če sem našel milost v tvojih očeh, Gospod, naj hodi, prosim, Gospod v naši sredi; zares, to ljudstvo je trdovratno, toda ti odpusti (*w^esālahtā*) našo krivdo in naš greh in nas vzemi za svojo lastnino.'« V tej prošnji je med drugim zastopano besedišče Jahvejeve izjave Mojzesu v 33,5: »Reci Izraelovim sinovom: 'Vi ste trdovratno ljudstvo. Ako bi šel le en trenutek v tvoji sredi, bi te pokončal. Zdaj deni s sebe svoj lišp. Potem bom videl, kaj naj ti storim.'«

b) 4 Mz 14,18

Upornost ljudstva se ponavlja ves čas izhoda iz Egipta, zato mora Mojzes večkrat posredovati s prošnjo za Jahvejevo prizanesljivost. Takšen primer je 4 Mz 14. Ljudstvo se upre Mojzesu in Aronu, ker ne zaupa v Jahvejevo zagotovilo, da bo on sam pripeljal svoje ljudstvo v obljubljeni deželo. V 14,11 Jahve grozi: »Doklej me bo zaničevalo to ljudstvo? Doklej mi ne bodo verjeli kljub vsem znamenjem, ki sem jih storil med njimi? Udarim jih s kugo in jih iztrebim, iz tebe pa naredim narod, večji in mogočnejši, kakor je to.« Mojzes zdaj nastopi s prošnjo z Jahvejevimi lastnimi besedami iz 2 Mz 34,6—7 v skrajšani obliki. V 4 Mz 14,17—19 beremo Mojzesove besede: »Naj se torej zdaj poveliča tvoja moč, Gospod, kakor si rekel: 'Gospod je počasen v jezi in poln dobrote in zvestobe, odpušča (*nōšē'*) krivdo in upornost, toda nikakor ne oprostí krivde, kaznuje (*pōqēd*) krivdo očetov na sinovih na tretjih in na četrtih.' Odpusti, prosim (*selah-nā'*, krivdo tega ljudstva po svoji veliki dobroti, kakor si odpuščal (*nāšā'tāh*) temu ljudstvu od Egipta do semkaj.« Jahvejev odgovor se glasi: »Odpuščam (*sālahfi*) po tvoji besedi...« (20). Vendar v nadaljevanju zagotavlja tudi kazen za vse trdovratne upornike, češ da ne bodo videli obljubljeni dežele (21—23). Ta dvostranski odgovor odlično osvetljuje smisel dvostranskega obrazca o Jahveju v 2 Mz 34,6—7 in 4 Mz 14,18: Jahve je predvsem dobrotni in usmiljeni Bog, toda trdovratni upornosti ne more prizanašati. Končno velja, da Jahve z vsakim ravna v skladu z njegovimi deli.

c) Jer 32,18

To načelo je izrecno poudarjeno v Jeremijevi molitvi 32,17—19: »Oh, vsemogočni Gospod! Ti si ustvaril nebo in zemljo s svojo veliko močjo in s svojo stegnjeno

⁸ Prim. n. d. Glede pomena zaporedja števil na splošno prim. W. M. W. Roth, *The Numerical Sequence X/X + 1 in the Old Testament*, v: VT 12 (1962), 300—311; Y. Zakovitch, *For Three... and for Four* (v hebrejščini z angleškim povzetkom), Makor, Jerusalem 1979. Roth in Zakovitch ne prideta do enakih sklepov kakor Weiss.

roko; nobena reč ni pretežka zate, ki delaš dobroto tisočem (*'ōseh hesed la'alā pīm*), toda krivdo očetov plačuješ v naročje njihovih sinov za njimi (*ūmešallēm 'awōn 'ābōt 'el-hēq bēnēhem 'aharēhem*), veliki in močni Bog, čigar ime je Gospod nad svetovi, velik v načrtu in mogočen v dejanju, čigar oči bedijo nad vsemi potmi ljudi, da daš vsakemu po njegovih potih in po sadu njegovih del (*lātēt l'e 'iš kidrākāw wēkiprī ma'alālāw*).«

Temeljno sporočilo tega besedila je isto kakor v 2 Mz 34,6—7 in 4 Mz 14,18, vendar kaže razlike v obsegu, poudarkih in besedišču. Prva razlika je v tem, da tu obrazec ni izražen v tretji, temveč v drugi osebi. V 2 Mz 34,7 imamo besedno zvezo *nōsēr ḥesed* — »ohranja dobroto«, v Jer 32,18 5 *'ōseh ḥesed* — »ki delaš dobroto«; v 2 Mz 34,7 in 4 Mz 14,18 imamo *pōqēd 'awōn 'ābōt 'al bānīm...* — »kaznuje krivdo očetov na sinovih in na sinov sinovih...«, tukaj *mēšallēm 'awōn 'ābōt 'el-hēq bēnēhem 'aharēhem* — »plačuješ krivdo očetov v naročje njihovih sinov za njimi.« Za razumevanje povračilnega obrazca je v Jeremijevi verziji pomemben sklep (19): »... da daš vsakemu po njegovih potih in po sadu njegovih del.«

Nadaljevanje Jeremijevega besedila kaže, da povračilni obrazec temelji na kritični presoji Izraelove zgodovine in na načelu njegove izvolitve. V vrsticah 20—25 Jeremija ugotavlja, da sedanja stiska Jeruzalema pomeni božjo kazen za vso preteklo Izraelovo nezvestobo: »... zato si storil, da jih je zadela vsa ta nesreča« (23). V vrsticah 26—35 Bog sam pravi isto: »Izraelovi sinovi in Judovi sinovi so delali od svoje mladosti le to, kar je hudo v mojih očeh...« (30). V obeh oddelkih je torej več kakor jasno prikazano, da sedanji rod trpi kazen za svoje grehe in za krivdo očetov.

Positivni vidik povračilnega obrazca pa ni povzetek preteklih del božje dobrote, temveč kaže božjo obljubo za prihodnost. Glavni razlog je najbrž sedanje skrajno temno stanje Izraelove zgodovine. Položaj je za človeški razum tako brezupen, da se zdi, kakor da je v preteklosti in sedanjosti mogoče videti le človeško krivdo in božjo jezo. Bog tudi v tem trenutku ni pripravljen odstopiti od svojih zahtev glede zvestobe. Nasprotno, njegove naklonjenosti ne bo, če se ljudstvo ne spreobrne. Ker pa preteklo izkustvo ne daje osnove za upanje, da se bo ljudstvo samo spreobrnilo, Bog v vrsticah 36—44 najprej obljublja, da bo svojemu ljudstvu sam dal eno srce in eno pot, da se ga bo balo; z njim bo sklenil večno zavezo in ga bo trdno zasadil v deželi. Svojo predhodno kritiko in svoje obljube povzame: »Kakor sem pripeljal nad to ljudstvo vso to veliko nesrečo (*'et-kol-hārā'āh*), tako pripeljem nadnje tudi vse dobro (*'et-kol-hattōbāh*), kar sem jim obljubil« (42).

Najbrž ni brez pomena zaporedje pozitivnega in negativnega povračila v obrazcu in v zgodovinski ilustraciji. V obrazcu imamo zaporedje v izkazovanju dobrote // kazen, v aplikaciji pa nasprotno. Zaporedja v obrazcu najbrž ni mogoče zadovoljivo razložiti zgolj s postavko odvisnosti od 2 Mz 34,6—7 oziroma 4 Mz 14,18, saj je obrazec pri Jeremiju precej prirejen. Ključ za razumevanje je sobesedilo celotnega poglavja Jer 32: težišče tega besedila je na preokretu na pozitivno; v najbolj brezupnem stanju dobi Jeremija naročilo, naj kupi njivo v Anatotu in s tem nakaže delo božje dobrote v prihodnosti. Bog v človeški temini velja kot upanje proti upanju, to pa končno pomeni, da je v svojem bistvu predvsem Bog, ki »dela dobroto«.

Vsa tri besedila je mogoče povzeti predvsem pod vidikom vprašanja, zakaj je v obrazcu na prvem mestu pozitiven vidik povračila. Vse kaže, da daje odgovor podobna temeljna situacija: ljudstvo je grešilo in kaže določene znake spokornosti. Na eni strani Mojzes, na drugi pa Jeremija priznava krivdo ljudstva; zato Bog ponovno potrdi pripravljenost, da mu naklanja svojo dobroto.

č) 2 Mz 20,5—6 = 5 Mz 5,9—10

Besedilo 2 Mz 20,5—6 (= 5 Mz 5,9—10) je del desetih božjih zapovedi (dekalo- ga), zato je pri razlagi njegovega pomena nujno treba upoštevati glavne značilnosti celotnega dekaloga. Prva značilnost je brezpogojna, apodiktična oblika zapovedi in prepovedi. Zdi se, da so bile prvotne zapovedi in prepovedi dekaloga krajše in so naknadno nekatere razširili. Primer poznejšega dodatka je povračilni obrazec v 2 Mz 20,5b—6 (= 5 Mz 5,9b—10).⁹ Poskusi, da bi natančneje ugotovili razvoj dekaloga do sedanje oblike, so rodili mnogo različnih hipotez, a le malo prepričljivih doka- zov.¹⁰ Zato obstaja toliko več razlogov, da vso pozornost posvetimo vprašanju, kak- šno mesto in pomen ima naš obrazec v sedanji zgradbi in vlogi dekaloga.

Dekalog zavzema med vsemi zakoni Stare zaveze prav posebno mesto. Bistve- nega pomena je, da jih izročilo razume kot neposredno razodetje Jahveja na Sinaju. Uvodni stavek se glasi: »Tedaj je Bog govoril vse te besede, rekoč...« (20,1). S pove- zovanjem z razodetjem na Sinaju dobi dekalog zgodovinski pomen. Začne se s sa- morazodetjem Jahveja kot rešitelja: »Jaz sem Gospod, tvoj Bog, ki sem te izpeljal iz egiptovske dežele, iz hiše sužnosti« (20,2; prim. 3,14; 6,2). Rešitev iz Egipta pomeni torej stvarno utemeljitev zapovedi in prepovedi v dekalogu, zlasti prepovedi češ- čenja tujih bogov (20,3—5); v tem je osnova zaveze. Jahve kot edini rešitelj vzpo- stavlja zavezo s svojim ljudstvom z zahtevo po popolni zvestobi, ker ga hoče rešiti pred zablodami, ki vodijo v propad.¹¹

V tem kontekstu dobi povračilni obrazec 20,5b—6 svojo utemeljitev in izredno težo. Obrazec je v neposredni vzročni zvezi s predhodno prepovedjo češčenja tujih bogov in ga izreka Jahve v 1. osebi: »... kajti (*kī*) jaz, Gospod, tvoj Bog, sem ljubosu- men Bog (*'ēl qannā'*), ki kaznujem (*pōqēd*) krivdo očetov na sinovih na tretjih in četrtih tistih, ki me sovražijo (*l'ēšone'āy*), toda izkazujem dobroto za tisoče (*'ōseh hesed la'alāpīm*) tistim, ki me ljubijo in izpolnjujejo moje zapovedi (*l'ē'ōhabay ūl-ēšomrē mišwōtāy*).« Ker v vrsticah 3—5a Jahve sam z izrednim poudarkom prepove- duje upodabljanje in češčenje drugih bogov, je zelo smiselno, da se pred povračil- nim obrazcem označi kot *'ēl qannā'* — »ljubosumen Bog«, to pa pomeni novost v našem obrazcu. Prav tako smiselno je, da povračilni obrazec na prvem mestu pri- naša grožnjo kazni in šele na drugem zagotavlja izkazovanje dobrote, čeprav se z vrstnim redom ne more spremeniti pomen negativnega oziroma pozitivnega vidika povračilnega obrazca. V sklopu dekaloga je več kakor očitno, da obrazec izraža sa- mo bistvo Jahvejevega razmerja do njegovega ljudstva.

Žal besedilo ni tako jasno, kakor se morda zdi. V primerjavi z 2 Mz 34,6—7, 4 Mz 14,18 in Jer 32,18 imamo tu na koncu prve polovice obrazca *l'ēšone'ay*, na koncu dru- ge *l'ē'ōhabay ūl'ēšomrē mišwōtāy*. Prav ta dodatek pa pomeni za razlagalce nerešljive jezikovne probleme. Zato pri razlaganju ne odločajo toliko jezikovni razlogi kot razumevanje problema kolektivnega oziroma individualnega povračila na splošno. Prevodi še ne pokažejo dovolj jasno, ali prevajalec besedilo razume v smislu kolek- tivnega oziroma individualnega povračila. Lamed pred *šone'ay* in *'ōhabay* večino- ma razumejo kot oznako za genitiv v odnosu do očetov: Bog naj bi v smislu kolektiv- nega povračila na sinovih kaznoval krivdo tistih očetov, ki ga sovražijo; za tisoče ti- stih očetov, ki ga ljubijo in izpolnjujejo njegove zapovedi, pa naj bi izkazoval

⁹ Prim. J. Scharbert, n. d., 134.

¹⁰ Prim. B. S. Childs, *Exodus* (OTL), SCM Press, London 1974, 391—393: *Traditio-History of the Decalogue*.

¹¹ Prim. B. S. Childs, n. d., 393—402.

dobroto.¹² Problematičnost takšne kolektivne interpretacije nekatere razlagalce sili k drugačnim rešitvam. Eno izmed stališč je, da je lamed treba razumeti v smislu »glede na, v odnosu do«; besedilo bi v tem primeru dobilo pomen individualnega povračila: Bog kaznuje greh očetov na otrocih do tretjega in četrtega člena v odnosu do tistih, ki ga sovražijo, in izkazuje milost do tisočega člena tistih, ki ga ljubijo.¹³

Jezikovno najbolj utemeljena se zdi domneva, da lamed pred *són^e'ay* in *'ohabay* označuje dativ v odnosu do »Jaz... Bog«. Naš prevod temelji na tej domnevi, a bi ga bilo mogoče nekoliko prirediti z zamenjavo besednega reda: »... kajti jaz, Gospod, tvoj Bog, sem tistim, ki me sovražijo, ljubosumen Bog in kaznujem krivdo očetov na sinovih na tretjih in na četrtyh, toda tistim, ki me ljubijo in izpolnjujejo moje zapovedi, izkazujem dobroto za tisoče.«¹⁴ Vendar s tem prevodom še vedno ni rešeno vprašanje, kakšno povračilo meni naš obrazec, kolektivno ali individualno. Problem pomenita besedni zvezi s števili »... kaznujem na sinovih na tretjih in četrtyh«, »izkazujem dobroto za tisoče«. Bralec zaradi teh zvez v vsakem primeru prej sklepa na kolektivno kakor na individualno povračilo. Tudi če se beseda »tistim, ki me sovražijo« oziroma »tistim, ki me ljubijo«, ne nanaša samo na »očete«, temveč na vse rodove, ki trpijo kazen oziroma so deležni božje dobrote,¹⁵ besedna zveza »kaznujem krivdo očetov na sinovih« hočeš nočeš ohranja pomen kolektivnega povračila in s tem izziva vprašanje božje pravičnosti.¹⁶ Razlage, ki temu nasprotujejo, so preveč parcialne in enostranske, da bi lahko prepričale o nasprotnem. Ker niso dovolj podprte niti v jezikovnem niti v globljem teološkem pogledu, ostajajo hipoteze in izzivajo nasprotna stališča ali vsaj kličejo po dopolnilu.¹⁷

d) 5 Mz 7,9—10

Sedmo poglavje Devteronomija ima nekoliko drugačne poudarke kakor dekalog. V ospredju ni božja »ljubosumnost«, temveč Mojzesov nagovor ljudstvu, da je Bog Izraela svobodno izvolil izmed vseh ljudstev in je zvest do svojih obljub, ki jih je dal očetom; njegove obljube so dobile svojo potrditev predvsem v rešitvi iz egiptovske sužnosti. O Bogu je govor v 3. osebi. Vrstice 6—11 se glasijo: »Kajti sveto ljudstvo si Gospodu, svojemu Bogu; Gospod, tvoj Bog te je izvolil, da mu postaneš ljudstvo, ki mu pripada izmed vseh ljudstev, ki živijo na zemlji. Ne zato, ker bi vi bili številnejši kakor vsa druga ljudstva, je Gospod nagnil k vam svoje srce in vas izvolil — vi ste vendar najmanjše izmed vseh ljudstev —, temveč zato, ker vas Gospod ljubi in drži prisego, ki jo je prisegel vašim očetom, vas je Gospod izpeljal z močno roko in vas rešil iz hiše sužnosti, iz roke egiptovskega kralja faraona. Vedi torej, da

¹² Prim. F. Spadafora, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento* (Quaderni Esegitici 2), Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo 1953, 177. Na str. 177—183 Spadafora navaja različne poskuse, kako rešiti problem.

¹³ Gl. C. F. Keil, *Genesis und Exodus* (BCAT), Brunnen Verlag, Giessen-Basel 1983, 511.

¹⁴ Gl. J. Scharbert, n. d., 146: »Denn ich, Jahwe, dein Gott, bin *denjenigen*, die mich hassen, ein eifernder Gott, der Väterschuld an den Söhnen... heimsucht, *denjenigen*, die mich lieben und meine Gebote halten, aber einer, der Gnade übt an Tausenden.«

¹⁵ Tako razumejo besedilo prevajalci targumov Onkelos in Neophyti I ter Septuaginte. Med novejšimi razlagalci C. F. Keil, n. d., 512, in U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, Magnes press, Hebrew University, Jerusalem 1983, 243, prinašata podobno razlago kakor targuma.

¹⁶ Ko C. F. Keil, *Genesis und Exodus*, 512, navaja Targum Onkelos, dostavlja: »... tako da potomci trpijo kazen za svoja lastna slaba dejanja in za slaba dejanja svojih prednikov.«

¹⁷ J. Scharbert, n. d., 146, npr. najprej trdi: »Sovrašstvo in ljubezen edina odločata, kako Bog ravna z ljudmi.« Takoj za tem pa pravi, da Bog na sinovih zaračuna tudi grehe očetov, če ti hodijo po njihovih slabih potih. Mar to ne pomeni združevanje individualnega in kolektivnega povračila?

je Gospod, tvoj Bog, Bog, zvesti Bog (*hā'ēl hanne'ēmān*), ki ohranja zavezo (*šōmēr habb^erit*) in dobroto tistim, ki ga ljubijo in izpolnjujejo njegove zapovedi, do tisoč rodov (*l^e'elep dōr*), toda tistemu, ki ga sovraži, poplača v obraz, da ga uniči; tistemu, ki ga sovraži, ne daje odloga, v obraz mu poplača. Drži se torej zapovedi, zakonov in sodb, ki ti jih danes zapovedujem, da jih spolnjuješ.«

Božja zvestoba velja v prvi vrsti kot osnova za vabilo ljudstvu, naj bo zvesto svojemu Bogu, zato se zdi zelo umestno, da povračilni obrazec na prvem mestu pri naša pozitivni vidik povračila. Novosti v pozitivnem delu (v. 9) so *šōmēr* namesto *nōšēr* (2 Mz 34,7) oziroma *roseh* (2 Mz 20,6 = 5 Mz 5,10; Jer 32,18); *b^erit*, ki se pojavi le tu; *l^e'elep dōr*. Besedna zveza *l^e'elep dōr* je dragoceno potrdilo, da je v že obravnavanih besedilih *la'alāpīm* (2 Mz 20,6 = 5 Mz 5,10; 2 Mz 34,7; Jer 32,18) treba razumeti v smislu zaporedja rodov do tisoč in ne kot oznako za hkrati živečo množico ljudi. Negativni del (v. 10) zelo močno odstopa od klasičnega obrazca. Izginila je vsaka sled po kolektivnem povračilu v zaporedju rodov, ker je poudarjena takojšnja smrtna kazen za tistega, ki Boga »sovraži«. Končno velja upoštevati, da besedi »tistim, ki ga ljubijo« in »tisti, ki ga sovraži«, nista na koncu vsakokratne izjave kakor v 2 Mz 20,5—6 = 5 Mz 5,9—10. Devteronomist je hotel enoumno pokazati, da je ljubezen do Boga pogoj za božjo zvestobo do zaveze z vsemi čudovitimi sadovi, medtem ko sovrašтво do njega neizbežno in po najkrajši poti vodi v pogubo.

e) Sklep

Temeljna podobnost naših besedil in značilen deležniški slog dajeta vso osnovo za sklep, da imamo pred seboj več ali manj ustaljen povračilen obrazec; najbrž je umestno govoriti o veroizpovednem obrazcu.¹⁸ Obrazec dejansko povzema splošnoveljavna spoznanja o Bogu, neke vrste sintezo hebrejskega verovanja, zato je slovesen in ima izredno težo ter pomen. Ker obsega dva nasprotna pola božjega delovanja, načelno velja hkrati kot obljuba in grožnja; zaradi posebnih okoliščin pa pride enkrat v ospredje predvsem obljuba, drugič grožnja. V tem je lahko razlog za izbiro vrstnega reda pozitiven/negativen ali negativen/pozitiven vidik povračila. V 2 Mz 34,6—7; 4 Mz 14,18; 5 Mz 7,9—10; Jer 32,18 obrazec služi kot zagotovilo božje dobrote v odpuščanju in v svobodni izvolitvi Izraela, v dekalogu (2 Mz 20,5—6 = 5 Mz 5,9—10) pa velja v prvi vrsti kot grožnja v svarilu pred češčenjem tujih bogov.

Ker je obrazec kratek, zgolj jezikovna analiza ne more zadostovati za razlago vse globine in širine teološkega sporočila; neizbežna so različna mnenja glede tega ali onega vidika. Temeljni poudarek je seveda dovolj jasno razviden. V prvi vrsti velja upoštevati, da ima pozitivni vidik povračila večji poudarek kakor negativni; uporaba števil tisoč/tri-štiri en more biti naključno. Bog je po vsej svoji naravi dobrotni Bog; svet obstaja zaradi njegove stvarjenjske naklonjenosti; namen kazni je spreobrnjenje kot osnovni pogoj za uživanje božje dobrote. Ne glede na to, kako kdo razume besedno zvezo *la'alāpīm* — bodisi kot oznako za zaporedje rodov bodisi za hkrati živeče ljudi —, pomeni tisoč zelo veliko število, v himničnih izjavah našega obrazca zveni celo kot oznaka za neomejeno; za tiste, ki Boga ljubijo, je njegova dobrota brezmejna.¹⁹

Kljub bistveni razliki v navedbi števil za pozitivni in negativni vidik povračila ostane problematičen negativen del povračilnega obrazca. Vsi poskusi razlage vodijo do sklepa, da je v obrazcu vsaj delno zastopana postavka o kolektivnem povra-

¹⁸ Prim. R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1965, 103. J. Scharbert, n. d., 130, imenuje obrazec »Bekennnisformel«.

¹⁹ Večina razlagalcev v tej smeri išče razloge za razlike v številkah tisoč/tri-štiri.

čilu; v najboljšem primeru velja, da otroci trpijo tako za svojo krivdo kakor tudi za krivdo očetov. Toda zakaj bi morali trpeti za krivdo očetov? Kako je to izjavo mogoče spraviti v sklad s postavko o nesporni božji pravičnosti in z nerednimi trditvami v Bibliji, da Bog vsakega kaznuje le zaradi lastne krivde?

Tako težko vprašanje je mogoče zanesljivo reševati le v okviru vseh izjav, ki se kakor koli tičejo bodisi kolektivnega bodisi individualnega povračila. Zato je neobhodno potrebno, da najprej navedemo vsa sorodna mesta v vsakokratnem so-besedilu, da se prikaže celoten obseg zgodovinskih in življenjskih okoliščin na eni in teoloških postavk, ki pridejo do veljave v besedilih, na drugi strani.²⁰

2. Izvrševanje in zavračanje kazni za krivdo očetov

V hebrejski Bibliji je precej besedil, ki pričajo za veljavo načela o kolektivnem ali nadomestnem povračilu. Zaradi njihove raznovrstnosti je potrebno iskanje določenih kategorij: kazen zaradi krivde očetov (prednikov); napoved in (ali) nastop kazni po načelu kolektivnega povračila; izvršitev kazni po načelu kolektivnega povračila. Imamo le malo besedil, ki izrecno zavračajo naziranje, da otroci (potomci) trpijo kazen zaradi krivde očetov (prednikov); vendarle prav ta besedila prinašajo posebno pomemben odgovor na vprašanje o upravičenosti oziroma neupravičenosti načela o kolektivnem povračilu.

a) Kazen zaradi krivde očetov (prednikov)

V 3 Mz 26,14—39 je štirikrat rečeno, da bo Bog svoje ljudstvo sedemkrat kaznoval, če mu ne bo poslušno (18.21.24.28). Grožnja se končuje z besedami: »Izginili boste med narodi in dežela vaših sovražnikov vas bo požrla. Tisti izmed vas, ki bodo še ostali, pa bodo hirali zaradi svoje krivde v pokrajinah svojih sovražnikov. Tudi zaradi krivd svojih očetov bodo z njimi vred hirali« (39). Nov oddelek, ki govori o božji prizanesljivosti (40—45), se začne z obljubo: »Ako pa potem priznavajo svojo krivdo in krivdo svojih očetov..., se bom spomnil svoje zaveze z Jakobom...« Vključitev krivde očetov v obeh nasprotnih izjavah mora imeti tehtne razloge. Tako je posebej poudarjeno, da je grožnja kazni za nezvestobo zelo resna. Po drugi strani pa zahteva po priznanju lastne krivde in krivde očetov pomeni, da samo volja po korenitem spreobrnjenju lahko nagne Boga k naklonjenosti.

2 Sam 21,1—14 nas seznanja s krutim primerom pri izvajanju nadomestne kazni. Besedilo se začne s poročilom, da je vladala v Davidovih dneh tri leta lakota. David sprašuje Gospoda, zakaj to dopušča. Gospodov odgovor se glasi: »Na Savlu in njegovi hiši je krvna krivda, ker je pomoril Gibeonce« (1). Kje je David vprašal Gospoda, lahko le ugibamo; v poštev prideta predvsem svetišči v Gibeonu in Jeruzalemu. David vzame razlago resno in vpraša Gibeonce: »Kaj naj vam storim in s čim naj izvršim spravo, da blagoslovite Gospodovo dediščino?« (3). Gibeonci nočejo povračila z materialnimi dobrinami, temveč po načelu krvnega maščevanja zahtevajo življenje sedmih Savlovih sinov: »Mož, ki nas je zatiral in ki nas je mislil uničiti, da ne bi obstali v nobeni Izraelovi pokrajini: izmed njegovih sinov naj se nam da sedem mož, da jih obesimo Gospodu v Gabai Savla, Gospodovega izvoljenca« (5—6). David pristane in Gibeoncem v resnici izroči sedem Savlovih sinov, da jih v prvih dneh

²⁰ V nadaljevanju bomo torej iskali sorodna mesta le k negativnemu vidiku povračilnega obrazca, da bi dobili širšo osnovo za sintetično razpravljanje o problemu kolektivnega povračila. Pozitivni vidik povračilnega obrazca ni sporen, zato ni potrebno, da bi se pri njem ustavljali.

žetve obesijo na gori pred Gospodom (6-9). Končno David poskrbi, da so bili dostojno pokopani skupaj z ostanki njihovega očeta Savla in sina Jonatana. Zgodba se konča z ugotovitvijo, da se je po vsem tem Bog zavzel za deželo (14).

Grozovitost opisanega spravnega dejanja dokazuje, da so v starejšem obdobju tudi izraelski rodovi zahtevali po krvnem maščevanju oziroma nadomestni kazni sprejemali kot božji zakon. Obenem pa zgodba spominja na dokaj razširjeno prakso v starem Bližnjem vzhodu, da so z darovanjem ljudi skušali doseči spravo z božanstvom.²¹

V zvezi z načelom o kolektivnem povračilu ima posebno vlogo »Manasejev greh«. V 2 Kr 21,10—15 Gospod utemeljuje svoj sklep o uničenju Jeruzalema s hudobijo kralja Manaseja in preteklih rodov: »Ker je Judov kralj Manase delal te gnusobe, delal hujše od vsega, kar so delali pred njim Amorejci, in tudi Juda zapeljal v greh s svojimi maliki, zato tako govori Gospod, Izraelov Bog: 'Glej, pripravil bom hudo nad Jeruzalem in Juda, da bo vsakemu, ki bo to slišal, zvenelo v obeh ušesih..., ker so delali, kar je bilo hudo v mojih očeh, in me dražili od dneva, ko so njih očetje odšli iz Egipta, do tega dne.'« V 2 Kr 23,25 pisatelj nad vse hvali kralja Jošija in nadaljuje: »Vendar se Gospod ni odvrnil od srda svoje velike jeze, s katero se je vnel njegov srd zoper Juda zaradi vsega pohujšanja, s katerim ga je dražil Manase« (26). Vrstica 27 prinaša Gospodov sklep, da bo Juda odpravil izpred svojega obličja, kakor je odpravil Izraela. V 2 Kr 24,3—4 končno pisatelj pravi, da je Juda zadela nesreča po Gospodovi naredbi zaradi vseh Manasejevih grehov; ker je Manase Jeruzalem napolnil z nedolžno krvjo, Gospod ni mogel odpustiti (prim. Jer 15,4).

Poročilo o najdenju knjige postave v 2 Kr 22,8—20 (prim. 2 Krn 34,14—28) zrcali prepričanje, da sedanji rod trpi zaradi krivde očetov. Vendar kazni ni nepreklicna; kdor se podredi merilom Gospodove postave, sme upati v njegovo prizanesljivost. Veliki duhovnik Hilkija najde v templju knjigo postave. Ko jo pisar Šefan bere pred kraljem Jošijem, ta pretrga svoja oblačila in naroči zaupnikom: »Pojdite, vprašajte Gospoda zame, za ljudstvo in za vsega Juda o besedah te knjige, ki se je našla; kajti velik je Gospodov srd, ki se je vnel zoper nas, ker naši očetje niso poslušali besed te knjige, da bi delali povsem, kar je pisano v njej« (13). Prerokinja Hulda potrди temeljni pomen knjige postave z napovedjo kazni za ves Jeruzalem zaradi nezvestobe Jahveju (16—17), toda kralju Jošiju sporoča, da mu hoče Gospod prizanesti nesrečo, ker se je ponižal pred njim in pretrgal svoja oblačila, ko je slišal njegove besede zoper Jeruzalem (18—20).

V Iz 65,1—7 Bog obtožuje uporno ljudstvo, ki zavrača njegove odrešenjske ponudbe in hodi po krivih potih. Obtožba se končuje z grožnjo kazni za lastne krivde in za krivde očetov:

Glej, to je pisano pred mano:

Ne bom se umiril, dokler ne povrnem;

in povrnem jim v naročje:

Vaše krivde skupaj s krivdami vaših očetov,
govori Gospod.

Ker so zažigali kadilo na gorah

²¹ Prim. H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher* (ATD 10), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, 314—316. Davidovega krvavega posega v Savlovo rodovino seveda niso vsi sprejeli v smislu navedene teološke utemeljitve, temveč ravno nasprotno. Ko je David na begu pred sinom Absalomom, ga Šimi preklinja: »Proč, proč, krvoločnik in hudobnež! Gospod je obrnil nate vso kri Savlove hiše, na čigar mesto si se vrnil za kralja, in Gospod je dal kraljestvo v roke tvojemu sinu Absalomu. Glej, v nesreči si, ker si krvoločnik!« (2 Sam 16,7—8).

in me po gričih sramotili,
jim bom odmeril plačilo v naročje
za njihova nekdanja dela.

Tema o kazni za krivdo očetov je posebno močno zastopana v Jeremijevi knjigi. V 2. poglavju Gospod obtožuje svoje ljudstvo zaradi odpada. V vrstici 9 beremo njegovo izjavo: »Zato se še moram pravdati z vami — govori Gospod — tudi z otroki vaših otrok se moram pravdati.« Možno je, da se izjava ne opira na odpad že živečih »sinov sinov«, temveč na navadno zakonitost, da otroci sledijo slabemu zgledu očetov. Čim bolj vztrajen je bil odpad v zgodovini, tem bolj verjetno je, da bodo nezvesti tudi prihodnji rodovi; zato se Bog že zdaj upravičeno pravda z njimi.

Jer 1,1—13 je enota, v kateri Bog preroku napoveduje tri navadna, naravna dejanja, da ljudstvu nazorno predoči grožnjo, kako huda kazen ga bo zadela: Jeremija naj se ne poroči, kajti Gospod bo vse novorojence izročil najbolj kruti usodi smrti (2—4); naj ne stopi v nobeno hišo žalosti, kati »temu ljudstvu« bo Bog odtegnil svoj mir (*šalôm*), v deželi bodo vsi pomrli, a mrtvih nihče ne bo objokoval, nihče ne bo tolažil sirot (5—7); naj ne hodi v hišo gostije, kajti Bog bo v deželi naredil konec vsakemu veselju (8—9). Ko bo Jeremija oznanil te prepovedi in grožnje, bo ljudstvo samozavestno vprašalo: »Zakaj nam grozi Gospod z vso to veliko nesrečo? V čem je naša krivda in naš greh, s katerim smo se pregrešili zoper Gospoda, svojega Boga?« (10). Tedaj mora prerok povedati glavno resnico: »Ker so me zapustili vaši očetje — govori Gospod — in so hodili za tujimi bogovi, jim služili in jih molili, mene pa zapustili in se niso držali moje postave. Vi pa ste delali še huje kakor vaši očetje. Glejte namreč, vsak izmed vas ravna po trmi svojega hudobnega srca, mene pa ne poslušā. Zato vas vržem iz te dežele proč v deželo, ki je niste poznali ne vi ne vaši očetje. Tam boste dan in noč služili tujim bogovom, ker vam ne izkažem več naklonjenosti (*ḥanīnāh*)« (11—13). Kazen je izrečena po talionskem načelu: ker so nekoč z nezvestobo prostovoljno služili tujim bogovom, bodo nekoč primorani to delati. Vrstice 10—13 ustrezajo besedilu v 5,19: »Če pa vprašate: 'Zakaj nam je Gospod, naš Bog, vse to storil?' jim reci: 'Kakor ste mene zapustili in služili tujim bogovom v svoji deželi, tako boste služili tujcem v deželi, ki ni vaša.'«

Značilen za našo temo je dialog med Bogom in prerokom v Jer 14,1—15,4. Najprej govori Jeremija o izredni stiski ljudstva in živali (2—6). Temu sledi spokorna tožba ljudstva (7—9): »Če naši grehi pričajo zoper nas, Gospod, ravnaj milostno zaradi svojega imena...« Odgovarja Bog (9—12); obtožuje ljudstvo in Jeremiju naroča: »Ne prosī milosti za to ljudstvo!...« (11). Jeremija zaman opravičuje svoje ljudstvo (13—16), nato toži nad skrajno stisko (17—18). Ponovno se spokorno oglasi ljudstvo (19—22): »Ali si Juda popolnoma zavrgel? (19) ... Spoznavamo, Gospod, svojo hudobijo, krivdo svojih očetov, da, grešili smo zoper tebe (20) ...« Bog odgovarja še bolj odločno, da ljudstvu ne bo prizanesel (15,1—4): »Četudi bi Mojzes in Samuel stopila predme, mi nič ni več za to ljudstvo« (1) ... »Naredil bom iz njih grozo za vsa kraljestva na zemlji zaradi Manaseja, Ezekijevega sina, Judovega kralja, zaradi tega, kar je počenjal v Jeruzalemu« (15,4). Sklepna božja izjava, da je Manasejev greh končno razlog nesreče, že sam na sebi kaže, da je moral biti Manasejev greh izjemno velik. Dodatno potrdilo za to pa najdemo v 2 Kr 21,10—15; 23,25; 24,3—4.

Zgodovina Izraela priča, da grožnje kazni največkrat niso bile učinkovite. Šele nastop kazni je ljudstvo spraval na kolena, da je priznalo svojo krivdo in pokazalo resno željo po spreobrnitvi. Takšna primera sta molitvi v Žal 5 in Dan 9,4—19. Teološki in religiozni pomen Žalostink je v tem, da tožba nad neizmerno bolečino ponižanega in poteptanega naroda nikoli ne preide v obtožbo Boga, temveč gre

sporedno s priznavanjem in obžalovanjem lastne krivde. Enkrat (5,7) pa ljudstvo obtoži tudi svoje očete:

Naši očetje so grešili in jih ni več,
mi pa smo tisti, ki nosimo njihovo krivdo.

Ljudstvo pripisuje le del krivde očetom; to je med drugim razvidno iz nadaljevanja prošnje; v 5,16 beremo:

Padla je krona naše glave;
gorje nam, ker smo grešili!

Daniel v prvi osebi množine izpoveduje krivdo Izraela in priznava, da je Bog upravičeno udaril Jeruzalem, ljudstvo pa razkropil. V 9,16b pravi: »Zaradi naših grehov in zaradi hudobij naših očetov sta Jeruzalem in tvoje ljudstvo v zasmeh vsem, ki prebivajo okoli nas.« Sporedno s priznanjem krivde Daniel izpoveduje, da sta pri Gospodu usmiljenje in odpuščanje (9.18), in ga prosi, naj po svoji dobroti odvrne svojo jezo od Jeruzalema (16a), naj torej odpusti (19).

b) Napoved in (ali) nastop kazni po načelu kolektivnega povračila

V 3 Mz 20,2 Jahve določa smrtno kazen s kamenjanjem za vsakega Izraelca in tujca, ki bi svojega otroka posvetil Molohu. »Če bi pa ljudstvo v deželi zaprlo svoje oči pred takim človekom, ki je dal katerega izmed svojih otrok Molohu, da ga ne bi ubilo, bom jaz obrnil svoje obličje zoper tega človeka in zoper njegovo družino in iztrebil izmed njihovega ljudstva njega in vse, ki ga posnemajo v prešuštvovanju z Molohom« (4—5). Razlog kolektivne božje kazni je očiten: gre za onečaščenje Jahvevega svetišča in njegovega imena. Očiščenje takšnega onečaščenja je možno le za ceno odpadnikovega življenja. Človeška prizanesljivost pomeni širjenje in stopnjevanje onečaščenja, tj. okuženje okolja; takšno stanje pa neposredno izziva božjo jezo, da iztrebi vso odpadnikovo družino in vse, ki ga posnemajo.

Klasičen primer onečaščenja, ki se končuje z radikalnim očiščenjem, je zgodba o uporu in kazni v 4 Mz 16,1—35. Levit Korah se upre Mojzesu in Aronu in zahteva veliko duhovništvo. Pridružita se mu Datan in Abiram ter dvesto petdeset veljakov. Upor utemeljujejo z besedami: »Preveč si lastita, kajti vsa občina, vsi skupaj so sveti in Gospod je med njimi. Zakaj se povzdigujeta nad Gospodovo občino?« (3). Mojzes zahteva božjo rabsodbo, da se pokaže, koga je Bog izbral in kdo je svet (4—7). Koraha poskuša pregovoriti s tehtnimi razlogi, naj se odpove zahtevi po duhovništvu. Korah končno zbere vso občino zoper Mojzesa in Arona pri vhodu v shodni šotor (19). Tedaj se prikaže Gospodovo veličastvo in Gospod zapove Mojzesu in Aronu: »Ločita se od te občine! Na mah jih bom pokončal« (21). Mojzes in Aron v globoki ponižnosti prosita: »O Bog, Bog duhov življenja v vsakem živem bitju, en sam človek je grešil, ali se hočeš srditi nad vso občino?« (22). Mojzes zapove ljudstvu, naj se umaknejo iz okolice Korahovega, Datanovega in Abiramovega prebivališča in napove potrditev njegove izvolitve z izredno sodbo nad uporniki: »Potem boste spoznali, da me je Gospod poslal vršit vsa ta dela in da ne delam sam od sebe: Če ti umrjejo, kakor umirajo vsi ljudje, in jih zadene nadloga, kakršna zadeva vse ljudi, me Gospod ni poslal. Če pa Gospod pokaže nenavadno prikazen, da odpre zemlja svoje žrelo in požre nje in vse, kar je njihovega, da se živi pogreznejo v podzemlje, potem spoznajte, da so ti možje preklinjali Gospoda« (28—30). Po teh besedah se resnično razpočijo tla, da izginejo uporniki z družinami²² in imetjem vred; ogenj pa použije še dvesto petdeset mož, ki so darovali kadilo (31—35; 26,10). Bog torej usliši Mojzesovo in Aronovo prošnjo, naj ne uniči vse občine, a toliko bolj

²² Gl. tudi 5 Mz 11,6. V 4 Mz 26,11 je rečeno, da Korahovi sinovi niso umrli.

radikalno izvede sodbo nad pobudniki upora. V tej strahoviti sodbi končno ne gre za kolektivno povračilo, temveč za očiščenje celotnega področja, ki je postalo okuženo zaradi predrznega izzivanja božje absolutnosti in svetosti.

I Sam 2,31—33 je v tekstnokritičnem pogledu problematično besedilo, a je dovolj jasno, da gre za napoved uničenja cele Elijeve hiše zaradi brezbožnosti njegovih dveh sinov Hofnija in Pinhasa. Ta napoved je po vsej verjetnosti odmev na pokol duhovnikov v Nobu na povelje kralja Savla (I Sam 22,11—19); duhovniki v Nobu so Elijevi potomci. Tu upravičeno govorimo o kolektivnem povračilu. Podoben je položaj v 2 Sam 3,29; 12,10.14. Ko Joab zavratno umori Abnerja, David vzklikne: »Nedolžen sem jaz in moje kraljestvo pred Gospodom vekomaj nad krvjo Nerovega sina Abnerja. Naj pride nad Joabovo glavo in nad vso hišo njegovega očeta! Naj ne zmanjka v Joabovi hiši takih, ki imajo semenotok ali gobe ali sučejo vreteno ali padajo pod mečem ali stradajo kruha!« (3,28—29). Končno tudi Davida zadene kolektivna kazen. Zaradi njegovega greha nad Hetejcem Urijajem prerok Natan napove dva vidika kazni, ki spominjata na kolektivno povračilo: »In zdaj se ne bo umaknil meč od tvoje hiše na veke« (12,10); »Ker si s tem dejanjem pohujšal Gospodove sovražnike, bo umrl sin, ki se ti je rodil« (12,14).

V I Kr 14,1—18 beremo, kako bolezen sina Abija nagne kralja Jerobeama, da pošlje svojo ženo skrivaj v Šilo, da pri preroku Ahiju povpraša za dečkovo usodo. Prerok ženi po božjem naročilu najprej predoči Jerobeamov odpad od jahvizma (5—9), nato ji izreče neusmiljeno kazen (10—16). Izrek kazni tako na začetku kakor na koncu temelji na načelu kolektivnega povračila: »Zato, glej, bom poslal nesrečo nad Jerobeamovo hišo in iztrebil iz Jerobeamovega rodu vse moške, sužnje in svobodne v Izraelu. Pometel bom Jerobeamovo hišo, kakor se potrebi blato, da ga ni več« (10)... »Zapustil bo Izraela zaradi Jerobeamovih grehov, ki jih je storil in katerim je zapeljal Izraela« (16). Ko se je Jerobeamova žena vrnila domov, se je lahko prepričala, kako resen je bil izrek kazni, kajti sin Abija je bil že mrtev. V 15,29—30 pa beremo poročilo o koncu Jerobeamove dinastije. Baša je ubil Jerobeamovega sina Nadaba in zavladal namesto njega (27—28). »Ko je postal kralj, je pobil vso Jerobeamovo hišo; ni pustil ne ene žive duše od Jerobeamovega rodu, dokler ga ni pokončal, po besedi Gospodovi, ki jo je govoril po svojem služabniku Ahiju iz Šila, in to zaradi grehov, ki jih je Jerobeam storil in vanje zapeljal Izraela ter zaradi jeze, h kateri je dražil Gospoda, Izraelovega Boga.«

Podobna kazen zadene kralja Ahaba. Ko ta na prigovarjanje žene Jezabele dopusti, da so umorili Nabota s pomočjo krivih prič, mu prerok Elija napove božjo kazen: »Ker si se zavrgel, da si storil, kar je hudo v Gospodovih očeh, glej, bom spravil nesrečo nadte in te pometel in iztrebil iz Ahabovega rodu vse moške, sužnje in svobodne v Izraelu (I Kr 21,20—21; prim. 2 Kr 9,7—8; 9,26). Jehu, ki je v zaroti ubil kralja Jorama, Ahabovega sina (2 Kr 9,24), in drugih sedemdeset Ahabovih sinov (2 Kr 10,6—9), utemeljuje svoje dejanje pred ljudstvom v Jezreelu: »Vedite torej, da ne ostane nespolnjena nobena Gospodova beseda, ki jo je Gospod govoril zoper Ahabovo hišo. Gospod je storil, kar je govoril po svojem služabniku Eliju« (2 Kr 10,10; prim. 10,17).

V zvezi z nastopom preroka Jeremija pride kolektivna kazen dvakrat do veljave kot napoved in enkrat kot zahteva. V Anatotu Jeremiji z grožnjo smrti prepovedujejo prerokovati v Gospodovem imenu. Gospod se odzove z napovedjo ustrezne kazni: »Mladi ljudje bodo umrli pod mečem; njihovi sinovi in hčere bodo umrli od gladu. Nič jim ne preostane, kajti nesrečo pošljem nad ljudi v Anatotu v letu njihovega obiskanja« (I 1,22—23). Ko Jeremija pošlje ujetnikom v Babilon tolažilno, a ze-

lo realistično pismo (29,1—23), ga samozvanec Šemaja v pismu jeruzalemskemu ljudstvu in voditeljem poskuša spraviti na slab glas (29,24—28). Tedaj se oglasi Gospod: »Glej, kaznoval bom Šemajaja Nehelamejca in njegove potomce. Nikogar ne bo imel, ki bi prebival med tem ljudstvom in doživel srečo, ki jo pripravim svojemu ljudstvu — govori Gospod —, kajti svetoval je odpad od Gospoda« (29,32). Ko Jeremijevi nasprotniki kujejo zaroto proti njemu, se prerok obrne na Gospoda z zahtevo kazni (18,21):

Zato predaj njihove otroke lakoti,
izroči jih oblasti meča.

Njihove žene naj bodo brez otrok in vdove,
njihove može naj pomori kuga,
njihove mladeniče naj pobije meč v bitki.

Amos v podobnem položaju ne zahteva, temveč napoveduje kolektivno kazen. Ko prerokuje zoper Izraela in zoper Jerobeamovo hišo (7,7—9), ga Amacija, duhovnik v Betelu, toži pri kralju Jerobeamu in mu prepoveduje prerokovati v Betelu (7,10—13). Amos se sklicuje na svojo preroško poklicanost (7,14—15) in Amacijaju napove kazen (7,17):

Tvoja žena bo hotnica v mestu,
tvoji sinovi in tvoje hčere bodo padli pod mečem,
tvoja zemlja bo razdeljena z vrstico;

ti sam boš umrl v nečisti zemlji,

Izrael bo gotovo odpeljan v izgnanstvo proč od svoje zemlje.

V Jobovih govorih pridejo do veljave nasprotujoče si ugotovitve glede usode krivičnih. Ko Cofar spregovori o kratkotrajnosti njihove slave in veselja (20,1—29), Job dokazuje ravno nasprotno (21,7—34). V 27,13—14 pa pravi:

To je delež krivičnega človeka pri Bogu,
dediščina, ki jo nasilniki prejmejo od Vsemogočnega:

Če se mu množijo otroci, so za meč,

njegovi potomci se ne bodo nasitili s kruhom.

Zunanji potek dogodkov v resnici potrjuje obe stališči. Če ista oseba podaja nasprotni ugotovitvi, mora imeti vsakokrat dovolj tehtne razloge. Predvsem situacija izziva je lahko zelo različna. Izzivalčevi argumenti so navadno enostranski, na enostranske trditve pa človek odgovarja prav tako enostransko iz nasprotnega zornega kota.

c) Izvršitev kazni po načelu kolektivnega povračila

Sedmo poglavje Jozuetove knjige poroča, da je neuspeh Izraelcev pred Ajem veljal kot kazen, ker so prelomili zapoved glede zakletve (gl. 6,17—19; prim. 5 Mz 7,26; 13,16). Ahan se je polakomnil nekaterih predmetov zakletve in jih skrnil. Ko so po Jahvejevem naročilu storilca odkrili, je Jozue dal kamnati in sežgati ne le storilca Ahana, temveč tudi njegove sinove in hčere ter vse imetje (7,24—25; prim. 7,15). To dejanje ne spominja na kolektivno oziroma nadomestno kazen, temveč velja kot korenito očiščenje okuženega področja. Prisivjanje predmetov zakletve pomeni namreč okuženje celotnega področja, ki je prišlo v stik s tistim predmetom.²³

Problematična pa je zgodba o Benjaminovcih v Sod 19,1—21,25. Benjaminovci v mestu Gibeaa zagrešijo podoben greh kakor Sodomljani (prim. 1 Mz 19,4—11; Sod

²³ M. Noth, *Das Buch Josua* (HAT 1/7), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1953,45; M. Greenberg, *Some Postulates of Biblical Criminal Law, v: Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume*, Magnes Press, Hebrew University, Jerusalem 1960, /24/; R. G. Boling, *Joshua* (AB 6), Doubleday & Company, Garden City, New York 1982, 227—228.

19,22—26): Nezaslišano hudodelstvo spodbudi Izraelove rodove, da se kakor en mož zberejo pred Gospodom v Micpi in se odločijo, da uničijo Benjaminovce (20,1—11). Ko so jih po začetnih neuspehih končno z zvijačo premagali, se je le šeststo mož rešilo z begom, vse druge pa so pobili, »od meščanov do živine, sploh vse, kar so našli; zažgali so tudi vsa mesta, ki so jih dobili« (20,48). Podobna kazen zadene Jabeš v Gileadu, ker njegovi prebivalci niso prišli na zbor v Micpo, da bi sodelovali v kazenskih ukrepih proti Benjaminovcem (21,4—11). Sklep se glasi: »Pojdite in pobijte z ostrim mečem prebivalce gileadskega Jabeša, tudi žene in otroke! In to je, kar storite: Nad vsakim moškim in nad vsako žensko, ki je moža spoznala, izvršite zakletev!« (21,10—11).

Vendar zakletev v Jabešu ni popolna. Izvzeli so štiristo devic in jih izročili Benjaminovcem, ki so se rešili z begom (21,12—14). To dejanje je narekovala bolečina, ki so jo občutili po izvršeni kazni nad Benjaminovci. Ljudstvo je jokalo v Betelu: »Zakaj, Gospod, Izraelov Bog, se je to zgodilo v Izraelu, da danes manjka od Izraela en rod?« (21,3). Ker so sami prisegli, da Benjaminovcem ne bodo dali svojih hčera za žene (21,7), so našli takšen izhod iz zagate, da bi Benjaminov rod sploh obstal (prim. 21,15—23). Zgodba v celoti priča, da skrajno hudodelstvo kliče po skrajni kazni, ki pa ne vodi v zmagoslavno veselje, temveč v žalost; ta je začetek usmiljenja. Končni namen kazni ni uničenje, temveč sprava.²⁴

Še bolj problematično je Savlovo maščevanje po načelu kolektivnega povračila. Savlova ljubosumnost nad Davidom se je toliko stopnjevala, da je dal v Nobu pobiti duhovnike, ker so podpirali Davida na begu. Njegova rabsodba se glasi: »Umreti moraš, Abimeleh, ti in vsa hiša tvojega očeta« (1 Sam 22,16). Na njegov ukaz Edomec Doeg pobije petinsedemdeset duhovnikov (1 Sam 22,18). »Nob, mesto duhovnikov, pa je udaril z ostrim mečem, može in žene, otroke in dojenčke, vole in osle in drobnico z ostrim mečem« (19). Tu seveda ne gre za izrek in izvršitev božje kazni, temveč za nelegitimn obračun zaslepljenega kralja.

Izrazito teološko naravo ima kolektivna kazen v zgodbi o Davidovem ljudskem štetju (2 Sam 24,1—25 = 1 Krn 21,1—30). Besedilo je po temeljnem teološkem sporočilu podobno zgodbi o krvnem maščevanju Gibeoncev (2 Sam 21,1—14). Najprej je rečeno, da je Bog spodbodel Davida, da je ukazal štetje (1); kronist pripisuje pobudo satanu (1). Vojskovodja Joab izraža pomislek, toda David ga primora, da izvede štetje (2—9). Ko je David preštel ljudstvo, je Gospodu priznal krivdo: »Zelo sem grešil s tem, kar sem storil. Ali zdaj, Gospod, odpusti, prosim, krivdo svojemu služabniku; kajti ravnal sem zelo nespametno« (10). Prerok Gad dobi naročilo, naj Davidu predloži v izbiro tri enako hude nadloge. David se sklicuje na božje usmiljenje in končno izbiro prepusti Bogu (11—14). Pojavi se kuga, ki od Dana do Beeršebe pomori sedemdeset tisoč mož. Ko angel pokončevalec stegne roko nad Jeruzalem, je Bogu žal zaradi zla, David pa ga prosi: »Glejte, jaz sem se pregrešil in jaz sem hudo storil; ti pa, ovce, kaj so storili? Tvoja roka bodi, prosim, zoper mene in zoper hišo mojega očeta« (17). Prerok Gad naroči Davidu, naj postavi oltar Gospodu na gumno Jebusejca Aravna, pri katerem se je ustavil angel pokončevalec. David kupi od Aravna zemljišče, sezida na njem oltar in daruje žgalne ter mirovne daritve. Po vsem tem se je Bog zavzel za deželo in kuge je bilo konec (18—25).

Besedilo v sedanji obliki ne pove izrecno, v čem je zlo štetja; to se pisatelju zdi samo po sebi umevno: David hoče z ugotovitvijo, koliko je bojevnikov, pokazati svojo veljavo in moč, namesto da bi zaupal v božjo moč in v njegovo previdnost.

²⁴ Prim. H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (ATD 9), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969, 248—256.

Pregrešnost uvidi Joab že ob zamisli, David pa takoj po končanem štetju. Zdaj pride do veljave kolektivno povračilo. Bog zaradi Davidovega greha grozi, da bo uničil vse ljudstvo, v Jeruzalemu pa se skesa neodvisno od Davidove prošnje. Šele ko David na kraju, ki ga je izvolil Bog, postavi oltar, Bog krivdo odpusti in naredi konec nadlogi. Namen besedila je, da se pokaže, kako Bog svojo milost deli v svetišču v Jeruzalemu na mestu, ki si ga je izvolil. Davidova prošnja pa je pomembna za presojo razmerja med individualnim in kolektivnim povračilom. David se ne zavzema brez pridržka za načelo individualnega povračila, saj se mu zdi upravičeno, da Bog zaradi njegovega greha udari njega in hišo njegovega očeta (17).²⁵

Izvršitev kazni po načelu kolektivnega povračila pride končno do veljave v Esterini in Danielovi knjigi. Izvršitelj kazni so človeške osebe, vendar v kontekstu vere, da se Bog zavzema za svoje zveste in jih rešuje, medtem ko svoje nasprotnike ugonablja. Kraljica Estera obtoži Hamana. Kralj Asuer ga da pod vplivom te obtožbe obesiti na vislice, ki jih je ta dal napraviti za Mordehaja (Est 7,9—10). Poleg tega Esteri izpolni željo, da obesijo deset Hamanovih sinov, ki so jih Judje v Suzi že pobili (9,12—14). Esteri ni dovolj, da so Hamanovi sinovi pobiti; hoče, da jih na vislicah izpostavijo še sramotanju. Iz tega je razvidno, kako neizprosna je lahko bila pri Judih zahteva po kolektivnem povračilu. Bistvo sporočila v Esterini knjigi je sumarično izraženo v 9,24—25: »Hamedatov sin Agagovec Haman, nasprotnik vseh Judov, je zasnoval naklep zoper Jude, da bi jih uničil, in vrgel pur, to je žreb, da bi jih ugonobil in pokončal. Ko pa je stvar prišla pred kralja, je ta dal pismen ukaz, naj se zlobni naklep, ki ga je zasnoval zoper Jude, obrne na njegovo glavo in naj obesijo na vislice njega in njegove sinove.«

Šesto poglavje Danielove knjige poroča, kako ljubosumni satrapi iščejo vzrok za tožbo proti Danielu in dosežejo pri kralju Dareju, da proti lastni volji podpiše smrtno obsodbo (5—16). Daniela vržejo v levnjak, a levi se ga vso noč ne dotaknejo, ker je bil nedolžen pred Bogom in kraljem (17—24). Ko Daniela živega in zdravega potegnejo iz jame, na kraljev ukaz vržejo v levnjak skupaj z njihovimi ženami in otroki može, ki so obtožili Daniela. »Še niso prileteli do tal v jami, že so jih levi zgrabili in razdrobili vse njihove kosti« (25).

č) Zavzemanje za veljavo individualnega povračila

Med osebami, ki so bile priča kolektivne božje kazni, smo že srečali dva primerava zavzemanja za veljavo individualnega povračila. Ko hoče Jahve zaradi Korahove upornosti pokončati vso občino, sta Mojzes in Aron padla na svoje obličje in rekla: »O Bog, Bog duhov življenja v vsakem živem bitju, en sam človek je grešil, ali se hočeš srditi nad vso občino?« (4 Mz 16,22). Ko je David videl angela, ki je zaradi njegove krivde pobijal ljudstvo, je rekel Gospodu: »Glejte, jaz sem se pregrešil in jaz sem hudo storil; ti pa, ovce, kaj so storili? Tvoja roka bodi, prosim, zoper mene in zoper hišo mojega očeta!« (2 Sam 24,17).

Izročilo o očakih pozna sočutje do ljudstva pri Abrahamu, vendar z drugačno utemeljitvijo. Ko se dokončno odloča usoda Sodome in Gomore, Abraham nagovori Gospoda: »Ali boš res pogubil pravičnega s krivičnim vred? Morebiti je v mestu petdeset pravičnih. Ali jih boš res pogubil in ne prizanesel kraju zaradi petdesetih pravičnih, ki so v njem? O, da ne storiš kaj takega, da bi usmrtil pravičnega s krivičnim vred, tako da bi se enako zgodilo pravičnemu kakor krivičnemu! Nikar! Sodnik vesoljne zemlje, ali ne bo delal po pravici?« (1 Mz 18,23—25). Bralec bi pričakoval,

²⁵ Prim. H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, 338—342.

da se bo Abraham zavzel za veljavo načela o individualnem povračilu in predlagal ločitev med krivičnimi in pravičnimi z zahtevo kazni za krivične; tako bi prišla do veljave pravičnost. Toda Abraham se zaplete v zelo sporno pogajanje z Bogom z zahtevo, da prizanese vsem zaradi domnevnega števila pravičnih.

Svojevrstn primer zavzemanja za veljavo individualnega povračila je odredba v 2 Mz 21,28—32. V okviru »knjige zaveze« (2 Mz 20,22—23,33) oddelek 21,18—36 zadeva telesne poškodbe, v tem oddelku pa vrstice 28—32 določajo kazen za poškodbe, ki jih povzroči vol. V vrstici 28 beremo: »Če vol pobode moža ali ženo, tako da umrje, bodi vol kamnan in njegovo meso se ne sme jesti; gospodar pa bodi brez kazni.« Ta določba se ujema z Jahvejevo izjavo v 1 Mz 9,5: »Tudi za vašo kri, ki daje življenje, bom terjal zadoščenje; terjal ga bom od vsake živali, tudi od človeka: od slehernega, celo od njegovega brata bom terjal zadoščenje za življenje človekovo.« Zaradi človekove bogopodobnosti in zaveze z Bogom žival kljub neprištevnosti zapade smrtni kazni, ker se je pregrešila proti sakralni in občestveno-zavezni naravi človeškega življenja; s tem je postala nečista. Kaznovanje pomeni, da skupnost nad osebo oziroma živaljo, ki se je pregrešila proti nedotakljivemu božjemu zakonu, izvrši smrtno kazen in žrtev obenem slovesno izloči iz svoje serede. V tem kontekstu je popolnoma razumljiva prepoved uživati meso kaznovane živali. Bistvenega pomena v določbi je, da je gospodar vola prost krivde, razen če je vedel, da bol bode, a ni ničesar ukrenil. Če je gospodar tako sokriv človekove smrti, ga zadene smrtna kazen (ne kamnanje), vendar ga sodišče lahko oprosti te kazni, tako da mu naloži globo (29—30).

Nejasna je določba, ki sledi: »Ako pobode sina ali hčer, naj se ravna z njim po tem pravu« (31). Ta določba po vsej verjetnosti zavrača nadomestno kazen po strogem talionskem načelu in uveljavlja načelo individualnega povračila. V starem Bližnjem vzhodu je bilo v veljavi pravno izročilo, da se za sinovo smrt zahteva smrt sina tistega, ki je bil kriv smrti.²⁶ Naše besedilo pa določa, da zapade smrtni kazni tisti, ki je kriv, ne pa njegov sin ali hčerka.²⁷ Če ta interpretacija drži, pomeni v starem Bližnjem vzhodu odredba glede vola, ki bode, dvojno novost: prvič, izjemno strogost v kaznovanju tistega, ki je kriv; drugič, zavračanje kazni za tistega, ki ni kriv. Ta določba je toliko bolj pomembna, ker spada med starejše določbe izraelskega prava.

Določba v 2 Mz 21,31 dobi polno osvetlitev in enoumno jasno obliko v 5 Mz 24,16, ki se glasi: »Očetje naj se ne usmrtijo zaradi otrok in otroci ne zaradi očetov; vsak naj bo usmrčen za svoj greh.« Ta prepoved kolektivnega oziroma nadomestnega povračila je pozitivna pravna določba, ki obvezuje človeške pravne ustanove. Razloga za to določbo sta lahko vsaj dva: prvič, obstoj zakona, ki določa nasprotno; drugič, zakoreninjenost kolektivnega oziroma nadomestnega povračila v izročilu, čeprav ga ne zapoveduje pozitivni zakon. Izraelsko pravo sploh ne pozna pozitivnih pravnih določb, ki bi zahtevale kolektivno oziroma nadomestno povračilo, pač pa so takšne določbe poznali drugi narodi starega Bližnjega vzhoda.²⁸ Prepoved v 5

²⁶ Gl. § 229—30 Hamurabijskega zakonika, ki določa smrt gradbenikovega sina, če se dograjena zgradba zruši in ubije lastnikovega sina. Gl. tudi § 116 in 209—10. Prim. S. A. Cook, *The Laws of Moses and the Code of Hammurabi*, A. & Ch. Black, London 1903, 260—262; G. R. Driver—J. C. Miles, *The Assyrian Laws*, Clarendon Press, Oxford 1935, 347—348.

²⁷ Prim. D. H. Müller, *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln*, Alfred Hölder, Wien 1903, 165—169; poglavje *Das Stössige Rind*; D. Daube, *Studies in Biblical Law*, the University Press, Cambridge 1947, 166—168; P. J. Verdam, n. d., 414—415; U. Cassuto, n. d., 280; M. Greenberg, n. d., /22—23/.

²⁸ Prim. J. B. Mozley, *Ruling Ideas in Early Ages and their Relation to Old Testament Faith*, Riving-

Mz 24,16 torej v prvi vrsti velja kot zavračanje takšnih pozitivnih določb. Ker Izrael ni bil osamljen otok, je razumljivo, da so običaji in pravne določbe sosedov lahko bolj ali manj vplivali na ravnanje Izraelcev.

Še bolj primaren razlog za takšno prepoved pa je najbrž naravna človeška težnja po totalni ali celo brezmejni maščevalnosti. Človek, zlasti vladar, si zlahka dovoli kolektivno kazen, čeprav je v nasprotju z objektivnimi razumskimi razlogi.²⁹ Nekateri primeri izvršitve kolektivne oziroma nadomestne kazni v hebrejski Bibliji imajo brez dvoma tu svoj izvor. Zato človeška maščevalnost po načelu kolektivnega povračila ni mogla veljati za ideal. Kralj Amacija, ki je zavladal za umorjenim očetom Joašom, je deležen pohvale, ker je ravnal nasprotno. Ko si je utrdil kraljevsko oblast, je usmrtil oba morilca svojega očeta (2 Kr 14,5). »A sinov morilcev ni usmrtil po Gospodovi zapovedi, kakor je pisano v knjigi Mojzesove postave; 'Očetje naj se ne usmrtijo zaradi otrok in otroci ne zaradi očetov, ampak vsak naj bo usmrčen za svoj greh'« (14,6).

Ker določba v 5 Mz 24,16 velja hkrati kot zavračanje nasprotnih pravnih določb pri sosedih in zlorab pri Izraelcih, ni nobenih razlogov za sklepanje, da je besedilo mlajšega datuma in stopa na mesto poprej splošno veljavnega načela o kolektivnem povračilu. Z enako upravičenostjo ga lahko pripisujemo starejšemu obdobju izraelskega prava.³⁰

Ko v hebrejski Bibliji prihaja do veljave izrecna zahteva, da morajo človeške pravne ustanove človeka soditi po načelu individualnega povračila, se zdi logično, da tako s človekom ravna tudi Bog. Jeremija in Ezekiel na dveh mestih v resnici zagotavljata, da je za božje ravnanje s človekom odločilno načelo individualnega povračila.

Jeremijevo osebno izkustvo z lastnim ljudstvom je moralo narediti vtis, da je narod v celoti zablodil, kakor da ni več nobenega pravičnega. Zato je povsem logično, da prerok v sedanjem stanju narodne razvaline vidi dokaz upravičene božje kazni. Obenem ve, da Bog ne more povsem zapustiti svojega ljudstva. Ko teža kazni ljudstvu odpira oči za spoznanje krivde (31,18—19), se Bog oglasi z obljubo korenite spremembe: »Kakor sem čul nad njimi, da bi jih iztrebil in podrl, razdejal in uničil ter onesrečil, tako čujem zdaj naj njimi, da jih pozidam in zasadim, govori Gospod« (31,28). Gospod bo s svojim ljudstvom sklenil novo zavezo, ki bo drugačna, kakor je bila nekdanja, ki jo je Izrael prelomil: »Svojo postavo bom dal v njihovo notranjost in jo bom napisal v njihovo srce; in jaz bom njihov Bog in oni bodo moje ljudstvo« (31,33). Razpoznavni znak nove zaveze bo odpuščanje krivde (31,34), ki bo dala pobudo za ustrezno spoznanje in trajno zvestobo ljudstva.

Kako je v tem kontekstu mogoče razumeti izjavo vrstic 29—30? Besedilo se glasi: »Tiste dni ne poreko več: 'Očetje so jedli kisló grozdje, in zobje otrok imajo skomino; ampak vsak umre zaradi svoje krivde; le kdor sam je kisló grozdje, temu bodo zobje imeli skomino.'« Izjava nedvoumno pokaže, da v sedanjosti kroži pregovor »Očetje so jedli kisló grozdje, in zobje otrok imajo skomino«; to pomeni tožbo, da sedanji rod trpi posledice grehov očetov. Takšen očitek je lahko bolj ali manj upravičen. Ne more biti upravičen, če ga uporabljajo hudodelci, ki hočejo vso krivdo zvaliti na pretekle rodove in Boga, sebe pa opravičiti. Lahko pa je bolj ali manj upravičen, če ga izgovarjajo relativno pravični, pravi verniki, ker pač jasno vidijo, da

tons, Oxford-Cambridge 1877, 99—100; P. J. Verdam, n. d., 415—416; M. Greenberg, n. d., /21—27/.

²⁹ Prim. C. F. Keil, *Leviticus, Numeri und Deuteronomium* (BCAT), Brunnen Verlag, Giessen—Basel 1987, 520.

³⁰ Prim. M. Noth, *Das fünfte Buch Mose* (ATD 8), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, 109.

je sedanje stanje predvsem posledica grehov preteklih rodov. Toliko bolj jim povračilne izjave v 2 Mz 20,5=5 Mz 5,9; 2 Mz 34,7; 4 Mz 14,18; Jer 32,18 postanejo uganka. Ker Jeremija ne nastopa proti uporabi pregovora v sedanjosti, temveč šele za prihodnost obljublja veljavo individualnega povračila, je jasno, da ne glede na kakovost sedanjega rodu vidi v sedanjem stanju potrditev pregovora: sedanji rod trpi zaradi grehov očetov (prim. 32,18). Jeremija s tem seveda ne mara opravičiti sedanjega rodu, ker ve, da trpi tudi zaradi svojih grehov. Sedanjosti, ki je posledica pretekla in sedanje krivde, ni mogoče v hipu spremeniti.

Veličastna obljuba prihodnje zaveze (31,31—34) lahko naredi vtis, da v prihodnosti ne bo razloga niti za kolektivno niti za individualno povračilo, ker sploh ne bo več greha. Zato je mogoče videti nasprotje med napovedjo veljave individualnega povračila v vrstici 30 in med obljubo odpuščanja krivde v vrstici 34.³¹ Toda ali smemo tako izrazito literarno-retorično, patetično bisedilo razlagati čisto dobesedno, ne oziraje se na temeljne teološke predpostavke in zgodovinsko resničnost? Mar obljuba v 31,31—34 res pomeni, da bodo v prihodnosti »vsi« brez izjeme spoznali Boga in da Bog vsem brez izjeme odpušča? Bolj verjetno se zdi, da se obljuba odpuščanja opira na sedanjo splošno spokorjenost trpečega ljudstva, a ne more veljati absolutno; tisti, ki bodo jedli kisló grozdje, jim bodo zobje imeli skomino. Da izjava »vsi me bodo spoznali«, ne velja absolutno, dovolj jasno izpričuje zgodovinsko dejstvo. Kdo lahko verjame v absolutno pravičnost vseh v zemeljskem življenju brez sleherne možnosti za stranpoti? Tudi s Kristusovo »novo zavezo« ni prenehala grožnja smrti za odpadnike.³²

Morda je bistvo veličastne obljube v 31,31—34 v upanju, da bo ljudstvo v prihodnosti imelo boljše spoznanje o lastni grešnosti in bo bolj zaupalo v Boga, zato bo Bog laže odpuščal, da ne bo v veljavi kolektivno, temveč individualno povračilo. Če je nekoč večina bila brez spoznanja Boga in ga je izzivala za izvršitev kolektivnega povračila, bodo v prihodnosti prevladovali tisti, ki bodo Boga »poznali«; torej ne bo več razloga za veljavo kolektivnega povračila. Dosedanja zgodovina pa pokaže, da je tudi ta perspektiva obljube upanje proti upanju.

Ezekiel navaja isti pregovor v zelo podobnem položaju kakor Jeremija, a z drugačno motivacijo. V 18,2—4 beremo: »Kaj vam je, da uporabljate v Izraelovi deželi ta pregovor: 'Očetje so jedli kisló grozdje in zobje otrok imajo skomino?' Kakor resnično živim, govori vsemogočni Gospod, nikar ne uporabljajte več tega pregovora v Izraelu! Glejte, vse duše so moje. Duša očetova kakor duša sinova, moji sta! Duša, ki greši, umre.« Ezekiel preveč jasno vidi, da sedanji rod z navajanjem pregovora opravičuje sam sebe in ne kaže znakov resnične volje po spreobrnitvi. Zato poziva ljudstvo k spreobrnitvi. Ko zastopa stališče, da vsak umre za svoje grehe, ne zanika nujno veljave kolektivnega povračila. Tudi Ezekielu mora biti jasno, da je sedanje stanje veliko posledica krivde očetov.³³ Toda bolj pomembno se mu zdi, da je reši-

³¹ W. Rudolph, *Jeremia* (HAT 12), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1968, 200—201, v tem domnevem nasprotju vidi celo dokaz, da besedila ni sestavil Jeremija. Nasprotno stališče zastopajo A. Weiser, *Das Buch Jeremia* (ATD 20/21), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981, 285 (op. 1), 288; H. G. May, *Individual Responsibility and Retribution*, v: *HUCA* 32 (1961), 114—115; H. J. Stoebe, *Jeremia, Prophet und Seelsorger*, v: *ThZ* 20 (1964), 397—398.

³² P. Volz, *Der Prophet Jeremia* (HAT X), A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, Leipzig 1928, 297, pravi k našemu mestu: »V prihodnosti odpad ne bo več možen.« J. Morgenstern, *The Book of the Covenant. Part II — The Huqqim*, v: *HUCA* 8/9 (1931/32), 6, nasprotno meni, da bodo nekateri Judje grešili, toda dana jim bo možnost za spravo in popolno razmerje z Bogom. Prim. A. Weiser, n. d., 285 (op. 1), 288.

³³ Prim. Ezk 16; 20; 21,3,9; 23.

tev odvisna od sedanjega rodu, od spreobrnjenja; spreobrnjenja pa ni brez priznanja lastne krivde. Prav možnost rešitve s spreobrnjenjem Jeremija in Ezekielja pričča, da je odločilno individualno povračilo. V zadnjem bistvu je vsak sam odgovoren za svojo usodo. Ezekiel končuje svoj odgovor na izziv ljudstva: »Zato bom vsakega izmed vas sodil po njegovih potih, hiša Izraelova, govori vsemogočni Gospod. Spreobrnite se in odvrnite se od vseh svojih grehov, da vam ne bodo več spotika za krivdo. Vrzite od sebe vse svoje grehe, s katerimi ste se pregrešili, in naredite si novo srce in novega duha! Zakaj hočete umreti, hiša Izraelova? Kajti ni mi vseč smrt tega, ki naj umre, govori vsemogočni Gospod. Spreobrnite se torej, da boste živeli!« (18,30—32).

d) Sklep

Besedila, ki kakor koli odsevajo kolektivno povračilo, pričajo za veljavo kolektivnega povračila v vseh obdobjih zgodovine Izraela, še bolj pa za njegove meje oziroma relativnost. Relativnost se kaže različno: prvič, v razmerju med božjim in človeškim povračilom; drugič, v etiološki razlagi določenih pojavov, ki veljajo kot kazen za krivdo; tretjič, v razmerju do individualnega povračila.

Relativnost kolektivnega povračila v navedenih primerih se najprej pokaže v luči izrecne prepovedi, ko gre za človeške ustanove.³⁴ Iz te prepovedi je mogoče sklepati, da je kolektivno načelo v svojem bistvu nekaj negativnega; če ga Bog uporablja, mora imeti za to tehtne razloge. Toda besedila dajejo vzrok za vprašanje, kdaj kolektivno povračilo v resnici pride do veljave po božji volji. Kadar gre za okuženje celotnega okolja ali predrzen upor proti božji avtoriteti,³⁵ se zdi celo nujno, da Bog poseže v dogajanje z radikalno sodbo in očisti onečaščeno območje. Drugače je v primerih izrazito človeških krvavih sankcij.³⁶ Bralec lahko dobi vtis, da se človek včasih sklicuje na voljo Boga, da opraviči svoja dejanja, ki so sama po sebi neopravičljiva.

Poseben problem pomenijo besedila, ki so izraz etiološke razlage določenih dejstev. Ob nenavadnih, tragičnih zgodovinskih dogodkih se človek navadno sprašuje, zakaj se je tisto zgodilo. Za svtopisemskega pisatelja je značilno sklepanje na določeno lastno krivdo, na krivdo očetov ali vsesplošno krivdo vsega ljudstva. Etiološka razlaga je lahko bolj ali manj prepričljiva; tem bolj, čim bolj se opira na izkustvo, tj. na krivdo. Včasih se je mogoče dokaj jasno prepričati, da je čisto določena krivda povzročila, da se je zgodila določena nesreča. Po drugi strani pa nesreče, ki zadevajo človeka, lahko oživljajo spomin na pretekle krivde, ki nenadoma

³⁴ Gl. 2 Mz 21,28—31; 5 Mz 24,16. Že J. Mozley, n. d., 83—103; *Lecture IV. Exterminating Wars*, vidi v tej prepovedi ključ za presojanje vseh primerov kolektivne retribucije v Stari zavezi, vključno iztrebljenje poganov, ko so osvajali deželo. Mozley poudarja, da ti primeri niso odsev pozitivnega prava, temveč posebnih okoliščin, ki narekujejo čudežen božji poseg v dogajanje oziroma izrecno pooblastilo človeških oseb za kolektivno kazen. Po njegovem mnenju so bili Izraelci v starejšem obdobju izredno dovzetni za takšna čudežna božja pooblastila, ker še niso imeli razvitega čuta za človekovo individualnost.

³⁵ Prim. zlasti določbo glede posvečevanja otrok Molohu v 3 Mz 20,4—5, sodbo nad uporniki Korahom, Datanom in Abiramom v 4 Mz 16,28—35 in likvidacijo Ahana skupaj z družino v Joz 7,24—25.

³⁶ Prim. zlasti grozovito maščevanje nad Benjaminovci (Sod 20,1—48) in Jabešom v Gileadu (Sod 21,10—11); krvno maščevanje Gibeoncev (2 Sam 21,1—14); Jehujevo likvidacijo Ahabovih sinov in drugih članov njegovega dvora (2 Kr 10,6—12); maščevanje nad Hamanom in njegovimi sinovi po talionskem načelu (Est 9,12—14); kaznovanje Danielovih sovražnikov skupaj z otroki in ženami po talionskem načelu (Dan 6,25). V ozadju teh dogodkov je težko videti zahtevo božje volje, ker preveč jasno pričajo za človeško prizadevanje po neizprosni in totalnosti maščevanja. Toliko bolj je razumljivo, da vsa obdobja Izraelove zgodovine poznajo primere kolektivne kazni. Da je tako, med drugim pričča Davi dov izrek prekletstva nad Joabovo hišo v 2 Sam 3,28—29 in Jeremijeva zahteva po kolektivni kazni nad sovražniki v Jer 18,21.

veljajo kot vzrok nesreče.³⁷ Sklepanje, da je razlog nesreče določena krivda, ima iz načelnih razlogov le relativno vrednost. Vzrok za neljube dogodke namreč ni nujno človeška krivda; možni so še drugi razlogi.

Končno se relativnost primerov kolektivnega povračila kaže v luči besedil, ki ga zavračajo v imenu načela o individualnem povračilu. Večina bibličnih besedil temelji na postavki, da je vsak človek odgovoren le za svoja dejanja in ga zato zadene le zaslužena kazen, Jeremija in Ezekiel pa izrecno poudarjata, da je za božje postopanje s človekom odločilno individualno povračilo.³⁸ V tej luči postane še bolj očitno, da so primeri kolektivnega povračila izjeme od pravila, ki imajo določene razloge. Če se bralec zadovolji z načelom, da je razloge treba prepustiti Bogu, je problem kolektivnega načela rešen.

Toda zdaj se toliko bolj pokaže problematičnost znamenitih mest, ki v obliki slovesnega obrazca kolektivno povračilo predstavijo kot večni zakon božjega ravnanja s človekom: 2 Mz 20,5=5 Mz 5,9; 2 Mz 34,7; 4 Mz 14,18; Jer 32,18. Kako je ta zakon mogoče spraviti v sklad z zakonom o individualnem povračilu? Obstaja med obema nespravljivo nasprotje ali pa sta lahko v veljavi oba, ne da bi se izključevala? To vprašanje kliče po bolj vsestranski, sintetični presoji problema kolektivnega povračila v luči komplementarnosti med zgodovinskim pričevanjem, temeljnim človeškim izkustvom glede razmerja med krivdo in kaznijo ter ustreznimi teološkimi postavkami.

3. Kolektivno povračilo v luči izkustva o posledicah krivde

Analiza povračilnega obrazca v različnih variantah je pokazala, da gre za veroizpovedni obrazec, ki izraža samo bistvo Jahvejevega razmerja do zaveznega ljudstva. Vendar poskusi, da bi razložili pomen izjave o kolektivnem povračilu, še nikakor niso zadovoljivi. Zgolj jezikovno-literarna metoda ne zadostuje, tudi če poteka po načelu totalne interpretacije, kajti vsako besedilo je omejeno glede obsega, sobesedila, zornega kota in vzgojnega namena. Iz istih razlogov tudi primeri ravnanja po načelu kolektivnega povračila sama na sebi še ne dajejo ključa do bistva problema. Vendar vsa besedila skupaj v luči njihove literarne narave in splošnega človeškega izkustva o posledicah greha narekujejo smer, ki lahko vodi do zadovoljivega odgovora. Dosedanje ugotovitve narekujejo sintetično obravnavo do zadnjega sklepa v tem vrstnem redu: kritika predlaganih rešitev; možnosti dopolnilne razlage; razmerje med kolektivnim in individualnim povračilom.

³⁷ Prim. odmev pokola Elijevih potomcev v Nobu (1 Sam 22,11—19) v 1 Sam 2,31—33; sklepanje na Davidov greh v zvezi z ljudskim štetjem, ko razsaja kuga (2 Sam 24,1—25=1 Krn 21,1—30); smrt Jerobeamovega sina Abija v 1 Kr 14,1—18 in iztrebljenje njegove hiše v 1 Kr 15,29—30; odmev pokola Ahabovih sinov (2 Kr 10,6—10) v 1 Kr 21,20—21; sklepanje na krivdo očetov ob nesreči, ko je padel Jeruzalem in so ljudi odpeljali v izgnanstvo (Žal 5,7; Dan 9,16).

³⁸ Prim. Jer 31,29—30; Ezk 18,1—32. K vprašanju individualnega povračila prim. predvsem H. G. May, n. d., 107—108.

³⁹ Besedila, ki podajajo posredno povračilo, so dala K. Kochu pobudo, da v razpravi *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?*, v: *ZThK* 52 (1955), 1—42, zavrača pojem »povračilo«. Prim. R. Knierim, n. d., 73—91; *Tat und Tatfolge*, 91—96; *Die Aufhebung der Einheit von Tat und Tatfolge*; M. H. Lichtenstein, *The Poetic Justice: A Comparative Study in Biblical Imagry*, v: *The Gaster Festschrift = JANESCU* 5 (1973), 155—165; J. Barton, *Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament*, v: *JThS* 30 (1979), 1—14. J. Barton se pod vplivom Kochove razprave zavzema za uporabo oznake »naravni zakon«, ko je govor o posrednem povračilu.

a) Kritika predlaganih rešitev

Problem kolektivnega povračila je treba presojati v luči temeljnih ugotovitev glede božjega povračila na splošno. Bog hebrejskega razodetja posredno in neposredno nastopa kot sodnik v svetu: posredno prek naravnih zakonov, neposredno z osebnim odzivom na človeško zablodo. Mnoga besedila, predvsem modrostna literatura, pokaže, da se slabo dejanje samo obrne na glavo storilca,³⁹ v zgodovinski in preroški literaturi pa je govor predvsem o božji jezi, ljubosumnosti, obžalovanju, maščevanju, povračilu.⁴⁰ Posredno povračilo posebno jasno pokaže, da med krivdo in kaznijo obstaja vzročna zveza; greh se neizprosno maščuje nad grešnikom. Izrazito kozmološke razlage sveta to vzročno zvezo poudarjajo do skrajnosti, tako da ne vidijo več mesta za odpuščanje.⁴¹

Tragičnost naravne neizprosности kazni se pokaže posebno v primerih, kadar se prenašajo posledice hudodelstva ne samo na hudodelce, temveč tudi na nedolžne. Primerov, ki pričajo za tragičnost naravnega kolektivnega povračila, je toliko, da se zdi, kakor da je vsako individualno povračilo vsaj posredno obenem kolektivno. V tem se morda najbolj jasno kaže človekova nemoč pred problemom moralnega zla v svetu. Ko je moralni red porušen in škoda nepopravljiva, prizadetim preostane kvečjemu možnost, da se neizprosno maščujejo nad hudodelcem, da ga npr. izobčijo iz svoje srede in izženejo.

Razodeta hebrejska religija premaga usodnost individualnega in kolektivnega povračila z radikalnimi teološkimi postavkami o stvarjenju, božji previdnosti, zgodovinskem razodetju, absolutni božji in relativni človeški svobodi, zavezi. Zaradi teh postavk razmerje med grehom in kaznijo ne poteka samo na kozmični, temveč tudi na presežni osebnostni, tj. duhovni ravni. Greh ni več nujno usoden, kajti človeku ostane odprta možnost, da spozna svojo zablodo in s tem začne na novo. Med kozmičnim in duhovnim svetom ni sorazmerja; duhovni svet ima drugačna merila, zato je na duhovni ravni možen nov začetek tudi takrat, kadar na kozmični ravni še ni videti ustreznih možnosti za restavracijo.

Relativizacija usodnosti krivde v luči osebnostno-duhovne narave človekovega bitja in njegovih odnosov do transcendentnega Boga je ključnega pomena v presojanju upravičenosti kolektivnega povračila. Če krivda niti za hudodelca ni nujno usodna, se postavlja vprašanje, zakaj bi morala biti usodna za tiste, ki so po družin-

⁴⁰ Mnogi so se odzvali na Kochov izziv na osnovi takšnih besedil in se postavili v bran tradicionalnega pojmovanja povračila: F. Horst, *Recht und Religion im Bereiche des Alten Testaments*, v: *EvTh* 16 (1956), 71—75; H. Scharbert, n. d., 140—141; isti, *Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testaments*, v: *BZ* 4 (1960), 209—226; isti, *ŠLM im Alten Testament*, v: *Lex tua veritas. Festschrift für Hubert Junker*, Paulinus—Verlag, Trier 1961, 209—229; H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958, 34—43; E. Pax, *Studien zum Vergeltungsproblem der Psalmen*, v: *SBFLA* 11 (1960/61), 56—112; H. Graf Reventlow, »*Sein Blut komme über sein Haupt*«, v: *VT* 10 (1960), 311—327; J. G. Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium* (BBB 26), P. Hanstein, Bonn 1967, 196—213; *Vergeltung im Dt.*; J. G. Gammie, *The Theology of Retribution in the Book of Deuteronomy*, v: *CBO* 32 (1970), 1—6; W. S. Towner, *Retribution Theology in the Apocalyptic Setting*, v: *USQR* 26 (1971) 204—205. J. G. Gammie podaja posebno dober pregled odziva na Kochovo tezo.

⁴¹ Prim. H. Kelsen, *Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung*, W. P. van Stockum & Zoon—The University of Chicago Press, The Hague—Chicago 1941, 7—159; isti, *Society and Nature. A sociological Inquiry*, Kegan Paul, Trench, Trubner, London 1946, 1—185; Th. Beikos, *Cosmology and Cosmic Justice in Ancient Greek Thought* (v grščini z angleškim povzetkom). Thessalonike 1969; F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, The Harvester Press, Sussex 1980.

skih ali drugih vezeh povezani s hudodelcem. Čim bolj se pokaže, da niti razlogi za individualno povračilo niso absolutni, tem težje je utemeljiti razloge za kolektivno povračilo; načelno se zdi sprejemljivo le individualno povračilo. Razlagalci primere kolektivnega povračila utemeljujejo predvsem z ugotavljanjem, da je v zgodnjem obdobju zgodovine Izraela bila globoko zakoreninjena zavest solidarnosti v okviru družine. Načelni razlogi odločno pričajo za vprašljivost takšnega utemeljevanja, zlasti če ga kdo navaja neodvisno od vprašanja, ali so npr. člani družine sokrivci hudodelstva ali ne. Nezadosten razlog pa je tudi postavka o deležnosti pri krivdi, češ da se člani družine navadno solidarizirajo z glavo družine, če ta zagreši hudodelstvo. Takšno solidariziranje nikakor ni splošnoveljavno pravilo. Dejansko niso vsi otroci slabih staršev slabi, kakor niso vsi otroci dobrih staršev dobri. Zato družinske in druge socialne vezi same na sebi ne morejo veljati kot zadostno opravičilo za primere kolektivnega povračila, še manj pa za veljavnost slovesnega povračilnega obrazca, ki velja kot splošnoveljavni zakon.

Prav tako vprašljivo je povezovanje našega obrazca z razmerjem med blagoslovom in prekletstvom.⁴² Res je, da blagoslov ne postavlja meja glede števila tistih, ki so ga deležni, kadar gre za pravične, prekletstvo pa po naravi teži po uničenju odpadnikov v najkrajšem času; ta čas bi načelno lahko ustrezal številu treh ali štirih rodov. Vendar ta podobnost ne more biti zadostna osnova za povezovanje povračilnega obrazca z izjavami o blagoslovu in prekletstvu, kajti prekletstvo zadene le najbolj skrajne primere odpada, naš povračilni obrazec pa je tako splošen, da očitno velja tudi za milejše oblike krivde. Predvsem pa ni mogoče videti razlogov, zakaj bi morali zapasti prekletstvu npr. nedorasli otroci zaradi krivde njihovih očetov.

Mnogostranska problematičnost kolektivnega povračila je povzročila simbolično-literarno razlago števil tisoč/tri-štiri. Po tej razlagi v našem obrazcu število ne pomeni tisto kakor navadno. Ključ za razlago pomena naj bi bilo stopnjevanje, ki naj bi izražalo absolutnost božjega povračila, razlog absolutnosti pa je božja svetost.⁴³ Sodeč po tej razlagi, naš obrazec v resnici ne govori o kolektivnem povračilu. Ne glede na to, ali je takšna enostranska simbolično-literarna razlaga prepričljiva, je jasno, da z njo problem kolektivnega povračila v hebrejski Bibliji ni rešen. Odprto ostane vprašanje, kako lahko razložimo primere kolektivnega povračila s teološko utemeljitvijo. Že navedena relativnost teh primerov še ne pomeni, da niso problematični v luči temeljnih bibličnih teoloških postavk. Posebni razlogi, kakor je okuženje okolja, veljajo le za nekaj primerov; večina drugih ostane brez zadovoljive razlage. Posebno izzivalne so splošne izjave, da bo ljudstvo trpelo oziroma da že trpi zaradi krivde očetov.⁴⁴ Prav te izjave najbolj jasno pričajo, da je obstoj kolektivnega povračila neizpodbiten kot določen zakon, saj ga potrjuje življenjsko izkustvo. Zdi se, da prav to izkustvo daje ključ za ugotavljanje, kaj pomeni naš povračilni obrazec. Ker izkustvo bolj nesporno priča za obstoj kolektivnega povračila kakor posamezni primeri kolektivnega povračila po neposrednih človekovih posegih v dogajanje v božjem imenu, prav to izkustvo pomeni izziv, da v razlagi bolj vsestransko upoštevamo simbolično-literarno in antropomorfnu naravo bibličnih besedil.

b) Možnosti dopolnilne razlage

Nesporno in univerzalno je življenjsko izkustvo, da ima slabo dejanje negativne posledice ne samo za storilca, temveč tudi za druge: en sam slab član družine kvari

⁴² Prim. J. Scharbert, n. d., 144.

⁴³ Prim. M. Weiss, n. d., I—18 + I—II.

⁴⁴ Prim. 3 Mz 26,39; 2 Kr 22,13; Iz 65,7; Jer 14,20; 16,11; Žal 5,7; Dan 9,16. Prim. tudi sklicevanje na Manasejev greh v 2 Kr 21,10—15; 23,25; 24,3—4; Jer 15,4.

ugled cele družine, slab voditelj naroda lahko spravi v nesrečo ves narod do tretjega ali četrtega rodu. itd. Babilonsko izgnanstvo in druga svetovna vojna sta dva posebno značilna primera, ki pričata za veljavo izvirnega greha. Ker gre za univerzalno izkustvo, po drugi strani pa naš povračilni obrazec velja kot univerzalno pravilo božjega povračila, se upravičeno sprašujemo, ali povračilni obrazec ne temelji v prvi vrsti na nespornem posrednem božjem povračilu. To bi pomenilo, da povračilni obrazec ne grozi pred božjo maščevalnostjo, temveč pred neizbežnimi posledicami slabega dejanja, zlasti kadar gre za odpad od Boga. Samo takšen sklep lahko razloži, zakaj postava človeškim ustanovam prepoveduje kolektivno kazen, grozi pa z božjo kolektivno kaznijo. Prepoved človeškim ustanovam velja kot pozitivna odredba, posredno božje povračilo pa je v resnici naravni zakon, ki se v službi božje absolutnosti sam maščuje nad tistimi, ki ga prestopajo in neredko tudi nad nedolžnimi, zlasti člani prestopnikove družine.⁴⁵

Ker je Bog absoluten in presežen, ni potrebno, da bi brez zelo resnega razloga neposredno posegal v tok dogajanja. Dejansko le pusti, da dogodki potekajo v skladu z zakoni narave. Dodaten razlog za posredno božje povračilo pa je zaupanje svobode človeku; svoboda pomeni možnost, da človek sam odloča nad svojo usodo, nad življenjem in smrtjo, veliko pa tudi nad usodo drugih. Bog dopušča po naravni zakonitosti kazen za greh; po drugi strani pusti, da se zgodovina sama izravna v konstelaciji človeških dejavnikov, dokler ni potrebno, da neposredno poseže v dogajanje v svetu.

Kako potem razložiti primere neposrednega božjega povračila? V sklepu drugega oddelka smo že opozorili na večstransko relativno naravo besedil, ki dajejo videz, da gre za neposredno božje povračilo. Zdaj se lahko vprašamo, ali ni relativnost še večja, kakor se morda zdi. Odločilno je preprosto dejstvo, da Bog dejansko ne izvrši sodbe sam in neposredno, temveč tako ali drugače prek človeka. Izvršitelj božje sodbe je človek, ki ne more nastopati brez lastnih čustev in strasti. V tem pa že obstaja nevarnost, da v imenu božje volje uveljavlja tudi svojo voljo, da podleže čustvom neizprosne maščevalnosti, in končno, da po dogodkih, ki so sami na sebi izraz človeških obračunov, po načelu etiološke razlage pripisuje božji volji. Upravičeno je torej vsaj vprašanje, ali je v vseh primerih kolektivnega povračila Bog to zares neposredno hotel; razumljivo je, da so se lahko zgodili, ker je to Bog dopustil. Dopuščanje pomeni le posredno božje povračilo. Gotovo ima določene razloge, toda človek jih največkrat ne more doumeti.

Kadar gre za tožbo ljudstva, da trpi zaradi krivde očetov, je jasno, da ljudstvo ne govori samo načelno, abstraktno, temveč ima na eni strani pred očmi tudi dejanske napake preteklih rodov, na drugi pa razvoj dogodkov, ki so logično sledili iz napačnih dejanj. Izjave o kazni zaradi krivde očetov torej izražajo predvsem občutek, da je Bog ljudstvo prepustil samemu sebi. V tem občutku se pokaže vsa resnost krivde. Ker Bog človeka prepušča njegovi lastni slepoti, zato v navadnih razmerah ne rešuje ljudi, ki so žrtve te slepote. Človek je torej res izredno veliko prepuščen sočlovekovi moči oziroma nemoči, milosti oziroma nemilosti. Zato je razumljivo, da priznanje krivde lahko preide v tožbo, zakaj je Bog zapustil svoje ljudstvo in se ga noče usmiliti. Končno pa mu zunanja nemoč odpira odločilna vrata do rešitve v preseganju zunanjih okoliščin na osebnostno-duhovni ravni. Človek, ki je občutil

⁴⁵ Prim. S. R. Driver, n. d., 277—78; isti, *The Book of Exodus* (The Cambridge Bible for Schools and Colleges), the University Press, Cambridge 1911, 195—196. Driver se opira na J. B. Mozley, n. d., 104—125: *Lecture V. Visitation of the Sins of the Fathers upon the Children*. Mozley naš povračilni obrazec označi z izrazoma »self-acting vindication« in »the law of God's natural providence«.

težo lastne krivde, krivde očetov in ljudstva v celoti ter se srečal s svojim Bogom v globini svoje duše, lahko doživi usmiljenje in božjo bližino tudi tedaj, kadar se ni na zunaj prav nič spremenilo.⁴⁶ Med zunanji okoliščinami in med dogajanjem na duhovni ravni pač ni sorazmerja; obstaja lahko celo popolno nasprotje. Zato odpuščanje ne pomeni restavracijo porušenega naravnega reda, temveč predvsem novo možnost življenja tudi na ruševinah, ko je vzpostavljena harmonija z Bogom in svetom.

Kako je to smer razlage mogoče spraviti v sklad z različnimi variantami povračilnega obrazca, ki je dokaj osebnosten? Posebno v dekalogu Bog govori v prvi osebi in velja kot »ljubosumen« Bog. Odgovor na to vprašanje je možen le v luči osnovnih značilnosti biblične govorice, ki je izrazito simbolična in antropomorfná. Prav ta značilnost govorice priča za določeno nasprotje med teološkimi postavkami in predstavami Boga. Hebrejska Biblija do skrajnosti poudarja, da je Bog absoluten, presežen, nespoznaten, nedoumljiv, popolnoma različen od človeka. Zato je uradno celo prepovedano upodabljati Boga. Kljub temu o Bogu govori s podobami, simboli in izrazi, ki so tipični za izražanje človeških lastnosti z vsemi čustvenimi skrajnostmi. Ko te značilnosti na splošno spoznavamo in priznavamo, bi jih smeli bolj upoštevati v določenih primerih. Po vseh neuspešnih poskusih enostranskih razlag, ki se ne dvignejo nad dobesednost besedila, se zdi prepričljiv le sklep, da je naš obrazec antropomorfen izraz izkustva o nespornem posrednem božjem povračilu v svetu. Zato pa ima mnogo večjo veljavo, kakor se morda zdi. Šele tisti, ki ima vsestransko življenjsko izkustvo o usodnosti človeške krivde za prestopnika in druge ljudi, lahko začuti, kako resno je svarilo v našem obrazcu. Tu ne gre za hipotetično možnost v prihodnosti, temveč za gotovost, ki se opira na dejstva v preteklosti.

c) Razmerje med kolektivnim in individualnim povračilom

Z J. Wellhausenom se je uveljavilo naziranje, da je Izrael v starejšem obdobju poznal le kolektivno povračilo; načelo o individualnem povračilu naj bi prodrlo šele v poznejšem obdobju. Večina novejših razlagalcev zavrača naziranje o zaporednosti kolektivne in individualne zavesti glede povračila in priznava, da sta obe obstajali sporedno, vendar meni, da je načelo o individualnem povračilu prevladalo šele v obdobju okrog izgnanstva, ko se je posameznik zaradi propada organizirane narodnostne skupnosti otrešel kolektivnih vezi.

Razlike v naziranju dovolj zgovorno pokažejo, kako problematično je razlaganje zgolj v okviru posameznih besedil. Biblična besedila so nastala v sorazmerno kratkem časovnem obdobju, zato so možnosti za diahronično raziskovanje besedil majhne. Težko je ugotoviti, katere prvine besedil so prvotne, kje je njihov izvor in kako so rastle do sklepne redakcije. Problematično pa je tudi sinhronično raziskovanje besedil, kajti besedila, ki zadevajo povračilo, so zelo raznolika, največkrat deklarativne namesto opisne narave. Če tema o povračilu pride do veljave v širšem obsegu, se lahko zgodi celo, da isti avtor pozna tako individualno kakor kolektivno povračilo.⁴⁷

Brez dvoma je pomembna ugotovitev, da Hebrejci v nasprotju s sosednimi kulturami in religijami priznavajo le božje kolektivno povračilo. Ko Postava v 5 Mz 24,16 človeškim ustanovam izrecno prepoveduje kazni po načelu kolektivnega povračila, se pokaže, da mora biti kolektivno povračilo v svojem bistvu zgrešeno. S

⁴⁶ Prim. zlasti Job 40,1—42,6 in mnoge tožbene psalme.

⁴⁷ Ezekiel npr. v poglavjih 16; 20; 21,3.9; 23 zastopa kolektivno povračilo, v poglavju 18 pa poudarja veljavo individualnega povračila. Prim. tudi Job 20,1—29; 21,7—34; 27,13.14.

tem pa postane toliko bolj pereče vprašanje, zakaj si ga pridržuje Jahve.⁴⁸ Odgovor na to odločilno vprašanje je mogoče iskati le v okviru vseh bibličnih teoloških postavk. Ključ k problemu je božja absolutnost. Samo Bog je absolutni zakonodajalec, samo Bog lahko nesporno kaznuje človeka. V luči božje absolutnosti je vsaka človeška avtoriteta vprašljiva. Zato Bog lahko omejuje človeško pristojnost tudi v primerih, kadar načelo ni sporno, npr. glede individualnega povračila. V zgodbi o Kajnu in Abelu Jahve izjavlja: »Kdor koli ubije Kajna, bo sedemkrat kaznovan« (1 Mz 4,15), čeprav Postava za vrsto primerov predpisuje smrtno kazen in v 1 Mz 9,6 breme izjavo načelne narave: »Kdor koli prelije človeško kri, se bo po človeku prelila njegova kri; kajti po božji podobi je Bog naredil človeka.« Odredba v 5 Mz 34,16 prav tako človeški družbi dovoljuje smrtno kazen za hudodelce, se pravi po načelu individualnega povračila.⁴⁹ Po vsem tem je jasno, da je treba razlikovati najprej med nespornim splošnim pravilom in med specifičnimi zahtevami določenih situacij. Zahteva po smrtni kazni za morilca se je načelno zdelo nesporna tako s stališča božjega kakor človeškega prava, zato izjava v 1 Mz 9,6 lahko velja kot univerzalno pravilo. Da Bog prepoveduje umor Kajna, mora imeti posebne razloge, npr. nevarnost eskalacije maščevanja, možnost za pokoro. To torej pomeni, da niti kazen za največje hudodelstvo ni absolutna zahteva.

Tooliko bolj to velja za kolektivno povračilo. Če je individualno povračilo v bistvu nesporno, a relativno, ker je podrejeno višjemu idealu pokore, spreobrnjenja in možnosti odpuščanja, se zdi kolektivno povračilo v bistvu zgrešeno; zato kot splošno pozitivno pravilo sploh ne more priti v poštev. Logično se zdi, da ga tudi Bog ne uporablja; iz teh razlogov sam po sebi sledi sklep, da naš povračilni obrazec ne

⁴⁸ P. J. Verdam, n. d., 393—416, pravilno ugotavlja, da je za presojanje odredbe o individualnem povračilu v 2 Mz 21,28—31; 5 Mz 24,16 in kolektivnega povračila v Bibliji bistvenega pomena razlikovanje med zahtevami, ki veljajo za človeško pravosodje, in med merili božje pravičnosti. Vendar Verdam ne tvega poskusa poglobljene kritične presoje primerov posredne in neposredne kolektivne božje kazni v luči izkustva in vzajemnosti temeljnih predpostavk hebrejskega verovanja. Zadovolji se z ugotavljanjem, da človek meril božje pravičnosti ne more doumeti in da so nekateri biblični primeri kolektivnega povračila nelegitimni.

⁴⁹ S. Segert, *Bis in das dritte und vierte Glied*, v: *Communio viatorum* I (1958), 37—39, opozarja na možnost, da imata v našem povračilnem obrazcu števili *šillešim*, *ribbe'im* svojo osnovo v izvajanju zakona o krvnem maščevanju, ki je pri beduinih vse do danes v veljavi. Zakon o krvnem maščevanju dopušča maščevanje do četrtega rodu, medtem ko je peti rod že izvzet. Pomeni antropomorfná predstavitev norm božje pravičnosti z obstoječimi navadami v človeški skupnosti tudi odobravanje navad? Segert meni nasprotno: »Formulacija v dekalogu je bolj ilustrativna kakor imperativna, treba jo je razumeti kot zrcalo obstoječe navade in ne kot njeno osnovo« (str. 38). V bistvu je ta trditev pravilna. Značilnost in prednost antropomorfnega izražanja presežnih božjih danosti je prav v tem, da niso njihov adekvatni izraz, temveč veljajo le kot analogije. Toda to obenem pomeni, da med prisposodbo in resničnostjo, ki jo prisposodba bolj ali manj primerno izraža, mora obstajati vsaj temeljno soglasje; sicer bi bila prisposodba brez vsake osnove. Da med primitivnim človeškim zakonom krvnega maščevanja in med sporočilom našega povračilnega obrazca obstaja temeljno soglasje, ni težko uvideti. Krvno maščevanje je najbolj paradoksen dokaz, da je umor v globinski človeški zavesti tako skrajno hudodelstvo, da ga ni mogoče ustrezno poravnati drugače kakor z življenjem. V tej elementarni žejji po ustrezni izravnavi najbrž ne gre le za trenutno prizadetost oropanega človeka, temveč predvsem za najbolj elementarno potrebo po izravnavi porušenega moralnega reda; sicer zakon ne bi dobil širše družbene podpore. To končno pomeni, da v zadnjem bistvu mora biti v soglasju s stvarnikom in gospodarjem kozmičnega in moralnega reda, ki si končno pridrži pravico nad življenjem in smrtjo zaradi relativnosti človeških meril in možnosti za izravnavo na globlji oziroma višji duhovni ravni. Vsako človekovo moralno zlo se tako ali drugače maščuje tako nad storilcem kakor nad tistimi, ki so z njim kakor koli povezani; lahko negativno odmeva tudi v več generacijah. V luči božje absolutnosti in previdnosti to nesporno dejstvo pomeni, da specifično človeška praksa krvnega maščevanja lahko služi kot univerzalen antropomorfen izraz za božjo izravnavo moralnega reda v najširšem obsegu in v vseh pogledih.

more veljati kot pozitiven zakon o neposrednem kolektivnem božjem povračilu, temveč izraža le določene primere posrednega kolektivnega povračila. Vsakdo mora jasno videti, da med neposrednim in posrednim božjim povračilom obstaja bistvena razlika. In vendar se načelno zdi tudi posredno kolektivno božje povračilo problematično. Koliko je sploh možno iskati opravičilo zanj?

Odgovor je možen le, če poleg božje absolutnosti upoštevamo tudi relativnost sveta v celoti in človekovo svobodo v njem. V razmerju do relativnega sveta Bog preprosto ne more ravnati po absolutnih enosmernih merilih. S stvarjenjem sveta, ki ni popoln, a stoji pred ciljem popolnosti, je nastal konflikt med absolutnimi pravili Boga Stvarnika in prigradnimi danostmi ustvarjenega sveta. V okviru prigradnega sveta pa tudi človek s svojo svobodo lahko ustvarja okoliščine, ki zahtevajo izjemo od pravila. Ko npr. posamezniki rušijo temelje lastnega obstoja in obstoja naroda, Bog sodbe ne izvrši tako, da bi hudodelce ločil od pravičnih, temveč pusti, da dogodki potekajo v skladu z ravnanjem hudodelcev. Tako so lahko pravični žrtev zablode krivičnih.

Vprašanje, zakaj Bog dopušča, da pravični trpijo zaradi krivde krivičnih, je za vsakega človeka večji ali manjši problem. Vendar to vprašanje ne vodi nujno v slepo ulico. Nasprotno, morda prav ta problem najbolj pomaga, da se človeštvo zave svojih mej in uvidi, kako velika je človekova odgovornost za sočloveka, kako utemeljena so svarila pred zablodo in klic k pokori; in končno, kako rodovito je lahko trpljenje v odkrivanju pravih resničnosti človeškega življenja na osebnostno-duhovni ravni. Izraelsko ljudstvo je šele takrat spoznalo ničevost idolatrije vseh vrst, ko je na razvalinah Jeruzalema ali v izgnanstvu objokovalo svojo krivdo in krivdo očetov. V trpljenju je spoznalo, da pomeni doživetje božje bližine na duhovni ravni neskončno več kakor zunanja uspešnost. Takó spreobrnjenje in doživetje božjega usmiljenja postaneta največji ideal božjega ljudstva v iskanju rešitve.

Problem kolektivnega božjega povračila je, po vsem tem sodeč, vprašanje človeške, ne pa božje pravičnosti. Usodnost človeške krivde se kaže zlasti v nespornem dejstvu, da nima posledic le za hudodelca, temveč tudi za nedolžne. To spoznanje daje družbi dokaj utemeljene razloge, da hudodelca kaznuje. Toda s tem se odpirajo novi problemi. Končno mora vsak človek priznati, da ni pravičen, da je kriv pred sočlovekom in vreden kazni. Bolj kakor zahteva po kazni je na mestu klic k pokori in spreobrnitvi vseh. Ta klic ne more biti le v »interesu« posameznika, temveč celotne človeške družbe. Ker je krivda vedno socialne narave, je tudi pokora hočeš nočeš socialne narave. Šele v tej luči postane razumljiv odziv preroka Ezekie-la v 18. poglavju na tožbo ljudstva, da trpi zaradi greha očetov, s klicem po spoznanju lastne krivde in po spreobrnjenju. Problem kolektivnega povračila izgubi svojo glavno težo, ko človeštvo prizna, da ni nihče pravičen, temveč je vsak kriv pred Bogom in sočlovekom. Šele potem postane obenem jasno, da novo srce lahko ustvari končno le Bog.

č) Sklep

Presojanje bibličnih pričevanj o kolektivnem božjem povračilu, zlasti našega povračilnega obrazca, v luči temeljnih teoloških postavk omogoča povzetek in sklep pod različnimi vidiki. Prvič velja poudariti, da ni mogoče govoriti o načelu kolektivnega božjega povračila. Načelno je nesporno le individualno povračilo, kolektivno povračilo pa kljub temu v vseh časih prihaja do veljave zaradi relativne in socialne narave sveta v celoti in človeka v njem. Ugotavljanje, da je pri Hebrejcih vedno obstajala zavest o kolektivnem božjem povračilu sporedno z individualnim,

ne nasprotuje tezi, da je v starejšem obdobju zaradi močnejših socialnih, rodovnih in družinskih vezi prevladovala zavest o veljavi kolektivnega povračila, postopoma pa prevlada prepričanje, da je upravičeno in odločilno le individualno povračilo.

V presojanju razmerja med individualnim in kolektivnim povračilom je treba razlikovati med zavestjo, načelom oziroma teorijo ter resničnostjo; resničnost je lahko dokaj različna od teorije, zavesti, načela oziroma moralnega imperativa. Nasprotje med individualnim in kolektivnim povračilom ne pomeni nasprotje med dvema načeloma, temveč med načelom oziroma imperativom in dejstvi, ki so posledica svojevrstnih zakonitosti v strukturi sveta v celoti in življenja v njem. V relativnem, v sebi sklenjenem, vsestransko notranje povezanem svetu božja pravičnost kljub jasnim in enoumnim načelom ne more priti do veljave le z izvajanjem sodbe po načelu totalne ločitve med krivičnimi in pravičnimi. Krivični in pravični živijo skupaj pod istim soncem in so deležni istih dobrin in tegob ustvarjenega sveta, zato morajo hočeš nočeš stalno trpeti tudi zaradi posledic svojih krivd in krivd »očetov« oziroma sodobnikov.

Po vsem tem sodeč, kolektivno božje povračilo ne more veljati kot neposredno, temveč kot posredno božje povračilo. Do veljave ne prihaja zato, ker ga Bog pozitivno hoče, temveč zato, ker pusti, da dogodki potekajo v skladu z razdiralnimi posegi človeka v red stvarstva. V svojem bistvu je kolektivno povračilo zares problem človeške, ne pa božje pravičnosti. Kljub temu pa človeku lahko pomeni nemajhno uganko. Vsiljuje se namreč vprašanje: zakaj Bog dopušča človeku toliko svobode, da je ta lahko vzrok nesreč za nedolžne. Izkustvo kolektivnega povračila torej spada v samo jedro teodiceje z vsemi temeljnimi vprašanji: zakaj Bog, gospodar vesolja in človeškega življenja, dopušča, da dogodki potekajo tako in ne drugače; zakaj sploh dopušča fizično in moralno zlo; zakaj dopušča, da nedolžni trpijo zaradi krivde hudo delcev. Na vsa ta vprašanja ni mogoče najti zadovoljivega odgovora zgolj na racionalni ravni. Zato za človeka lahko predstavlja odločilno preizkušnjo vere z možnostjo dveh nasprotnih izidov: resignacijo ali prodor na presežno raven.

V hebrejskem razodetju je odločilno globalno pozitivno izkustvo o božji previdnosti, zato na meji resignacije odpira vrata v neskončno obzorje presežnega sveta, ki pozna drugačna merila kakor zgolj zunanji objektivni svet. Osvajanje tega sveta pa je možno le, če človek uvidi, da ima v luči božje večnosti vse svoj smisel in pomen; ko priznava, da je Bog absolutno samo eden in da je prva zapoved v najbolj radikalnem smislu osnova vseh zapovedi.

Za hebrejsko razodetje je značilen dalje osebni odnos med Bogom in ljudstvom zaveze, čeprav Bog velja kot presežen Bog, ki je popolnoma drugačen kakor svet in človek. Zato je razumljivo, da se svetopisemski pisatelji izražajo skrajno antropomorfno in uporabljajo najbolj značilne naravne simbole, ko v ljudstvu budijo čut za iskanje in odkrivanje božje presežnosti in njegove previdnosti. Prav to pa pomeni nemajhni izziv za razlago, ki poteka med možnostjo dobesedne (verbalne) in simbolično-literarne eksegeze.

Povzetek: Jože Krašovec, Božja dobrota za tisoč, kazen za tri ali štiri rodove

Stara zaveza pozna šest mest, ki jih lahko označimo za veroizpovedni obrazec: 2 Mz 20,5—7 (5 Mz 5,9—11); 34,6—7; 4 Mz 14,18; 5 Mz 7,8—10; Jer 32,18. Vsa ta besedila podobno ali celo enako izjavljajo, da božja dobrota velja za tisoč rodov, kazen pa za tri ali štiri. V tem obrazcu je sporna izjava o kazni potomcev zaradi krivde očetov. Z nobeno analizo besedila ni mogoče prepričljivo dokazati, da v obrazcu ni govor o kolektivnem povračilu. Po drugi strani najrazličnejši primeri kolektivne kazni v zgodovini Izraela niso dovolj teološko podprti, da bi lahko veljali kot potrdilo načela zakona o kolektivnem povračilu. In končno je veroizpovedni obrazec, ki zadeva kolektivno povračilo, v nasprotju z besedilom v 5 Mz 24,16 (prim. 2 Mz 21,29—31), ki človeškim ustanovam prepoveduje kaznovanje sinov zaradi grehov očetov. Po vsem tem se ponuja sklep, da je ključ za razumevanje našega obrazca nesporno zgodovinsko izkustvo, da ima slabo dejanje vedno negativne posledice ne le za storilca, temveč tudi za druge. Naš veroizpovedni obrazec ne velja kot zagotavljanje neposredne, temveč posredne kolektivne božje kazni; Bog sinov ne kaznuje neposredno zaradi krivde očetov, temveč dopušča, da so žrtve posledic zaradi njihove krivde. Po vsem tem sodeč, naš obrazec ni toliko grožnja kazni kot svarilo pred odpadom od pravega Boga v luči grozljivih posledic odpada. To pa pomeni, da so pričujoče izjave antropomorfen izraz za naravno zakonitost razmerja med krivdo in posledicami krivde.

Summary: Jože Krašovec, God's Love to Thousands, Punishment to Three or Four Generations

In the Old Testament there are six passages that could be considered creed formulas: Ex 20.5—7 (Deut 5.9—11); 34.6—7; Num 14.18; Deut 7.8—10; Jer 32.18. All these texts in a similar or even identical way declare that God's love is to thousands and His punishment to three or four generations. The controversial statement in this formula concerns the children being punished for the iniquity of their fathers. It cannot be proven by any analysis of the text that the formula does not speak of collective retaliation. On the other hand, different cases of collective punishment in the history of Israel lack sufficient theological foundation to be considered as a confirmation of the law of collective retaliation. And finally, the creed formula referring to collective retaliation is in contradiction with the text in Deut 24.16 (cf. Ex 21.29—31), where human institutions are forbidden to punish children for the sins of their fathers. From all this it could be concluded that the key to this formula lies in the incontestable historical experience that a wicked deed bears consequences not only upon the culprit himself but also upon others. The creed formula does not guarantee a direct, but an indirect collective God's punishment: God allows children to become victims of the consequences of their fathers' iniquity. The above statements are an anthropomorphic expression of the natural relation between guilt and its consequences.

Jože Bajzek

Vera mladega človeka: med božjo, družbeno in osebnostno-bivanjsko razsežnostjo

1. Svet, v katerem živimo

Ali se danes po izkušnji Auschwitza in njegovih plinskih celic še lahko upremo vsemogočnosti zla? Ali se nam ni po teh znanih dogodkih krutost zapisala v srce?

Krutost je brez srca, kot pravimo. Srce je sklicevanje na neko notranjost, ki pa je krutost nima, ker jo uniči in raztrga. S kom se lahko torej danes še identificiramo? Smo ubijalci ali žrtve Auschwitza in Hirošime? Ubijalci se nikoli niso mogli identificirati z žrtvijo. Tudi posteriori tega niso mogli storiti. Identificirati se ali vsaj poskušati se postaviti na stališče svoje žrtve bi namreč pomenil kes, spoznanje in spreobrnjenje. Ubijalec svojega dejanja ne more ugledati, videti z druge strani dogajanja. On ne vidi žrtve, ki jo ubija. Ne vidi žrtve kot človeka, ampak kot neko stvar, ki jo mora eliminirati, ki jo mora spraviti s poti, da doseže svoj pravični cilj. Krvnik ni sposoben videti svoje žrtve kot človeka niti pozneje, ker drugega ni nikdar sposoben videti kot svojega bližnjega ali podobnega. Morda je prav ta nesposobnost temeljna značilnost ubijalcev in krvnikov.

Nekaj satanske moči so izkušali krvniki. Za večno so lahko poslali v molk druge, za večno so lahko z njihovih obrazov izbrisali smeh, strah, pogum, jok, žalost in vse, kar je človeškega. Hitro so jih morali uničiti, da v njihovih mrtvih pogledih ne bi spoznali svoje duše, svojega srca in s tem svoje notranjosti in možnosti svoje krivde. Krvnik med svojimi žrtvami ni videl nobenih razlik. Ali je žrtev kriva ali ne, ali je zaslepljena ali je sploh prištevna. Vse žrtve so enake. Vse so identične. Obsojene so namreč na smrt. Žrtve so postale nevredne življenja ali prepreka za življenje in so morale biti odstranjene. Nekdo jih je obsodil, nekdo jih mora pobiti. Toda ubiti človeka ne pomeni braniti neko doktrino ali nauk, ampak ubiti človeka.¹

Smrt so v zgodovini vedno opravičevali, da so se rešili kakšne doktrine, ideologije ali nazora. Smrt je bila vedno metafora. Ubit človek ni več ubit človek, ampak mučenec, heroj, sovražnik, zločinec, izdajalec itd. Toda najprej ubit, ostane vedno

¹ Glej R. Borthes, *Dichiarazioni sulla violenza, v: La grana della voce — Interviste 1962—1980*, Einaudi, Torino 1986, str. 301.

kruto ubit. Nacisti so ubijali, ker Judje zanje niso bili ljudje. Smrt je za preživele pomenila neko metaforo, čeprav slabo. Smrt je še vedno v neki službi, ima neko poslanstvo, čeprav je to lahko ideologija, fantazma ali kaj podobnega. Ubijati zato, ker je tako zapovedano, je še slabša metafora smrti. Ubijalec je sredstvo v rokah nekoga drugega. Tudi človeka tako ni več. Preslaba metafora postane ozadje za antimetaforo. Nekdo to dela zavestno (ubija), ker ve, kaj je prav in lahko obsodi drugega, nekdo to dela zaradi okoliščin, to mora, čeprav ne rad, ker sam ne more dojeti ali preveriti resnice, zato mora verovati drugemu in biti poslušen zapovedi. Na koncu pa je sama akcija in se opravičuje sama v sebi. Avion, ki je ponesel atómsko bombo nad Hirošimo, je bila akcija, kakor vse druge vojaške ali civilne akcije. Akcija se opravičuje sama v sebi in sama s seboj. Ali je tu smrt še metafora? Toda ali smrt ni že sama po sebi metafora? Morda je toliko, kolikor je konec vseh metafor. Za mrtvega je smrt konec vseh metafor. Toda za preživele, za nas? Za nas je smrt metafora konca, znak, ki vse žive prej ali slej doleti. Smrt je konec smisla. Smrt je smrt metafore. Smrt je kot metafora smrti metafore. Auschwitz, Hirošima in vsi lagerji sveta so pokopali nekaj smisla, ki še danes odzvanja po vsej Evropi in tudi pri nas v Sloveniji.

Tudi mi imamo svoje mrtve in svoje rane, ki so se zarezale v nas in živijo z nami. Tudi mi mrtvih ne moremo več pokopavati v posvečeno zemljo, ker zemlja ni več posvečena. Ali nam je morda zato sprava tako tuja? Ali nam je zato smrt lahko le metafora smrti metafore? Ali zato smisel življenja tako šepa? Ali zato ne moremo ugledati nasmeha sveta in svetega v njem?

Naš svet, naš moderni kulturni svet, je pred možnostmi uničenja, in to realnimi, kulturnimi in imaginarnimi. To je danes strašna uganka bivanja sveta. Uničenje kakršnekoli metafore je uničenje smisla. Dihamo ta svet, to razpoloženje, to resničnost. Naša kultura še lahko dojema relativno smrt kot menjavo življenja in smrti, toda nismo sposobni dojeti absolutne smrti kot metafore antimetafore. Kot taka antimetafora ni več dojeta kot misel, ampak kot groza, fantazma, strah, obup. Tukaj diferencialna misel ni več misel, ampak antimisel, izenačena z grozo. Nič več ne vidimo v večnost, kaj šele, da bi s horizontov večnosti lahko zaznali lepoto bivanja in življenja.

Naj naštejemo le tri znane metafore, ki so postale del življenja slehernega izmed nas. Živimo v gozdu nuklearnih raket, ki so posejane okrog nas. Vojna zvezd je del našega življenja. Ne samo zemlja, ki je lahko deležna vojne, v to je vmešano že samo vesolje. Nuklearna zima, ki nas lahko zadene, če le nekaj tega nuklearnega arzenala »osvobodimo«, je pred vrati. Živeti moramo s tem svetom. Naši umetniki in ustvarjalci že rišejo ta svet. Želijo nam predstaviti to sivo postkatastrofično stvarnost. To uničenje, ta nesmisel, ta misel, ki je groza, ta konec brez smisla, je postal del naše kulture in naš vsakdanji kruh. To nosimo v sebi. Ta nič vsakdanji. Umetniki, slikarji, glasbeniki in pesniki se trudijo, kako bi nam orisali táko bivanje. To je metafora absolutne smrti in uničenja. Zakaj se danes velesili vedno bolj oborožujeta? Po drugi svetovni vojni so bili vsi pogajalski uspehi samo kratkotrajna olepšava za televizijske in radijske novice. Zanimivo je, da se ne moreta ustaviti tudi takrat, kadar imata že dovolj orožja, da popolnoma uničita nasprotnika. Morda je to strah, da se sovražnik preseli v lastni blok in je zato modro imeti orožja za vsak primer. Toda še vedno se ne ustavita niti takrat ne, kadar imata dovolj orožja, da uničita ves planet, ves svet. Ne moreta se ustaviti ker postaja zlo Absolutno in edino absolutno, ki ga današnji človek vsaj podzavestno upošteva. Morilec v drugem (»sovražniku«) ne more videti bližnjega, ne more pogledati z nasprotne strani. Vsi drugi so potencial-

ni nasprotniki in sovražniki. Vsak drugi postane potencialni pekel. Atomska apokalipsa je tako izbran kolektiven samomor. Nič nas ne more več zediniti. »Bog je usoda zgodovine in življenja. To nekoč ni bilo filozofsko mnenje, ampak temelj življenja vsakega človeka. Transcendentnega Boga in njegovo zavetje smo zapustili, imanentna transcendenca tusvetne večnosti nas izdaja. Samo bomba (katastrofa) nas lahko zedini. Kar je novega, je danes kolektivna zavest konca in smrti. Atomska apokalipsa je edini absolut, ki nam ostane. Nič ni od vekomaj in za vekomaj. Seveda se daje življenja tudi za zgodovino. Če ta daje smisel. Toda če zgodovina ne nudi več smisla, zakaj žrtvovati življenje za stvar, ki nima smisla? Kaj pomeni umreti, ko za nami ne bo nič več? Kaj pomeni umreti v času, ko učitelji ne morejo več goljufati svojih učencev s praznimi frazami, da bodo živeli v svojih delih, da bodo živeli v spominu svojcev, da bodo ostali spomin živim, če vsega tega več ne bo? V čigavih delih, v čigavem spominu? Devetletni fant je izjavil, da želi biti pri atomski katastrofi v centru, ne na periferiji, kjer bi morda dolgo in trpeče umiral. Naše zadnje upanje je, da bi bili v centru katastrofe. Ne želimo več biti spomin niti opomin živim. Živimo v novi nuklearni mitologiji, ki ustvarja in ohranja spomin na nesveti izvor življenja in na njegov nesveti konec.

V takšnem svetu, kjer je navzoče ne-upanje v prihodnost, se sprašujemo: ali je še kaj svetega, kar bi današnjemu mlademu človeku dalo kakšno upanje ali trdnost? Postavlja se vprašanje, ali je današnji človek visoko razvite industrijske družbe še sposoben doživeti izkušnje svetega? Ali se sveto lahko še manifestira človeku, ki živi s tehnološkim instrumentalnim besednjakom? Ali to sveto živi in je možno samo v »znotrajsvetnem« območju ali ima kakšno okno odprto v neskončno, nedoločeno in odprto?²

Človek je bil nekje imenovan stroj, ki proizvaja bogove. Ali to danes še velja? Ali ni ta stroj danes že preveč zarjavel in utrujen, da bi lahko še proizvajal bogove? Morda si lahko planira samo še dopust brez sanj in mitov, ki bi mu ohranjali spomin na sveti izvor življenja in sveta. Izgubil je absolutno. Danes je tisti, ki se sklicuje na neke absolutne vrednote, obsojen na totalitarizem, obsojen je, da se sklicuje na lažne vrednote. Vsi absolutizmi so padli in so obsojeni. Pomislimo na absolutni monarhizem, absolutno resnico, absolutno oblast... Absolutno je bilo vrženo s svojega trona, njegovo mesto pa je dostojanstveno zavzelo relativno. Morda so prav politične izkušnje Evrope s svojo politično izkušnjo absolutizmov pripomogle k liberalizmu, ki je razvil v srcih in razumu današnjega človeka toleranco, pluralizem (politični in verski), individualizem in antidogmatičnost. Kar velja danes, je kritičnost. Kritičen duh do vsega, kar je, kar je bilo in kar bo. Človek je iskalec po definiciji. Že od Platona naprej vemo, da je človek le ubog iskalec resnice in da teži k resnici. Filozofski skepticizem je edini sprejemljiv v sodobni demokraciji.

V svetu, kjer je na vrhu relativno, lestvica vrednot seveda nima globokega pomena. Zgoraj ali spodaj, na vrhu ali na dnu, levo ali desno, vse to izgubi pomen. Sama beseda dovolj pove, vse postane relativno. Tudi ni več enotne šole oziroma smeri v umetnosti, znanosti in filozofiji, ki bi bila prava. Vse so enake, ker so vse relativne. Vse je relativno, tudi relativno samo. Današnja znanost se ne sprašuje več, od kod so stvari, zanima jo le, da vzpostavi odnos med pojavi, ki se jih da opazovati in ki jih je mogoče preizkusiti. Znanost je možna samo v primeru, da je lahko

² Zanimiv odmev na prvi del Hribarjeve razprave *Razlika med božjim in svetim* je podal M. Uršič, *Pismo o svetem*, v: Nova revija št. 54/55/56, 1986, str. 1653—1656.

falzificirana.³ Novi trenutki, nova odkritja vedeno falzificirajo stare. Znanost ostaja samo na področju hipotez in ne na neki zadnji in definitivni resnici. Ideološko si sicer ideologija lahko prisvoji znanost kot svoj absolutni temelj, toda znanstveniki so vedno skeptiki, ker se zavedajo njene relativnosti in hipoteznih trditev. Znanost ne more odrešiti človeka in se končno sama, ko zavzema tako stališče (absolutnosti), postavi v notranji intimni odnos s samim nihilizmom. Znanost je namreč vse konceptualizirala z namenom, da dá odgovor na vse. Z druge strani pa je prav ona tista, ki nas sooča s problemom ne-smisla. Vera in zaupanje v znanost in napredek kot odrešenje sta se razblinili. V bistvu se je vprašala (seveda vedno le človek po njej), če lahko védenje razreši smisel bivanja. Ali pa je morda smisel v horizontu, ki se ne enači z védenjem ter spoznanjem in je v nekem presegajočem razmerju do njega ali je morda celo onkraj védenja.

Izključitev kakršnegakoli sklicevanja na Absolutno je navzoča v vseh nazorih, ki so zavrgli metafiziko.⁴ To je očitno pri Nietzscheju. Ta zavrača absolutno tudi v nekem univerzalnem humanizmu. Nietzsche poklanja človeku neki individualizem ali bolje, neko konkretnost, ne neke individualnosti kot univerzalno kategorijo, ampak kot posameznost. Resnica postane preprost način bivanja subjekta, doživetje in v skrajnem primeru neka igra. Človek postaja sam svoj stvarnik, gospodar svoje usode in bivanja. Eksistenca sama po sebi nima nobene vrednosti, pač pa samo toliko, kolikor ji je človek, gospodar svoje usode, pripravljen dati. Sodobno vračanje k Nietzscheju zahodne in naše kulture od marksizma, četudi ne tistega šolsko ortodoksnega, je pomembno. Pomembno je namreč za duhovno ozračje, v katerem smo. Nadalje je kriza Absolutnega v našem času posledica pretiranega spekulativnega mišljenja. Greh zahoda je po Heideggerju, ki je danes gotovo najbolj navzoč v vsej evropski misli, v tem, da je tudi Boga zmanjšal na objekt misli in da je ta Bog premalo božji, tako da se pred njim ne da več moliti in ga slaviti.⁵ Seveda se tudi pred ničem ne da ne moliti ne plesati. Ali smo zato lahko samo tiho, ker moramo molčati o tem, o čemer ne moremo govoriti?⁶

Morda res ne smemo govoriti o tem, kar ni izgovorljivo. Toda prav tako lahko molčimo o pomembnih stvareh, čeprav o njih ni moč govoriti v znanstvenem jeziku. Ali potem to ni etična, politična in socialna pasivnost, ki ne prepričuje. Tako rekoč vdati se, saj tako ali tako nič ne pomaga. Izkušnja etičnega biti, biti dober, ljubiti in živeti, je imperativ, in čeprav ni izrekljiv, se mora jecljati ali živeti intenzivno tudi s stisnjenimi zobmi, če je to potrebno.

Današnji človek si je podrl marsikateri most do zvezd. Tudi pod zvezdnatim nebom ne premišljuje več o lepoti in skrivnosti neba, ampak le, kako bi čimprej prišel do teh zvezd, da bi jih lahko uporabljal v svojo korist. Tudi s pogledom, uprtim v zemljo, v lepotah narave ne vidi več sledov božje lepote, ampak le stvari, ki se dajo ekonomsko čim bolj izkoristiti. V svojem utripu je zgubil ritem narave. Ritem narave, ki je v sajenju, čakanju, zorenju in umiranju, ni več njegov ritem. Odkar je postal gospodar narave, tudi naravni ritem sam narekuje. Človek je razbil atom in razbija gene kot zadnje nosilce skrivnosti. Kultura ne sprejema mej razuma in za-

³ Princip o falsifikaciji znanosti je študiral Popper. Glej K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Einaudi, Torino 1970, druga izdaja.

⁴ Glej. A. Stres, *Transcendenca v Heideggerjevi ontologiji in Levinasovi etiki*, v: *BV*, št. 2, 1986, str. 149—166.

⁵ Prim. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, str. 70—71; T. Hribar, *Razlika med božjim in svetim II*, v: *Nova revija*, št. 52/53, 1986, str. 1240.

⁶ Prim. L. Wittgenstein, *Trattato logico-filosofico*, Einaudi, Torino 1986, str. 82.

nika kakršnokoli skrivnost. Z biokemijo prihaja v intimne mehanizme celic. Bioinženirji genetske stroke nam bodo krojili prihodnost. Človeški otrok ni več božji nasmeh, kot bi ga imenoval Tagore, ali božji dar, kot bi rekli pri nas, ampak je sad človeškega programiranja. Ni sad ljubezenskega programiranja, ampak sad kemično-razumskega programiranja. Kljub dolгим in različnim osvoboditvam ter napovedovanju novega človeka in novega sveta, se preroškost »novega« ni uresničila. V dobi namreč, ko ne sanjamo več o zvezdah, ampak jih preštevamo kot denar, ko žalostni več ne vedo, zakaj so žalostni, ko znanstveniki molijo samo svoje vede-nje, se morda tako kot mladina lahko obrnemo samo še k majhnim stvarem. Če nam ostane samo še nostalgija po Absolutnem, se moramo vrniti in prisluhniti majhnim stvarem. Ne moremo se več varati, da lahko Absolutno doživljamo čisto, iz obličja v obličje, iz duha v duha, kot nekoč, če je bil sploh ta nekoč kdaj resničen. Na pot iskanja Absolutnega mora danes oditi vsak sam, znotraj samega sebe. Religiozna izkušnja je danes postala gotovo težja, kakor je bila nekoč. Vedno težje je v današnjem svetu dojemati stvari in sebe kot simbole neke drugačne stvarnosti, ki bi nas presegala. Stvarnost sveta se je nekako izmaknila religiozni izkušnji. Religiozna izkušnja je nekako izrinjena iz življenja in se prikazuje kot neživljenjska, dolgočasna in tuja vsakdanjemu ritmu življenja. Problem Boga za posameznika seveda ni teoretičen, ampak praktičen. Vsak človek v nekem trenutku pride do točke, ko mora rešiti problem, in to ne po teoretični, pač pa po praktični poti. Osebno se mora odločiti, prevzeti mora neko tveganje in storiti odločilen korak. Med končnim in Absolutnim je prepad, ki ga lahko prekorači samo vera. Ta korak mora storiti osebno.

2. Kako lahko danes zaznavamo božje

Seveda je težko to opisati z določenimi pojmi. Katera beseda namreč lahko pove nepovedljivo, neizrekljivo, skrivnostno? Katera misel lahko razkrije tisto, kar je zunaj kategorij mišljenja? Vsako ime omejuje, zato ne bi smeli govoriti o nečem, kar ne bi smeli imenovati, čemur ne bi smeli dati imena. V Stari zavezi Boga niso smeli imenovati z imenom. On je nad imeni. Ali obstaja danes kak jezik, ki bi znal preseči to kontradikcijo? Beseda, ki bi lahko imenovala Boga, ne bi smela izzveneti v čisti določljivosti, prav tako pa se ne bi smega izgubiti v popolnem molku absolutne nedoločljivosti, kajti taka ne bi bila več za človeka dojemljiva in zaznavna. Med končnim in Absolutnim je prepad, kot smo rekli, človek pa bi rad ta prepad prestopil v skupini, v soljudih ali s soljudmi, kjer se počuti varno. Samega ga je strah, sam nerad tvega in tveganje je groza brez jamstva gotovosti in varnosti. Človek se nerad sreča z Bogom osebno. Izraelski narod ne prenese neposrednega odnosa z Bogom. Rajši ima posredno-kozmično navzočega Boga. Tako navzočega Boga ali svetega človek lahko »ima«. Sakralno ga lahko objektivizira in seveda s tem tudi neposredno kontrolira. Izraelcem ni dovolj božja navzočnost kot preroškost po besedi, ki je ni mogoče sakralizirati. Narod zahteva ali želi in si ustvarja sakralnega Boga. Dialog od srca do srca zamenjajo sakralni obredi. Tej človeški želji oziroma naravni potrebi svetega se nekako vdaša Mojzes in sam Bog. Človek ne more priti do Boga drugače kot po znamenjih, po sakralnem. Sveto tu ni božji, ampak človeški znak in kaže na njegov odnos do kozmičnih sil. Človek namreč »ima« sveto vedno in živi v njem kot z naravno kondicijo bivanja. Tudi Bog ne more odzvati, iztrgati človeku tega svetega, če ga noče iztrgati iz naravnega ambienta. Sveto je nekakšna nujna pot, po kateri hodi človek smiselno in udobno. Sveto je to, kar človeka zapisuje smislu in ga trga ničū in nesmislu. Toda sveto samo po sebi ni božji prostor ali pro-

stor, kjer lahko srečamo Boga. Horizonte svetega namreč proizvaja človek in samo človek. Biblični Bog se pojavlja v srcu in govori iz srca. Abraham je podoba oziroma praoče vere, kakor ga imenuje Biblija. Kierkegaard nam v eni od svojih najlepših religioznih del opisuje ta dogodek vere pri Abrahamu. Abrahamu pomeni sin jamstvo božje obljube, znak in navzočnost. Nenadoma pa mora tega sina žrtvovati. Nedoumljivo in nerazumljivo. Odide na pot v tišini, kakor pravi pripoved iz Biblije. Ta tišina je božja in človeška, je popoln molk. Je čista vera brez kakršnekoli naslonitve. Izak je moral umreti, da se Abrahamova vera ne bi opirala ne na sveto ne na človeško, pač pa samo na božjo obljubo. Ne sme se opirati niti na njega (sina), po katerem mu je Bog obljubil prihodnost. Ostane mu samo vera v božjo obljubo. Vse tri dni tišine, ko je šel proti gori žrtvovanja, je molčal tudi Bog. Obljuba in vera vanjo je postala edini temelj njegove vere. Ko je Abraham v grozi molka daroval vse in se ni opiral na nobeno sveto konkretno, je dobil sina ne kot sina, ki bi ga »imel«, ampak sina kakor milost, kakor zastonjski dar.⁷ Biblični Bog se pojavlja pri Jobu. Job ni samo antropološki traktat o zlu bivanja, niti ni teološka poezija o bolečini nedolžnega, ampak je mojstrovina vere in srečanje božjega. Job je primer dobrega govorjenja o Bogu. Job gre prek vseh svojih sogovornikov, ki opravičujejo Boga z nekim tuzemskim jamstvom in svetnostjo, ki je končno le ideolatrija. Bog je prek vseh garancij, v čisti teofaniji svobode, je milost in zastonjski dar. Tu se javlja zastonjskost vere in ne dokazi, kakor to hočejo Jobovi sogovorniki. Polno versko spoznanje, ali bolje, doživetje, gre skozi prazno, votlo človeško praznino. Velike izkušnje božjega gredo skozi teritorije brez Boga, kot križanje in zapuščenost. Job se je do poslednje moči bojeval proti zlu, na koncu pa je rekel: »Poznal sem te po tem, kar so govorili o tebi. Sedaj te gledam z očmi« (Job 42,5).

Če upoštevamo javljanje božjega v bibličnem pomenu, se ta javlja samo v človeku, ki se bori, ki tvega in izbere svobodo. Smo torej v etičnem področju. Samo etično lahko zazna in registrira božje,⁸ največkrat v puščavi svoje lastne odsotnosti, ki je kot prazen prostor, v katerem človek lahko odkrije strašne božje sledi. Bog je diskreten in ne zavzema svetnih položajev niti v »svetih krajih« (prim. Jn 4,21—24). Etičnost pretrga začarani krog svetega. Če je človek res »ustvarjen po božji podobi«, ima v sebi nekaj ontološko svetega. To vsebuje krščanska doktrina o stvarjenju. Torej je človekovo življenje respektirano kot sveto. Zato je človek vrednoten kot cilj in nikoli kot sredstvo za doseg nekaj drugega. Če je namreč človek res ustvarjen svobodno, je nekako Bog postavljen v partnerstvo ali celo v »nemoč«. Božje je umaknil svojo moč, da je pustil človeka in svet svobodnega, da je etika velika in svobodna ter omogoča pojavljanje božjega v vsakem času in vsakem človeku, torej tudi v našem. Bog-z-nami postane križani Bog. Učlovečeni Bog postane zastonjski dar. Ko se Bog spušča v kolesje zgodovine, ne pomeni samo, da je sprejel meje določene kulture, kjer se je učlovečil, kjer lahko po človeško izzveni svoje bivanje, ampak je s tem sprejel še vse drugačne meje.

Božja beseda človeku je tako vedno tudi človeška beseda o Bogu. Bog, ki govori človeku, je vedno v nevarnosti, da bo tak Bog, kakršnega si ustvarja človek po sliki in priliki. To, kar velja za vsakega posameznika, velja tudi za posamezno institucijo in celo za Sveto pismo. Ni kraja, ni prostora, kjer bi božja beseda lahko zvenela čisto brez vpliva človeka, zgodovine ali okolja. Na zemlji ni »čiste« božje besede. Ta beseda je lahko, prav zato, ker se je zgodovinsko pojavila in so jo instrumentalizirali politika, ideologija, človek in njegove človeške razpoložljivosti.

⁷ Prim. G. Von Rad, *Il sacrificio di Abramo*, Brescia 1977, str. 77.

⁸ Glej D. Ocvirk, *Kršćanstvo med Bogom in svetim*, v: *BV*, št. 2, 1986, str. 127—140.

Dvomi in problemi so vedno navzoči in so načini človeškega srečanja z božjim. Ni katedre nezmotljivosti in jamstva zveličanja. To je božja slabost, ki je navzoča med nami, zato za nas. Ne gre za apologijo negotovosti ali zanikanja razodetja, ampak za njegovo zgodovinsko, prostorsko odmevnost. Resnica in gotovost nista sinonima. Avtentična vera vsebuje tudi nezadostnost vere: »Verujem, Gospod, pomagaj moji neveri.« Ta zavest nemoči, to zavedanje slabe vere in slabotne resnice je velika stvar, ki nas lahko pokliče k spravi in zavesti, da resnica nikoli ne tabori v enem šotoru, pa če ima še tako sveta imena. Taka sprava tudi ni slabost, ampak prej moč evangeljske resnice in učlovečenega Boga-z nami, ki seda za mizo z grešniki in se tako omadežuje v očeh čistih. Nepremagljiva Kristusova vera je prav v tem, verovati, da je moč božjega kraljestva lahko hkratna s slabostjo in nemočjo, da se Bog svetu ne more darovati drugače kakor tako. Bog ni prišel, da bi rešil smrti in bolečine njega, ki je oznanjal veselo novico. To nemoč je moral Kristus preboleti v tragičnem kriku na križu. Toda kakšna igra ironije! Tisti, ki je stal pod križem in bil priča te nemoči, je pričal, da je ta umirajoči od Boga, čeprav bi se božja moč lahko registrirala na izziv: »Stopi s križa, pa ti bomo verovali!« (Mt 27,43), ali: »Poglejmo, če ga bo Elija prišel rešiti!« (Mr 15,36—37). Toda Bog molči in ne more drugače v zvestobi stvarjenja, kakor da ustvarjeno ostane svobodno in ne-odvisno od Vsemogočnega. Ne ostane nam nič drugega, kakor da v tej tišini spoznamo božjo moč in navzočnost. Tako se Bog lahko javlja v vsaki vesti, nobeni pa se ne more vsiliti. Božja vsemogočnost je hkratna z njegovim molkom, njegova moč s slabostjo. Kristusova veličina je prav v opozorilu, da božje kraljestvo lahko trpi nasilje, da je postavljeno pred samo smrt in da se iz globine te »slabosti« uresničuje moč božjega kraljestva. Pojavlja se Bog, ki ga človek ne išče s povzdignjenimi očmi v višini neba ali z vriskom v nebo, ampak samo s sklonjeno glavo v zemljo; išče ga v krvi in mesu ubogih in zavrženih, ki so zakrament njegove navzočnosti. Še enkrat Bog ni več mogočen in strašen, trikrat sveti, ampak viden v nemoči in svobodi, ki zdrobi vse verige tako svetega (sakralnega) kakor svetnega, ki zapirajo in usužnjujejo Boga in človeka. Ta Bog išče zatočišče na zemlji,⁹ hoče prebivati na zemlji, hoče se izenačiti z najbolj zavrženimi tega sveta, najde razumevajoč pogled samo v tistih, ki jih je pritisnilo trpljenje. Poznati Boga pomeni torej trpeti kakor Job.

Tako pojmovanje božje slabosti v svetu je razumljivo v Bonhoefferjevi izkušnji. V agoniji taboriščnih krivic in trpljenja je spoznaval božjo nemoč in slabost v svetu. Toda samo takó je lahko čutil Kristusa blizu, ne kot moč, ampak kot trpljenje. Tudi v njem je umrl Bog tolažnik in mašilec lukenj in se je rodil Bog vere, človeški, križani Bog. Tako se je tudi on približal pragu, ko je bilo njegovo življenje darovano za smisel sveta, ostal je kot živa metafora živim, ker je v takšnih okoliščinah zaklical svoj ne absolutnemu zlu. Tu ne gre za resignacijo ali opravičevanje, kajti nobenih razumskih razlogov ni za razlago trpljenja in zla, bodisi fizičnega ali moralnega. Odrešenjsko moč trpljenja ne gre iskati v hvaležnem odnosu do trpljenja, ampak kljub trpljenju in zlu. Človek se lahko najde, očisti ali prerodi v trpljenju, nikakor pa ga ne more blagoslovljati, kajti trpljenje, zlo in greh bodo vedno ostali kot kontradikcija sveta. Kajti, da slepi spregledajo, da gluhi slišijo, da mrtvi vstanejo... (Mt 11,5—6, Lk 4,18), to je veselo oznanilo in božje delo.

3. Neizbrisna navzočnost trpljenja

Trpljenje je zaznamovanost sveta; bolj ko prodiramo v skrivnosti vsega bivajočega, bolj se nam zarisuje na horizontih skrivnosti same. Trpljenje v končni stopnji

⁹ Prim. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, Chr. Kaiser, München 1972, str. 197.

ni problem, ampak vprašanje. Trpljenje ni kakor situacija, ki išče izhod, ampak osamljenost, potreba po priznanju, vprašanje smrti... je vprašanje, ki zahteva svoj odgovor (če je). Trpljenje je naprej vprašanje smisla in vrednote. Kakšen smisel ima in čemu je vredno trpeti. To vprašanje je drugačno od vseh drugih, ki so prav tako težka in zahtevajo odgovor, kot na primer: ali je Bog, kdo sem jaz, kakšen smisel ima življenje? Vprašanje trpljenja je negativno vprašanje. Izhaja iz globine, iz notranjosti, iz prizadetosti. Vprašanja si postavlja samo človek, živali si jih ne postavljajo. S tem, ko si človek postavlja vprašanja, se ima nekako v posesti, v avtoposesti. Ob vprašanju se človek postavlja v odnos, v relacijo s stvarjo, o kateri se sprašuje. Zato je tukaj vprašanje trpljenja nekako povsem drugačno od vseh drugih vprašanj. Trpljenje namreč spodbije tisto »imeti se« v posesti, v avtoposesti. Trpljenje spodbije samega sebe in s tem sleherne volje do moči in obvladovanje samega sebe in svoje prihodnosti, gotovosti in trdnosti. Ob tem človek preizkuša svojo temeljno končnost. Trpljenje človeka razlasti samega sebe. Trpljenje je namreč znak za »ne imeti se«, ne postavlja se v odnos. Trpljenje je tam, kjer človekov govor onemi. Lahko opišemo okoliščine trpljenja, ne moremo pa ga definirati. Najbolj intimno v trpljenju je to, da nam izmakne samega sebe. Trpljenje ne poteka hkrati z bolečino, ni identično bolečini. Trpeti ne pomeni vedno čutiti bolečine. S kako močnim trpljenjem smo na primer zaznamovani ob smrti drage osebe, ob ponižanju, ob pomanjkanju ljubezni, v pohabljenosti itd., pri tem pa morda ne čutimo nikakršne določene bolečine. Bolečino in trpljenje sicer zaznavamo, a drugače, čeprav sta obe notranji izkušnji in zaznamujeta vsega človeka.

Trpimo, ker nismo ustvarjeni samo po meri »znotrajsvetnega« sveta. Trpimo, ker eksistenčno nismo po meri temu, kar je v naši zavesti. Zmanjšati človeško trpljenje na bolečino pomeni zmanjšati človekovo veličino. Tako bi ostale samo potrebe in zadovoljive potreb, ostal bi tekoči trak bolečine in užitkov brez smeri in brez smisla. Ostane samo človek kot komplicirana in specializirana žival z bolj ali manj kompleksnimi potrebami. Bolečina tako postane le tehničen problem, ki ga rešujejo razne terapije in socialne ureditve. Ves človeški obstoj se lahko tehnično reši, to je samo vprašanje tehnike. V takó zmaterializiranem in nehumanem svetu je jasno, da človeški fetus, neozdravljivo bolni, ostareli in obrobni nima pravega mesta v tako programiranem humanem svetu. Na psihološkem nivoju opozarja Viktor Frankl, da za ravnotežje osebnosti ni dovolj samo znati delati in uživati, ampak tudi trpeti.¹⁰ »Uresničiti se je spravlivo z neuspehom,« poudarja isti avtor in »kot je tudi uspeh spravlivo z zaničevanjem.«¹¹ Trpljenje tako lahko postane pot za spoznanje človeka in njegove globinske identitete. Trpljenje je možnost identifikacije človeka, ob čemer človek lahko spozna, kdo je. Križani Bog ne osvobaja od trpljenja, ampak osvobaja trpljenje. Morda se je prav tukaj Bonhoeffer identificiral s Kristusom.

Temna izkušnja občutka trpljenja in krivde, ki tli v stiski ne-smisla in ga izziva, ki pa je izrinjena samo v izkušnjo konkretnega zla in bolečine, ni nikakor sposobna poučiti in prepričati (za)vest o etični kvaliteti škandala trpljenja. Ko zrinemo problem zla na lahke in gole psihološke anomalije, se izgubi tista razsežnost spoznanja, ki bi nas lahko pripeljala do spoznanja in protesta vsaj proti tistemu zlu, ki bi ga bilo možno in potrebno odstraniti, ali pa vsaj ne vdati se mu. Problem zla in trpljenja je tudi zmanjšan in omejen, če se omeji zgolj na obsodbo premoči kulture nad

¹⁰ Prim. V. Frankl, *Homo patiens. Interpretazione umanistica del dolore*, Oasi, Varese 1972, str. 33.

¹¹ Glej. V. Frankl, *La sofferenza di una vita senza senso*, LDC, Torino 1978, str. 84.

naravo, socialnih struktur nad svobodo posameznika, ideologije nad življenjem itd. Tu gre lahko za kaj globljega, gre za to, da se lahko poučimo o temeljnem pomenu smisla. Ta smisel nam oznanja nemoč posameznika in kolektiva, da vzpostavi absolutne kriterije pravičnosti in pogoje za opravičenost bivanja. Škandal zla je definitivno možen v obzorjih človeške etične zavesti, kjer je perspektiva smisla kot objekt neizogibne osebne odgovornosti projicirana v presežnost samega sebe. Škandal zla in trpljenja je konstitutivno znotraj zavesti, ki se ne vda samo v imanentni smisel. Etična zavest zla in trpljenja je lahko »kriza« in »temelj« religiozne izkušnje. Kjer ni zavesti zla, je nekako radikalnost človeških želja in vsa teža nepravčnosti, ki so navzoča na zemlji in vsakdanjem življenju, cenzurirana ali avtocenzurirana. Seveda užitek ali veselje v življenju nekako prekrijejo navzočnost zla in trpljenja in vprašanja po njem. Izkušnja trpljenja in zla odpre neozdravljivo rano na instinktivno pripadnost, biti-na svetu kot dobro samo po sebi. Je res dobro, da smo, da bivamo na svetu? Trpljenje je živeto kot razkorak med presežnostjo lastnih želja po biti in omejenost naše možnosti biti. Razlika je med dobrim, ki ga slutimo, in zlom, ki ga ustvarjamo. Trpljenje samo po sebi ne odvzame veselja do bivanja in do življenja. Trpljenje odpre le neozdravljivo rano, ki opozarja na tragično spoznanje nalključnosti brez smisla in nas potisne v igro temnih in nerazložljivih sil, lahko pa nas kot izkušnja končnosti, ki je v naših dneh vedno močnejša, pripelje do globoke religiozne izkušnje.¹²

4. Družbena razsežnost vere

Mlad slovenski kristjan se srečuje z mladimi sovrstniki, ki niso verni in se nimajo za verne. Seveda danes ne govorimo več o krivdi posameznika za svojo nevero, ker so socialno družbene okoliščine takšne, da posameznik lahko zanika Boga in da pri tem osebno ni »kriv«. Ne gre za to, da bi vse neverne imeli le za anonimne kristjane, če uporabimo Rahnerjev izraz, čeprav za mnoge to lahko velja. Ne gre tudi za samo ločevanje besednega izražanja tistih, ki pravijo, da verujejo v Boga, in tistih, ki to zanikajo. Globinska spoznanja, ob katerih se odločajo zadnje stvari in tudi resnica o zanikanju ali verovanju v Boga, bo verjetno ostala skrivnostno neodgovorjena. Ne gre za to, da komu ne bi priznali, da je ateist ali veren, če se za to ima. Gre za to, da je kriterij, ki je pri tem odločilen, le ljubezen. Ta kriterij pa je skrit v najglobljem intimnem delu človeka in ga lahko spozna le tisti, ki pozna te globine. Samo Bog, ki te globine pozna, bi lahko povedal, kdo je resnično veren in kdo ni. Človek lahko vidi le znake ali sledi, ki so bolj zaznavne, a ne iz besed, ampak iz del in prakse.

Kakor obstaja zanikanje Boga v dobri veri, tako lahko obstaja tudi resnična iskrena negacija Boga. Ta negacija ni povezana z grehom ali krivdo. Psihološka in življenjska ozadja za eno in drugo odločitev so zanimiva. Saj vemo, da so lahko člani ene družine glede tega med seboj različnih prepričanj.

V mnogih primerih pa ne gre za pravo nevero oziroma zanikanje Boga, ali vsaj o tem ne bi mogli govoriti kakor o množičnem pojavu. Bolj množičen pojav pa je indiferentnost ali bi morda tukaj lahko govorili o krivih bogovih. Tu bi lahko našli idolatrijo denarja, imetja, zdravja, mode ali z danes že udomačeno besedo, vsakodnevnim potrošništvom. Tej idolatriji so podvrženi eni in drugi, pa tudi socio-kulturen prostor, ki človeka vedno bolj determinira kot fenomen in stvar, omogoča takšne in podobne mnogoštevilne in mnogoizbirne idolatrije. V takšni idolatrični kulturi je človek popolnoma reificiran, postaja stvar med drugimi stvarmi. Postaja tvar, ne oseba in je razkosana na koščke brez sredine in brez smisla.

¹² Prim. R. Guardini, *Religion und Offenbarung*, Würzburg (Werkbund V.) 1958.

Vendar pa v zahodnem svetu danes radi govore o potrebi po svetem. Nekateri govorijo celo o lakoti po svetem, posebej pri frustrirani mladini.¹³ Tudi pri nas so razne raziskave v zadnjem času pokazale porast vernosti.¹⁴ Ne glede na administrativno-kulturno odpravljanje svetega v strahu, da je le to vedno v svojih temeljih povezano z božjim in konkretno s krščanskim Bogom in vero, pa se pojavljata lakota ali potreba po svetem. Da se ne zruši svet v kaos in nič, kjer se razum ustavlja na mejah možnega, se pojavlja neko iracionalno, ali bolje povedano, nadracionalno ali sveto ali celo vračanje nekega pogansko-sakralnega. Težko je danes govoriti in najti jasno in odločno besedo. Vse je izraženo bolj kot šepet, kot odmev, kot slutnja. V hrupu sveta, strojev in ideologij je potrebno slišati tudi ta šepet in molk. Značilna tišina današnjega sveta le ni absolutna tišina, absolutni molk, ampak je le tišina s pritanjenimi glasovi. Morda bi se nekateri radi vrnili na temelje svetega predkrščanskega, kakor da bi krščanstvo samo bilo krivec za smrt svetega. Tako vračanje v pogansko sveto je lahko neko prikrievanje agnosticizma, kjer se politeizem vrednot sublimira s politeizmom. Sakralizacija sveta in narave pa je alibi za izgubljeno transcendenco. Seveda je tudi krščanstvo lahko (bilo in je) tolažilen nihilizem, kjer se smisel življenja in stvari prenese v nedoločen onkraj, da se negira sedanjost. To je kompleksen pojav, ki bi zahteval širše obrazložitve. Seveda se moramo vprašati, ali ni morda tak porast svetega le beg pred negotovostjo, frustracijo, anonimnostjo ali razočaranje nad koncem mesijanskih zemeljskih pričakovanj. Z druge strani pa tudi psiholoških potreb in človeških nagibov ne smemo zavračati kot nesmiselne in vedno le odtujevalne. Saj se vse želje, sanje, potrebe, ki jih kažejo mladi ljudje, ne morejo nasiti z nekim modernim nihilizmom ali praktičnim ničem. Tako te tendence, želje, potrebe kažejo le na neko realiteto, ki mora biti spoštovana in nekam usmerjena. Te »želje« in »potrebe« so lahko usmerjene tudi v transcendenco in Boga. Tudi ateizem je namreč racionalno neutemeljen, nedokazljiv in nemerljiv. Kakor namreč nevera v globini nima zaupanja v smiselni temelj, ima po drugi strani globoko prepričanje in zaupanje v stvari, ki niso utemeljene v sami stvari.

Če danes lahko govorimo o neveri kot nekem množičnem pojavu, to v sociološkem smislu pomeni, da obstaja neko »ozračje«, »klima« sodobnega ateizma, in to zaradi socialnih struktur (javno življenje, literatura, znanost, umetnost, sredstva družbenega obveščanja...), kjer sta vera oziroma Bog odsotna. Bolj kot o množičnem ateizmu bi tu lahko govorili o socialnem pritisku, ki ga ustvarja. Ateizem sam

¹³ Glej A. N. Terrin, *Nuove religioni. Alla ricerca della terra promessa*, Morcelliana, Brescia 1985; E. Barker (ed.), *New Religious Movements. A Perspective for Understanding Society*, Edwin Mellen Press, New York 1982; B. Wilson (ed.), *The Social Impact of New Religious Movements*, The Rose of Sharon Press, New York 1981; J. H. Ficheer (ed.), *Alternatives to American Mainline Churches*, The Rose of Sharon Press, New York 1983; F. Ferrarotti in drugi, *Forme del sacro in un'epoca di crisi*, Liguori, Napoli 1978; R. Jummel, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1980; J. R. Giscard, *Le nuove religioni giovanile*, Edizioni Paoline, Torino 1986.

¹⁴ Prim. Z. Roter, *Od krize religije k religiji krize*, v: *Teorija in praksa*, št. 7/8, 1986, str. 732—735. Avtor navaja iz obsežne sociološke študije dr. Srdjana Vrcana mnenje o neki revitalizaciji religije v zadnjem času, posebej po sedemdesetih letih. Navaja dobesedno: »Če se opremo na določene osnovne kazalce in znamenja, lahko — z določenimi omejitvami — ugotovimo, da je v sodobnem jugoslovanskem družbenem in kulturnem prostoru vendar prišlo zaradi vplivov sodobne krize do nekaterih sprememb v verski situaciji, in to v bolj ali manj prepoznani smeri. Lahko sklepamo ali pa to lahko vsaj naslutimo, da so nastopili premiki, katerih bistvo je določeno upočasnjevanje in ustavljanje sekularizacije in določena revitalizacija religije.« Roter pravi, da premiki sicer niso spektakularni, toda vendar dajo naslutiti preobrat tudi v javnomnenjskih raziskavah v Sloveniji, na katere rezultate se Vrcan v svoji študiji tudi sklicuje.

po sebi ni originalen pojav, ampak izpeljan. Negacija Boga predpostavlja njegovo afirmacijo. Zato je ateizem postreligiozen fenomen. Pri nas bi lahko rekli postkrščanski fenomen.

Ateizem hoče biti tudi sistematični ateizem, ki želi podati racionalno opravičenje svoje negacije Boga in svojega svetovnega nazora brez Boga. Marksizem se želi predstaviti kot »znanstveni« ateizem, ki najde svoj temelj v izkustvenih in naravnih znanostih. Tu ne gre za »metodični ateizem« v znanosti. V tem namreč ne gre toliko za negacijo Boga, ampak za »izključitev« Boga iz formalnega plana pozitivne znanstvene raziskave. Metodološki ateizem ne negira Boga v pomenu, da bi znanost lahko radikalno razložila svet brez Boga, ampak preprosto, ker v tem specifičnem planu ne srečuje Boga. Znanost je v nekem pomenu laična. Metodološki ateizem pa seveda presega svoje meje tam, kjer znanost postaja mit, v pomenu, da lahko daje zadnje in edine odgovore o pomenu sveta in človeka. Ateizem se nadalje prikazuje kot humanistični, kjer v prvi vrsti ni negacija Boga, ampak afirmacija človeka. Če obstaja Bog, je človek nič, trdi Sartre. Nietzsche pa razglašča smrt Boga kot osvoboditev človeka. In odslej poznamo Camujevo vprašanje, kako postati svet brez Boga. Že Garaudy trdi, da se marksistični ateizem ne začne z negacijo, ampak z afirmacijo. Gre za avtonomijo človeka kot ustvarjalca in samoustvarjalca. Človeška svoboda in avtonomija zahtevata zavzetje enega stališča — ali človek ali Bog. Bog je tu videti kot rival in konkurent. Odnos med njima je mišljen kot odnos suženj-gospodar. Seveda je izbran človek. Osvoboditev človeka je zahtevala smrt božjega. Človek je morda resnično in v dobri veri pričakoval, da ga bo resnična osvoboditev izpod božjega jarma pripeljala v pravo človečnost. Toda alternativa Bog/človek je napačna. Po mnenju kristjanov in vernikov pri nas je to najbolj tragična napaka našega časa in naše dobe. Problem ni bil ali ne bi smel biti v izbiri enega ali drugega, ampak v spravi med obema, in to s posredovanjem edine pravilne dialektike, ki je dialektika ljubezni. Sožitje, sobivanje Boga in človeka je zanimiv filozofski problem in je morda konflikt v dialektiki biti, v dialektiki so-delovanja, ni pa konflikt v dialektiki ljubezni. Morda je samo v tej dialektiki rešljiv ta odnos ali vsaj razvidna lažna alternative Bog/človek. Saj ljubezen združuje, ne da si podvrže drugega.

Tudi alternativna izbira svet ali Bog je lažna. Zvestoba Bogu ali zvestoba svetu ni izključujoča.¹⁵ Svetopisemski Bog je ves potopljen v svet in zgodovino človeka. To je Bog, ki trpi, ljubi in sodeluje s človekom. To je Bog, ki razume. To ni več odsotnost, ampak prisotnost kot čisti dar ljubezni, ki se lahko samo daje in daruje, ker je ljubezen. Njegova drugačnost ne pomeni indiferentnosti in brezbržnosti, posebno ko vemo o njegovi nezaslišani odločitvi, da postane človek med ljudmi. Kristus ni prinesel božjega sporočila, da bi ga nam oznanil in razodel, ampak je bil sam to oznanilo. On je bil ta zastonska ljubezen. Tako za vero ni dovolj, po mnenju teologov, da se človek nauči nekega nauka, ampak da živi Jezusa Kristusa.

Ateizem pa je za nas kristjane velika izkušnja ali pouk. Božji obraz je možno spoznati le po poznavanju pravega človeškega obraza. Kakor ugotavlja veliki poznavalec sodobnega ateizma Girardi: »Ne moremo do konca biti zvesti Bogu, če nismo zvesti človeku.«¹⁶

Ateizem lahko zori našo vero in jo nenehno očiščuje. Veren se mora pred nevernim vedno spraševati za razloge svojega upanja in vere v Boga. Veren se vedno zaveda, da Bog nikoli ni tak, kakor ga ima, če seveda noče imeti malika. Vera pri nas v Sloveniji gre skozi kulturno polje zanikanja Boga. Naša vera mora iti skozi očišču-

¹⁵ Glej. J. B. Cobb, *God and the World*, Westminster Press, Philadelphia 1969, str. 9.

¹⁶ G. Girardi, *Credenti e non credenti per un umanesimo nuovo*, Vallecchi, Firenze 1969, str. 51.

joč ogenj nevere kot kulturne negacije Boga, v okolju, kjer živimo in katerega del kulture smo. Toda tudi vera vernika bo vedno z dvomom prešinjala kulturno negacijo Boga in bo zato znamenje. To znamenje bo potrebno, pa naj bo še tako zanikano ali celo zasovraženo in oporekano. Odnos, ki ga veren tako živi, je lahko vsekakor bolj čist in avtentičen. Vera ne prinaša nobenih družbenih privilegijev, prinaša celo težave in posmehovanje. Zato mora biti vera odrasla, zrela, osebna, prečiščena. Danes lahko rečemo, da naš Bog ni tiran sveta, naš Kristus ni Pantokrator, ki bi želel zavladati nad ljudmi in delil socialne privilegije svojim privržencem. Kdor danes pri nas sprejme vero v Jezusa Kristusa, mora to storiti zastonj, in celo plačati mora za to. Tako lahko rečemo, da paradoksalno ateizem postaja sol za našo vero ali kot pravi Dostojevski, predzadnja stopnica, ki vodi k popolni veri.¹⁷

Naše napeto socialno in kulturno življenje v Sloveniji bi danes mirno lahko imenovali post-ateistično. Vse se usredinja v alternativo, ali bomo šli v utopično napetost in odprto prihodnost ali pa v ideološko varnost stare in preizkušene poti moči. Tudi za kristjana je to alternativa, ki ga prav tako pogojuje. Njega in njegovo vero. Ali bomo verovali in sprejeli moč Ljubezni ali ljubezen moči. Vsaka moč (oblast), ko je postavljena pred neizbežno prakso, se navadno konča vedno tako, da dehumanizira človeka v skrajnosti sovraštva in trpljenja, ker je nezmožna uresničiti svoje abstraktne vizije in interpretacije družbe, zgodovine in božjega.

Zgoraj navedeno napetost bi lahko vzporejali z napetostjo med Logosom in Erosom. Logos je lahko v službi erosa, ne pa obratno. Morda bi se samo tako izognili imperializmu razuma, ki nas lahko pripelje do nihilizma. Eros nas vodi v življenje. Ta si nikoli ne prisvaja dokončne posesti resnice. Je vedno le na poti k resnici, ki mu nikoli ne pokaže svojega obraza v kakšni končni in zadnji ideji. Pomislite, kako bi bilo, ko bi se kakšnemu slovenskemu filozofu razodela resnica v zadnji in dokončni ideji. Napisal bi zadnjo knjigo, spesnil bi zadnjo pesem in potem ne bi bilo potrebno več nobenih novih knjig, nobenih novih pesmi in nobenih novih idej, kajti vsi bi se zadovoljili in napolnili s to eno, zadnjo in dokončno.

Brez ironije vemo, da smo le na poti v »obljubljeno deželo«, ki jo slutimo, toda nikoli ne izkusimo dokončno, niti z lučjo od zgoraj niti s še tako živo vero, vse dokler bo človek v teh človeških in zemeljskih koordinatah. Kolakowski se sprašuje, »zakaj podgane nimajo svojih templjev in svojih svetih knjig?«. ¹⁸ Avtor se strinja, da človek s tem, ko je sezidal templje in ima svete knjige, še nima ključa, da bi lahko razpolagal s transcendentnim razumom in z njim predpisoval politične in socialne ureditve. Božje poti se namreč dosega po drugačnih sledovih, in to mističnih, obrednih, verskih in molitvenih. Razum pušča človeka svobodnega pred izbiro teh vrednot. V takšni luči se kristjanu kaže danes božja podoba. Ne Bog kot metafizična stvar, ki ima sam sebe v svoji lastni zaprtosti, ampak kot akt, dejanje, dinamičnost, akcija, darovanje samega sebe in komunikativna medosebnost. Bog je cilj prek (nad), nefiksiran in statično nedoločen, je težišče k prihodnosti, ki ima neskončno odprte in nove dimenzije. Bog ni stvar, ampak dej, duša stvari. Bog Jezusa Kristusa je Bog, ki se daruje in ne more drugače, ker je Ljubezen po definiciji. Če ni navzoča ljubezen, pa se razvija ideologija moči, brez izkustva ljubezni, kjer vlada anti-ljubezen v vladanju in posedovanju. Kot pravi La Valle, Bog Jezusa Kristusa »ni Bog, ki vlada z nasiljem,« Bog, ki bi se bojeval z orožjem enega naroda proti drugemu, »Bog, ki se da doseči samo prek avtoritariziranega osebjca«, pač pa

¹⁷ Prim. F. Dostojevski, *I demoni*, Mondadori, Milano 1964, II del, str. 360.

¹⁸ L. Kolakowski, *Le religioni. Su Dio, il demonio, il male e altri problemi della cosiddetta filosofia della religione*, Sugarco, Milano 1983, str. 133.

je potrpežljivi Bog, Bog za vse, Bog vseh narodov, Bog, ki deli svojega duha vsem. Bog, ki privilegira obrobne in tujce; ni »ljubosumni Bog« na svoje zakone, na svoje templje in cerkve, na svoje duhovnike in svoje vernike, ampak je ljubosumen na človeka. Bog, ki ni podoben vladarjem in cesarjem, ampak tistim, ki služijo in se darujejo. Bog, ki ne deluje in ne vodi zgodovine po čudežih in z ognjeno teofanijo, ampak »skriti Bog«, ki deluje v zgodovini v srcu svobode in človeške odgovornosti.¹⁹

V nekem pomenu je avtentični znak družbene razsežnosti vere ljubezen in ne »vera«. Če je interpretacija vere nevtralna, pasivna ali nezainteresirana do socialnih problemov in življenja, se postavlja na neki »status quo« in je sokriva krivic, ki se dogajajo v življenju. Bog nas mora osvobajati. Seveda je Bog presežen in drugačen, toda če je ta drugačnost tako drugačna, da se nič ne tiče naših želja, upanj, sanj, bojev, svobode, postane nazadnje nezanimiv. Saj svobode ni v abstraktnem čistem stanju, zato mora biti tudi osvoboditev realna in se lhako in mora realizirati znotraj sistema odvisnosti. Mnogi mladi danes sicer zelo alergično gledajo na odvisnost, morda mnogi tudi zato zavračajo Boga. To je bilo posebej v ospredju pri nas okrog 1970. Odvisnost in osvoboditev nista pojma, ki bi se izključevala. Vsaka odvisnost še ne pomeni suženjstva. Mene drugi tudi ljubezensko pogojujejo in se čutim odgovornega. Osvobajanje je dialektično, sprejema in ne odvezuje odvisnosti. Tako, da je tudi pojem Bog-človek, ki bi se partnersko izključevala, lažen problem. Če je ljubezen prava, če je zastonjski dar, ne more nikoli poniževati. Bog, ki bi zahteval, da človek zanika in se odpove svoji svobodi, svojemu dostojanstvu, gotovo ne bi mogel biti sprejet. Kako bi mogel biti mišljen drugače kot Ljubezen, ki osvobaja.

Družbena prihodnost vere v Sloveniji je v rokah kristjanov. Seveda je odvisna in pogojena še od marsičesa drugega, toda po vsej verjetnosti je najbolj odvisna od kristjanov. Božja podoba bo takšna, kakršno bomo živeli kristjani. Kristjani ali Cerkev, ki ni verovna, naredi tudi Boga, ki ga oznanja, neverovnega. V današnjih pogojenih in političnih razmerah sicer na zunaj kaže, da ima prihodnost institucionalna Cerkev. Toda institucionalna Cerkev kot takšna, ne mislim konkretno naše slovenske, je preveč podobna nekakšni politični stranki. V instituciji lahko prihaja do veljave preveč podoba ljubezni kot moči in ne moči Ljubezni, kot smo omenjali. Najbrž bo ljubezen lahko edino domovanje Boga med nami in edino domovanje verovnega Boga ljubezni, ki ga je oznanjal Jezus iz Nazareta. Zato pa je tudi odgovornost mladih kristjanov velika. Ne gre za preštevanje, katerih je več, vernih ali nevernih (ki bi radi še svoje mrtve delili na »vaše« in »naše«), pač pa gre za znake ljubezni, miru, sprave, zastonjske ljubezni, neideološke resnice itd. Čeprav se je rana zasadila v naš narod, rana, ki nas loči po ideološki pripadnosti in kaže, da nekateri ne bi mogli živeti brez teh delitev, bo prihodnji rod mladih upošteval le kriterije ljubezenske pripadnosti in ne ideoloških meril. Če je pomembno filozofsko vprašanje, da smo pozabili na bit, je najbrž še bolj pomembno ali usodnejše, da smo pozabili na ljubezen. Morda pa neki znaki mladinskih samomorov že opozarjajo na to usodno pozabljanje. Ideološki boj se nam je zarisal v srce in možgane. Rana se je zarisala med ljudi lastnega naroda. Morda prav zato porajamo malo ljubezni, sožitja in sprave, zastonjske ljubezni in neideološke resnice. Sposobni smo pisati in analizirati sonete nesreče.²⁰ Toda ti še vedno segajo na področje svetega in vprašujočega. Soneti nesreče imajo namreč na razpolago veliko razlag, hvala Bogu, ker presega ideološko omejenost, ker govorijo in razodevajo to, kar je onkraj be-

¹⁹ Prim. R La Valle, *Fuori del campo*, Mondadori, Milano 1978, str. 87.

²⁰ Glej. T. Hribar, *Hölderlinov ubožni čas in Prešernova Zgubljena vera*, v: *Nova revija*, št. 48/49, 1986, str. 527–546.

sed. Sprašujemo se lahko, kako je Bog navzoč v peklu, ki ga je ustvaril človek, kako je navzoč v Auschwitzu, ki ga je ustvaril človek, kako je navzoč v družinah, kjer se sovražijo, v narodu, kjer se delijo itd.

Ko bodo pa napisani soneti sovraštva, ko bomo sposobni ustvarjati samo še takšne sonete, bo najbrž razlaga lahko le še enosmerna. Soneti sovraštva bodo namreč brez spomina in upanja. Orožje in sovraštvo pa lahko narekujeta takšne sonete samo tistim, ki ne zaznavajo svetega dihanja sveta. Umetnost je avantura neke presežnosti, ki preide meje sveta in svetega. Ni v sami umetnosti tisto, kar kaže, ampak onkraj tega. Tisto, kar kaže, ni v sliki, ne v melodiji niti v pesmi, ampak zunaj nje, je onkraj nje. Zato umetnost tudi različno odmeva. Ima pa svojo večno nalogo. Zato bo Spomenka Hribar morala klicati k spravi ne kot k politični akciji, kajti tako bo morala prej ali slej onemeti, ampak kot k umetniškem zagonu. Bolj ko se svet potrjuje kot prihodnost in postaja jasen dan resnice, ko bo vse imelo svoj smisel, ko bo vse imelo svojo vrednost, ko bo vse pod gospostvom človeka in zanj, bolj bo umetnik moral iti v smeri, kjer še ni nič smiselno in se vse izmika cilju in zadnjemu dosežku. Najbrž je naloga umetnikov prav v tem, da nas kličejo in usmerjajo proti prostoru, kjer je vse to, kar smo dosegli, kar smo, kar se pojavlja na zemlji, vrženo v nepomembnost, kjer je vse to, kar je ne-resno, ne-resnično, kakor da nam prihaja onkraj avtentičnosti.²¹ Tako nam ostane umetnost, kot magija, ki se ne razodene. Ostane indiferentna v molku, da bi spregovorilo ozadje. Zato jo lahko razlagamo, razbiramo tako različno, tako drugače, kakor ga dojamemo. Soneti sovraštva, soneti groze orožja pa imajo samo eno razlago: smrt in nesmisel brez metafore.

Mnogi pravijo, da so se v današnjem duhovnem ozračju bogovi umaknili, da se je božje skrilo in da so ostali ljudje in samo ljudje. In če je Beseda umrla z Bogom, kaj pomeni še izgovorjena človekova beseda v osamljenih stvareh sveta? Ali naše sanje še lahko iščejo svoj center, četudi izgubljen, ne da bi se same izgubile v negativni večnosti? Ali nam ostaja še kakšno upanje v nas ali zunaj nas? Morda celo več ne čutimo ran ali nostalgije in jih nismo sposobni čutiti. Naša kultura se namreč z vso silo trudi, da proizvede človeka brez spomina, brez preteklosti, brez nostalgije in brez upanja. Prava umetnost pa je kot molitev, vidljiva senca nevidne Besede. Beseda, ki ni hvalnica sramote, smrti in nič, ampak kažipot tega, kar je presežno, kaže na to, kar je navzoče čez, iznad besed in ki kaže v sebi znamenja izgubljene polnosti in prisotnosti. Dokler bodo umetnike vžigali zatajeni in izgnani bogovi, odmevi in šepeti svetega kot smisla, bo še vedno brlela večna luč kot morski smerokaz tistim, ki se nočejo sprijazniti z brodolomom kot zadnjim smislom bivanja. Dokler je molitev, dokler je umetnost, dokler so zvonovi, pa čeprav v puščavi, kjer so večne obale peska prekrile življenje, je znamenje, da sveto še obstaja kot smerokaz upanja in smeri k smislu in k Bogu.

5. Pomembnost skupine pri izkušnji vere

Verske mladinske skupine predstavljajo neki privilegiran položaj za doživljanje verske izkušnje v današnjem modernem času, ko ambient ni več naklonjen verski socializaciji. Mladinske veroučne skupine pomenijo zanimiv prostor komunikacije verske izkušnje, zakaj v takih skupinah se poraja in izvaja sistem simboličnega izražanja v jeziku, primernem njim. Smisel te religiozne izkušnje postane sporočilo. Skupina za mladega človeka postane nova življenjska religiozna kvaliteta, čeprav začasna, kjer pa lahko doseže osebno identiteto in najde smisel bivanja. Komunikacija, tukaj religiozna, postane posebej močna in globoka, ker se godi in dogaja na

²¹ Prim. M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino 1967, str. 216.

živi izkušnji pričevanja. To ni sporočilo, ki se prenaša besedno, ampak živa izkušnja pričevalcev, ki postanejo sporočilo na versko-življenjskem področju. V skupini lahko mladi začutijo tudi svojo versko pripadnost Cerkvi.

Vse sociološke raziskave potrjujejo, da je pripadnost verski skupnosti eden od zelo pomembnih dejavnikov pri formaciji verske in osebne identitete. Tako lahko verska mladinska skupina in njena močna verska izkušnja pomaga mladim, da si ustvarijo osebni verski sistem. Seveda obstaja nevarnost, da te skupine postanejo intimistično zaprte, ker se posvečajo bolj mistično-molitveni dejavnosti in se oddaljujejo od socialnih dejavnosti ter navzočnosti. Edini poudarek na prijateljstvu in medsebojnih odnosih lahko razvije tudi individualizem skupine. Toda navadno se to ne zgodi, ker te skupine izhajajo iz vsakdanjega, problemskega življenja, ki je v skupini in se v medsebojnih reakcijah in komunikacijah tudi rešuje, ker mladi pripadajo še drugim skupinam in krogom.

Kjer vlada »socialni pluralizem« ali pluralizem vrednot ob popolni odsotnosti kakršnihkoli skupnih vrednot, skupinske akcije ali skupnega dobrega in kjer družba pomeni samo kraj in prostor sobivanja, bo prej ali slej taka družba postala tudi kraj globoke alienacije in uničevanja subjekta kot osebe. Skupnost in oseba sta nujno soodvisni in ni enega brez drugega. Posameznik v skupnosti išče svojo potrditev in svojo izgubitev. Za mladega človeka je nujno, da išče kraj in prostor, kjer je lahko to, kar je, tudi pred drugimi, v skupnosti, v širši družbi. Skupina je generator socialnosti in inkubator človeške družbene narave ali družbene drže, če bi to smeli tako imenovati. Skupina vedno formira posameznika, ker ga postavlja pred drugega, ga tako rekoč izziva, da se hote ali nehote postavi na njegovo mesto. Posameznik je nekako »prisiljen« interiorizirati drugega in njegove vrednote. Kdor je v kakršnikoli skupini, ne more biti indiferenten do nje.

Skupina vsakemu razbije njegovo infantilno, otroško vsemogočnost. Da lahko govorimo o skupini v psihološkem pomenu, ni dovolj navzočnost različnih ljudi s skupnim namenom ali ciljem, pa četudi je ta verski. Potreben je »občutek pripadnosti« skupini. Kakršnekoli vrednote (moralne, religiozne, socialne) morajo biti v posameznika vtisnjene po izkušnji, vaji, vzgoji. Te vrednote morajo obogatiti osebo posameznika in ga hkrati popeljati v življenje skupine ali širše družbe, kjer posameznik prevzema osebno odgovornost. Pogosto pozabljamo, da imajo izvirno človeške vrednote notranjo socialno vsebino, da je kvaliteta izražanja kakšne osebe v odnosih na skupnost in da se isti odnos »kaže« v religioznih vrednotah. Ljubezen do bližnjega se uresničuje v družbi, v svetu in je po svetopisemskih kriterijih edini znak prave vere v Boga. S postavljanjem imen, kot so krajevna skupnost, občinska skupnost, delovna skupnost, verska skupnost, se seveda še ne ustvarja skupnosti, kajti ta se ne da ustvariti z dekretom. Revščina jaza, komunikativna narava osebe in iskanje dobrega v socialnih odnosih so značilnosti in potrebe, ki jih posameznik ne more dobiti od organizacije, pa če so te še tako humanitarne. Skupina mora dozoriti do zdravega ravnotežja med osebno zrelostjo posameznika in odprtostjo do družbenih vrednot. Tu seveda srečujemo različne poglede v družbenih vedah.

Nekateri menijo, da so družbene vrednote samo sredstva za zadovoljitev individualnih potreb, v drugi skrajnosti pa so tisti, ki menijo, da osebne dejavnike lahko ignorirajo na račun družbenih vrednot. Toda moderne družbe nasploh mlademu človeku nekako ne dovoljujejo, da bi bil oseba in imel neki družben pomen. Prav zato se porajajo med mladimi ali ti iščejo okoliščine kot socialno kulturni prostor, ki ustvarjajo toplino, občutek skupnosti, pripadnosti, sodelovanja, soodločanja, integracije, ki je potreba vsake osebnosti, še posebno pa mladih. Pričakuje se, da se

bo skupnost oblikovala v ljubezni, v skupnem občutki narodne pripadnosti, kjer živijo različni ljudje z različnim prepričanjem, pa vendar ustvarjajo z ljubeznijo in smislom eno skupnost. Tudi Cerkev je za mladega organizacija, in to večkrat ostane tudi pri svojih »najsvetejših« obredih, ker bi po sebi morala ustvarjati skupnosti. Nekateri danes mislijo, da Cerkev izkorišča ta moment, ko so za mlade pomembne skupine, da jih rekrutira v svoje vrste. Ne bi rekel, da je to izkoriščanje praznega prostora. Toda če je res tako, zakaj ne bi smeli izkoristiti praznega prostora. Morda se lahko samo še vprašamo: zakaj težnje po skupnosti, ki se porajajo v mladem človeku, ne najdejo vedno najboljših (če sploh kakšnih) operativnih izhodov v vsakdanjem življenjskem okolju. Morda bi se moralo preveriti in ugotoviti, če še obstajajo možnosti in elementi skupnosti v današnjem političnem in socialnem življenju. Star ideal skupnosti se seveda ne more administrativno vzpostaviti niti ne moremo hrepeneti po starih, preživelih socialnih strukturah, ampak se skupnosti oblikujejo s skupnimi vrednotami. Ali še imamo kak prostor za skupno komunikacijo vrednot? Ali ni tudi to znak naše družbene razdeljenosti?

Naša ideološka razdeljenost nas je pripeljala do tega, da ne moremo najti niti navadnih človeških skupnih vrednot. Pa vendar smo vsi ljudje, ki dihamo isti zrak, ki želimo živeti v miru in svobodi, ki upamo v prihodnost in ki nam je usojeno umreti. Odnos med posameznikom in družbo se najbolj izraža v kulturi, če jo pojmuje kot kompleks vedenjskih shem, idej, vrednot in verovanj, ki jih živi socialna skupina v določenem ambientu. V skupnosti torej skupaj živimo ljudje različnih nazorov in pogledov na svet, prihodnost in sedanost. Vsi smo del te kulture, ker živimo danes in tukaj. Nihče ni le »začasen problem«. Vsi bi radi bili in živeli v zavesti, da smo svobodni, da imamo vsi isto človeško dostojanstvo, da lahko mislimo avtonomno, izražamo svoje misli, da imamo skupne človeške vrednote, da bi vsi radi bili sprejeti in koristni.

Nekaj prvinsko močnega in pomembnega torej mladostnik najde v skupini. Če tudi morda ne ponotrani vseh verskih vrednot, ki so mu ponujene, pa mu ostane vsaj referenčni okvir za osebno opredeljenost, tudi versko. To ostane lahko nekako v ozadju, a morda je pomembno, da ne pusti tega »ozadja« popolnoma praznega.

Ko govorimo o skupini in skupinskem sožitju, seveda ne moremo mimo pojma sprave. Pri nas je sicer ta pojem dobil politično slab prizvok, če že ne izziva po anatemih. V bistvu pa je pojem sprave ena od globokih človeških potez. Nam Slovanom pravijo drugi, da smo spravljiv narod. Nekaj te spravljivosti se zapisuje v obrazih junakov Dostojevskega. Današnja kultura življenja zahteva pojem sprave. Sprava sicer ne pomeni zavračanje konflikta. Kdor konflikta ne priznava s tem, da izbóči drugega ali drugače mislečega, ni sposoben človeške sprave. Skrivati konflikt kot začasen primer tudi ni rešitev. Tako bi bil za vernega neveren kot »začasen problem«, za nevernega pa bi veren ostal tudi »začasen problem« in vprašanje časa. Sprava pomeni sposobnost biti in živeti s konflikti, biti sposoben živeti v napetosti in kompleksnosti za zorenje osebnosti in skupnosti. Pomeni biti sposoben sprejeti in obdelati zunanje konflikte v nov sistem in novo avtentičnost. To pomeni biti sposoben sprejeti drugega kot drugačnega in sposoben sprejeti sebe samega med mnogimi možnostmi in izbirami v pluralističnem svetu mnenj. Sprava v prihodnjem kulturnem življenju mora pomeniti prakso upanja. Upanje nas sili, da zapustimo sleherno samozadostnost, samozapiranje in samoohranjanje. Vse to bi bilo le pesimistično zavračanje bivajočega in novega. Upanje sprave pa nas ohranja v sposobnosti, da sprejemamo novo, drugačno, še neizdelano, še nedognano, čudovito, pričakujoče, presenečeno... Delimo usodo z vsemi ljudmi, zato moramo biti soli-

darni. V centru zanimanja je le človek, tudi tisti in morda predvsem tisti, ki živi brez imena, brez aplavzov, brez priznanj in na robu človeškega dogajanja.

6. Beg nazaj ali naprej

Vsaka družba ima neko vizijo časa. Progresistične družbe poudarjajo prihodnost, konservativne pa preteklost. Navadno je tako, da se družba, ki je mlada in nova, v svojih začetkih bolj sklicuje na prihodnost, ko pa že nekaj časa uresničuje svojo prihodnost, se raje sklicuje na svete začetke in torej na preteklost. Ena in druga družba pa živita od idealov, bodisi od zelenih v prihodnosti ali od izgubljenih v preteklosti. Družba se zato sklicuje na prihodnost, ki jo mora doseči, ali na svete začetke preteklosti, ki jih ne sme pozabiti. Kadar so takšni ideali projicirani v prihodnost ali obujani iz preteklosti, je življenjska napetost zadovoljiva. V dekadentnih časih, in nekateri imenujejo naš potrošniški čas dekadenten, pa se čuti izguba ali omalovaževanje prav teh vrednot, programiranih ali preteklih. Danes je vračanje v vsakdanjost brez velikih utopij in iluzij ali načrtov ena od značilnosti mladega človeka. Živeti konkretno v majhnih stvareh. V ospredje prihaja spoznanje, da je življenje osebno in duhovno, in ne politično ne religiozno v prostorskem pomenu, ampak v vsakdanjem. Če politično pomeni socialno razsežnost in religiozno smiselnost, pomeni, da se vse to mora uresničiti v vsakdanjem življenju. Veliki smisel življenja se uresniči in udejanji v majhnih medosebnih odnosih v vsakdanjem življenju ali pa ostane sanjska utopija in zaklete sanje Kralja Matjaža. Velike ideje politike ali religiozne osvoboditve človeka se uresničijo v vsakdanjem življenju ali pa ostanejo utopije, neuresničene. Bog je Bog, navzoč v vsakdanu ali pa je in ostane kozmični, praznični oskrbovalec varnosti zavarovalnice. Vsak jutri, vsaka prihodnost izhaja iz srca sedanjosti.

Bistvo krščanskega razodetja Kristusa ni toliko razodetje posmrtnosti, ampak ljubezen Očeta, darovana in navzoča v Kristusu. Ni večnost ali posmrtnost, katera lahko retrospektivno ovrednoti to dejstvo, to božjo navzočo ljubezen po Kristusu, ampak je ta novica, ta dogodek, ki ovrednoti drugega. Kdor res ljubi in je ljubljen, zahteva večnost in vstajenje, ne pa smrt in uničenje. Ljubim ne zato, ker je večnost, ampak je večnost zato, ker ljubim, ker je ljubezen. Takó je vsakdanje ne samo to, kar je danes, trenutno, tukaj, ampak je tudi zemlja, bivanje, telo, strast... Vse to je prostor za bivanje jaza med objektivnim in subjektivnim, kjer dela odžarevajo vsakdanjost življenja. Originalen kraj človeškega bivanja ni makrokozmično institucijsko posredovanje, ampak mikrokozmično življenje vsakdanjih medčloveških odnosov. Vsakodnevno takó ni sinonim predaje, zavračanje javnega, zaton odgovornosti družbene navzočnosti, ampak pomeni čisto navzočnost. Košček kruha, ponujen ubogemu, ali kozarec, podan žejnemu, je gotovo malenkost nasproti velikim socialnim načrtom osvobajanja (političnega ali religioznega) ali nebeske gostije, toda evangeljsko je to edini kriterij eksistencialne resnice in vere.

Osmišljanje bivanja v vsakdanjem življenju ne pomeni odsotnost skupnosti, tudi širše, ali zapiranje v svoj mali egoistični jaz. Res mora danes vsak najti svojo pot tako do smisla kakor tudi do vere. Teh poti je nešteto, kajti »Duh veje, kjer hoče« (Jn 3,8) v svoji neskončni svobodi ustvarjalnosti. Med bolj »skupinskimi« ali bolj »določljivimi« potmi, kot jih zaznamuje Paul Poupard, bi lahko ločili tri. Prva taka pot je pot Cerkve, ki si je ne smemo predstavljati preveč institucionalno usmerjeno, ampak kot skupnost vernih, božjega ljudstva, ki živi v funkciji Jezusa Kristusa, da ga razodene svetu vseh časov in prostorov. Cerkev oznanja Kristusa po njegovem življenju in njegovi besedi, ki odrešuje (prim. Apd 13,26). Druga pot je

zgodovina človeštva ali zgodovina ljudi. Jezus se nam približuje po »znamenjih časa« (prim. Mt 16,2). Ta znamenja so človeška solidarnost, mir, svoboda. To je globoka zavest, da Bog piše v zgodovini življenja in ljudi. To je Kristus, navzoč v vsakem človeku in se po njem razodeva. Če je Bog, potem je Bog za vse. Če smo ustvarjeni po božji podobi, smo ustvarjeni vsi. Tretja navzočnost je navzočnost po ljubezni. Po tem bodo spoznali, da so njegovi učenci (Jn 13,35). V ljubezni do bližnjega se čuti Bog. Kajti kdor ne ljubi brata, kako more reči, da ljubi Boga? (1 Jn 4,20). Kristus je v podobi zatiranih, ubogih, revnih, zadnjih. V ljubezni in solidarnosti s temi se Kristus bolj razodeva kot pa po teološki refleksiji. Darovana ljubezen v solidarnosti z ubogimi je razodeta ljubezen. In kdo jo lahko zanika? To so skrivnostne poti, ki tkejo ljubezen od vekomaj.

7. Osebna vera

V družbenem okolju s preprostimi socialnimi strukturami, ki bi ga lahko imenovali sakralnega, kjer je majhna delitev dela, kjer so medsebojni odnosi skupni, kjer je družba centrirana okrog družine in kjer so skupne vrednote res skupne vsem članom, tam je religija integralni del družbe in kulture. Religiozne vrednote sprejemajo vsi brez izjem. Verske vrednote so del smisla življenja, ki so ga sprejeli vsi, se prenašajo s kulturno dediščino, so ponotranjene brez konfliktov in sestavljajo solidno strukturo vsake osebnosti. Toda v družbi s kompleksno strukturo, ki je centrirana na posamezniku, ne več na skupnosti ali družini z delitvijo dela, z močnim strukturalnim in kulturnim pluralizmom, postane religija ena od filozofij življenja in je postavljena v konkurenčni položaj. Religiozne vrednote postanejo del pluralističnih vrednot, ki jih prenašajo specializirane agencije in so ponotranjene konfliktno. Religija ni več množičen, vsesplošen pojav, ampak postaja manjšina in organiziran pojav, ki ima svoje vrednote in svoja specifična verovanja.

Naše družbene razmere so se torej temeljito spremenile. V prejšnjem družbenem okolju je bila celotna družba kot nekaj verski katehumenat za posameznika. Posameznik se je moral samo predati temu okolju kot valu, ki ga je spontano nosil. Danes takega okolja ni več, danes take spontanosti ni več. Novo okolje zahteva od vsakega, da sam odkrije svoje bivanje in smisel in si sam osebno odgovori na temeljna bivanjska vprašanja. Danes ni dovolj imeti kakšno jamstvo, kot: »Starši so me tako učili.« Danes se zahteva lasten pristanek in premislek.

Vera v Boga tako postane sama po sebi neka nevidna,²² zasebna stvar. Privatna v pomenu, da je osebna izbira. Ni dovolj, da kdo živi v okolju, ki sprejema verske vrednote, da ima verne starše, ampak se mora sam odločiti in sprejeti verske vrednote ali ne. Torej tudi s socialnega vidika postane taka vera slabotna, v pomenu, da nima več družbene podpore, kot jo je imela nekoč, ko so vsi več ali manj delili njene vrednote. S tem seveda pade tudi splošna vizija smiselnosti družbe in življenja nasploh in s tem tudi sam humanizem, ki se utemeljuje na odgovornosti posameznika. Socialistično nastale družbe so se hotele izogniti tej individualizaciji in padcu posameznikove odgovornosti. V ta namen pa niso postavile za resničen subjekt ekonomsko politične institucije niti etične osebe, pač pa kolektiv in družbo.²³

Ta kolektivizem je kot projekt, ki prihaja od zgoraj. Tudi posameznik je nekako najprej socialno osamljen in izoliran. To vidimo na primer že iz tega, da kritizirajo zastarelost in nazadnjaštvo družine in njen vpliv itd. Tega mladega človeka hočejo potem spraviti v organizirano enoto (mladinsko organizacijo), ki ima že izdelan na-

²² Glej. T. Luckmann, *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna 1969.

²³ Prim. F. Bučar, *Breme lastnega mišljenja*, v: *Nova revija*, št. 54/55/56, 1986, str. 1779—1786.

črt in program. Toda današnja mladina se takemu delu vedno bolj izogiba in izmika, če drugače ne, s pasivno rezistenco. Pasivna rezistenca je v tem, da se proti oblasti ne upira več protestniško, kakor je bila pripravljena storiti v letih upora '68, kar je pomenilo veliko razumske kapacitete, da bi vključila utopijo in osvoboditev. Pasivna rezistenca pa pomeni ciničen in razgibano sproščujoč odpor. Za seksualno svobodo so se nekoč mladi prizadevali z močnimi argumenti, danes jo skušajo živeti znotraj danih institucij, ne da bi se borili zanjo; danes se ne spuščajo v proteste proti kakšnemu političnemu govoru, ki jim ni všeč, ampak ga pustijo pri miru in se jim ne zdi vredno niti toliko, da bi ga spodbijali z razumskimi razlogi.

Ne glede na poudarjanje bodisi tradicionalne avtoritete ali kolektivnega cilja je danes posameznik, posebno mlad, odkril v sebi neodtujljiv individuum. Sploh pa je sodobna industrijsko-urbana družba odkrila posameznika. S tem je zaznamovana celotna moderna družba. Stare identitete, kot tribalna pripadnost ali poljedelska skupnost in njeni statusi, so že presežene. Zato tudi čutimo, da je danes družba že sama po sebi usmerjena k novemu sistemu vrednot, kot je enakost, kjer je oseba vrednota, torej že zaradi človeka. To že samo po sebi prinaša zmanjšane agresivnosti ali nasprotovanja proti drugemu kot drugačnemu, kjer poudarjajo zasebnost, intimnost družine, civilne pravice do različnih svoboščin, sklicevanje na odgovornost subjekta in ovrednotenje lastne izbire itd. V takem svetu in okoliščinah je posameznik nekako prisiljen sam izbirati, se konfrontirati in odločati in vse to mu pomaga k rasti avtonomne osebnosti in kreativnosti. Prav tako pa obstaja tudi nevarnost za zmanjšanje individualne identitete, ker posameznik lahko zaide v lahke trenutne rešitve, ko išče samo to, kar trenutno potrebuje, kar ustreza njegovi trenutni afektivnosti, obrambnim mehanizmom, potrošniški mentaliteti in podobno. Tako se v današnjega mladega človeka cepita neka shizofrenija in razdeljenost. Z ene strani dajeta moderna mentaliteta in odprtost velike možnosti kritičnosti, ustvarjalnosti, odprtosti, sodelovanja, toda v življenjsko zaščitenih ambientih. Ko pa ta mladi človek stopi v stik z realnim »odraslim« svetom sistema, ne more nič več spremeniti, mora pa se le pasivno predati. Tako se njihova avtonomija, sposobnost izbiranja, kritičen duh, smisel za raziskovanje in ustvarjanje novih možnosti omejuje le na majhen in zaprt del prostega časa. Zanimivo je, da se danes pri nas ne pojavlja več mladostnik, ki bi bil pod pritiskom avtoritete ali tradicionalnega okolja in ne bi mogel priti do tega, kar bi pravzaprav rad, do osebnosti. Danes se pojavljajo mladi, ki se paradoksalno ne morejo identificirati z ničimer, čeprav imajo toliko možnosti, toliko izbire kot noben rod doslej. Pojavlja se torej nesposobnost identifikacije. V takšnih razmerah vsesplošnega mladinskega položaja pogledimo, kako je z vero. Rekli smo, da mora biti vera v teh novih družbenih okoliščinah osebna. Danes govore veliko tudi o tem, da mora biti vera izkustvena, doživeta in ne samo tradicionalna.

8. Osebna vera, utemeljena na izkustvu

Če govorimo danes o izkustvu, mislimo najprej na empirične vede kot eksperimentalne. Te slonijo na spoznanju, da je moč svet spoznati od zunaj, z eksperimentiranjem, preizkušanjem, ponovnim preverjanjem itd. Svet je spoznaven, in ker je tak, je tudi poveden, izrazljiv. Svet je torej poveden zaradi svoje znanstvene izkušnje. Toda svet izkustva se je razširil daleč prek znanstvenega horizonta.²⁴ Izkušnja pomeni daleč več kakor pa samo empirija.

²⁴ Glej H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1965.

Izkušnja je neposredna danost, to, kar je lahko izkustveno. Neposredna izkušnja ni drugemu nikoli neposredno dostopna. Pokaže se lahko le posredno. Izkušnja ni vedno dana kot nekaj senzitivnega, otipljivega, konkretnega. Redkokdaj doživimo na primer barvo, glasbo ali luč. Ti vtisi se nam namreč kažejo kot barvni produkti, proizvodi določenega glasbenega instrumenta ali luč v fizičnem pomenu. Izkušnja vpliva na celotnega človeka kot totaliteto. Moje izkušnje, kot smo rekli, nikoli niso dostopne drugemu neposredno. Tuje izkušnje tudi meni niso dostopne nikoli v neposredni obliki. Izkušnja drugega je torej spoznavna le posredno. Izkušnja drugega pa s tem, da je ne morem zaznati neposredno, vedno zgubi nekaj svoje vrednosti, globine, resničnosti. Jaz lahko podoživim le senco, le odmev drugega doživetja. Lahko spoznam le po žaru oči, le senco žalosti ali radosti tujega doživetja. Solza je na primer že prevajalka mojega doživetja, moje izkušnje. Drugi le podoživi doživetje drugega. Jezik lahko prenaša izkušnje, toda vedno kot prevajalec. Umetniška beseda lahko to dokaj posrečeno posreduje. Nobenega doživetja pa mi ne more povedati beseda v jeziku, ki ga slabo razumem ali pa sploh ne.

Kakor o raznih izkušnjah govorimo tudi o verski. Vsaka globoka izkušnja, ne samo verska, nas spreminja. Po vsaki izkušnji namreč, ki se nas dotakne, ki se zariše v nas in v človeškega duha in se zapiše v spomin, se spreminjamo. Po doživetju živimo drugače. Vse postaja drugačno in novo. Tako so izkušnje lahko počasno nabiranje. V človeku se nekaj kopiči, kar ga spreminja.

Seveda za nas tukaj nastane vprašanje, kako je Bog lahko navzoč v osebni izkušnji vere. Kristjanom je Bog sam pokazal, kako želi biti izkustveno prisoten, in sicer v zgodovinski osebi Jezusa Kristusa. V tem pomenu biti kristjan, verovati, pomeni živeti izkušnjo Jezusa Kristusa. Vera pomaga kristjanu razložiti življenje s Kristusovim zgledom. Tu se izkustvo vere ne sklicuje na nobene nebeške besede, ampak na zemeljski dogodek Kristusa. Tudi začetek krščanstva je življenjsko-zgodovinsko izkustvo Kristusa. Toda to, kar je nekoč bila živa izkušnja, je za nas lahko samo še izročilo. Vsak način življenja, vse vrednote in ideali, vsaka vera, ki se po izročilu predajajo iz roda v rod, se lahko prenašajo samo po obnovljeni izkušnji, če drugače ne, kot pravi znani teolog Schillebeeckx, kakor živo izročilo.²⁵

Kjer ni osebne verske izkušnje, obstaja vedno nevarnost, ki sčasoma preide v gotovost, da se cepi teorija od prakse, nauk od življenja, božje od človeškega itd. Glede tega je tudi jasno, da vera po svojem bistvu ni filozofija, teoretičen svetovni nazor, sprejetje dogem, v katere naj bi verovali, ampak živa verska izkušnja, ki se uresničuje v vsakdanjem življenju. Verovati v Boga odrešenika pomeni sredi absurdnosti najti smisel in pomen, ne v teoretičnem prihodnjem svetu, ampak vsakdanjem, sedanjem zgodovinskem trenutku. To pomeni, da mora vsak sam, osebno izpisati svoje življenjsko poglavje v velikem smislu bivanja. Razume se, da vernik prav zato, ker osebno sprejema to vero, ne more živeti odtegnjeno in neangažirano. Prav zato so vsi človeški problemi njegovi. Zato so problemi ekologije, politike, miru, njegovi problemi. Odrešenje seveda pomeni za kristjana še nekaj več, kot samo te probleme, toda tudi teh ne more izključiti iz svojega življenja.²⁶

Iz Kristusove življenjske izkušnje poznamo, da je bil Bog solidaren s Kristusom, ki so ga zavrgli ljudje, zavrgel uradni sloj tako cerkveni kot civilni. Tudi to je zelo konkretna izkustvena pot tistih, ki mu sledijo. Toda tudi kot zavrženi, zadnji, so edini privilegirani v podobi Svetega pisma. Če bi pri nas iskali kakšen zgodovinski primer, bi to lahko našli v izkustvu našega Kocbeka. Odrinile so ga svetne in cerk-

²⁵ Glej E. Schillebeeckx, *Il Cristo, la storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980, str. 33.

²⁶ Prim. prav tam, str. 39.

vene institucije, vendar je živel svojo vero v zavesti, da je Bog solidaren z njim kot s tistim, ki je zavržen. Kristusa so obsodili tisti, ki so imeli oblast, morda prav zato, ker je oznanjal Boga, ker je skrbel za ljudi in je zato tudi učil bratsko ljubezen v medsebojnih odnosih kot izpolnitev največje zapovedi. Saj nihče ne more reči, da ljubi Boga, če ne ljubi bližnjega (1 Jn 4,20—21). Kristus se tej satanski oblasti moči nad drugim ni vdal. Razpolaganje z drugim, odločanje za drugega, to dokončno smrt osebe in posameznika, imeti to oblast, ki od vekomaj vlada med ljudmi, vse to ni bilo v njegovem stilu. Bil je sočuten do ubogih in zavrženih, do jokajočih in preganjanih. Seveda je bil zato Kristus v nekem smislu za oblastniške sloje deviant.

Toda ni se vdal zlu, ki ga je obdajalo. Kljub vsemu ni veroval, da ima zadnjo besedo oblast in moč, čeprav je videl in čutil vsepovsod njeno moč, navzočnost in zmagoslavje. Z zgodovinskega vidika je Kristusovo življenje neuspeh, polom, ki se vključuje v serijo tistih, ki so bili umorjeni nedolžno; pekel, ki ga je izkušalo in ga izkuša nešteto ljudi, razpetih v bolečino in muko od vekomaj. Toda Kristusovo upanje, utemeljeno v Bogu, ki je povsem solidaren z njim, ni utemeljeno samo iz naše človeške zemeljske zgodovine. Njegovo upanje presega to zgodovino. Prav v tem odpira novo prihodnost za zgodovino, ki je absolutna prihodnost. Prihodnost, ki s čisto človeškega zgodovinsko-zemeljskega pomena nima več nobene prihodnosti. Poklicani smo v to presežnost, ki jo poznamo po Kristusu, in ki nas presega osebno, družbeno in zgodovinsko. Ta presežnost nam ni tuja. (Glej Gal 5,13 in Gal 5,1—2.)

Seveda ima religiozna izkušnja v sebi kontradikcije in nasprotja, ker nekako živi v sedanjem in gleda v prihodnje, govori o Bogu in večnosti s človeško govorico in človeškim jezikom, doživlja ekstazo svetosti in grešnosti itd. Morda bi najbolj primerno lahko primerjali svojo religijo in tudi osebno vero z mislijo francoskega misleca Mauriaca, ki je vzporejal vero z gnezdrom ptic, narejen iz slame, blata, odpadkov, a vendar ohranja življenje.²⁷ Tudi naša osebna vera je stkana iz toliko nepomembnih, majhnih, nevrednih stvari, in vendar ohranja živ spomin in navzočnost Njega, ki je živel to izkustvo vere v polnosti.

Verska izkušnja je še posebej zanimiva prav zato, ker tukaj ne gre za nekaj, kar je mišljeno, kar je lahko le objekt lepih in velikih misli; tu gre za dejanja, za doživljanje, za živeto. Tu absolutnega ali Boga ne moremo izbrati, kakor izbiramo druge stvari, ampak ga lahko le odkrijemo. In kar je zanimivo, ni nam potrebno iti daleč, da ga najdemo, ampak le globoko. V takem srečanju nam šifra smrti ne postane šifra nič, ampak vsega. V taki izkušnji spoznamo, da noben trud, noben znoj in nobena lepota ne bodo ostale v grozi molka in nič. Živeti danes vero tako, v našem odsotnem, zapuščenem času, ne pomeni živeti delirij sveta in človeka, pač pa kljub vsej moči teme živeti v navzočnosti Absolutnega pomeni živeti vero, ki se nikoli ne vdaja in predaja zmagajočemu zlu sveta. Živeti vero pomeni danes izbirati med ničem in vsem, med obupom odsotnosti in vero v prekipevajočo. Kdor je premagal tako tveganje, za tega ni več senc božje odsotnosti razprostrtih nad zgodovino sveta, ampak je vsako živo bitje živa slika božje navzočnosti, kajti kot pravi sv. Irenej, je vsak živ človek slava božja in znak Absolutnega. Le odkriti je treba, le udomačiti je treba, le ljubiti je treba vse do roba tišine, nedojemljivega predprostora pekla bivanja.

Seveda danes človek lahko izbere tudi luciden nesmisel, popoln nesmisel kot zadnje dostojanstvo, ki mu je dano. Od »božje smrti« Nietzschejevega tipa do razglasitve človeka kot »nekoristne strasti« se tihotapi v našo kulturo duha in življenja neki mističen ateizem, ki se s krvavim smehom spopada in spušča v metafizični Nič,

²⁷ Prim. S. Bocchini, *Il futuro della religione*, v: *Dimensioni nuove*, št. 4., 1987, str. 21.

v katerem se mora vse razrešiti kot dokončna človekova iluzija. Človek mora herojsko dočakati lucidnost zadnje iluzije. Tudi za to obstajajo razlogi, kdor se dovolj globoko zagriže v moč oblastniškega zla. To pa pomeni sprejeti sam sebe kot dokončno usodo propada in ne-smisla. To je neka zavrženost ali dostojanstveno sprejemanje nesmisla življenja in smrti. Krščansko upanje je nasprotno temu dokončnemu brezupu. Krščansko upanje je uporno in potrpežljivo ohranjanje samega sebe tudi v najtemnejših trenutkih, ko se sence smrti približajo življenju kot glasniki večnega molka. To upanje je vezano z našo slabostjo, ponižnostjo kot ne-absolutnih bitij, ki pa vendar v sebi ohranjajo željo po absolutnem. Religiozno upanje je zavest, stečena po religiozni izkušnji ljubezni, da je skupnost ljubezni tako močna, da je nič ne more nagristi ali raztrgati, kaj šele uničiti za vedno. To upanje je trepet duha zase in za vse v skupnosti ljubezni in končno za vse bivajoče. In tu se dotaknemo obljube Ljubezni, ki presega našo časovnost in je obljuba Vstajenja. In to je znak božje navzočnosti, to je žareče izkustvo svetega, ki rodi upanje in veselje bivanja.

Toda k takšnemu upanju in izkušnji vere spada notranja ponižnost ali bolje rečeno, skromnost z negotovostjo. To ni kakšna zmagoslavna velika ideja odrešenosti in trdne gotovosti velikopoteznih in širokih, ošabnih duš.²⁸ To je le skromna, majhna, tiha navzočnost velikega upanja. Taka drža je bolj podobna politeizmu vrednot ali oprta nanj, kakor pa oprta na monoteizem ene resnice ali ene rešitve. Realnost, resnica, je namreč vedno bežeča, nikoli dokončno dosegljiva in povsem razpoložljiva. Dozdevost, pluralnost vidikov, slabotnost resnice, vse to je težko spravljivo z gotovostjo ene Resnice. Izkustvena vera je v teh mejah prav zato, ker sledi veri Jezusa Kristusa po njegovem izkustvu, ker ima svoj izvor v križu in križanem Bogu, ki je vse prej kakor zmagoslaven in močan.²⁹ To je lepo opisal Dostojevski v znani podobi Inkvizitorja, kjer je Kristus tako nemočen pred institucionalnim močnim, da ostane brez besed, kakor nekoč pred Pilatom, ki je hotel vedeti, kaj je resnica. Le ranljiv dar svobode je bil dar molka pred mogočno močjo sile in nasilja institucije.

Ta skromnost vere in njene ranljive izkušnje zori v tišini sveta in njegovem molku. Toda ta tišina ni banalna negacija govorjenja, ni samo prazna odsotnost šumov in hrupa. Ta tišina ni nemost ali odsotnost govorice ali celo njena negacija. Tu tišina ne pomeni ne ljubiti besede, ampak notranje jo sprejemati, meditirati in si jo prisvojiti, ali bolje, jo zaživeti. Seveda poznamo danes neodgovorno besedo, neosebno besedo, vsiljeno besedo, ki zavzema toliko prostora in mesta v našem življenju, da nam je težko ustvariti notranjo tišino in ljubezen do avtentične besede. Vsaka prava beseda namreč izhaja iz tišine in se vanjo vrača. Morda so najlepše besede prav odkrivanje te tišine, kjer se človek najde in v skrivnostnem smislu odgovori svoj da življenju in očarljivemu klicu zastonskega daru življenja. To pa lahko stori samo vsak sam, v najglobljih predelih svojega duha, toda v izkustvu polne navzočnosti nekoga, ki ga lahko zaradi lastnega izkustva imenuje Ljubezen. Taka sposobnost bogate tišine ne odpravlja negotovosti, ne daje odgovorov na vsa vpraša-

²⁸ Glej J. Snój, *Moderni kristjan in absurd slovenstva*, v: *Nova revija*, št. 57, 1987, str. 211—219. Avtor čudovito prikazuje modernega vernika, ki naj bi doživiljal in živel svojo vero skozi absurd današnjega časa in sveta.

²⁹ Zelo blizu takemu pojmovanju božje podobe je Kermauner, ko pravi: »Na sredi slehernega srca in sveta je Bog, a takšen Bog, ki po načelu ni noben vsevedni vsemogočni, za vse skrbeči, vse uravnavajoči, vsem vladajoči razsvetljeni despot. Ta Bog je porajevalec, čudežna moč, ki nam omogoča, da zmemrom znova smo, da se obnavljata svet in vera, ljubezen in vest, nedolžnost in sanja, misel in dejavnost.« Glej. T. Kermauner, *Žalostinke iz palimpsestov*, v: *Nova revija*, št. 41/42, 1985, str. 1116—1117.

nja; bolj pa se zaveda, da ne more dati izčrpnega in dokončnega odgovora. Taka tišina ne osvobaja človeka vprašljivosti, saj se zaveda, kakor je ugotovil že Platon, da je življenje brez vprašanj nečloveško. Danes verjetno ni tolike nevarnosti, da ne bi imeli vprašanj. Bolj nevarno je, da imajo racionalno birokratski aparat na položajih, uradna znanost in njena tehnološka »vsemogočnost« ter dobro upravljana sredstva družbenega obveščanja že vse izdelane odgovore na kakršnakoli vprašanja. Toda komur seže fantazija s svojim pogledom čez rob zemeljskega raja, ki je človeku določen, kdor čuti, da novih vprašanj ne morejo zadovoljiti stari odgovori, ima pravico do upanja. To je tiho in veliko upanje, ki je dih zgodovine.

Jože Bajzek, Vera mladega človeka: med božjo, družbeno in osebno razsežnostjo

Svet, v katerem živimo, je svet brez čara in vzvišenosti. To je tudi svet trpljenja. Kako mladim v tem svetu posredovati Boga, je vprašanje, s katerim se ukvarja avtor. Najprej opozarja na družbeno razsežnost vere, na njeno moč oblikovanja skupnosti, nato pa pomen osebnega doživljanja vere kot preoblikovanja osebnosti v novega človeka z novim odnosom do soljudi in sveta.

Summary: Jože Bajzek, Faith of the Young, Its Divine, Social and Personal Dimension

The world we live in lacks fascination and grandeur. It is also a world of suffering. The author deals with the problem how to convey God to the young in this world. He first draws attention to the social dimension of faith, its power of forming a community. Then he emphasizes the importance of a personal experience of faith, which remodels the person as a new man with a novel attitude to fellow men and to the world.

Drago Ocvirk

Vedno najprej človek

Ob desetletnici izvolitve Janeza Pavla II.

Mislim, da je Janez Pavel II. najbolj človeški med papeži v zgodovini. Sprejel me je kot žensko, čeprav pravijo zanj, da sovraži ženske! Rekel mi je celo: »Prepričan sem v genij žensk.«

Maria Antonietta Macchiocchi, novinarka in bivša učenka v šoli za kadre italijanske komunistične stranke.¹

Pred desetimi leti, 16. oktobra, je bil izvoljen Janez Pavel II. O prvem slovan-skem papežu je bilo že veliko napisanega. Resni poznavalci mu priznavajo izjemne sposobnosti, odločnost in pogum, čeprav so kritični do nekaterih njegovih dejanj in izjav. Veliko je tudi pristranskih kritikov: naprednjaki mu očitajo konzervativnost, konzervativci vidijo v njem prikritega modernista. Tako ga je npr. msgr. Lefebvre že dolgo napadal, da zanemarja božje pravice na račun človeških: »Ker so na Petrovem tronu in na pomembnih položajih v Rimu Antikristi, se hitro nadaljuje uničevanje Kristusovega kraljestva celo v njegovem skrivnostnem telesu na zemlji.«² Najslabše pa pišejo o papežu tisti, ki ga poveljujejo prek vsake mere. Tako ustvarjajo zmaličeno in lažno podobo o papežu ter neverodostojno prikazujejo vso katoliško Cerkev. O tej sprevrženosti, ki je od vseh časov, je Erazem Rotterdamski zapisal: »Občudujem občutljivost ušes tega časa, ki ne sprejemajo nič več drugega kot govoritvenje, nabito s slovesnimi laskanji. Zdi se, da je celo vera napak razumljena, ko človek vidi ljudi, ki jih manj prizadene največje sramotenje Jezusa Kristusa, kot pa najmanjša pripomba na račun papeža ali vladarja, še zlasti če jejo njegov kruh.«³

V resnici ni pretirano reči, da je o papežu pisati tvegano. Težko je namreč na

¹ *Quand une intellectuelle de gauche découvre le pape*, v: *L'actualité religieuse*, n. 58, juillet—août 1988, 47.

² *Lettre de Mgr. Lefèbvre à ses futurs évêques*, 29. août 1987, v: *L'actualité religieuse dans le monde*, n. 58, juillet—août 1988, 42.

³ Erasme, *Eloge de la folie*, Paris, Flammarion, 1987, 14—15.

nekaj straneh obravnavati vso dejavnost in misel tako podjetnega in karizmatičnega človeka. Še teže pa je izogniti se očitkom skrajnežev, da papeža precenjuješ ali podcenjuješ. Kljub temu pa je deset let dovolj dolgo obdobje, da je vredno o njem spregovoriti prav ob tej obletnici, saj ga je »slovanski papež« močno zaznamoval, pa naj sicer ocenjujemo njegovo dejavnost tako ali drugače.

Kratek pregled dogajanj v sodobni Cerkvi je gotovo primerna pot, da si ustvarimo vsaj bežno podobo o vlogi in vplivu Janeza Pavla II. na življenje in poslanstvo Cerkve. Da bi bila izbira med številnimi bolj ali manj pomembnimi dogodki čim manj samovoljna, je treba uporabljati neko skupno merilo. Zdi se, da so človekove pravice tista stalnica v papeževem delovanju in govorjenju, ki jo lahko uporabimo tudi mi, kadar presojava pomembnost posameznih dogodkov za Cerkev in njeno poslanstvo. Hkrati pa je to merilo, s katerim nekatoličani merijo katoliško Cerkev in ji priznavajo ali odrekajo verodostojnost. Človekove pravice so namreč ene in nedeljive v Cerkvi in zunaj nje. Ustanova, ki se zavzema zanje v svetu, doma jih pa ne čišla in ne pospešuje, ne zbuja zaupanja in ni verodostojna.

Najprej bomo v razpravi utemeljili izbiro človekovih pravic kot skupno merilo, nato pa si bomo ogledali nekatera dogajanja v Cerkvi, kjer se te pravice bolj ali manj (ne)uspešno uveljavljajo. Seveda ne gre pri tem pozabiti, da je uveljavljanje človekovih pravic silno zapleten proces, v katerem je papež eden od pomembnih dejavnikov, ni pa edini. Različne strukture, miselnosti, okoliščine in osebnosti so v igri, tako da se še tako kristalno jasna zamisel uresniči precej drugače, kot pa je želel in predvideval njen avtor. Poleg tega pa je v naravi človekovih pravic, da niso nikoli in nikjer povsem uresničene, še več: ljudje stalno odkrivamo v novih okoliščinah nove, še neuresničene vidike teh pravic.

Človek: prva in osnovna pot Cerkve⁴

Ko je general Jaruzelski sprejel 8. junija 1987 Janeza Pavla II., je v pozdravnem govoru izjavil, da je »odprt za vsako realistično pobudo«. In seveda v isti sapi dodal eno samo omejitev: »Spoštovanje 'raison d'Etat' poljske države, sprejetje socialističnih načel naše države.« Na to pogojno odprtost vojaka oblastnika je papež odgovoril z odprtostjo, ki je sad krščanskega navdiha in dosežek evropske civilizacije: »Vedno najprej človek!«⁵

Ta dogodek, ki je vse kaj drugega kot zanimiva anekdota ali iskriva domislica v pravem trenutku, nam pove vsaj dvoje. Najprej to, da je prvenstvo vseh prvenstev za papeža Poljaka obramba in uveljavljanje človekovih pravic; potem pa tudi to, v kakšnem okolju je papež izoblikoval svoj pogled na te pravice in se zanje bojeval, preden je postal papež. Prav slednje veliko prispeva k razumevanju papeževih stališč in ravnanj v svetu in v Cerkvi. Znano je namreč, da je zavzemanje za človekove pravice vedno pogojeno z okoliščinami, v katerih se človek bori zanje. Glede na te okoliščine bo tudi bolj poudaril ta ali oni vidik teh pravic, ne da bi pri tem pozabil njihovo enovitost in nedeljivost.

V deželah realnega socializma Cerkev živi in deluje v okoliščinah, kjer jo skušajo uničiti. Kratkoročno to sicer ni uspelo, je pa to vsekakor daljnoročni cilj totalitarne

⁴»Človek v polni resničnosti svojega bivanja, svojega osebnega in hkrati občestvenega ter družbenega bitja, v svojem družinskem krogu, znotraj družbe in v različnih razmerah, v okviru svojega naroda ali ljudstva (in morda še posebej v družinski ali plemenski zvezi), celo v okviru celotnega človeštva, prav ta človek je nekako prva pot Cerkve, ki jo mora Cerkev pri izvrševanju svoje službe hoditi; on je za Cerkev prva in osnovna pot, ki jo je nakazal Kristus s skrivnostjo učlovečenja in odrešenja.« Janez Pavel II., *Človekov Odrešenik*, 14.

⁵ *Documentation catholique* n. 1944, 735.

ideologije in njenih nosilcev. Seveda so isti usodi zapisani tudi vsi nekatoličani, ki odklanjajo totalitaristično oblastniško ideologijo. Uradna poljska Cerkev se zato že dolgo trudi, da bi bila odprta in tolerantna. V pogovoru za francosko revijo *Esprit* je krakovski nadškof kardinal Wojtyła leta 1976 izjavil, da je obramba človekovih pravic prioritarna naloga Cerkve.⁶ Vendar pa ta odprtost ne sme škoditi edinosti v Cerkvi. Poljska Cerkev namreč ni smela pozabiti, da je v enakem položaju kot »oblešana trdnjava«.

Kardinal Wyszyński je zapisal o edinosti v Cerkvi: »Naša edinost ni ne uniformna ne birokratska. (...) Vedite, da smo daleč od tega, da ne bi upoštevali vaših pripomb in predlogov, še zlasti, ko jih podpira izkušnja in so rodovitni. Toda ne pozabite, da je celovit pogled na naše škofije z naših opazovalnic veliko bolj bogat in zapleten kot pa perspektiva ene ali več župnij. (...) Dobro vemo, da zahteva koncilski reforma določene spremembe in pastoralno preureditev naših ustanov in struktur. Vendar pa mora biti obnova postopna in organska.«⁷

Poudarjanje hierarhične ureditve in previdnost ustrežata sovražnemu okolju in ju zahtevajo tako laiki kot tudi neverni. O dejanski vlogi hierarhije na Poljskem je spregovoril papež na svojem prvem obisku v domovini junija 1979: »Cerkvena hierarhična ureditev je postala ne le središče njenega pastoralnega poslanstva, ampak tudi očitna podpora vsega življenja družbe, naroda, ki se zaveda svojih pravic do obstoja in (...) tudi išče to podporo v hierarhičnih strukturah Cerkve.«⁸ V papeževi misli in dejavnosti sta torej obramba in uveljavljanje človekovih pravic na Poljskem povezana s hierarhično ureditvijo Cerkve. Močna in enotna Cerkev lahko resnično in uspešno brani te pravice.

Tej misli, ki se je porodila iz določene prakse v določenih okoliščinah, je dal papež vesoljne razsežnosti in jo uveljavil v vsej Cerkvi. Celotno zamisel je tudi ob različnih priložnostih teološko utemeljeval in podkrepil. Vendar pa ta povezava med človekovimi pravicami in hierarhijo ni bila vedno deležna samo odobravanja. V drugačnih okoljih in ob različnih primerih se je zdelo, da se človekove pravice podrejajo »pravicam« hierarhičnega vodenja. Čeprav je načelno jasno, da je hierarhija v službi človeka in ne narobe, je praksa bolj zapletena in uresničevanje jasnega načela manj razvidno.

Glavni izvir težav, nesporazumov in sporov je v tem, da niso povsod ogrožene ali teptane iste pravice in dajejo ljudje prednost tistim, ki pri njih še niso uresničene, pa naj bo to v družbi ali v Cerkvi.

Stopicajoča inkulturacija

Ljudstva, ki so ohranila lastne civilizacije kljub nekdanji evropski kolonizaciji in sedanji tehnični, znanstveni in ekonomski ekspanziji Zahoda, se že nekaj desetletij trudijo, da bi krščanstvo pri njih ne bilo več tujek. Papež te napore redno spodbuja in podpira, vendar pravih učinkov še ni. Kot bomo videli na primeru Indije in Afrike, je razlogov za neuspešnost več, prevladuje pa evropski provincializem, saj se še vedno predstavlja kakor višek in zato norma človeštva.

Indija

Od sedemsto milijonov Indijcev je samo dvanajst milijonov katoličanov. Ti pripadajo raznim kulturam, jezikom, obredom z različnimi zgodovinami in so posejani

⁶ Prim. J.—M. Domenach, *Société et Eglise en Pologne*, v: *Esprit* 10 octobre 1976, 345.

⁷ Navaja P. Michel, v: *La société retrouvée. Politique et religion dans l'Europe soviétisée*, Paris, Fayard 1988, 120.

⁸ Navaja P. Michel, prav tam, 119.

po vsej prostrani deželi. Čez polovico prebivalstva je podhranjeno, čeprav dežela pridela dovolj hrane. Sistem kast prežema vso družbo, tako da so revni zatirani ekonomsko in politično. Različne diskriminacije nastajajo zaradi zgodovinskih, kulturnih, verskih in etničnih razlik. Indijska kultura je stara: v njej se srečujejo arijska in dravidska izročila z manjšimi etničnimi izročili. Družba je religijsko razvejena in v preteklosti zelo tolerantna, danes pa so se začele pojavljati nekatere nestrpnosti. Plemenske religije ogroža modernost in ljudje sprejemajo religijo elit. Tudi to je eden od razlogov za spreobračanje h krščanstvu.

Cerkev se zavzema za revne. Doslej je to opravljala prek šolstva in zdravstva, odslej pa stopa vse odločneje na stran revnih in budi v njih človeško dostojanstvo.⁹ Na novo usmerjenost je močno vplivala južnoameriška teologija osvoboditve. Vendar pa ugotavljajo indijski teologi, da ta teologija ni najprimernejša za Indijo, ker se preveč osredotoča na gospodarsko-politične dejavnike. Prepričani so namreč, da sta tudi religija in kultura odločilna dejavnika pri spreminjanju družbe. Gandhi je npr. kazal moč religije ne le pri osebnem spreobrnjenju, ampak tudi pri družbenih spremembah. Religija pa lahko povzroča tudi razdeljenost, sektaštvo in nemire kot npr. Siki, spopadi med muslimani in hindujci. Te nevarne pojave lahko odpravi samo skupna medreligijska dejavnost. Če religije ne bodo uspele ustvariti skupnih idejnih izhodišč za spremembo družbe, bodo izrinjene iz nje.

To akcijo za mir, pravičnost in spremembe lahko izpeljejo skupine, ki jih sestavljajo ljudje različnih ver in jih imenujejo »temeljna človeška občestva«.¹⁰ To sicer povzroča krizo identitete v Cerkvi, kakršna je zdaj, je pa to edina pot, da se Cerkev ne zapre v geto. »Indijska Cerkev je torej pred naslednjim izzivom: kako naj v tej pluralistični družbi znova odkrije svojo identiteto in svoje poslanstvo ter po svoje prispeva k oblikovanju novega človeštva v Indiji?«¹¹

Pri tem ovira Cerkev dvoje. Še vedno je videti kot kleriška ustanova, ki vse podreja spreobračanju, čeprav je vse več laikov v vodstvu občestev. In še zmeraj je tujek v indijski družbi in kulturi.

Na družbenem področju se še ni spopadla s kastami in jih sprejema, kakor je prva Cerkev sprejemala suženjstvo. Kaste imajo pomembno vlogo v cerkvenem občestvu, v redovnih skupnostih, upoštevati jih morajo celo pri imenovanju škofov. Na kulturnem področju je Cerkev odsotna. Na Gandhija so npr. vplivali Dostojevski, Ruskin in angleški kvekerji, ne pa indijski kristjani. Inkulturacija v Indiji mora obsegati ne samo življenje, temveč tudi hindujsko kulturo. Ta je pripravljena sprejeti evangelij, upira pa se institucionalni Cerkvi. Ker se ni Cerkev nikoli spuščala na kulturno področje velikih azijskih verstev, je pritegnila le revne sloje, pripadnike ljudske vernosti in manjša plemena. Po koncilu se je končno začel dialog. Najprej so ga pojmovali le kot sredstvo za evangelizacijo, nato so mu priznali resnično vrednost, ker omogoča boljše poznanje in medsebojno bogatenje, danes pa ga pojmujejo kot povabilo za skupno prizadevanje pri pospeševanju skupnih človeških vrednot, kakor sta mir, pravičnost, idr. Slednje je podprl tudi Janez Pavel II. med obiskom v Indiji.

Cerkev je vzpostavila stike tudi z muslimani, ki so v tej deželi manjšina (90 milijonov). V sporih med njimi in hindujci je lahko Cerkev posrednica.

Nova oblika dialoga narekuje ponoven premislek o evangelizaciji v tej deželi. Ne pojmujejo je več kakor prizadevanje za širjenje Cerkve, ampak kakor »trojni dia-

⁹ Prim. M. Sreš, *Ženska tlaka*, v: *Misijonska obzorja* 1988, 3, 12–14.

¹⁰ M. Amaladoss, *L'Eglise en Inde: vingt ans après Vatican II.*, v: *Le retour des certitudes*, 18.

¹¹ M. Amaladoss, prav tam, 19.

log, in sicer s kulturo, verstvi in revnimi, da bi gradili kraljestvo in Cerkev, ki je v službi tega kraljestva.«¹²

Po koncilu ima Cerkev veliko duhovniških in redovniških poklicev, tako da že odhajajo v misijone. Liturgična reforma se ni obnesla, ker je prišla od zgoraj. Verniki ustvarjajo svoje obrede, da zadostijo potrebam ob boleznih, smrti in uvajanjih. Drugače je s teologijo, ki izhaja iz domačih izkušenj vere in obravnava domače zadeve. Najšibkejša sestavina v inkulturaciji je cerkvena struktura. Hierarhične strukture so se dobro vključile v fevdalno ureditev, teže pa je z vključevanjem v demokracijo. Pojmovanje Cerkve kot božjega ljudstva se ni uveljavilo, v upravi Cerkve ni laikov. Boleča točka so odnosi med tremi katoliškimi obredi: latinskim, siromalabarskim in siromalankarskim. Vsi trije so uvoženi, zato bi pričakovali, da se bodo počasi spremenili v enega, resnično indijskega. Toda ohranjajo jih v imenu zgodovine in identitete.

Cerkev je še vedno tujek v indijski družbi; tega je nekaj kriva lastna preteklost, še več pa zunanja odvisnost. Ta je najprej finančna: »dobrotniki« pač hočejo uveljaviti svoje poglede, sicer odtegnejo pomoč. Tudi še ni potrebne samostojnosti, da bi sama odgovorila na izzive svojega prostora, ker vesoljna Cerkev še ni postala občestvo krajevnih Cerkva. Prav tako teh Cerkva ne jemljejo resno. Na rimskih škofovskih sinodah je sicer večina škofov iz tretjega sveta, vsakokrat pa morajo obravnavati probleme evropskih Cerkva. »Nedvomno ima Evropa pravico, da se spopada s svojimi težavami in jih reši. Vendar ni nujno, da gleda na ves svet skozi svoja očala in si predstavlja, da imamo vsi enake težave.«¹³

Afrika

Drug primer, kjer inkulturacija ne napreduje dovolj naglo in korenito v očeh domačinov, je Afrika. Kakor v Indiji tako tudi tukaj drugače gledajo na svoje pravice v Cerkvi, kot pa jim je pripravljeno priznati podedovano evropsko krščanstvo.

»Kakor vsakdo ve,« je zapisal afriški teolog Eboussi, »so se mlade afriške Cerkve rodile stare, podobne srednjeveškim dvorcem, ki so jih bogati Amerikanci prenesli kamen za kamnom na obale Potomaca.«¹⁴ Evropejci so hoteli »vsaditi Cerkev« v Afriki, dejansko pa so tja presadili *evropsko* Cerkev. Sčasoma so spoznali, da je to nesmisel, in so začeli govoriti o »prilaganju«, nato o »kamnih, ki čakajo«, da bi na njih gradili evangelij, nazadnje so spregovorili o »inkulturaciji«.

Kljub načelno jasnim izjavam in stališčem se v zvezi z inkulturacijo zapleta, kakor hitro kje kaj določenega narede v deklarativno zelene smeri. »Koliko svaril in spodbud k previdnosti v vseh teh letih, preden so se raziskave sploh začele, koliko negativnih odgovorov na zrelo premišljena vprašanja, ki bi zaslužila boljšo usodo!«¹⁵

Med Rimom in Afričani obstaja resen spor glede inkulturacije. Afričani očitajo, da jih še vedno obravnavajo kakor neodgovorne otroke in manjvredne ljudi. Zato med intelektualci vse bolj odklanjajo uradno govorjenje o inkulturaciji. Prepričani so, da gre le za »tropikalizacijo« evangelija. S to besedo označujejo različne zaščitne posege v tehnične predmete, da bi jih prilagodili tropski klimi in okolju, pri tem pa ne spremenijo sestave predmeta. »Človek je prepričan, da govori o evangeliju in

¹² M. Amaladoss, prav tam, 23.

¹³ M. Amaladoss, prav tam, 33.

¹⁴ F. Eboussi, *Métamorphoses africaines*, v: *Christus* 77, janvier 1973, 38—39.

¹⁵ R. Luneau, *Prendre la parole, être écoutées: une tâche difficile pour les Eglises d'Afrique*, v: *Le retour des certitudes*, 106.

samo o njem, dejansko pa prinaša z njim dvatisočletno tradicijo, ki je ni mogoče ločiti od evangelija. Kako naj potem resnično pristopi k drugim kulturam, ki so popolnoma tuje, in upošteva njihovo različnost?»¹⁶

V zvezi z inkulturacijo je nemalo nerešenih osnovnih zadev. Med najbolj pereče šteje gotovo dejstvo, da je evropska kultura še vedno normativna v Cerkvi. Znameniti veroslovec Mircea Eliade je napovedal, da velik dogodek 20. stoletja ne bo proletarska revolucija, ampak odkritje neevropskega človeka in njegovega duhovnega sveta. Nesreča za Evropejca in Cerkev je, da si pred tem dejstvom še vedno zatiska ta oči. Cerkev je sicer pripravljena »priznati veličino in dostojanstvo drugih kulturnih tradicij (tega ni vedno počela), vendar niti za hip ne misli, da bi šla še dlje. *Naša kultura ostaja normativna* in se je treba vračati k njej, kadar hočejo izdati kakšno pravilo. Primer za takšno ravnanje je zadnji rimski dokument, *Donum vitae* (februarja 1987). Njegov »provincializem« bode v oči: samo njegovi sestavljalci niso tega opazili.«¹⁷

Afriškim Cerkvam kar ne morejo pustiti, da bi se navdihovale v domačih duhovnih in miselnih izročilih, ker jih imajo v Evropi še vedno za manjvredna. Ta pogled je navzoč v uradnih govorih, ko v Rimu stalno opozarjajo afriške škofo pred možnimi zablodami, če bodo uporabljali neprimerne filozofije.

»Človek bi lahko včasih obupal zaradi resnične inkulturacije vere v Afriki in se žalostil zaradi čudaške 'kratkovidnosti' 'rimske' tradicije, ki ni sposobna uvideti, da so njeni govori in navade partikularne, kot da sploh ne bi vedela za dognanja jezikovnih ved.«¹⁸ Kljub omenjenim težavam pa postaja krščanstvo vse bolj del afriškega obzorja, ko se Cerkve vključujejo v reševanje vsakdanjih težav na vseh področjih življenja: od politike do kmetijstva, od zdravstva do šolstva... Prej ali slej bo imele to usodne posledice za vso Cerkev, saj bo čez sto let afriška krščanska skupnost najštevilnejša na svetu.

Pravica do lastnih izročil

Katoličani neevropskih civilizacij trdijo, da je v katoliški Cerkvi vse premalo poslušna za kulturne in civilizacijske razlike, ker precenjujejo evropsko krščanstvo. Ker spada k človekovim pravicam tudi pravica do lastne kulture in do zavračanja vsiljevanja drugih kultur pod krinko čiste vere, je jasno, da bo govor o inkulturaciji verodostojnejši, ko bo sprejel vse posledice, ki iz njega izhajajo. Med njimi je tudi relativizacija evropske civilizacije v odnosu do drugih.

Navzkrižja s sodobno civilizacijo

Papež pogosto govori o ponovni ali drugi evangelizaciji Evrope. V tem izrazu se razodeva papežev odnos do sodobne civilizacije, ki ima idejne začetke v razsvetljenstvu in je nastopila s francosko revolucijo pred dvesto leti. Oznaka druga kaže na razkorak med sodobnostjo in Cerkvijo ter vsebuje misel, da v preteklosti ni bilo tako. Evangelizacijo pa pojmujejo v tej zvezi bolj kot določeno stanje, ki ga je treba znova doseči, in manj kot trajen proces med vsako civilizacijo in vero. V izrazu druga

¹⁶ R. Luneau, prav tam, 107—108.

¹⁷ R. Luneau, prav tam, 110.

¹⁸ R. Luneau, prav tam, 120.

evangelizacija se skriva kritičen, če ne celo odklonilen odnos do sodobne civilizacije in določena mitizacija predmoderne civilizacije, ki naj bi bila krščanska.¹⁹

Papež na svojih potovanjih po zahodni Evropi in Severni Ameriki vedno znova opozarja na permisivnost in individualizem, ki sta tako značilna za sodobno družbo. Pred njunim vplivom svari domače škofe, kler in redovnike. Papež noče, da bi svobodomiseln duh zavel v Cerkvi, še najmanj med posvečenimi osebam, ker je prepričan, da bi to oslabilo Cerkev in škodilo njenemu poslanstvu. S tem nadaljuje rimsko usmeritev, ki se je začela že za vladanja zaskrbljenega Pavla VI. in se je izkristalizirala v reakcijah na Pastoralni koncil nizozemske cerkvene province (1968—70).

Holandski koncil

Ob tem »koncilu« se je razgibala vsa krajevna Cerkev pod vodstvom svojih škofov. Na šestih plenarnih skupščinah so na podlagi osnutkov in razprav o njih izdelali sklepe, o katerih so glasovali vsi navzoči: najprej škofje, potem duhovniki in laiki. Tako velikega posvetovanja ni bilo mogoče povsem kontrolirati in usmerjati, zato so bili sklepi sad kompromisov. Sodelovali so konzervativci in progresisti, ki so se največkrat srečali nekje v sredini. Vendar pa konzervativci tudi v tem primeru niso spoštovali pravil igre in so nenehno tožarili v Rim. Opozarjali so pred »nevarnostmi«, ki baje pretijo veri, tako da je redno in pošteno poročanje kardinala Alfrinka vse manj zaleglo.

Čeprav je bil položaj v drugih zahodnih Cerkvah neprimerno slabši kakor na Holandskem, ni Rim nikjer drugod tako odločno interveniral. Razlog je bila prav sistematična obnova, ki so jo Holandci začeli na pobudo svojih škofov. Ta preišljeni in organizirani odgovor na izzive časa se je zdel Rimu nevarnejši kakor pa tih zatoni vere v drugih zahodnih deželah. Dokončni spopad se je bil okrog celibata. Holandci so namreč zagovarjali njegovo svobodnost in neobveznost, Rim pa je zahteval ravno nasprotno.

Najprej je prepovedal, da se »koncil« nadaljuje kot narodno pastoralno posvetovanje, ki je normativno za vso krajevno Cerkev, in mu je priznal le poizvedovalno vlogo. Sledila je preureditev škofovske konference. Na Holandskem je namreč po starem izročilu predlagal kapitelj tri imena in Rim je enega določil za škofa. Mimo vseh pravil je bil 1971 v Rotterdamu imenovan Simonis, leto kasneje pa v Roermondu ultrakonzervativni Gijsen. Alfrinka je 1975 zamenjal kurijski kardinal Willebrands in nekoliko pomiril duhove. Imenovanja so nadaljevali mimo vseh holandskih predlogov. »Tako so bili škofje, ki sedaj vodijo škofije, člani ene stranke, ne pa 'graditelji mostov', 'Pontifices'.«²⁰

Položaj v holandski Cerkvi danes kaže, da rimska strategija ni prinesla zelenih sadov. Leto dni po sinodi holandskih škofov v Rimu, ki jo je sklical sedanji papež Janez Pavel II., je kardinal Willebrands priznal: »Konflikti so ponovno silovito eksplodirali. Njihove posledice so razočaranje, zagrenjenost, odprto nasprotovanje

¹⁹ Številni zgodovinarji so pokazali, da je »krščanska Evropa« mit. Prim. Alberigo (ed.), *La chrétienté en débat*, Paris, Cerf 1985. V uvodu v znano knjigo *Le christianisme va-t-il mourir* (Paris, Hachette 1977) je J. Delumeau zapisal: »Določena religija obredja, oblasti in prisile nedvomno izginja, in tem boljše. Poraja se manjšinsko in odraslo krščanstvo, ki bo našlo v edinosti globoki smisel evangeljskega klica. Razmišljanje zgodovinarja in upanje kristjana se prepletata, da bi pokazala, da je Bog, nekoč manj živ, kakor so mislili, danes manj mrtev, kakor zatrjujejo.«

²⁰ L. Laeyendecker, *Du cardinal Alfrink au cardinal Simonis, vingt ans de catholicisme hollandais*, v: *Le retour des certitudes*, 137.

škofofom in, kar je še veliko hujše, rastoča brezbržnost do Cerkve.«²¹ Polet, ki ga je sprožil »koncil«, se nadaljuje v številnih skupinah, ki zahtevajo »drugačen obraz Cerkve: neavtoritaren, odrasel in odgovoren.«²² Kardinal Simonis je večkrat označil te vernike za nelojalne, to pa je še prlilo olja na ogenj. Intelektualce so izrinili iz življenja Cerkve, episkopat je »boječ in avtoritaren ter ima pri ljudeh le bomo moralo avtoriteto.«²³

»Nič presenetljivega ni, da je dosegla rimska strategija nasprotno od tistega, kar je pričakovala. Ni namreč več makrosocioloških in makrokulturnih možnosti za restavracojo. Holandski katoličani se ne pustijo več zapreti v meje centraliziranega vodstva, kjer praktično nimajo več nobene odgovornosti do lastnega življenja po veri. Gotovo, še vedno je vidna pripravljenost, da bi sodelovali z episkopatom in ga poslušali, le da upošteva odraslost in odgovornost, ki so ju verniki dosegli pod prejšnjim episkopatom. Toda vprašanje je, ali si škofje tega resnično želijo.«²⁴

Spori z ameriškimi redovnicami

Navzkrižja med moderno miselnostjo in Rimom se kažejo tudi v tem, da ta ne razume ameriških aktivnih redovnic. Te že nekaj let presenečajo s svojimi odločnimi stališči in dejavnostjo, ki nikakor ne ustreza zmaličeni podobi o »nunah«, kakor jo imajo ljudje po »katoliških« deželah. Toda to, kar se dogaja v ženskem redovništvu v ZDA, ni osamljen pojav, saj je »aggiornamento« zajel redovnice povsod po svetu.

Obnova med ameriškimi aktivnimi redovnicami je izredno korenita in vidna. Razlogov za to je več. Te redovnice pripadajo ljudstvu, ki je močno zaznamovano z demokratičnimi ideali in zelo občutljivo za pravice vsakega posameznika. Več generacij redovnic je delovalo med emigranti, ki so prihajali brez materialnega, pa tudi duhovnega kapitala. »V svojem poslanstvu so morale pokazati prave pionirske sposobnosti: duha podjetnosti, navdušenje pred neznanim, sprejemanje tveganj, vztrajnost, pogum pred ovirami, idr.«²⁵ Pomemben dejavnik v razvoju ameriških sester je bilo gibanje Sister Formation Movement. »Po njegovi zaslugi ima danes kar 94% ameriških redovnic univerzitetni naslov, od tega 14% v teologiji. Ta formacija je zagotovila pri sestrah izjemen sprejem koncila. Njihov študij jim je namreč omogočil, da so razumele koncilске tekste, tako da so jih lahko hitro praktično aplicirale.«²⁶

Obnova je potekala v štirih etapah. Prva je bila bolj površinska, saj so kopja lomile okoli tega, kako dolgo krilo naj nosijo, mnoge pa so zapustile redovno skupnost. Sledilo je obdobje zorenja, ko so se sestre spraševale o svoji prihodnosti in poslanstvu. To obdobje je bilo »zaznamovano s pomembnostjo individuuma, njegovih darov, teženj in njegovih posebnih sposobnosti. To ni moglo trajati predolgo. 'Kdo sem?' je sčasoma prerasel v 'Kdo sem za druge'. Še enkrat se je spremenila usmeritev v prenovi redovniškega življenja ameriških sester. Sedaj so se zanimale za drugega, toda ne kakor bližnjega, ki mu pomagajo, marveč kot človeka, ki trpi različna zatiranja in s katerim sem solidaren.«²⁷

²¹ Navaja L. Laeyendecker, prav tam, 139.

²² L. Laeyendecker, prav tam, 139.

²³ L. Laeyendecker, prav tam, 140.

²⁴ L. Laeyendecker, prav tam, 141.

²⁵ D. Singles, *Les religieuses aux Etats-Unis, convictions ou certitudes?*, v: *Le retour des certitudes*, 74.

²⁶ D. Singles, prav tam, 75.

²⁷ D. Singles, prav tam, 79.

Po letu 1980 sledi obdobje angažiranja. Poleg novih oblik apostolata se je razvilo tudi novo razločevanje potreb, v katerem je sodelovalo vse več sester. Nekatere so morale same poiskati delo in so tako spoznale težke razmere na tržišču dela. »Drugače povedano, v samostanih ni bilo več prostora za infantilno pasivnost, ki je bila pogost pojav med redovnicami pred zadnjim koncilom. Bolj zrele in tudi bolj gotove glede apostolskega ideala, ki mu želijo služiti, so sprejemale včasih take službe, ki bi jih v preteklosti upala zahtevati ali vsiliti le malokatera predstojnica.«²⁸ Veliko jih je šlo v misijone v Latinsko Ameriko, kjer so se solidarizirale z reveži in o vsem obveščale sosesre doma. Tiste, ki so ostale doma, so šle med revne in zapuščene v velemestih. Tu so spoznale, da je mogoče pri delu za revne sodelovati z vsemi ljudmi dobre volje, ne glede na prepričanje ali vero, pa tudi to, da ni dovolj celiti rane, ampak je treba odkrivati vzroke in jih odpravljati. Pri sestrah se je rodila politična zavest, ki se kaže v različnih angažiranjih.

Zavzemajo se za latinskoameriške emigrante, tako da je več sester zaprtih zaradi »civilne nepokorščine«: med zatiranimi prebujajo zavest o njihovem dostojanstvu in pravicah; sodelujejo v mirovnih in protiatomskih gibanjih. Nadaljujejo tudi svoje tradicionalno poslanstvo (šole, bolnišnice), vendar so se od bogatih preusmerile k revnim. V Cerкви organizirajo versko vzgojo laikov in vodijo župnije; ustvarjajo nove izraze vere, ki izhajajo iz žertske posebnosti in zavračajo misel, da bi samo moški mogli in smeli v celoti izražati vse bogastvo vere. Sprašujejo se o cerkvenih službah, ki bi jih mogle opravljati. V tem okviru je treba razumeti vprašanje o »ženskem duhovništvu«, ki pa za redovnice nikakor ni prvenstvenega pomena. Prepričane so le, da imajo tudi ženske pravico opravljati različne službe v Cerкви. Te ideje se še zdaleč niso udomačile v Cerкви. To so sestre bridko občutile ob papeževem obisku 1979, ko med drugim ni mogel razumeti s. Terese Kane, predsednice Konference višjih redovnih predstojnic ZDA. »Nič v njegovih skušnjah ga ni pripravilo, tako se zdi, da bi dojel spoštljivo, toda odločno zahtevo s. Terese, 'naj bodo vse službe dostopne ženskam'.«²⁹

Danes so sestre v četrti etapi preнове, ki se je začela 3. aprila 1983, ko je papež pisal vsem ameriškim škofom, naj ustanove papeško komisijo, ki bo preučila redovno življenje v ZDA. K pismu je dodal dokument, ki natančno določa, kaj je in kaj ni bistveno za redovno življenje. Sestre so bile zgrožene tako zaradi postopka kot tudi vsebine. Zakaj se papež obrača na škofe, ne pa na redovnice? Zakaj jim hoče vsiliti določeno obliko redovniškega življenja? Moder in diskreten nadškof John Quinn, predsednik te komisije, »je dal pozitivno naravo temu, kar je pretilo, da postane prava policijska preiskava in bi jo sestre zavrnilo kot nevredno in odtujujočo.«³⁰ Tako pa je dialog med sestrami in komisijo prispeval k večjemu razumevanju vseh prizadetih. »To zblizanje med ameriški škofi in redovnicami je bilo odločilnega pomena za prihodnost Cerkve v ZDA. Škofje vedo in javno priznavajo, da ne morejo brez teh žensk, ki so eden od najbolj dinamičnih in preroških elementov te Cerkve.«³¹ Zato jih branijo v Rimu in trenutno so dosegli spravo med sestrami in Rimom.

Morda je ta mir med Rimom in sestrami le zatišje pred nevihto. Sestre so namreč spoznale krivice in njihove vzroke v ZDA ter so se z njimi spopadle. Povsem razumljivo je, da se enako pogumno upirajo krivicam v Cerкви in zahtevajo poleg

²⁸ D. Singles, prav tam, 80.

²⁹ D. Singles, prav tam, 85.

³⁰ D. Singles, prav tam, 86.

³¹ D. Singles, prav tam, 86.

lastnega spreobračanja, tudi spreobračanje vseh katoličanov in temu primerne strukture. »To, kar jim leži pri srcu, je manj potreba po opredelitvi 'narave' redovniškega življenja ali večje zagotavljanje 'vidnih znamenj' njihove posvetitve kot pa sodelovanje v osvobajanju vseh, predvsem revnih in zatiranih. Pri srcu jim je torej tisto osvobajanje, katerega prvi porok je evangelij. Če to predvideva stalno razločevanje, molitev, dialog in sprejemanje neznanega, potem so ameriške redovnice odločene, da bodo iskale tako življenje, ki bo zagotavljalo to pot.«³²

Osebna odgovornost

Tako holandski »koncil« kot tudi dejavnost ameriških aktivnih sester pričata o kratkih stikih med osrednjim cerkvenim vodstvom na eni strani ter sodobno miselnostjo in novimi oblikami medčloveških odnosov na drugi. Medtem ko so na eni strani še vedno prepričani, da je mogoče z avtoriteto vse doseči, sprejemajo na drugi le moralno avtoriteto, ki se oblikuje v dialogu ter sloni na argumentih in spoštovanju sogovornika. V zvezi s sodobno družbo se znova postavlja vprašanje odnosov med vsemi katoličani: laiki, redovniki in kleriki. Nihče ne oporeka potrebnosti in neizogibnosti posebne vodstvene službe, velikanska razhajanja pa so v pojmovanju in opravljanju te službe.

Omenjena primera ponazarjata le eno vrsto težav, res najbolj pogostih, s katerimi se srečuje Cerkev v sodobnem zahodnem svetu. Tu gre za vernike, zavzete za svet, ki se trudijo, da bi bila Cerkev v svetu dejavno navzoča in s tem verodostojna za sodobnega človeka. Tega pa v sodobnem svetu ni mogoče uresničiti na osnovi čredne miselnosti, marveč le z osebnim angažiranjem, ki je v vesti preiščljeno in odgovorno opravljano. *Duhovna gibanja in odklanjanje sodobnega sveta*

Druga vrsta težav pa je vzniknila z različnimi karizmatičnimi in duhovnimi gibanji, ki se v zadnjem desetletju uveljavljajo v katoliški Cerkvi. Ta gibanja so nastala iz protesta do moderne družbe, ki ni zmožna izpolniti danih obljub in osrečiti človeka. Še več, zapira ga v osamo in anonimnost, sili v neustavljiv boj za večjo uspešnost, draži in zadošča njegovo slo z vedno novimi ponudbami. Protest proti tej družbi ni političen, ampak verski in etičen: spremeniti je treba srce, strukture niso pomembne. Ta gibanja so verska kritika sodobne družbe, ki je uničila tradicionalne družbene vezi, ki so pomagale posamezniku, da je izoblikoval lastno identiteto in našel svoje mesto v družbi. Obenem pa so protest proti vse revnejšim medčloveškim odnosom v Cerkvi, kjer verniki zadovoljujejo svoje zasebne potrebe po svetem, kleriki pa se vedejo kot posredovalci svetega in poslujejo kot uradniki. Od moderne miselnosti so ta gibanja prevzela misel o človekovi enkratnosti in pomembnosti, zato ustvarjajo »topla« ozračja, kjer odtujen sodoben človek spet prejema in daje človeško toplino.

Ta dvojnost do sodobnega sveta je tudi vzrok za dvoumne odnose s katoliško inštitucijo. Ko se je ta s koncilom odprla svetu in mu priznala marsikaj pozitivnega, je hotela obenem ohraniti oblast nad verniki v Cerkvi, da bi še naprej določala verovanje in dejavnosti. Karizmatično gibanje pa obrne to institucionalno strategijo. Ker odklanja pozitiven pristop svetu, zavrača tudi pastoralno strategijo, ki sloni na njem. Angažiranje in navzočnost v svetu presoja zelo kritično ter vsako spogledovanje krščanstva s sodobnimi vrednotami pobija prav s sodobno terminologijo o človekovi uresničitvi. To uresničitev ponuja s svojo versko občestvenostjo in družabnostjo, kjer je dovolj prostora za posameznikove pobude in samoorganizacijo

³² D. Singles, prav tam, 87.

krajevnih občestev. Karizmatizem se umika pred svetom, da bi se lahko posameznik v njem vsestransko osebnostno uresničil. Ta posebna dialektika sodobnosti in njene negacije v karizmatičnih gibanjih je vir dvoumnega odnosa do Cerkve, ki se je odprla svetu, da bi ohranila notranjo monolitnost.

Vendar sta obe strategiji krhki, zato je v interesu njihovih nosilcev, da se sporazumevajo in podpirajo. Napetost je namreč neizogibna med potrebnostjo in mejami integracije na eni strani ter potrebnostjo in mejami samostojnosti na drugi. Ta napetost »jasno razodeva težave, ki jih ima zahodno katolištvo, da bi našlo svojo pot med 'kritičnim prilagajanjem' sodobnemu svetu in ohranjanju svoje lastne kulturne in družbene ureditve.«³³

Religija množičnih medijev

Posebno vlogo v »drugi evangelizaciji« zahodnega sveta imajo množični mediji. Vendar pa uporaba teh medijev še zdaleč ni nedolžna: mediji namreč vključujejo sporočilo v lastno logiko. To seveda ne pomeni, da ga zlorablajo, saj bi se v tem primeru Cerkev odpovedala njihovi rabi, pač pa je med njimi in »določeno religijsko kulturo skladnost.«³⁴ Ta je najbolj očitna prav ob papeževih potovanjih.

Logika medijev

Znano je, da množični mediji ne posredujejo resničnosti in dogodkov, ampak jih ustvarjajo. Sami odločajo, kaj in kako bodo predstavili ter kolikokrat ponovili; določajo, kaj je in kaj ni smiselno v določeni družbi; skratka, ustvarjajo novo kulturo. Vrednost sporočila cenijo po njegovi sposobnosti, da pritegne, ne pa po vsebini.

Mediji ne samo ustvarjajo kulturo, marveč jo predstavljajo kot komunikacijo. »Tu ni več predmet komunikacije sporočilo, ideja ali določena vsebina, temveč komunikacija sama. Ta postane svoj lastni predmet v istih ali različnih mnenjih. In kakšno sporočilo daje takšna komunikacija, če ne to, da je komunikacija možna v določeni kulturi, ki je sicer razdrobljena in poenotena, kjer a priori enako vrednotijo vsa mnenja, vse vidike.«³⁵ Medijsko sporočilo postane tako ogledalo sodobne družbe: v njem se gleda in doživlja v svoji enotnosti in različnosti.

Mediji povezujejo posameznike z različnimi vrednostnimi in miselnimi sistemi v družbo, ta pa si prek njih ustvarja lastno podobo ter določa in obnavlja svojo identiteto.

Nosilec simbolnih vrednot

Papeževi obiski po Zahodu so bili povsod, razen na Holandskem, izredno dobro sprejeti; to je presenetilo še tako optimistične opazovalce. Ob tej priložnosti so se pokazale potrebe množic po osmislitvi življenja, ki je podana v dojemljivih in učinkovitih simbolih. In prav papež deluje v množičnih medijih kot nosilec simbolnih vrednot. Predstavlja namreč dva tisoč let uspešne zgodovine in (v domišljiji ljudi) najvišjo civilizacijo. Vrh tega je papež redke predstavnika teh vrednot, saj ga je bilo doslej mogoče videti le v Rimu. »Že to zadošča, da dojamemo možno simbolno moč takega dogodka, in to neodvisno od verske pripadnosti in verovanj ljudi, ki jih nagovarja. Razume se, neodvisno tudi od izrečenega sporočila.«³⁶

³³ D. Hervieu—Léger, *Charismatisme catholique et institution*, v: *Le retour des certitudes*, 234.

³⁴ R. Lemieux, J.—P. Montminy, *Le voyage de Jean Paul II. au Canada: message et medium*, v: *Le retour des certitudes*, 9.

³⁵ R. Lemieux, J.—P. Montminy, prav tam, 96.

³⁶ R. Lemieux, J.—P. Montminy, prav tam, 98.

Sedanji papež je izredna karizmatična osebnost, to pa toliko bolj privlači množice. V njej, ki je že po definiciji anonimna, odkriva s svojimi gestami različnosti in posebnosti: tu otrok, tam starka, tu športnik, tam bolnik... Mnogi očitajo papežu, da ne vzpostavlja pravega dialoga z ljudmi. Temu botrujejo sicer nekoliko varnostni razlogi, v resnici pa je ta oblika komunikacije povsem usklajena z logiko množičnih medijev. Dialog, razprave in spori niso za javnost, ampak so del zakulisnih dejavnosti; na sceni more biti le harmonična predstava.

Religija množičnih medijev ukinja konfliktne situacije, ki jih je sicer vse polno že znotraj ene same religije, kaj šele v njihovih medsebojnih odnosih znotraj določene družbe. Gledalsko ljudstvo se poistoveti s sporočevalcem, ne pa s sporočilom. V nasprotnem primeru bi papeževe besede lahko postale jabolko spora, še zlasti tedaj, kadar trčijo ob splošno miselnost, privilegije in ustaljene običaje. »Tako se uveljavlja prava ljudska religija, religija množice. Sestavlja jo 'občinstvo', ki je razdrobljeno na osamljene enote pred prav tolikšnim številom televizorjev.«³⁷ V medijskem ogledalu stopi na mesto papeževega sporočila utopija o bistvenem skladju s sabo, »utopija želje po popolnosti, ki je globoko vpisana v človekovo naravo, popolnost, za katero ve, da ni dosegljiva, a po njej 'zdihuje', in za katero se mu zdi, da jo je skoraj dosegel v povezanosti z dogodkom; utopija kolektiva, ki konkretno doživlja enotnost, pa naj bo še tako bežna.«³⁸

Gledalec namesto sodelavec

Kolikor je res ena od funkcij religije omogočanje primernih okvirov za družbeno in čustveno identiteto ljudem, potem gre v omenjenem primeru za religijski pojav. Zato je razumljivo, da uporablja cerkvena institucija v 'ponovni' evangelizaciji zahodnega sekulariziranega sveta množične medije. Seveda je pa treba upoštevati, da sloni identiteta, ki se izoblikuje ob teh medijih, v glavnem na čustvih, potrebi po druženju in zahtevi po pripadnosti določeni pomenljivi in pomembni skupnosti. Ker pa je vse skupaj proizvod in učinek ogledala, je vse to obenem imaginarno: »dogodek množičnih medijev poraja Cerkev — sliko, ki jo strukturirajo bolj zrcalni odsevi in učinki kakor pa skupni zakon ali simbolni sistem.«³⁹

Cerkev združuje tako prek televizije vse, ki so dojemljivi za njeno aktualnost, zgodovino in skrivnost, po dejanski pripadnosti pa so daleč od nje in njenega nauka. Toda za kaj gre pri takšni edinosti? »Vprašanje ni nepomembno za teološko razmišljanje. Obstaja namreč Cerkev, ki jo hoče institucija pospeševati, je pa tudi Cerkev, ki nastaja sredi vsakodnevnih bojev«⁴⁰ in na katero papeževi obiski zelo malo vplivajo, kakor kažejo raziskave pred obiskom in po njem.

Človek pred televizijo je gledalec, ne pa sodelavec; obhajanje komunikacije še ni komuniciranje, kaj šele angažiranje. Največji izziv za Cerkev v zahodnem svetu je tako še vedno, kako naj spremeni utopijo v solidarnost, sanje v angažiranje, neartikuliran krik, ki se dviga iz temin brezbrčnosti ali iz ploskanja cerkvenim banderam, v tvegano in pogumno, osvobajajočo besedo. To, kot kažejo izkušnje, ne bo uspelo samo v zanašanju na skladnost med množičnimi mediji in določeno obliko sodobne, povsod razpršene religioznosti.

³⁷ R. Lemieux, J.-P. Montminy, prav tam, 99.

³⁸ R. Lemieux, J.-P. Montminy, prav tam, 100.

³⁹ R. Lemieux, J.-P. Montminy, prav tam, 100—101.

⁴⁰ R. Lemieux, J.-P. Montminy, prav tam, 101.

Latinskoameriške Cerkve v osvoboditvenem procesu

Svojevrsten izziv za vesoljno Cerkev predstavljajo latinskoameriške Cerkve, ki so se na skupni škofovski konferenci v Medellinu (1968) odločile za revne. Teh je na tej edini »katoliški« celini kar okrog 90% in med njimi so v večini mlajši od trideset let. Toda ta »prednostna odločitev za revne«, ob kateri se je porodilo izvirno teološko razmišljanje, tako imenovana teologija osvoboditve, je naletela na močan odpor na zeleni celini, v Rimu pa je dolgo iskala domovinsko pravico. Čeprav so to opredelitev končno le sprejeli in jo je izredna sinoda v Rimu (1985) potrdila, z njo pa je bila priznana tudi teologija osvoboditve, vse kaže, da je vendarle še vedno velik razkorak med besedami in dejanji. Tudi v tem primeru se je treba ozreti v preteklost, da bi čim boljše dojeli zaplete in nesporazume v zvezi s »prednostno opredelitvijo za revne«.

Težavna rast Cerkve revnih

Celam (Latinskoameriški škofovski svet) je organiziral v kolumbijskem mestu Medellinu prvo skupščino latinskoameriškega episkopata. Delo škofov, ki so ustvarili Medellin, lahko »primerjamo vlogi, ki so jo imeli cerkveni očetje v evropski Cerkvi med leti 325 in 453. Ti škofje so očetje latinskoameriške Cerkve, novi ustanovitelji Cerkve, ki je postala neodvisna. Kajti tisti, ki so bili branili Indijance v 16. stoletju, so hkrati ustanovili kolonialno Cerkev.«⁴¹ Ta generacija škofov počasi izginja: prvi so že umrli, drugi so odložili škofovsko službo (Helder Camara, Leonidas Proano), tretji so pred upokojitvijo. Med njimi so bili tudi mučenci: Eduarda Angelija je ubila argentinska policija (1976), Oscar Romero je bil ubit med mašo (1980) v San Salvadorju.

Delo in duha medellinskih očetov nadaljuje okrog sto petdeset škofov; večinoma so Brazilci. V isti smeri delujejo tudi vsi priznani latinskoameriški teologi, a so jih prav zaradi tega odstranili s teoloških fakultet in semenišč. Tudi velika večina redovnikov in redovnic⁴² ter vseh, ki delujejo med preprostim ljudstvom, uresničuje medellinskega duha. Proti Medellinu nastopajo vladajoči družbeni sloji, ki vidijo v njegovi usmeritvi nevarnost za svoje interese. »Na splošno velja: bolj ko se kak režim razglša za krščanskega, bolj preganja medellinsko Cerkev.«⁴³

Med nasprotniki Medellina so že od priprav nanj nekateri vplivni člani rimske kurije, npr. zelo dejavni so prek papeške komisije za Latinsko Ameriko, ki sta jo vodila kardinala Samora in Baggio. Po letu 1971 »so medellinski škofje naleteli v Rimu samo na nasprotovanje. Nič kolikokrat so jih le papeži osebno zagovarjali. Ali ni rekel celo Pavel VI. osebno don Helderju Camaru, da ga podpira brez zadržkov, vendar pa ne bo mogel tega v javnosti vedno storiti?«⁴⁴ Medellinu nasprotuje tudi del latinskoameriškega episkopata, v glavnem Argentinci in Kolumbijci. Prvi so sodelovali z vojaško diktaturo, drugi pa so odvisni od vladajoče aristokracije. Ker je sklepe v Medellinu potrdil Sveti sedež, ga nasprotniki niso mogli napadati naravnost, ampak so trdili, da ga mnogi napačno razlagajo, in zahtevali uradno razlago, ki naj popravi deviacije.

Medellin je bil delo Cezama, zato so se njegovi nasprotniki polastili te ustanove. »Oktobra 1972, ko je Celam zasédal v mestu Sucre (Bolivija), se je zgodil 'cerkveni

⁴¹ J. Comblin, *Medellin et les combats de l'Eglise en Amerique latine, v: Le retour des certitudes*, 35.

⁴² Glej pisma slovenskih misijonarjev v Misijonskih obzorjih.

⁴³ J. Comblin, prav tam, 37

⁴⁴ J. Comblin, prav tam, 37—38.

udar'. Ko naj bi bili obnovili vodstvo Celama, je nuncij izjavil, da Rim nasprotuje imenovanju kandidatov večine in postavil za predsednika msgr. Pironia, za generalnega tajnika pa msgr. Alfonsa Lopeza Trujilla. Hkrati so omejili predsednikova pooblastila in povečali tajnikova. Dejansko je dobil Trujillo zelo veliko oblast in se je hitro potrudil, da jo je spremenil v absolutno. Deset let je bil nekakšen diktator Celama in iz njega naredil orodje osebne politike.⁴⁵ S Trujillom je sodeloval jezuit Roger Vekemans; ta je ustanovil v Bogoti center Cedral in revijo Tierra Nueva, nato pa še vzpostavil zavezo Bogota—Essen—Rim. V Essnu je namreč msgr. Hengsbach, ki nadzoruje karitativno ustanovo Adveniat. Tako se je vzpostavila močna idejna in finančna organizacija z namenom, da izniči dosežke Medellina.

Pavel VI. je sklical ob desetletnici Medellina novo konferenco latinskoameriških škofov in za organizatorja določil Celam. Njegov generalni tajnik je bil še vedno Trujillo. Sam je pripravil novo konferenco, kjer je dal odpraviti predsedniško in podpredsedniško mesto. V pripravljanih dokumentih je razvijal podmeno, da grozi zeleni celini sekularizacija in da je treba za vsako ceno rešiti katoliško kulturo. Puebla je bila idealen kraj, da se te ideje uveljavijo, saj velja za eno najbolj konzervativnih mest v Mehiki. »Vse je bilo predvideno, da bi preprečili najmanjši stik med škofi in teologi osvoboditve. Škofe so hoteli zavarovati pred okuženjem. Vojaški režim je plačal argentinskim škofom potovanje.«⁴⁶ Škofe je celo nadzoroval, da bi ga ja uspešno zagovarjali. Vsi so torej pričakovali, da bo Puebla korigirala Medellin in njegova »kriva pōta«.

Toda ta pričakovanja so se izjalovila. Janez Pavel II., ki je komaj nastopil službo, je odločno spodbujal škofe, naj prevzamejo pobudo na socialnem področju. Tako ni zaprl nobenih vrat in ponovljena je bila prednostna odločitev za revne. Medellinski duh živi torej naprej. »Kasnejši papeževi govori v različnih latinskoameriških deželah so bili vedno zelo drugače uglašeni od kurijskih stališč. Ta nenavadni pojav človeka bega.«⁴⁷

Uveljavljanje teologije osvoboditve

Čeprav je Trujillo na konferenci v Puebli pogorel s svojimi idejami, je še istega leta postal predsednik Celama. Razmere v Srednji Ameriki, predvsem v Nikaragvi, so prispevale k njegovemu vzponu. Leta 1983 je Vatikan spremenil svojo politiko v tem delu sveta in se vse bolj oddaljeval od Trujilla, ki je medtem že postal kardinal. Njegov zaton je bil tako nagel, da ni mogel več vplivati na izbiro predsednika Celama 1983. Žal pa mu je uspelo v desetih letih absolutne oblasti nad to ustanovo uničiti njen ugled in ustvarjalnega duha. »Celam je od 1983 izginil in nikogar več ne zanima. Odtlej je nepomemben in zdi se, da ni sposoben niti najmanjše obnove. Ta izkušnja Cerkve, ki je poznala svoje trenutke veličine, se končuje v povprečnosti.«⁴⁸

Leta 1983 je Rim prevzel neposredno skrb za Latinsko Ameriko. V tem obdobju je dvignilo veliko prahu Navodilo o nekaterih vidikih teologije osvoboditve (1984), ki ga je izdala kongregacija za verski nauk. Najbolj spektakularna sta bila gotovo procesa proti teologoma Gustavu Gutierrezu in Leonardu Boffu, ki ju je sprožila ista kongregacija. Prvi proces ni uspel, ker perujski škofje niso hoteli obsoditi »očeta« teologije osvoboditve, drugi pa se je končal tako, da so Boffu prepovedali za eno leto javno nastopati. »Te sankcije so sprožile v Braziliji ostre polemike. Prav tedaj

⁴⁵ J. Comblin, prav tam, 40.

⁴⁶ J. Comblin, prav tam, 45.

⁴⁷ J. Comblin, prav tam, 45.

⁴⁸ J. Comblin, prav tam, 49.

se je namreč končalo obdobje vojaške vladavine in država je odpravila cenzuro tiska. Zdelo se je, da jo hoče Cerkev ohraniti in nadaljevati.⁴⁹

Po dobrih dveh letih konfliktov in nesporazumov je le prevladalo sporazumevanje in leta 1986 so dosegli spravo, ko je papež v lastnoročnem pismu brazilski škofovski konferenci toplo pohvalil njeno dejavnost in usmeritev. Temne oblake je pregnalo uspelo, večdnevno delovno srečanje papeža s predstavniki brazilskih škofov v Rimu. Papež je večkrat poudaril, da teologija osvoboditve ni le primerna in koristna, ampak prav potrebna. Sledilo je novo navodilo kongregacije za verski nauk o tej teologiji — Krščanska svoboda in osvoboditev —, ki se močno razlikuje od prvega. O njeni prihodnosti ni več dvoma, saj je dobila papežev blagoslov.

Likvidacija brazilске škofovske konference?

Ob nedavni reformi kurije je papež podpisal motu proprio *Decessoris Nostri*, s katerim je preuredil Papeško komisijo za Latinsko Ameriko, da bi bila bolj objektivna, kot je bila doslej.⁵⁰ Usoda Cerkve v Latinski Ameriki je torej sedaj odvisna od domačih škofov. Prav tu pa se dogaja nekaj nerazumljivega. Na tej celini namreč že več let skoraj redno imenujejo za škofe ljudi, ki odklanjajo ali napadajo dosedanja pastoralno usmeritev škofov, zavzetih za reveže. To je še zlasti očitno v Braziliji. Čeprav je papež potrdil delo in usmeritev brazilskih škofov, so novoimenovani škofje »ali nasprotniki brazilске škofovske konference ali pa izredno povprečni. Ali je pomanjkanje osebnosti postalo kriterij za izvolitev? To politiko je mogoče razložiti le s stalno in sistematično voljo, da uničijo vse, kar je naredila brazilska škofovska konferenca v zadnjih petnajstih letih. Tako se je zgodilo tudi s starim Celamom, ki obstaja le še na papirju. Kaj bo jutri? Nedvomno bo kuriji uspelo uničiti brazilsko škofovsko konferenco, kakor je uničila Celam; vse karte so v njenih rokah. Spomin na Celam je živ. Nekega dne bosta Medellin in Puebla nova pomlad za Latinsko Ameriko. Sedaj pa moramo živeti v času potrpežljivosti.«⁵¹

Poenoteno vodstvo

Videli smo, da so sila neugodne okoliščine narekovale poljski Cerkvi notranjo trdnost in slog, da je lahko uspešno branila človekove pravice. V primerih, s katerimi smo ponazorili razmere v Cerkvi in iz katerih je mogoče razbrati temeljno usmeritev sedanjega pontifikata, se je pokazalo, da to pričakuje tudi od drugih episkopatov po svetu. To poenotenje v vodstvu Cerkve in v razumevanju avtoritete v njej je ponekod bolj uspešno, drugod manj. Škofje na Holandskem sedaj preprosto aplicirajo rimske direktive, čeprav so si s tem odtujili vernike, drugod upoštevajo te direktive in jih poskušajo bolj ali manj uspešno prilagoditi krajevnim razmeram. Samo del integristov z Lefebvrom na čelu si je upal doslej suvereno odklanjati koncil, koncilске papeže in seveda tudi rimske direktive, večji del integristov pa poskuša doseči svoje cilje⁵² v Cerkvi ter izničiti koncilске dosežke in obnovo.

⁴⁹ J. Comblin, prav tam, 51.

⁵⁰ Glej *L'actualité religieuse dans le monde*, n. 58, juillet-août 1988, 16.

⁵¹ J. Comblin, prav tam, 53. Katoliška mednarodna časopisna agencija Apic Kipa (289—290, Fribourg, 16. 10 1988) poroča, da se je brazilska škofovska konferenca odločila, da bo začela v novembru 1988 izdajati tednik. Z njim bo širila svojo misel in smernice po vsej deželi. S tem bo poskušala »ustaviti neokonzervativno ofenzivo, ki jo Vatikan spodbuja na celini, še zlasti v Braziliji, in ustvariti protiutež močnim konzervativnim silam na področju informacij in oblikovanja javnega mnenja.«

⁵² Ta cilj je predkoncilska in nestrna Cerkev. Škof Lefebvre ima Rim za Antikrista, ker »liberalni in modernistični Rim nadaljuje uničevanje Kristusovega kraljestva, kot dokazujejo Assisi in potrditev liberalnih tez drugega vatikanskega koncila o verski svobodi«. *L'actualité religieuse dans le monde*, n.

Prav s pomočjo novih škofov so se lahko v zadnjih desetih letih že izkristalizirale in uveljavile nekatere prioritete in (pre)usmeritve, po katerih se Cerkev razlikuje od pokoncilskega obdobja. Francoski sociolog P. Ladrière ugotavlja, da »izredna sinoda 1985 dejansko potrjuje preusmeritev katolištva. Drugi vatikanski koncil je še vedno neposreden vir legitimnosti. Toda po obdobju, ko so izkoriščali njegove prenovitvene možnosti, nastopa čas, ki privilegira vse, kar veže ta koncil na sodobni rimski katolicizem, ki je nastal iz protireformacije in ga zlorabno enačijo s tradicijo v tem, kar vsebuje najbolj neuničljivega.«⁵³

Preusmeritev katolištva spodbujajo torej z vrha, kar marsikje močno revoltira zrele vernike, ki pričakujejo, da jih Cerkev obravnava kot zrele in odgovorne osebnosti. Ta odpor je povsem razumljiv tako v deželah, kjer se država varuško obnaša do ljudi in jim s silo preprečuje, da bi vzeli lastno usodo v svoje roke, kot tudi v deželah, kjer država sloni na spoštovanju človekovih in državljanskih pravic ter od državljanov pričakuje, da jih bodo tudi uresničevali. Takšne okoliščine niso prav nič ugodne za škofove nove usmeritve: verniki in kler jih odklanjajo, med svojimi kolegi v škofovski konferenci pa niso cenjeni, ker se redno odločno upirajo večinskim odločitvam. Njihovo zaledje in opora je največkrat samo kurija. Ta poskuša na vse načine oslabiti škofovske konference, kjer še vedno prevladuje poslušnost za potrebe in želje vernih ter v dialogu iščejo nove oblike in izraze vere. Vse pogosteje jim tudi prepreči, da bi same zavzele stališča ob pomembnih vprašanih v lastni deželi. V tem duhu je bil sestavljen zaupni dokument o statusu škofovskih konferenc, ki so ga pripravile rimske kongregacije in razposlale škofovskim konferencam v premislek.⁵⁴

Z Janezom Pavlom II. je Cerkev dobila osebnost, ki hoče enotnost, red in disciplino v Cerkvi, da bi povečal njeno moč, vpliv in učinkovitost v svetu. To je tudi eden od razlogov, da se pri imenovanju škofov vse manj ozirajo na želje krajevnega klera in vernikov, ampak imenujejo v to službo ljudi, ki bodo uspešno uveljavljali papeževo usmeritev. »Ta nova strategija se kaže najprej v 'popapeženju' Cerkve, v nekakšnem predsedniškem režimu, kjer je papež edini politični subjekt v Cerkvi. Papež govori tako rekoč nad glavami škofov in duhovnikov, ki se z njim vedno ne strinjajo, da bi naravnost nagovoril množico gledalcev, 'navadnih ljudi'. Uveljavilo se je namreč prepričanje, da hočejo 'navadni ljudje' več varnosti in reda v teh časih zmot in dekadence. To prepričanje je v nasprotju s škofi, ki hočejo še naprej dialogizirati, in se njihovi teološki svetovalci raje sklicujejo na svobodno rabo znanosti kot pa na tradicionalna verska in etična pojmovanja.«⁵⁵

58, juillet-août 1988, 42. O molitvenem srečanju v Assisiju je zapisal: »Janez Pavel II. spodbuja krive vere, da molijo malike. To je pohujšanje brez meja, ki se doslej ni še nikoli zgodilo.« *Le Monde, Sélection hebdomadaire* 16.—22. 6. 1988, 11.

⁵³ P. Ladrière, *Note sur le Synode extraordinaire — Rome 1985, v: Le retour des certitudes. Evénements et orthodoxie depuis Vatican II.*, Paris, Le centurion, 1987, 308.

⁵⁴ Prim. *L'actualité religieuse dans le monde*, n. 58, juillet-août 1988, 15—16.

⁵⁵ W. Godijn, *Prav tam*, 198—199. O neustreznih odnosih v vrhovih vesoljne Cerkve in o slabi personalni politiki, je govoril kardinal Tarancon v sklepnem predavanju na Poletni teološki univerzi v Escorialu. Med drugim je ugotavljal: »Ponekod nunciji ukazujejo veliko več kakor drugod. V Latinski Ameriki so vedno veliko ukazovali, manj v Evropi. Ta, ki smo ga dobili iz Latinske Amerike, še vedno misli, da je tam.« V tedniku *Vida Nueva* pa je zagovarjal selekcijo v Cerkvi: »Iz izkušenj poznam posledice za cerkveno življenje in njeno poslanstvo zaradi zmanjšanja selekcije. Takrat opravljajo najvišje odgovornosti nesposobni ljudje, ki imajo sicer najboljše namene, v težave pa spravijo skupnost vernih in zapravijo njeno verodostojnost pri nevernih. Ne morem opravičiti zanemarjanja sposobnosti na račun zvestobe ali povišanja 'povprečnežev', da bi se izognili konfliktom in nestrinjanju. Ne smemo pozabiti, da se pristna zvestoba izraža včasih z nestrinjanjem ali kritiko, ne pa z laskanjem in klečeplazenjem. Naj-

Kljub temu pa ni povsem jasno, kakšna je papeževa vloga pri imenovanju škofov in kaj vse dela kurija v njegovem imenu. Zdi se, da se papež noče neposredno vpletati v njeno delo; več mu je do osebnih odnosov in do srečanj z množicami. Eden njegovih poljskih prijateljev je rekel: »Papež se drži načela, da ni idealne administracije in je raje ohranil to, ki je že bila.«⁵⁶ Vendar je sinodalno življenje precej ohromelo, škofje pa se zapirajo v svoje škofije in izgublajo stik z življenjem vernih in družbe. »Nova vatikanska politika, ki hoče vzpostaviti edinstvo in pravovernost v vesoljni Cerkvi, v resnici omejuje 'communio' škofov z duhovniki in verniki.«⁵⁷

»Najbolj človeški med papeži«

Z Macciochijevo se lahko strinjamo, da je Janez Pavel II. »najbolj človeški med papeži«. Kakor je namreč njo sprejel, ji prisluhnil in se ji posvetil, tako pristopa k vsakemu človeku, spoštuječ njegovo enkratnost in posebnost: prepričan je o geniju vsakega človeka. Vendar pa se njegova človeškost ne ustavlja na ravni medosebnih odnosov: na tem področju bi mu bil zlahka kos še marsikateri predhodnik. Tisto, kar ga nadvse odlikuje, je vztrajno delovanje za človekove pravice. Ne pozna cene ne tolažbe v smislu: res se vam dela krivica in vas zatirajo, toda prenašajte vse to vdano, takšna je pač božja volja. V vprašanih krivičnosti in pravičnosti mu je tuj vsak fatalizem v smislu, saj se ne da nič narediti. S prstom kaže na vzroke nasilja, krivic in bede kot tudi na vrednote, ki zmanjšujejo gorje in spodbujajo njegove temelje.

Vendar pa se dejavnim in razmišljajočim katoličanom vedno znova vsiljuje dilema, ali sta obnova in poslanstvo Cerkve res izvedljiva samo prek močne in centralizirane hierarhije, z vrha torej, ali pa ju lahko uresničujejo pokončni in odgovorni, za svet zavzeti verniki v različnih cerkvenih občestvih, ki jih povezuje ista vera in skupne naloge. V prvi različici, ki sedaj prevladuje, ne preostane vernikom veliko pobude v Cerkvi, imajo pa vso pravico in dolžnost ubogati. V drugi so vsi verni soodgovorni člani cerkvenega občestva, ki skupaj, vsak po svojih močeh in darovih, delajo za rast božjega kraljestva. Zdi se, da se vse več katoličanov nagiba k drugi rešitvi, kar je gotovo znamenje zrelosti in sad izostrene zavesti o človekovem dostojanstvu. Priznati je treba, da je prav Janez Pavel II. marsikje to zavest prebudil in izzval, da se je začela uveljavljati v družbenem prostoru. Zato je normalno, da išče domovinsko pravico tudi v Cerkvi.

Vsekakor bo verodostojnost Cerkve večja, kolikor bo zmogla in znala človeku zaupati, ga usposablja za človekove pravice in jih pospeševati pod lastno streho. Če marsikje na svetu zahtevajo okoliščine čim enotnejšo Cerkev, da more braniti človekove pravice, pa tega ni mogoče posplošiti in razširiti na ves svet. Res je, da se

slabše, kar se more zgoditi kakemu ljudstvu ali ustanovi, pa tudi Cerkvi, je to, da so na odgovornih mestih ljudje brez kvalitet in sposobnosti, da bi svoje delo opravljali z minimalnim dostojanstvom.« *L'actualité religieuse dans le monde*, n. 59, 15. IX. 1988, 15.

⁵⁶ Navaja W. Godijn, prav tam, 217.

⁵⁷ W. Godijn, prav tam, 217. Po posvetu se vrsti vse več primerov, ki pričajo o razkoraku med novimi škofi ter verniki: laiki in kleriki. Take primere smo imeli v minulem letu (1988) tudi pri naših sosedih. Tako so npr. stotine vernikov ležale na dan škofovskega posvečenja okoli stolnic na Dunaju in Churu. Hotele so preprečiti, da ne bi bila posvečena dunajski pomožni škof Krenn in churski pomožni škof s pravico nasledstva Haas, ki sta bila imenovana mimo ustaljenih pravil. V Kölnu so čakali več kot leto na naslednika kardinala Höffnerja. Kanoniki so namreč odklonili kandidate, ki jih je predlagal Rim, ker so bili preveč konzervativni. To pravico jim daje konkordat. Končno je Rim le imenoval svojega kandidata, kardinala Meissnerja, ne da bi upošteval konkordat. Podobni zapleti so nastali tudi pri imenovanju novega salzburškega nadškofa Ederja.

iz Rima vidi vse drugače kot pa iz domačega zornega kota. Toda zaradi tega ni domač (azijski, afriški, latinskoameriški, zahoden...) pogled zanemarljiv, ampak je, nasprotno, povabilo k dialogu in iskanju takšnih rešitev, ki bodo dajale nov polet domači krajevni Cerkvi, vesoljno pa popestrile in obogatile.

Preveč bi pričakovali od enega samega človeka, pa četudi je papež, da bo v desetih letih uresničil nekaj, kar je treba pravzaprav vedno znova začeti. Vseh protislovij, ki smo jim priče v Cerkvi, ni mogoče ne ustvariti in ne odpraviti z željami ali dekreti: preveč dejavnikov in interesov je v igri. Eno pa moramo priznati Janezu Pavlu II.: človekovim pravicam je dal ne samo dokončne domovinske pravice v Cerkvi, ampak jih je postavil na najodličnejše mesto. S tem je sprožil procese z nepredvidljivimi posledicami, ki bodo nedvomno pripeljali do drugačne podobe Cerkve in odnosov v njej. S tem je tudi približal Cerkev sodobnemu svetu, čeprav je do njega nezaupljiv in kritičen. Vendarle pa so postale človekove pravice tisto skupno polje, kjer se srečujejo sodobniki v skupnem delu. Tako se kljub nekaterim zapiranjem odpirajo nova področja sodelovanja, dialoga in medsebojnega vplivanja. To pa je lahko Cerkvi samo v prid, pa naj se nekateri v njej še tako otepajo srečanja in življenja z drugače mislečimi in živečimi.

Povzetek: Drago Ocvirk, Vedno najprej človek

16. oktobra 1988 je minilo deset let, kar je bil izvoljen papež Janez Pavel II. V tem obdobju je ves čas in ob vsaki priložnosti neutrudno zagovarjal in pospeševal človekove pravice, tako da je upravičeno dobil vzdevek »papež človekovih pravic«. V razpravi niso obravnavana papeževa stališča in dejanja v zvezi s temi pravicami, marveč je prikazano, kako hočejo uveljaviti te pravice katoličani v Cerkvi sami in kje prihaja zaradi tega do sporov in nesporazumov z osrednjimi rimskimi oblastmi. Reševanje spornih vprašanj vedno ne zadovolji prizadetih, ker se jim zdi, da so okrnjene njihove krščanske in človeške pravice. Te razmere v Cerkvi so ponazorjene z nekaterimi odmevnimi in še ne rešenimi primeri, ki so postavljeni v njihov družbeni in zgodovinski kontekst (inkulturacija v Indiji in Afriki; odnos Cerkve do sodobne družbe; uporaba medijev v oznanjevanju; Cerkev revnih in teologija osvoboditve; koncentracija oblasti in besede v osrednjih vodstvenih ustanovah).

Summary: Drago Ocvirk, Man Always Comes First and Foremost

On 16th October 1988 it was the 10th anniversary of the election of Pope John Paul II. During this period he has always and on every occasion tirelessly defended and promoted human rights. This has rightfully earned him the title »Pope of Human Rights«. The present paper, however, does not deal with the Pope's views and actions in connection with these rights, but tries to show how the Catholics want to insist on these rights in the Church itself and where this leads to disagreements and conflicts with the central Roman authorities. The solving of controversial questions does not always satisfy the persons involved, who feel their Christian and human rights being encroached on. These conditions in the Church are illustrated by some resounding and still unsolved cases that are shown in their social and historical context (inculturation in India and Africa; Church attitude to modern society; the use of media in preaching; the Church of the poor and liberation theology; the concentration of authority and right in central executive institutions).

Težav tudi ne bo rešil tajni rimski dokument o teološkem in pravnem položaju škofovskih konferenc, ki so ga razposlali škofom po svetu. Ameriški in brazilski škofi so že povabili Rim, naj predloži nov delovni dokument, ki bo bolj upošteval občestveno naravo vesoljne Cerkve. *La Croix*, 6. decembre 1988, 20.

Lilijana Žnidaršič

Katoličani v Angliji od leta 1559 do emancipacije leta 1829

Angleška reformacija¹ je še danes ena najbolj izpostavljenih tem v angleškem zgodovinopisju. Novejše raziskave, ki temeljijo na globlji analizi predvsem državnih zakonov in njihovega izvajanja, pa tudi oporok in zapisov laičnih bratovščin, kažejo, da večina Angležev reformacije ni želela in jo je le počasi sprejela, ko se je ta vsilila v glavnem »od zgoraj«. ² Tako imenovani »zgodovinarji-revizionisti« upoštevajo ne le tiskano, pogosto propagandno gradivo, ampak tudi rokopise iz različnih področij življenja navadnih ljudi. Iz tega dokazujejo, da je bil ugled katoliške Cerkve v predreformacijski Angliji trden in da je bila »uveljavitev protestantizma kot vere množic posledica — ne vzrok — politične reformacije«. ³ Politična reformacija pa je bila rezultat stankarskih bojev na dvoru, težko izbojevana zmaga, ki je lahko le korak za korakom uveljavljala svoje zakone. ⁴ »The piecemeal Reformation was a peaceful Reformation.« ⁵

1559—1603

Angleški Cerkev je postavil temelje Henrik VIII. (1509—47), utrjeval Edvard VI. (1547—53), njeno prevlado pa je za nekaj let odložila Marija I. (1553—58). Dokon-

¹ Anglikanci imajo svojo Cerkev za »krajevno ponavzočenje in organ« prave katoliške in apostolske Cerkve (glej uvodni del dr. Antona Strleta v: John Henry Newman, *Apologia pro vita sua*, Kartuzija Pleterje 1973, slov. prevod, str. 19); pripadnike »stare vere« imenujejo: rimsko-katoličani (Roman Catholics), v virih pa naletimo še na izraze s slabšalnimi pomenom: rekuzanti (Recusants) in papisti (Papists). V nadaljnjem tekstu se držim preprosto izraza katoličani in se v geografskem smislu omejujem na področje Anglije.

² O religioznem življenju Angležev v letih neposredno pred reformacijo in njihovem odzivu na reformacijsko zakonodajo J. J. Scarisbrick, *The Reformation and the English People*, Oxford 1984.

³ Haighov uvod v: *The Reformation Revised*, ed. Christopher Haigh, Cambridge 1987, str. 8. Pregled nasprotujočih si interpretacij angleške reformacije v zadnjih desetletjih podaja prvo poglavje; str. 19—34.

⁴ Aktualen se zdi stavek, ki poudarja vlogo Cromwella, Henrikovega ministra: »By instructing justices to watch priests, priests to watch justices, and everyone to watch the commons, Cromwell instituted, if not a reign of terror, at least a reign of nervousness.« Prav tam, str. 12.

⁵ Prav tam, str. 17.

čno jo je odtrgala od Rima Elizabeta I. (1558—1603). Leta 1559 je parlament sprejel dva prelomna zakona:

1. Zakon o vrhovni oblasti (Act of Supremacy), ki je ukazal vsem škofom, nekaterim duhovnikom z beneficiji in nekaterim laikom priseči ter s tem priznati Elizabeto za »vrhovnega vladarja« (Supreme Governor) angleške Cerkve; in 2. zakon o enotnosti (Act of Uniformity), ki je prepovedal mašo — predpisal je uporabo t. i. »Splošnega molitvenika« (Book of Common Prayer) — in naložil globo tistim, ki niso prihajali v cerkev ob nedeljah in praznikih (skupaj sedeminsedemdeset obveznih dni).⁶ Položaj katoličanov se je poslabšal leta 1570, ko je papež Pij V. izobčil in odstavil Elizabeto, njene podložnike pa s tem »odvezal od dolžnosti zvestobe«. (Pred tem je padla prva katoliška žrtev Elizabetine dobe, Thomas Plumtree, udeleženec »vstaje grofov« leta 1569.) Odgovor na papeževo ravnanje je bil zakon iz leta 1571, ki je označil za veleizdajo vsako izjavo, da je kraljica heretik ali shizmatik, in je prepovedal prinašati v Anglijo papeške dokumente. Deset let kasneje je bila za vsakega, ki bi skušal Elizabetinega podložnika spreobrniti h katolištvu in ga tako odvrniti od poslušnosti kraljici, predpisana smrtna kazen. Isto naj bi veljalo za spreobrnjenega. Ta ukrep je bil posledica uspešnega delovanja katoliških duhovnikov, bodisi t. i. »marijanskih duhovnikov«, ki so bili posvečeni že v času Marije I., bodisi tistih, ki so od leta 1574 prihajali v Anglijo iz semenišča v Douaiju.⁷ Na drugi strani se je istega leta začel sistematični pritisk na laike, zlasti s finančnimi obremenitvami. Kdor je npr. poslal otroka v šolo, ki je vlada ni priznala, je bil podvržen visoki denarni kazni. Med drugim je bilo omejeno celo gibanje rekuzantov brez posebnega dovoljenja, in sicer na pet milj od njihovih domov. Nagrada je bila obljubljena vsakemu, ki bi obvestil kraljico o rekuzanstvu. Leta 1585 so morali v štiridesetih dneh po sprejemu zakona zapustiti Anglijo vsi duhovniki, posvečeni v tujini od leta 1559 naprej; tisti, ki bi ostali, so obtoženi veleizdaje.

Kljub vse bolj ostri zakonodaji niso vedno in povsod izvajali zakonov. Duhovnike in laike so preganjali občasno in v različnih krajih,⁸ a so preganjanja visela kot Damoklov meč nad glavami katoličanov, ki so bili tudi v najbolj katoliških predelih, kot Lancashire in Yorkshire, v veliki manjšini. Zato pa je bila vera tistih, ki so vztrajali, toliko večja. Zelo pomembno vlogo je imelo plemstvo, saj je vzdrževalo duhovnike in jim v svojih dvorcih omogočilo skrivališča. Danes najbolj znan primer je elizabetinski Harvington Hall (Worcestershire), last družine Pakington, nato pa Throckmorton, kjer so odkrili osem t. im. »priest-holes«. Vsaj štiri je zgradil pritlikavec Nicholas Owen, Little John,⁹ ki je bil aretiran neposredno potem, ko so odkrili »smodniško zaroto« v Hindlip House, deset milj južno od Harvingtona, in mučen do smrti v londonskem Towru. Prijeli so ga, ko se je po štiridnevnem stradanju v enem od skrivališč, ki jih je sam naredil, moral predati.

⁶ V zvezi z odsotnostjo iz Cerkve se pojavi kasneje pogost izraz »rekuzant«, prvič okrog leta 1570. Statut iz leta 1593 pa že loči med papističnimi in drugimi rekuzanti. Literatura govori o rimsko-katoličanih in »dissejterjih«. Slednji predstavljajo tiste protestante, ki iz različnih razlogov ne priznavajo angleške državne Cerkve. Ti so npr. nekateri puritanci, iz katerih kasneje nastanejo independenti, baptisti, kvekerji. Izraz »rekuzant« označuje tistega, ki noče biti navzoč pri obredih anglikanske Cerkve. Prim. France Verbinc, *Slovar tujk*, Ljubljana 1968; REKUZACIJA.

⁷ Semenišče je ustanovil prihodnji kardinal William Allen leta 1568. Druga semenišča na celini so bila npr. v Rimu, Sevilli, Valladolidu.

⁸ V Elizabetinem času so umrli 126 duhovnikov in 60 laikov, med njimi tri ženske. Res pa je, da je v štirih letih Marijine vlade zgorelo 273 protestantov.

⁹ Značilnosti njegovih »lukenj«: lažni dimniki, dvojni vhodi, stopnišča, ki naj zmedejo zasledovalce (pursuivants), itd. kažejo na graditeljevo sposobnost trodimenzionalnih predstav.

Leta 1603 je prestol zasedel Jakob I. iz škotske rodbine Stuart. Preden si je zagotovil krono, je katoličanom obljubljal strpnost, a kmalu je jasno izrazil svoj odpor do katoliške vere. Neuspeh »smodniške zarote« leta 1605, ki je bila delno izraz nezadovoljstva nekaterih katoliških plemičev, je omogočil uveljavitev zakona, ki je zahteval prisego na zakon o vrhovni oblasti iz leta 1559 od vseh obtoženih rekuzanstva, tistih, ki niso prejeli obhajila pod obema podobama dvakrat v letu, in vseh, ki so odkrito priznali svoje rekuzanstvo. Kdor ni prisegel, so ga lahko zaprli. Poleg tega je bilo prepovedano imeti katoliške knjige, katoličani ne bi smeli delovati kot pravniki, zdravniki, opravljati pomembnih funkcij v vojski in mornarici, itd. Krščevati, poročati in pokopavati je smel le anglikanski duhovnik. Udarec za katoličane je bil leta 1610 sprejet zakon, ki je možu naprtil odgovornost za ženo razuzdanstvo. Po letu 1559 je bil namreč pogost pojav, da je mož priznal državno Cerkev, medtem ko je žena ostala katoličanka in so otroke vzgajali v ženini veri. Živeti katoliško vero je bilo torej otežkočeno s številnimi denarnimi kaznimi ter ogroženo z izgubo svobode in življenja. Vendar je hkrati veljalo neko spoštovanje do posesti in lastnine sploh, zato so se mnogi, zlasti premožni katoličani uspeli izogniti težjim finančnim izgubam. Tudi niso katoličane nikoli povsem odrezali od javnega življenja, saj najdemo v virih katoličane na visokih položajih.¹⁰

Medtem je na celine potekala obnova angleškega redovnega življenja. Sprva so se iz Anglije izseljeni redovniki in redovnice pridruževali španskim in italijanskim redovnim skupnostim in so od leta 1602 delovali v angleškem misijonu.¹¹ Kmalu pa so začeli ustanovljati svoje skupnosti, predvsem v Flandriji in Franciji. Od moških redov so bili pomembni benediktinci, jezuiti, dominikanci..., od ženskih redov pa benediktinke in klarise. Veliko vlogo je imel na novo ustanovljeni ženski Inštitut blagoslovljene Device Marije — ustanovila ga je Mary Ward (1585—1645) —; sprejel je regulo jezuitov in se razširil po Evropi. Samostane je podpirala v glavnem angleška katoliška aristokracija iz Anglije, vendar je bila zaradi neugodnih razmer doma večina samostanov precej revna in se je morala vzdrževati s poučevanjem.

Za zadnja leta Jakobove vlade je značilna precejšnja neformalna toleranca, ki se je nadaljevala, ko je vladal nesrečni Karel I. (1625—1649). Toda državljanska vojna (1642—49) in z njo prevlada puritanskega parlamenta nad rojalistično stranko, katere privrženci so bili katoličani, je ponovno začela preganjati duhovnike.¹² Leta 1643 se je oblikovala nova prisega, ki je pomenila odpoved katoliški veri; kazen za rekuzacijo je bila sekvestracija dveh tretjin imetja. Doba interregnuma in Cromwellovega protektorata (1653—58) je bila tolerantnejša, a je terjala dve žrtvi.

Restavracija je prinesla delno olajšanje za katoličane in leta 1672 je Karel II. (1660—1685) izdal t. i. »Razglas o strpnosti« (Declaration of Indulgence),¹³ ki je razveljavil vso dotedanjo protirekuzantsko zakonodajo, t. j. zakone proti katoličanom in »dissenterjem«. Vendar razglas ni mogel dolgo ostati v veljavi, saj se je razplamtelo protikatoliško razpoloženje. Kralj je zato naslednje leto razglas umaknil in sledil je zakon o verski prisegi (Test act), ki je zahteval od vseh nosilcev javnih funkcij, da prisežejo na zakon o vrhovni oblasti, zanikajo transsubstanciacijo in prejme-

¹⁰ Sir Henry Spiller, obtožen rekuzanstva leta 1626, je bil celo zadolžen za pobiranje rekuzantskih glob. Razumljivo je, da svojega posla ni dosledno opravljal.

¹¹ Anglija je bila misijonska dežela in je spadala pod urad de Propaganda Fide.

¹² V letih 1641—46 je padlo dvajset duhovnikov, žrtev preganjanja.

¹³ G. M. Trevelyan, *Zgodovina Anglije*, Ljubljana 1960, str. 586. Boris Verbič prevaja »Proglas o strpnosti«. Prim. še str. 563.

jo obhajilo po obredu anglikanske Cerkve. Obenem se je širila protikatoliška propaganda, ki je naložila krivdo za veliki požar leta 1666, v katerem so zgorele štiri petine Londona, osovraženim katoličanom, zagovornikom »heretičnega rimskega škofa« in »sužnjem praznoverja«. ¹⁴ Stanje je še poslabšala do danes nepojasnjena afera, imenovana »papeška zarota« (1678), ki si jo je izmislil Titus Oates in njegovi privrženci, da bi povečali pritisk na nepriljubljenega Karla II. Ta se je za vsako ceno želel obdržati na prestolu in je, da bi ustregel protestantski večini, izdal drugi zakon o verski prisegi (1679); ta je vseboval izključitev katoličanov iz zgornje zbornice. ¹⁵ Usmrtili so šestintrideset ljudi, bodisi zaradi domnevne vpletenosti v zaroto ali pa zaradi reaktivizacije protirekuzantske zakonodaje, čeprav je kralj vedel za njihovo nedolžnost. Leta 1680 je Karel II. razpustil parlament in pritisk na katoličane je nekoliko popustil. ¹⁶ Karlu II., ki se je na smrtni postelji spreobrnil h katoličanstvu, je sledil Jakob II. (1685—88), sin Karla I. Jakob II. je že leta 1672 javno priznal svojo katoliško vero in prihod katoliškega kralja bi lahko pomenil vsaj delno osvoboditev za katoličane. Vendar je Jakobovo nespametno izpostavljanje katoliških duhovnikov, zlasti v »fanatično protestantskem Londonu«, zaostriło situacijo. Jakob ni hotel poslušati niti nasvetov iz Rima, ki so predlagali zmernejšo politiko. Po več kot sto letih premoči anglikanske Cerkve bi bilo namreč nemogoče vzpostaviti predreformacijsko stanje. Takó je bila v tem času edina pomembna pridobitev za katoličane reforma cerkvene ureditve. Od leta 1598 je nadzor nad katoliško Cerkvijo v Angliji izvajal t. i. »arch-priest« — pred tem delegirani člani angleških kolegijev na kontinentu — in od leta 1623 apostolski vikar. Zadnji, sicer titularni škof na tem mestu, Richard Smith, je odstopil leta 1631. Do leta 1685 je bila Anglija brez katoliškega škofa; njegovo funkcijo naj bi opravljal kapitelj (chapter), ki pa ga ni nikoli uradno priznal Rim in ne samostanska duhovščina; priznavala je le vodstvo svojega reda. Prepad med svetnimi in redovnimi duhovniki, zlasti jezuiti, katerega začetki segajo v konec 16. stoletja, se je tako še poglobil in nadaljeval v 18. stoletje. ¹⁷ Leta 1685 je naslov škofa dobil John Layburn, apostolski vikar, in leta 1688 so bili ustanovljeni štirje vikariati. (Leta 1840 osem.) Vikarji so imeli v bistvu škofovske kompetence, le da niso smeli posvečevati duhovnikov.

1688—1829

Jakoba II. je s prestola pregnala »slavna revolucija« in s tem odprla vrata tujcu, protestantu Viljemu Oranskemu (1689—1702). Oblikovali so se novi protikatoliški zakoni, med njimi zakon (1692), s katerim je bila zemlja papistov dvojno obdavčena. ¹⁸ Statut iz leta 1700 je katoličanom prepovedal celo podedovati ali kupovati zemljo in je katoliškim škofom, duhovnikom ter učiteljem, ki bi nadaljevali z delom, zagrozil z dosmrtno ječo. Občasno zapiranje duhovnikov se je pojavljajo vse do vlade Jurija III., dvojno obdavčenje zemlje pa je bilo posebno hudo breme v času vojn. Drugi zakoni se v praksi skorajda niso izvajali, še posebno ne statut iz leta

¹⁴ Na t. i. Spomeniku (The Monument), londonskem stebru v spomin na požar, še danes lahko preberemo: ... But Popish frenzy, which wrought such horrors, is not yet quenched. In nato v oklepaju: These last words were added in 1681 and finally deleted in 1830.

¹⁵ Iz spodnje zbornice so bili katoličani izključeni leta 1563.

¹⁶ Oliver Plunket je bil zadnji zaradi vere usmrčen duhovnik (1679). V letih 1570—1681 je za katoliško vero umrlo 266 ljudi mučeniške smrti in okrog 200 ljudi v zaporih.

¹⁷ Prim. še op. 21.

¹⁸ Dvojni zemljiški davek je bil s statutom odpravljen šele leta 1831.

1700. Kajti kdo bi sploh lahko plačeval dvojni zemljiški davek, če bi bilo katoličanu¹⁹ v resnici prepovedano imeti in kupovati zemljo?

S hannoversko dinastijo: Jurij I. (1714—27), Jurij II. (1727—60), Jurij III. (1760—1820), Jurij IV. (1820—30) je prenehalo izrazito protikatoliško razpoloženje, z izjemo let po jakobitskih uporih 1715 in 1745/6. Kljub popuščanju napetosti si katoličani v svojih dnevnikih niso upali pisati o maši — govorili so o molitvah — in vsaj do srede 18. stoletja so se duhovniki predstavljali pod lažnim imenom. Poleg tega so leta 1753 sprejeli zakon, ki je priznal veljavnost le porokam, sklenjenim po anglikanskem obredu. Zakon je prizadel v glavnem katoličane, saj so bili spregledi zagotovljeni npr. kvekerjem in Židom. Zato so se morali katoličani poročati najprej v anglikanski cerkvi in nato pred katoliškim duhovnikom. Zakon je ostal v veljavi vse do leta 1836.

Pomembno prelomnico v življenju angleških katoličanov je pomenilo leto 1778. Anglija (pravilneje Velika Britanija — od leta 1707) je bila v vojni z ameriškimi kolonijami, ogrožali sta jo Francija in Španija, soočala se je z irskim vprašanjem. Sedaj je želela pridobiti na svojo stran tudi katoličane. Tako je bil z zakonom (Relief act) ukinjen statut iz leta 1700; v zameno naj bi katoličani prisegli zvestobo kralju. Zakon je zbudil neodobranje protestantov in John Wesley, začetnik metodizma, je javno zahteval, naj ga prekličejo. To je spodbudilo množice k požiganju in ropanju katoliških hiš in kapel; uničili so tudi kapeli bavarskega in sardinskega ambasadorja. (Šlo je za t. i. »Gordon Riots« leta 1780.)²⁰ Kljub temu so bili katoličani že na poti k emancipaciji in leta 1789 je ministrski predsednik William Pitt ml. predlagal drugi »Relief Act«, ki pa so ga sprejeli šele leta 1791. Vzrok temu so bili spori med katoličani, in sicer v zvezi s tekstom prisege zvestobe kralju. Nastali sta dve skupini. Že leta 1782 ustanovljen odbor, ki so ga sestavljali laiki — vodilna osebnost je bil Charles Butler, prvi angleški katoliški odvetnik (barrister) po letu 1606 — in je imel simpatizerje med nekaterimi duhovniki, je bil za prisego. Na drugi strani se večina tako svetnih kakor redovnih duhovnikov ter redovnikov ni mogla strinjati s prisego, saj je ta označevala doktrino o papeževi pravici do odstavljanja vladarjev za »nepobožno in heretično«, in je zanikala duhovno avtoriteto papeža v odnosu do zakonov kraljestva.²¹ S pomočjo anglikanskega škofa Samuela Horsleya, ki je lordsko zbornico prepričal o lojalnosti tudi tistih katoličanov, ki prisege niso mogli sprejeti, so končno sprejeli zakon, ki je legaliziral katoliške kapele in s tem mašo. Vendar so kapele ostajale brez zvonikov in zvonov ter njihovih vrat niso smeli zaklepati.

Istega leta, leta 1791, se je na angleški obali izkrcal prvi ubežnik iz Francije. Francoska revolucija je namreč že začela preganjati Cerkev in do leta 1797 je v Anglijo pribežalo 5500 francoskih duhovnikov ter 5959 laikov. Zanimivo je, da so Angleži, tako vlada kot ljudje, sprejemali ubežne francoske katoličane z odprtimi rokami in jim finančno precej pomagali. Domov so se zatele tudi nekatere izseljene angleške religiozne ustanove; tako si je katoliško življenje na otoku znatno opomo-

¹⁹ Medtem ko se je nadaljevala protikatoliška zakonodaja, so nonkonformistični protestantje dobili pravico do svojega bogoslužja — sicer z nekaj omejitvami — leta 1689 (Toleration Act).

²⁰ Lord George Gordon (1751—1793) je leta 1779 ustanovil t. i. »Protestantsko zvezo«, ki je 2. junija 1780 organizirala pohod do Westminsterja, kjer naj bi parlamentu izročila petico za preklic »Relief Acta«. Istega dne so se začeli »Gordonovi izgredi«, v katerih je bilo ubitih ca. štiristo petdeset ljudi.

²¹ E. I. Watkin v svojem delu *Roman Catholicism in England from the Reformation to 1950*, London 1957, govori o »anglo-galikanističnih« idejah, razširjenih predvsem med laiki, ki se pojavljajo že v zadnjih letih Elizabetine vlade. Geslo »Anglo-Gallicanism« v stvarnem in imenskem kazalu na koncu knjige.

glo. Kljub vsemu veliko zgodovinarjev trdi, da je bilo 18. stoletje najbolj črno obdobje v zgodovini angleških katoličanov. Od 2% celotnega prebivalstva leta 1714 naj bi jih bilo leta 1780 le še za 1%. Vzrok temu naj bi bil predvsem, ker je upadalo število katoliških plemičev: mnogi so se odpovedali katoliški veri zaradi koristiljublja, nekaj družin je izumrlo in nekaj bankrotiralo zaradi dvojnega zemljiškega davka ter drugih finančnih bremen. Vendar pa nekateri zgodovinarji menijo, da je bil padec števila katoliških plemičev le relativen²² in da v 18. stoletju ni mogel prizadeti katoličanov tako zelo kot v prejšnjem. Vse bolj je prihajala na površje vloga srednjega razreda in od plemstva neodvisnih duhovnikov, ki so delovali po hišahkapelah že konec 17. stoletja, zlasti v Lancashiru, Northumberlandu in Durhamu.

Začetek novega stoletja je bil v znamenju številnih poizkusov, da se uveljavi emancipacijski zakon. Katoličani so mrzlično razmišljali o tem, kakšen naj bi bil ta zakon in koliko lahko popustijo pred zahtevami anglikanske vlade. Poleg tega so se v tem času zvrstili pomembni dogodki. Leta 1813 je začel izhajati prvi katoliški mesečnik *Orthodox Journal*. Dve leti kasneje je vojvodo Norfolkškega nasledil katoliški vojvoda in »prvi po rangi za kraljem« je tako zopet postal katoličan. Leta 1817 so katoličanom uradno odprli vsa mesta v vojski in mornarici. Leta 1822 je izšla Lingardova *Zgodovina Anglije*, ki je skušala predstaviti angleško zgodovino v objektivnejši luči. *Zgodovina protestantske reformacije*, delo nekatoliškega apologa katolicizma, Williama Cobbetta, je dosegla v letih 1824/5 širok krog anglikanskih bralcev. Za avtorja je to bila »tako imenovana 'reformacija', spočeta iz živalske sle, porojena v hinavščini in zahrbtnosti, ki se je hranila in redila od ropanj, pustošenja ter rekami nedolžne angleške in irske krvi.«²³

Aprila 1829 so sprejeli težko pričakovani emancipacijski zakon. Ta je katoličanom dovoljeval vse funkcije v sodstvu in upravi,²⁴ a je vseboval naslednje omejitve: katoliški škofje ne smejo nositi naslovov stolic anglikanskih škofov, samostanski redovi niso dovoljeni (to je bilo uperjeno proti jezuitom), katoliška duhovniška oblačila, obredi in sprevodi so prepovedani zunaj katoliških cerkva in hiš. (Te omejitve, razen zadnje, so ostale zgolj na papirju.) Kljub temu je bilo leto 1829 za angleške katoličane to, kar je bil »izhod iz katakomb za prve kristjane« (kardinal Wiseman); postali so polnopravni državljani.

Leta po emancipaciji so prinesla viden porast števila katoličanov,²⁵ njihovih cerkva, šol in redov. Čeprav so bili še naprej omejeni v svojem javnem delovanju, predvsem zaradi zakoreninjenega nezaupanja in predsodkov večine Angležev,²⁶ so njihov ugled širil števila spreobrnjenja. Kenelm Digby in Ambrose Philipps de Lisle, oba spreobrnjena v dvajsetih letih 19. stoletja in študenta na univerzi v Cambridgeu, ter John Talbot, Earl of Shrewsbury in arhitek Augustus Welby Pugin, so »pripravili pot« mnogim spreobrnjencem iz oxfordskega gibanja, rojenega leta

²² O različnih ocenah števila katoličanov v poreformacijski Angliji: D. J. Steel (E. R. Samuel), *Sources for Roman Catholic (and Jewish) Genealogy and Family History*, National Index of Parish Registers Volume 3, London-Chichester 1974, str. 812—4, 829—33, 837.

²³ »... the so called 'Reformation' engendered in beastly lust brought forth in hypocrisy and perfidy, and cherished and fed by plunder, devastation, and by rivers of innocent English and Irish blood.« Edward Norman, *The English Catholic Church in the 19th Century*, Oxford 1984, str. 11.

²⁴ Razen funkcij regenta, lorda kanclerja Anglije (VB), lorda kanclerja Irske in podkralja Irske.

²⁵ Število katoliškega prebivalstva je naraslo tudi zaradi močnega priseljevanja Ircev.

²⁶ Eden glavnih razlogov za nezaupanje je bilo zelo razširjeno prepričanje, da katoličani — v nasprotju s protestantskimi »dissenterji« — priznavajo tujo, papeško oblast, zato ne morejo biti zvesti Angliji (VB) in njenim interesom. Danes je takih in podobnih predsodkov manj; kljub temu ostajajo pregrade med katoliško manjšino in anglikansko večino.

1833. Najmarkantnejši med njimi, John Henry Newman, je bil sprejet v rimskokatoliško Cerkev 9. oktobra 1845. Sprejel ga je Dominic Barberi, Italijan, ki je svoje življenje posvetil spreobrnjenju Anglije.

* * *

Danes dajejo katoličani kljub številčni majhnosti (8—10%) vtis živo delujoče skupnosti. Na področju zgodovine deluje Catholic Record Society,²⁷ ki z izdajanjem virov za poreformacijsko katoliško zgodovino ter z znanstveno obdelavo teh pomaga objektivizirati zgodovinopisje in osveščati angleško javnost, ki se še vedno večinoma ne zaveda, da katoliška vera z reformacijo ni izumrla.

²⁷ CRS je bila ustanovljena leta 1904. Člani te družbe so letos v Oxfordu organizirali 31. konferenco o poreformacijski katoliški zgodovini. Konferenca je bila odprtega tipa.

S. Adelgundis Jaegerschmid OSB

Pogovori z Edmundom Husserlom (1931-1936)

V zadnjih letih Husserlovega življenja,¹ ko so se že kazali prvi znaki nacionalso-cialistične tragedije, sem si takoj po srečanju zapisovala najine pogovore; v Freiburgu kar v mestnem avtobusu med vožnjo nazaj v samostan St. Lioba v Günsterstalu. Kot stara zgodovinarica sem se potrudila, da sem bila le posrednica tistega, kar mi je Husserl zaupal o svojem notranjem življenju. Njegove besede sem hotela ohraniti za novi čas.

V septembru 1938. leta, pet mesecev po Husserlovi smrti, je njegova vdova, gospa Malwine, poslala k meni frančiškana, patra H. L. van Breda (ustanovitelja Husserlovega arhiva v Löwenu). Iskal je informacije za svojo disertacijo o Husserlovi človeški podobi. Glede na tedanjo pretečo svetovno politično situacijo me je pater van Breda kategorično prisilil, da sem še v naslednji noči natipkala svoje spomine. Ti spomini so zgodovinski dokument, majhen izvir brez literarne predelave — in tudi noče biti nič drugega.

28. april 1931. Obiskala sem ga proti večeru, skoraj za dve uri. Poskušala sem pripraviti Husserla do tega, da bi se pogovarjal. Včasih sem mu ugovarjala in ga tako prisilila, da je razlagal težke probleme.

»*Meniško življenje*, krščansko-religiozo življenje nasploh, se vedno giblje na noževi konici. Zlahka pade, vendar se vedno znova pobere. Ima cilj: svet gleda v Bogu, ne zanika sveta. Seveda je v nevarnosti, da je pri tem preveč posvetno in da dejanja ljubezni in prav tako pobožnosti spremeni v prizadevnost.«

Potem je govoril o *indijski religiji*. Toplo mi je priporočil knjigo o Ganhiju, ki jo je napisal Romain Rollands, in jo je pravkar prebral. »Indijska religija ima v nasprotju s krščanstvom nirvano, zanikuje svet. Vsaka aktivnost sproži pasivnost in je tako v

¹ Edmund Husserl (1859—1938), 1887 privatni docent v Hallu, 1901 profesor v Göttingenu, 1916 v Freiburgu, 1928 emeritiran. 1933. so mu zaradi judovskega rodu (od leta 1886 je bil evangeličanski luteran) odvzeli profesorski naslov. Kot utemeljitelj fenomenološke metode je imel Husserl izredno močan vpliv na filozofsko mišljenje v našem stoletju (M. Scheler, H. Hartmann, M. Heidegger, M. Merlau-Ponty itd.). Glavna dela: Logične raziskave (1900—01), Ideje k čisti fenomenologiji (1913).

nevarnosti, da stagnira. Vsaka pasivnost — kot izhod miru v Bogu — pa spet hrepeni po aktivnosti: dejanjih ljubezni.« Jaz: »Prav tako, kot je rekel Tomaž.« Husserl: »Da, tako govore vsi veliki na svetu. Vsaka odločitev je že aktivnost volje. Vse doseženo kot rezultat aktivnosti prinaša pasivnost in s tem nevarnost. Zato je treba vedno vse doseženo spet aktivirati.«

Govorila sva o *religioznem življenju* in o poklicanosti v redovno življenje. Jaz: »Da bi človek lahko religiozno živel, mora biti poklican.« Husserl: »Bolje: nekdo ga mora poklicati. To je sama milost. Jaz nimam dostopa na to področje, čeprav od mladosti spadam med najbolj goreče iskalce Boga. Prava znanost je poštena in čista; resnično skromna, hkrati pa je zmožna kritike in razločevanja. Danes svet ne pozna več resnične znanosti; zašel je v ozko specializiranost. Predavalnica nam je bila cerkev, profesorji so bili pridigarji.«

Pripovedovala sem mu, kako smo v mladosti s čistim navdušenjem ne glede na izpite in ljubi kruh služili čisti znanosti. Le redki so poznali višje vidike, kakor izpite. Nato sem končala: »Tudi mi smo nekoč goreli za znanost. Toda ali mislite, da lahko znanost reši naš svet in ga popelje višje? Še vedno je tukaj le za maloštevilne.«

Husserl: »Prava znanost naredi človeka nesebičnega in dobrega. Tudi povsem materialistično usmerjeni ali naravoslovni učenjaki (raziskovalec narave) lahko posvečajo svoje življenje znanosti, tudi matematiki, ki so povsem brez veroizpovedi. Znanost je dobra, tudi če ne vodi v religijo. Po drugi strani pa ni možno trditi, da znanost, ki v končnem cilju vodi v religijo in k Bogu, ni prava znanost. Pedagogika v vsaki obliki (ne le v šoli) mora izpeljevati dognanja prave znanosti in jih praktično uporabljati, s tem prenavlja svet. To morate delati vi, sestra Adelgundis, duševne stiske so velike. Najboljša je vedno ljubezen — pristna, praktična ljubezen do bližnjega, ki ima svoj temelj v božji ljubezni. Te v veroizpovedi ne najdemo vedno. Religija večkrat pride na slab glas, ker religiozni ljudje niso v resnici notranje religiozni. Kako pogosto je to le videz, le konvencija in praznoverje.

Prava znanost mora biti univerzalna. Njena totaliteta obsega vse evidentno na osnovi avtonomije, v to pa je vključena tudi religija. Na tem področju ima krščanstvo svoje mesto. Iz te univerzalne znanosti, kakor jo je obvladovala fenomenologija, gremo v teleološki razvoj, ki končno vodi k Bogu, k absolutnemu.«

Na moje vprašanje, če zares verjame v absolutno (prej je to zanikal), je odgovoril: »To so relativnosti in moramo imeti pogum, da tem relativnostim pogledamo v oči. Tudi vi imate razvidnost, pri primitivnih ljudstvih pa ima npr. logika drugačno razvidnost kakor pri nas. Naredimo se lahko tako ozke, da to razumemo; lahko se v to vživimo. Tako lahko v zavesti doživim tudi bolečino drugega, ne da bi jo izkusil na lastnem telesu. Fenomenologija kot znanost je tukaj za tiste, ki nimajo dostopa k veri kakor vi. Kaj naj bi storili mnogi, ki se z religijo šele kasneje srečajo? Nobenega osebnega odnosa ne najdejo več do nje.«

Zanimalo me je vprašanje *liturgije in fenomenologije*, ker je liturgija »opus operatum« in lahko predstavi nekaj takega kot fenomenološka redukcija. Husserl na to ni mogel odgovoriti; on si je lahko zamislil religiozni učinek le v posameznikih, podoživljanje pa v njihovi svetosti. Nekoliko je poznal Terezijo Avilsko, ki jo je študiral, ko je Edith Stein² na podlagi njenih spisov prestopila v katoliško Cerkev. Husserl je razumel Tomaža in mistike kot izraz in zapis (Niederschlag) religije vedno kot subjektivno izražanje religioznega življenja. Na moj ugovor, da prav liturgija v

² Filozofinja Edith Stein (roj. 1891, 1922 katoličanka, 1933 karmeličanka, 1942 umorjena v koncentracijskem taborišču v Auschwitzu) je bila učenka in nekaj časa Husserlova asistentka.

svoji objektivnosti (zakramentih) prihaja fenomenologiji naproti, je Husserl odgovoril:

»Najbolj nevarna zmeta je, če verjamemo, da je subjektivne zmote mogoče premagati z objektivno resnico. Ne, le surov subjektivizem lahko premaga subjektivizem tako, da ga vzamemo resno in se ne motimo glede tega.«

Potem je govoril o *Karlu Barthu* in mi pokazal številko časopisa *Med časi*. Potem sva govorila o *Dietrichu v. Hildebrandu* in *Edith Stein*, katere pot se ga je še posebej dotaknila: »Osebnost se med seboj lahko še vedno dobro sprejemamo, čeprav se svetovnonazorsko razhajamo. To je pokazala Edith po svojem spreobrnjenju. Nekaj mojih učencev se je nenavadno radikalno religiozno odločilo, in sicer so eni globoko verni evangeličanski kristjani, drugi pa so konvertirali v katoliško Cerkev. V njihovem odnosu do mene pa se ni s tem nič spremenilo; še naprej nas veže obojestransko zaupanje. Poleg tega sem vedno pripravljen, da se borim za resnico. Vedno sem pripravljen spoznati svoje napake in se tako vdati.«

Potem sva govorila o *Stari in Novi zavezi*. Pokazal je na pisalno mizo, kjer je ležalo Sveto pismo, in rekel: »Kdo lahko danes še doume Staro zavezo? Moja ljubljenca sta danes preroka Jeremija in Izaija. V mladosti sploh nisem hotel razumeti Stare zaveze. Zdela se mi je tako nesmiselna, pa je vendar tako drugače, mar ne?«

5. december 1933. Husserl: »Mučeništvo je princip Cerkve. Po mojem mnenju je to edino, o čemer mora ponovno razmisliti. Ali lahko danes še vedno popelje ljudstvo v nov kulturni boj? Ali ne tvega več, če vzame nase takšen boj? Ali ne bi bilo bolje za Cerkev, če bi izbrala večje zlo med obema in bi ne sklenila konkordata z Nemčijo? Tudi za znanost bo mučeništvo edina prehodna pot k rešitvi. Le junaki duha, radikalni ljudje, morda še lahko rešijo znanost. Cerkev vedno zastopa racionalno v sintezi razuma in vere. Toda premnogi ljudje so le na zunaj religiozni; sicer so verjeli, da so to notranje in da so trdni v svoji katoliški veri, toda danes so zgrešili. Prav tako tudi znanost ni bila ljudem nikakršna notranja možnost; sicer je ne bi s tako lahkimi srcem zavrgli! Tudi v znanosti bodo mučenci. Kajti kdor se hoče danes postaviti za znanost, mora imeti pogum za mučeništvo.

Vidite, *Cerkev in znanost* imata isti cilj: Boga. Eni pridejo do tega s slavljenjem Boga in karitas, drugi po poti duhovnega raziskovanja in moralnega življenja. Oboje pa ogrožata skepsa in sofistika vsakršne oblike. Cerkev je zato postala preveč politična, tostranska, znanost pa je utonila v materializmu in racionalizmu brez dna. Posledice so danes vidne v prevarah in zmotah vseh vrst.«

23. februar 1934. Husserl: »Vrednost kristjana se lahko vedno takrat izkaže, kadar ta postane mučenec. Mnogi med njimi (katoličani) pa gledajo na duhovno življenje kakor na zastoj karto za ložo v nebesih ali za premiero s hvalnimi pesmimi in kadilom. Reformacija, ta največji blagoslov za katoliško Cerkev, potrebno reforme, se je tako zlahka posrečila zaradi velike neizobraženosti klera. Danes je kler sicer preveč študiral, je zelo izobražen v latinščini in grščini in drugem, je pa preveč obratovanja v duhovniških konviktih in premalo odgovornega osebnega življenja in doživljanja božjega pri posamezniku. — Vprašanje: »Edith Stein je dodobra poznala duhovno povezanost sholastike. Kako to, da tega pri sv. Tereziji Avilski ni čutili?« Jaz: »Za opazovalca od zunaj je to skrivnost: V vsakem pravem sholastiku je tudi nekaj mistika, in v vsakem pravem mistiku nekaj sholastika.« Husserl: »Čudovito, ona (Edith Stein) ima z višjega vidika širši in jasnejši vpogled v prozoren horizont, hkrati pa ima tudi drug obrat, obrat navznoter in perspektivo svojega jaza.« Jaz: »Da,

v Bogu je to možno, vendar le v Njem.« Husserl: »Pri njej (Edith) je vse pristno, sicer bi rekel, da je narejeno in izumetničeno. Končno — v Judih je radikalizem in ljubezen do mučeništva.« To je rekel glede na karmelsko življenje Edith Stein in na njeno mentaliteto.

Kasneje je vprašal: »Ali lahko tudi jaz pridem enkrat v Beuron?« Jaz: »Seveda lahko.« Husserl: »Ah, jaz sem že prestar. Jaz se vendar ne morem več spreobrniti.« Jaz: »To vam tudi ni treba; nihče ne pričakuje kaj takega in nihče vas tudi ne bo poizkušal nagovarjati k spreobrnjenju. Vi ste vendar, kakor ste mi enkrat sami rekli, v milosti. To je najbolj bistveno in povsem zadošča.« Z veliko resnostjo mi je namreč nekoč zastavil vprašanje (ki mu je res ležalo na srcu): »Sestra Adelgundis, ali nisem tudi jaz v milosti?«

3. maj 1934. Husserlov obisk v samostanu St. Lioba (Günterstal). Iz hvaležnosti za pismo ob petinsedemdesetem rojstnem dnevu me je obiskal s svojo ženo. Pri nesel je rože. Predvsem je hotel kaj več zvedeti o preobleki Edith Stein v Kölnskem karmelu. (Konec aprila 1934.) Prebrala sem mu sporočilo, ki mi ga je poslala udeleženka. Pazljivo in vdano je poslušal. Sem in tja me je prekinil z vprašanji o cerkvenih uredbah in običajih. Bilo mu je v veliko zadoščenje, da so Edith Stein spoštovali tudi v Cerkvi in redu. Zdel se mi je kakor zaskrbljen oče, čigar hči se je poročila v novo družino. Ne brez očetovskega ponosa je dejal: »Ne verjamem, da ima Cerkev kakega neosholastika take kvalitete, kakor je Edith Stein. Hvala Bogu, da sme dalje delati v Kölnskem karmelu.«

Opazila sem njegovo obžalovanje, da ni bil navzoč pri preobleki v Kölnskem karmelu. Iskreno je rekel: »In vendar bi moral biti nevestin oče. Kakšna škoda, sestra Adelgundis, da niste bili vsaj vi zraven!« Na moj odgovor, da nisem imela denarja za vožnjo, je takoj rekel: »Tega bi vam bil z veseljem dal.« Potem sem mu morala pokazati slike sv. Terezije zaradi redovne obleke. Vzel je podobico in obrednik naše benediktinske preobleke in redovniških zaobljub iz St. Liobe. Potem je rekel: »To bom povsem natanko preštudiral.«

Potem sva govorila o sedanjosti in o duhovni bedi našega časa. Hitro se je prekinil z besedami: »Ne, le kako moreva v samostanu govoriti o takih stvareh. Tukaj je drug svet, svet zase, ki je zunaj našega zlega časa. Tukaj je kakor v nebesih.«

Potem sem mu morala odpreti knjižno omaro. Največje zanimanje je pokazal za cerkvene očete in vzel izvod Avguština. Z očitnim veseljem in notranjo ganjenostjo je obiskal kapelo z Najsvetejšim in kor. Potem smo šli na vrt. Husserl je globoko razmišljal, se za nekaj časa celo ločil od nas in se nam šele pozneje pridružil. Nena doma me je prijel za roko in me vprašal: »Ali se tudi vi ukvarjate s pastoralo?« Jaz: »Da.« On: »Oh, to je dobro. Sedaj torej vem, sestra Adelgundis, kam lahko grem, kadar bom imel skrbi in stiske duše. Prišel bom v St. Lioba in vi me boste potolažili. Potem se bom s cerkvenim očetom usedel v kakšen tih kot vrta. Teh namreč sploh še ne poznam.«

31. december 1934. Husserl: »To, da ste vi prišli, je lep konec leta. Govoril je o pismu s. Benedikte (Edith Stein), ki ga je napisala o Duns Scotusu, in rekel: »On je mistik, bolj kakor je mistik Tomaž Akvinski. Cerkev danes raste iz sekularizacije in politizacije k pristni notranjosti. Doslej se je izogibala kulturnemu boju, ker je hotela najprej izpeljati proces desekularizacije, da bi bila glede svoje črede na varnem. To, kar hočejo Cerkve, hočem tudi jaz: peljati človeštvo v večnost. Moja naloga je, da to poskušam s filozofijo. Vse, kar sem doslej napisal, je le priprava, je le po-

stavitev metod. Žal, človek v življenju ne pride do jedra, do bistvenega. Filozofija bi morala biti iz liberalizma in racionalizma spet popeljana v bistveno, k *resnici*. Vprašanje po zadnji biti, po resnici, mora biti predmet resnične filozofije. *To je moje življenjsko delo.*

Ostal bom krivoverec. Če bi bil štirideset let mlajši, bi želel, da bi me vi popeljali v Cerkev. Vidite, star sem že, in ker sem vedno vse delal temeljito, bi za vsako dogmo potreboval najmanj pet let. Lahko si izračunate, koliko bi bil star, ko bi prišel do konca. Mi boste kljub vsemu ohranili svoje prijateljstvo?

Vi veste, da sem vedno imel različne izvode Nove zaveze na svoji pisalni in delovni mizi. Ko sem bil pred mnogimi leti zelo bolan, mi je sestra Benedikta, sede na moji postelji, iz njih brala.«

Jaz: »Tudi mene lahko pokličete, če boste kdaj bolni in kadar pride vaša zadnja bolezen. Husserl: »Oh, to si lahko dobro predstavljam, da boste zraven pri mojem umiranju in mi boste brali iz Nove zaveze, ko bom odhajal v večnost.«

8. april 1935. Obisk pri Husserlu ob njegovem, šestinsedemdesetem rojstnem dnevu. Bil je tako ganjen, da je imel solze v očeh in je komaj govoril. V tem času so se že nekateri njegovi prijatelji in učenci obrnili od njega — to je bila posledica sovražnega odnosa do Judov v Tretjem rajhu. Bil je poln zanimanja in navdušenja za moje redovniške zaobljube, ki naj bi jih imela 1. maja, in je rekel, ko sem ga povabila k praznovanju: »Pred osmimi dnevi me ne bi bili videli tako veselega. Bil sem namreč zelo vznemirjen, če bom zaradi predavanj, ki naj bi jih imel na Dunaju in Pragi, lahko prišel k vašemu prazniku ali ne. Zelo veliko mi je do tega. Preložil bi predavanja, ker sem na vsak način hotel priti na vaše praznovanje. Sedaj pa je vse dobro. Šele jeseni pojdem.« Potem me je prosil, naj mu razložim obred zaobljub. Na njegovo željo sem mu pustila en izvod, da ga bo lahko natančno preštudiral.

1. maj 1935. Husserl je prišel s svojo ženo k praznovanju večnih *zaobljub* v St. Liobi. S svojih sedežev sta lahko vse dobro videla in sta svetemu obredu, kakor so mi rekli, sledila z velikim zanimanjem in globoko pobožnostjo. Ob koncu približno dve in pol uri dolge slovesnosti so me poklicali v knjižnico, kjer sta me oba z ganjenostjo, Husserl je bil ganjen do solz, pozdravila in mi zaželela srečo. On mi je podaril svojo veliko fotografijo s podpisom, žena pa sijajno cvetočo rožo. Nenadoma se je prijel za srce, postal omotičen in ljubeznivo smo mu pomagali s kozarcem vina, da si je spet opomogel. S svojim blagim nasmehom je le zašepetal: »Preveč sem se razveselil, bilo je prelepo.«

4. september 1935. Husserl: »To, kar je v religiji poštenost srca, je v filozofiji *poštenost razuma*. Vse svoje življenje sem se boril za to poštenost, in ko so bili drugi že zdavnaj zadovoljni, sem se vedno znova spraševal in preverjal, če ni v ozadju kakšen odsev nepoštenosti. Tudi danes je vse moje delo: vedno znova preizkušati in preverjati, ker je vse, kar sem postavil, relativno. Treba je imeti pogum, da tisto, kar smo še včeraj imeli za resnično, pa danes uvidimo, da je zmota, kot tako tudi priznamo in izrečeno. Nič ni absolutno. To sem nekoč dejal svojemu učencu frančiškanku, patru P. Bil je zelo bister in je šel tudi filozofsko z menoj, vendar le do neke točke. Potem pa ni imel poguma spregledati in nekaj priznati za zmoto. Zanj je tudi v filozofiji veljajo le absolutno. Tu sta se najini poti ločili.

Globoko obžalujem (pri tem je bil Husserl zelo resen in presunjen, skoraj vznemirjen), da me tako slabo razumejo. Od mojega velikega preobrata v filozofiji

ni nihče več z menoj. Ko so leta 1901 izšle *Logične raziskave*, je bilo to le majhno začetno delo — in danes presojuje Husserla po teh Logičnih raziskavah. Po njihovem izidu se leta nisem prav zavedal, kam bo to vodilo. Sam se nisem jasno zavedal, sedaj pa nesreča hoče, da so vsi obtičali pri tej knjigi. In vendar je bila ena sama pot, ki je bila nujna. Tudi Edith Stein je šla z menoj le do leta 1917. Trdili so celo, da sem se obrnil h Kantu. Tako narobe so me razumeli: Zato, ker so opazili, da je moja *fenomenologija* edina filozofija, ki ima odnos do sholastike. Ker so mnogi teologi študirali moje Logične raziskave — žal pa ne kasnejših del — so trdili, da sem se najprej obrnil k religioznemu, potem pa zopet zapadel v brezverje.

Vsemu navkljub sem včasih verjel — danes pa to več kot verjamem, to vem — da je prav moja fenomenologija tista filozofija, katero edino *Cerkev* potrebuje, ker hodi skupaj s tomizmom in razvija dalje tomistično filozofijo. Zakaj se *Cerkev* togo drži tomizma? Če je *Cerkev* živa, se mora tudi v fenomenologiji dalje razvijati. Božja beseda je vedno ista, večna. Filozofska interpretacija pa je odvisna od sodobnikov. Torej je relativna. Pomislite, Tomaž je imel za seboj velikega pogana Aristotela in je gradil na njem. Tomaž sam je bil zelo pameten in ustvarjalen in je samostojno delal dalje. Neotomizem (Husserl predvsem ni imel dobrega mnenja o francoskih neotomistih) je pa nekaj najbolj neustvarjalnega, kar sploh je. Za seboj ima le Tomaža in takó je odrevenel. Katoliška filozofija mora kdaj zrasti nad to. Imam nalogo od Boga, imam *poslanstvo*. Moram ga izpolniti. Zato živim. Stalno in sleherni dan delam dalje in novo, že petintrideset let. Nisem imel časa, da bi bil rokopis pripravil za tisk. Do Finka že štiri leta nisem imel nobenega učenca, s katerim bi se bil lahko pogovoril. Razgovor je bil takrat zame kratko in malo nemogoč. Zelo sem trpel zaradi tega, pa vendar ni šlo. In tako s sedemdesetimi leti, sedaj šestinsedemdesetimi nimam kroga učencev ne možnosti, da bi predaval. Manjka mi šola, ki bi moje misli nadaljevala in objavljala. Preroki so božja usta. Nimam nobene naloge v pravem navadnem pomenu.«

Odgovorila sem: »In vendar je prerok človek in božje naročilo gre skozenj. Prestrašen čuti svojo človeško nemoč (Jeremija) in je očiščen (Izaija), kajti v njem deluje tudi narava in ne le milost. Lahko nalogo sprejme ali pa se ji odpove. Vi ste prerok, gospod tajni svétnik, ker imate času nekaj povedati. Imate poslanstvo za ljudi!«

Husserl: »Moje poslanstvo je *znanost*. Z njo želim služiti obema krščanskima veroizpovedma. Morda bodo kdaj pozneje uvideli, da sem se nekoč moral premisliti, da sem lahko ostal zvest sebi.

Moji *učenci* so se razdelili v dve skupini — eni so kozli, drugi so ovce. Kozli so tisti, ki me hočejo videti religioznega, konfesionalnega, takega, kakršni so sami, vendar ne končno svobodnega, sproščenega, objektivnega, resničnega, poštenega. Ovce — z njimi se odlično razumem, pa naj so strogo katoliške ali protestantske, so tisti, ki mi v religioznem pogledu priznavajo pravico svobodne osebnosti, me sprejemajo in spoštujejo takega, kakršen sem. Zato se z njimi vedno, in to že zelo dolgo, odlično razumem. Naše prijateljstvo, sestra Adelgundis, ni bilo v mnogih letih od leta 1916 nikdar načeto, ker se me v religioznem pogledu niso nikdar lotili.«

V nadaljnjem pogovoru je rekel o *Wilhelmu von Humboldtu* in o kasnejšem Goetheju: »Izbrala sta čudovit način filozofiranja, vendar ne filozofije v strogem smislu. Zadnji konec ekspresionizma v najlepšem pomenu. Danes nimajo več prav nobenega duhovnega načina in metode, vse grade na čustvih, nagonih, vtisih, brez utemeljitve razuma.« Jaz: »*Pascal* ima še nekaj, kar je med čustvom in ratio, to, kar imenuje 'logika srca'.« Husserl: »Da, to je nekaj zelo dobrega, da na stvari ne gleda-

jo s hladnim razumom, marveč iz mirnega, jasnega občutja opozarjajo in presoajo, kar pa ni čustvo.«

December 1935. Pri Husserlovih sem bila celo uro. Zelo doživeto in veselo sta govorila o prijateljski gostoljubnosti, ki sta je bila deležna med predavanji v Pragi. Potem sem bila sama z učiteljem. Ko sem hotela oditi, je začel filozofirati in govoril je — medtem ko sva ves čas stala — o svoji filozofiji najmanj petinštirideset minut. Končno je kratko in jasno formuliral: »Človekovo življenje ni nič drugega kakor *pot k Bogu*. Ta cilj sem skušal doseči brez teoloških dokazov, metod in izhodišč, hotel sem priti *k Bogu brez Boga*. Iz svojega znanstvenega bivanja sem moral eliminirati Boga, da bi utrl pot k Bogu ljudem, ki nimajo tako zanesljive vere v Cerkev kot vi. Vem, da bi bila ta moja metoda lahko zame nevarna, če ne bi bil globoko povezan z Bogom in če ne bi verjel v Kristusa.« V zimskih mesecih 1936. je bil Husserl zelo bolan. Dobil je nenevarno vnetje porebrnice. Le počasi si je opomogel. Ker sem bila vso zimo zaradi predavanj na potovanju, sem ga videla šele na njegov sedemdesetletni rojstni dan 8. aprila 1936.

8. april 1936. Poznalo se mu je, da trpi, vendar je živahno in sijoče sprejel moja voščila. Še preden sem mogla priti do besede, je zaklical s skoraj mladostnim navdušenjem: »Morate z nami v Rapallo, kamor potujeva v osmih dneh. Zdravnik mi je predpisal jug za moje ozdravljenje. Prosite sestro prednico, da vam da dovoljenje za potovanje. Potrebujem medicinsko sestro in učenko, s katero se bom lahko pogovarjal. To bo čudovit čas. Neskončno se veselim teh tednov. Toda vi morate zraven.« 15. aprila 1936 sem potovala s Husserlovo hčerko Elly prek Gottharda v Milano. 17. aprila zvečer sva prišli v Rapallo.

20. april 1936. Deževni dan. Pogovor o *Schelerju* in *Heideggerju*. Husserl: »Jaz sem le *oče fenomenologije*. Neosholastiki menijo, da sem obtičal. Pri tem poznam od neosholastikov v originalu — tega ne smete nikomur povedati — le delo *De veritate*, ki ga je prevedla Edith Stein; pa sem ga spet odložil, ker ne morem hoditi po nobeni drugi poti kakor le po svoji. Potreboval sem leta, da sem uvidel, da sem bil voden. Pravzaprav nisem študiral filozofije, ampak matematiko in prirodoznanstvo. Pred absolutnim in razodetjem prav tako obstanem, kakor sholastika.«

Pri čaju je govoril o svojem delu, to se pravi o tem, kar trenutno nosi s seboj. To je imenoval: »Osnovna stopnja k mojemu življenjskemu delu.« Brez prestanka je to predeloval, od ranega jutra do poznega večera, ne da bi se bil v nedeljo ali na praznik ustavil. Bila sva si edina, da to ni prav.

Po čaju sem šla na sprehod s Husserlom, ker je bil negotov v nogah in je pustil, da sem ga vodila. Žalostno je rekel: »Izgubil sem domovino, izobčen sem. Prava filozofija je kot religiozna samozavest.«

Potem sva govorila o *Guardiniju*, čigar knjigo o Dostojevskem je zelo cenil. Guardini spada med tiste krščanske pisce, katere je cenil in do katerih je imel notranji odnos. Njegovo knjigo *Gospod je z zanimanjem prebral*. Odločno pa je odklanjal *Theodorja Haeckerja*. Po večerji smo razpravljali o pojmu genij. Husserl je pripisoval genialnost tudi razdiralnemu duhu, večini svetnikov pa je ni priznal. V njem je bil nekakšen upor, ki sem se mu še toliko bolj začudila, ko je popoldne povedal, da bi zelo rad enkrat prebral dobro napisan življenjepiš svetnika. Na njegovo prošnjo sem mu dala knjigo Huga Ballsa *Bizantinsko krščanstvo*, ki je visoko nad povprečjem mnogih hagiografij.

21. april 1936. Ko sem se zjutraj, kakor vedno, vrnila iz cerkve, mi je prišel v vrtu Husserl naproti in rekel: »Sedel sem na soncu in bral Novo zavezo.« Pri tem mi je pokazal izvod svojega padlega sina Wolfganga. S smehom je dodal: »Torej sem imel dvojno sonce.«

Po večerji smo se pogovarjali o inkviziciji, o redovih, o Ignaciju Loyolskem. Debatirali smo o knjigi Huga Ballsa. Husserl, čigar življenjski ideal je bila zmernost stoikov, je ostro odklonil nezumno robotost in cvetoč, brezobziren rigorizem bizantinskih mučencev.

26. april 1936. Pri večerji, kjer je Husserl v naše veliko veselje dobro jedel, je bil zelo razpoložen. Verjetno ga je nakup temnih očal duševno in fizično spremenil. Natančno je pripovedoval o svojem učitelju Franzu Brentanu. Ta se je sicer kot duhovnik poročil, v svoji notranjosti pa je ostal tako katoliški in duhovniški, da se je dejansko lotil Husserla, ko je ta trdil, da je kult svetnikov malikovanje. Z Brentanovim privoljenjem je imel Husserl seminar o Lotzevih dokazih za Boga. Aristotel in Tomaž sta bila edina filozofa, ki ju je poleg sebe priznal Brentano.

Husserl je vedno znova zatrjeval, da zelo ceni *Guardinija*. Danes pa je trdil, da se je Guardini v knjigi, ki sem mu jo dala, Zrcalo in prispodoba, dobesedno oprijel Hedwiga Conrada Martiusa. *Theodorja Haeckerja* je spet odklonil kakor neustvarjalnega, nikakor ga ni zanimal tako kakor Guardini.

Ta večer smo še dolgo govorili o simbolizmu in o zgodovinski ter genetični razlagi Svetega pisma. Potem nam je Husserl še dolgo razlagal (do 11. ure) o statični eshatologiji naše zemlje, kakor jo je on imenoval: »Končnost ločena od Boga (neskončnosti), teži nazaj k neskončnosti. Milost je božja svoboda.« Husserl je zagovarjal mnenje, da se človek bliža svojemu Bogu, neskončnemu v stalnih krogih. Praktično se to dogaja brez milosti. Potemtakem človek sicer potrebuje Boga, toda tudi Bog potrebuje svet in ljudi. Ugovarjala sem. Brez rešitve in ne da bi se bila zedinila, sva se ta večer v pozni uri razšla — nekoliko potlačena in zaskrbljena, ker nisva znala najti poti drug k drugemu.

Zadnja leta Edmunda Husserla (1936—1938)

Poletje 1936. Zakonski par Husserl je po vrnitvi iz Rapalla preživel celo poletje do pozne jeseni v Kappelu pri Neustadtu (Schwarzwald). Razpoloženje je bilo mirno in ljudje so bili Husserlovima zelo naklonjeni. V svoji rahločutnosti je Husserl zelo ostro reagiral na vse, kar je bilo s sovraštvom naperjeno proti Judom. To poletje je zelo intenzivno pisal začetek novega dela, h kateremu so pred kratkim dokončane prolegomene izšle v Beogradu. (Nemška založba ni smela prevzeti Husserlovih del.) Njegovo počutje se je spreminjalo. Podeželska samota visoko ležeče vasi, široka pokrajina Schwarzwalda, ki je tu predvsem visoka planota, velik razgled in obzorje, ki je v dneh, ko je pihal fen, srebrno osvetljevalo alpsko verigo; vse to je zelo občutljivi duši godilo. Mislim, da je pred njim vstajala češka pokrajina njegove mladosti. Vedno znova je poudarjal skupen izvor z Adalbertom Stifterjem in Rainerjem Mario Rilkejem. Svež, oster planinski zrak (Kappel leži 900—1000 m visoko) ga je spodbudil k ustvarjanju. Včasih ga je prevzel resničen strah, da svojega dela ne bo več mogel dokončati. Potem je vročično delal, brez oddiha, v svoji sobi z zaprtimi okni in ga ni bilo mogoče pripraviti, da bi bil šel na sprehod. Gospa Husserl me je povabila za nekaj dni, da bi mu malo olajšala, kajti moja navzočnost ga je vsaj malo odvrnila od dela in ga prisilila, da je šel z menoj ven in tako prekinil glo-

bok molk in spet začel govoriti. Pri skupnih obrokih pa je bil največkrat duhovno odsoten in veliko bolj molčeč kakor sicer; po eni strani je bil videti potrta zaradi težkih misli in skrbi, po drugi pa spet zelo razgiban zaradi notranjih podob.

Spominjam se dveh dolgih samotnih sprehodov. Dolgo je govoril o svoji ljubljeni Nemčiji in o nezaslužnem sovraštvu, ki se je umazano izlivalo na nemške Jude. Husserla je to zelo bolelo, ker je bil nemški do najgloblje notranjosti. Vse mu je bilo nepojmljivo. Ko sva bila skupaj na pokopališču v Kappelu, mi je povedal, da si je tam izbral grob za svoje zadnje počivališče. Tukaj vendar upa, da bo lahko v miru počakal na vstajenje. Na nekem sprehodu je Husserl rekel: »V teh dneh mi je prišel v roke časopis iz Amerike, v katerem je neki jezuit — torej eden vaših ljudi, sestra Adelgundis — pisal o meni kot o krščanskem filozofu. Bil sem osupel nad preveč vnetim, prehitrim ravnanjem, o katerem niti slutil nisem. Le kako morejo storiti kaj takega, ne da bi me vprašali. Jaz nisem noben krščanski filozof. Prosim, poskrbite, da me po smrti ne bodo razglasili za takega. Večkrat sem vam že rekel, da moja filozofija, fenomenologija, ne želi biti nič drugega kakor pot, kakor metoda, da bi prav tistim ljudem, ki so jih odrinili od krščanstva in krščanskih Cerkev, spet pokazala vrnitev k Bogu.«

23. marec 1937. Husserl: »Kaj ima za temelj krščanstvo kot znanost?« V sebi ima razvidnost — seveda ne vedno in povsod absolutno razvidnost. Verjeti pa moramo tudi relativnim razvidnostim. Sicer razpustimo življenje, razkrojimo krščansko življenje, ki nosi v sebi razvidnost za verodostojnost. Seveda lahko k krščanstvu pristopimo tudi z znanostjo, in to so storile sholastika, cerkveno pravo in cerkvena uprava — toda pomembnejše kakor vse to je bogato življenje in za to z veseljem vzamemo v zakup relativno razvidnost. Ali je v religioznem življenju kakšna zanesljivejša in pristnejša razvidnost, kakor je molitev? Seveda ne žlobudranje! Pa vendar molitev ne spada k zadnji absolutni razvidnosti. Isto velja za znanost. Prav to je bil izvir njenih napak v zadnjih treh stoletjih — pa tudi sholastika ni brez tega — saj je zaradi golega skepticizma izgubila tla edino resnično bivajočega.«

8. april 1937. Medtem je postal Husserl zelo osamljen. Nationalsocializem je poskrbel, da se je krog prijateljev vedno bolj redčil in se mu je odtegnila tudi uradna znanost. Ko sem mu prišla voščiti za oseminsedemdeseti rojstni dan, je bil sam. Prišla sva do lepega pogovora.

»Ko je krščanstvo, to je Cerkev, prevzelo grško filozofijo (Aristotela), je samo s tem zašlo v nezdravo in za vedno nerazrešljivo protislovje. Kajti s tem sta si stopili nasproti »*philosophia perennis et relevata*« in avtonomna filozofija. Ko je ljubi Bog ustvaril svet, je ustvaril tudi filozofijo (blag, humorističen nasmeh je spremljal njegove besede), in gotovo ni bila zla, ampak dobra. Če verno-religiozno — in vsak filozof je religiozen — raziskuje in misli, in takoj ne sprejme razodete resnice, marveč tudi to naredi za predmet svoje raziskave, da, če se človek spusti v »pekel popolne skepe«, da bi resnico teleološko utemeljil, nočejo sholastiki pri tem sodelovati in šele neosholastiki čutijo, da morajo prek Tomaža (seveda je bil Tomaž nekaj zelo velikega, velikanski fenomen).

Toda neosholastiki si ne upajo pustiti vnevar razodetja, dogme, celó Boga, pa čeprav bi bilo to le v njihovem mišljenju (hipotetično). Jaz sem le želel v svoji fenomenološki redukciji zbrati vse filozofije in religije s splošnoveljavno metodo spoznavanja. Ontologizem je zelo nevarno, napačno učenje. Do tod mi je takrat neosholastika to pritrjevala. Kasneje pa ni mogla dojeti, da je bila to le ena postaja na moji

poti. Bitje so kar abstrahirali in izključili zavest, ko pa je vendar bit živa in živa ostaja. Tudi materija je nekaj duhovnega, stoji ravno na najnižji stopnji duhovnega reda.«

Poleti sta bila Husserlova prisiljena iz »rasističnih vzrokov« zapustiti svoje priljubljeno stanovanje v Loretststrasse 40, 2. nadstropje, kjer sta preživela veliko srečnih let in kjer se nam je zdela velika, krasna učiteljeva delovna soba kakor neke vrste svetišče, ki je bilo vezano prav na ta kraj. Natančno dvajset let sta stanovala tam. Pred tem sta stanovala v Bayernstrasse. Zadnji steni obeh hiš sta si stali nasproti. Tukaj sem leta 1916 spoznala Husserla. To se je zgodilo takole: nekega dne sem dobila od njega z roko napisano razglednico, naj ga poiščem v njegovem stanovanju, kjer bom dobila nekaj filozofskih knjig, kakor je z oporoko o svoji zapuščini določila ena njegovih učenk. Husserl mi je, študentki v prvem semestru, sam izbral iz velike knjižnice svoje umrle učenke: Windelbandov Uvod v filozofijo, Paulsenov Osnovni nauk in Priročnik (Reclam).

Zamenjava stanovanja poleti 1937 ni bila slaba in pogosto sem imela priložnost občudovati modro božjo previdnost, ki je učitelju zagotovila kot zadnjo postajo njegove zemeljske poti čudovito, polvisoko stanovanje v Schöneckstrasse 6 (Hiša Faist). Hiša je bila skoraj okrogla zgradba. Z vseh strani je imela čudovite razglede, tudi na daleč. S ceste si šel čez majhen mostiček do pritličja stanovanja, ki je imelo malo prostorov, a te zelo velike. Široka, prehodna terasa se je razprostirala okoli vseh strani hiše in povezovala prostore. Od tukaj si lahko užival neopisen razgled čez vse mesto od Kaiserstuhla in Vogesena, da, človek je slutil tek Rena med hribi.

Medtem ko je njegova žena izpeljala selitev, je šel njen mož za kakšna dva tedna v Breitnau pri Hinterzartenu (Schwarzwald). Zelo je imel rad 1000 m visok kraj zaradi njegove samote in njegovih značilnosti. Gospodinja v gostilni pri Križu, ki je bila že več let zelo naklonjena zakonskemu paru Husserl, se ga tudi leta 1937 ni bala ponovno sprejeti. To pa se je moralo zgoditi na skrivaj in Husserl je jedel sam v stranski sobi. Čudovitega poletnega dne sem ga obiskala. S tihim veseljem me je sprejel pri avtobusu in skupaj sva preživela ves dan do večera. Največ sva bila zunaj. Pogled prek cvetočih travnikov in zorečih polj ga je napolnjeval z otožnim veseljem. Zelo ga je tlačil čas in vse, kar se je dogajalo v Nemčiji. Toliko močneje se je oprijel zvestobe in ljubezni malo starih prijateljev, ki so mu še ostali. Razumljivo je, da se je bal tujih ljudi. V opoldanskem času sva obiskala breitnauersko cerkev, ki stoji sredi pokopališča, obdana z nizkim belim zidom. Šla sva med vrstami grobov in se večkrat ustavila. Husserl je zamišljeno gledal v daljavo, njegova duša je bila obsenčena z žalostjo.

Mirno, toda boleče je pripovedoval, da so ga povabili v Francijo, naj bi predsedoval na Descartesovem kongresu, vendar pa mu kulturni minister Rust ni dovolil odhoda z utemeljitvijo, češ da Husserl ni sposoben zastopati nemške filozofije v tujini. Za to je Rust predlagal profesorja Kriecka iz Heidelberga. Poleg tega je Krieck pravkar napisal žalosten, da, beden sestavek o Husserlu za nov Brockhausov leksikon, ki smo ga imeli za strašno žaljivega, če že ne prostaškega. To smo sicer skušali Husserlu prikriti, toda končno je za dejstvo zvedel od drugod. Globoko ga je prizadelo, kako ga obravnava Nemčija, za katero je zastavil vse svoje življenjske moči in delo. Tudi dejstvo, da je sedež predsednika pri Descartesovem kongresu ostal nezaseden, ker je Francija odklonila profesorja Kriecka, ni moglo pregnati njegovega žalostnega razpoloženja. »Vidite, sestra Adelgundis, moj pepel ne bo nikdar vreden, da bi počival v nemški zemlji.« S pogledom na grobove, ki ni bil povsem brez grenkobe (prvič in edinkrat), je rekel: »Nikdar ne bom smel najti tukaj

miru. Vidite, kako daleč je že prišla Nemčija. Morda bi fanatiki tudi tukaj na tem vaškem pokopališču oskrunili moj grob, če bi ga našli.« Popoldne je bil Husserl zelo utrujen in sva jedla na vrtu kmečke hiše, kjer je stanoval. Ta dan mi ni uspelo, da bi ga bila razvedrila. Govorila sva o Stifterju, njegovem rojaku, ki ga je zelo ljubil in s čigar imenitnim, mirnim dostojanstvom je imel veliko skupnega. V zadnjem letu svojega življenja je spet rad bral Stifterja in se o prebranem pogovarjal. »Witiko« je bila zadnja knjiga, ki jo je prebral.

Husserl se ni mogel dolgo veseliti ugodnih delovnih razmer v svojem novem stanovanju. 10. avgusta 1937 je zakonski par Husserl tiho praznoval petdeseto obletnico poroke. Njuna izrečna želja je bila, da nihče, tudi iz prijateljskega kroga, ne pride zraven. Zgodaj zjutraj tega dne je Husserlu pri oblačenju v kopalnici spodrselo in se je, kakor kaže, notranje poškodoval. Zdravniki menijo, da je s tem padcem dobil kal bolezní, zaradi katere je umrl. Nastalo je eksudativno vnetje porebrnice, ki ga je s krajšimi izboljšanimi v negotovem občutju vedno bolj razjedalo. To je bilo nenavadno dolgo, boleče, mučno, osem mesecev trajajoče trpljenje.

Njegov stari zdravnik, dr. Otto, ki ga je zdravil, je povedal, da v svoji dolgi praksi ni srečal niti enega podobnega primera. Medicinsko govoreno bi pacient ne mogel živeti do aprila 1938. Vedno manj je jedel. Vročina je skakala in neprestano sušila njegove moči in telo. Dvakrat sta nastopila težka eksudata, da so ga morali punktirati. Ker sem ga včasih na željo Husserlovih negovala, sem asistirala tudi pri eni punkciji: v nemem pacientovem trpljenju je bilo nekaj pretresljivega. Tudi sicer se je Husserl zelo redko pritoževal in je bil z vsem zadovoljen, razen tega, da ga sploh ni bilo mogoče pripraviti, da bi bil jedel, in ga je vsako prigovarjanje razburjalo. Njegovo telo je slabelo, duh pa je neokrnjeno živel svoje strogo življenje. Včasih si imel občutek, kot da je samo še duh. Njegovo življenje je bilo zdravnikom resnična uganika. Posmehoval se je vsaki medicinski izkušnji. Duh je bil neprestano dejaven in je izlival svoje bogastvo.

16. september 1937. Ko sem prišla na obisk, Husserl ni bil v postelji. Skupaj sva sedela v njegovi študijski sobi. Prijel me je za roko in jo med pogovorom držal. Zunaj se je nagibal redko lep zgodnji jesenski dan. Bilo je povsem tiho. Počasi je sonce utonilo za Vogesen. Krasno, praznično se je dvigala silhueta Münstra v zlatem večernem siju čez stoletja staro, sivo zmedo streh mesta, ki ga je tako ljubil. V njegovih očeh je sijala večerna luč. Povsem so bile potopljene v podobo, ki je na obzorju blago žarela v verigi gorá in mestu pri njihovem vznožju. Potem je prekinil globok molk, ki je dolgo vladal med nama. Počasi in prodirljivo je rekel, ne da bi obrnil pogled od Münstra: »Nisem vedel, da je tako težko umirati. Zelo sem se utrudil, ko sem vse življenje opravljaj vsakršno ničevost. Prav sedaj, ko sem šel svojo lastno pot — pri nalogi tako scela z zavestjo odgovornosti in nazadnje v predavanjih na Dunaju in v Pragi ter v zadnjem spisu Kriza evropske znanosti in transcendentna fenomenologija (Beograd 1936) sem prvič, povsem spontano, šel iz sebe in napravil majhen začetek. Sedaj moram pretrgati in pustiti svojo nalogo nedokončano. Prav sedaj, ko sem na koncu, vem, da začenjam od začetka, kajti biti na koncu pomeni začeti znova.

Pa sem si tako lepo zamislil, kako bom kdaj svojo nalogo, svojo svetovno nalogo izpolnil in s fenomenologijo pokazal ljudem nov način njihove odgovornosti ter jih tako rešil njihovih ničevosti in njihovega jaza. O Bog, od mladosti sem se boril proti nečimrnostim, sedaj pa sem jo skoraj zagrešil, tudi poklicno nečimrnost, brez kate-re mlad človek ne more delati: spoštovanje in občudovanje svojih učencev. Sedaj,

skoraj nekaj minut pred smrtjo, bi se povsem obrnil k Novi zavezi in bi bral le eno knjigo. Kako bi bil to lep večer življenja! Tako bi po izpolnitvi svoje dolžnosti končno imel občutek: sedaj smem delati to, s čimer bom spoznal sam sebe. Nihče ne more spoznati sebe, če ne bere Svetega pisma.

Vašo nalogo, moj ljubi otrok, vidim predvsem in tem — o, da bi jo vedno obdržali! — mlade ljudi v ljubezni pridobivati za ljubezen in jih obvarovati pred največjimi nevarnostmi Cerkve: pred sterilno nečimrnostjo in togim formalizmom. Obljubite mi, da ne boste nikdar nekaj rekli zgolj zato, ker so to rekli drugi. Velike svete molitve Cerkve so v stalni nevarnosti, da bodo izpraznjene, ker jih nihče več ne prežema z osebnim življenjem. Cerkev bo odklonila moje delo — morda ne mladina v Cerkvi, vaši prijatelji — kajti oni vidijo v meni velikega sovražnika sholastike, vsaj neosholastike.« S tihim, ironičnim nasmehom je dodal: »Da, Tomaž, tega spoštujem — ampak on ni bil neosholastik.«

V zimskih mesecih je vidno pešal. Marca je postalo stanje tako resno, da sem več noči prebedela ob njegovi postelji. Veliko je spal in dremal, ne da bi bil kdaj povsem izgubil zavest. Večkrat se je zdelo, kakor bi bil govoril sam s seboj ali pa z nevidnim sogovornikom. Zelo pogosto, če sem prišla zgodaj zvečer, je dremal, jaz sem pa molče in povsem tiho sedla poleg njegove postelje, dokler se ni prebudil. Potem se je vsakič v njegovih potezah, ki so bile vsak dan bolj povečane in poduhovljene, zasvetilo veselje. Njegove ustnice so vedno oblikovale besede zahvale in prijateljstva. Temu je želel dati tudi zunanji izraz, medtem ko je to, dokler je bil še zdrav, storil zelo redko in le ob izrednih priložnostih.

Spominjam se, da je v tistih dneh, ko mi je včasih govoril o svoji mladosti, večkrat omenil napis v frankovski sirotišnici v Hallu. To se je zgodilo glede na prva težka leta njegove znanstvene kariere, ko mu je tisti napis, mimo katerega je tako pogosto šel, toliko pomenil: »Pač se utrujajo in pešajo mladeniči, mladi možje se spotikajo in padajo, kateri pa zaupajo v Gospoda, dobivajo novo moč, dobivajo peruti kakor orli, tečejo in ne opešajo, hodijo in se ne utrudijo« (Iz 40,30—31).

16. in 17. marec 1938. Med nočnim bedenjem se je razvil naslednji pogovor, ki sem ga takoj, še ponoči zapisala. Zdelo se mi je, kot da je poslušal zakone, ki so veljavni že v drugem svetu. Brez uvoda in ozira je nenadoma začel: »Pred vsakim začetkom je vedno Jaz, ki je in misli ter išče odnose v preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Toda prav to je najtežji problem. Kaj je bilo pred začetkom?«

Zadnji pogovori niso bili več s fenomenologom, marveč s ljubljениm poslavljajočim se učiteljem in prijateljem, ki bô kmalu stopil pred Božje obličje. Kako zelo sem želela, da bi bila njegova duša osvobodjena nemira in odvrnjena od vsake zgolj zunanje naključnosti. Zato sem odgovorila na njegove besede: »Pred začetkom je Bog — kakor je rekel Janez: 'V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog!'« Husserl: »Da, prav to je problem, ki ga lahko le počasi rešimo.«

Čez nekaj časa je zamišljeno nadaljeval: »Za študij filozofije so predsokratiki zelo pomembni. Skrbite, da jih bodo brali. Artistotel pravi: V začetku je bivajoče; ločitev med epistemo in dokso je ustvarjalno odkritje bivajočega. — Filozofija je strastna volja po spoznanju bivajočega. To, kar sem napisal v svoji knjigi, je zelo težko. Vsa filozofija je filozofija začetka, filozofija življenja in smrti. Vedno znova začenjamo od začetka, vedno bolj delamo to. Trud moje filozofije gre vedno od subjektivnega k bivajočemu.« Uro kasneje je rekel kakor v globokem razmišljanju: »Ko o vsem tem razmislimo, je vedno Jaz tisti, ki ga postavljamo, ne stvar, ne drevo, ne hiša.«

Potem je spet zadremal. Ko sem premišljevala o njegovih besedah, sem se spomnila: V enem od najinih zadnjih pogovorov sva se pogovarjala o filozofskih predavanjih. Zastavila sem mu vprašanje, ki me je kot študentko tako pogosto vznemirjalo: »Zakaj niste nikdar z nami govorili o Bogu? Veste, jaz sem ga takrat izgubila in sem ga iskala v filozofiji. Od predavanja do predavanja sem čakala, da ga bom našla v vaši filozofiji.« Odgovoril mi je takole: »Ubogi otrok, kako sem vas razočaral in kakšno odgovornost sem položil nase, ker vam nisem mogel dati, kar ste iskali. V predavanjih nisem nikdar postavljajl nekaj dokončnega, vedno sem filozofiral o tem, kar me je vznemirjalo. Sedaj bi bil končno tako daleč, da bi lahko imel taka predavanja, ki bi mladim ljudem resnično lahko nekaj dala. In sedaj je prepozno.«

Veliki četrtek, 14. april 1938. V zadnjih dveh tednih je morala biti stalno navzoča medicinska sestra. Kläre Immisch, sestra Rdečega križa, mi je pripovedovala o naslednjem pogovoru, ki se je sprožil ob pismu Husserlove hčerke Elly Rosenberg iz Amerike. Popoldne ob 14.30 je rekel: »Očka je stopil v svoj stoti delovni semester (kar se resnično sklada s Husserlovo akademsko predavateljsko aktivnostjo) in mu je dan nov napredek. Začenja novo obdobje plodnega dela, ki še za dve leti obljublja bistveno nova spoznanja. Potem pa je plodno delo nenadoma prenehalo. Da se v zadnjih letih ni v meni odigral noben brezkoristen dogodek, vedo vsi, ki so v duhu kontinuitete živeli z menoj. Bo in je ostalo: življenje in smrt, zadnje stremljenje moje filozofije. Živel sem kot filozof in bom poskusil, da umrem kot filozof. Pri Bogu je, kar mi je bilo dano doseči in kar mi še bo.«

Ko se je prebudil, je bil njegov monolog, kakor bi bil v spanju videl in premislil in bi sedaj hotel to glasno predstaviti krogu poslušalcev. V teh stavkih je bila izrecna logika, pa čeprav povsem drugačna od tiste, ki jo je sicer Edmund Husserl znal tako mojstrsko in ostro izvajati. Potem je nekaj časa molčal in zdelo se je, da se je njegova duša še enkrat od onkraj vrnila v telo. Ko je zagledal sestro ob svoji postelji, jo je vprašal o smrti, ki jo je že slutil: »Ali se lahko tudi dobro zaspi?« Sestra: »V Bogu.« Husserl: »Ne smete si misliti, da se bojim bolečin, toda ločujejo me od Boga.«

Kako je moral trpeti zaradi mučne misli, da ni mogel končati svojega poslanstva. V sebi je kot idejo nosil prihajajoče, novo filozofsko delo, ni pa imel več moči, da bi ga bil upodobil. Do tega trenutka so njegovo življenje, njegovo trpljenje, njegova priprava na umiranje nosila dostojanstven pečat antičnega življenjskega zadržanja. Da, o njem lahko rečemo, da je šel neustrašeno kakor Sokrat smrti naproti, da je bil le globoko prizadet zaradi tega, kar se je dogajalo v domovini. Njegova življenjska pot se je neopazno blago, v začetku obotavljajoče se, potem pa vedno bolj zanesljivo nagibala v kraljestvo krščanskega mišljenja in verovanja. Sestra, ki se je nenavadno rahločutno vživela v veliko dušo, mu je na pamet zmolila 23. psalm: »Gospod je moj pastir« v Lutrovem prevodu. Ko je sestra Kläre prišla do besed: »In če bi hodil po temni dolini, se ne bojim hudega, ker si ti z menoj,« je Husserl rekel: »Da, tako menim, to je tudi zame. On mora biti pri meni, toda jaz ga ne čutim.« Potem mu je sestra povedala pesem: »Vzemi moje roke in me vodi ... Ti me vodiš k cilju, čeprav skozi noč.« Husserl: »Da, tako je to, kaj naj bi še hotel in čutil? Sedaj morate moliti zame.«

Na veliki četrtek zvečer ob 21. uri je rekel svoji ženi: »Bog mi je ohranil milost. Sedaj mi je dovolil, da umrem.« To je povedal svoji ženi, s katero je živel petdeset let, iz resnične zakonske ljubezni. Ona mu je nekoč v dolgem, dobrem pogovoru, ko

je šla ob moji roki prek terase pred bolniško sobo, zaupala: »V najinem zakonu sem hotela biti le kamen, na katerega bi stopil.« Tako je ta pametna, temperamentna žena izpolnila svojo življenjsko nalogo ob strani tega velikega moža.

Od velikega četrtega zvečer ni Husserl niti z besedo več omenil svojega filozofskega dela, čeprav ga je vse zadnje mesece zaposlovalo v mislih. Kako zelo je bilo vse njegovo življenje v poslanstvu nečesa višjega, se je razodelo šele pri umiranju. Sedaj se je čutil dokončno odpuščenega in odvezanega od svoje naloge.

Odslej je bil njegov pogled, v kratkem času, ki mu je bil za njegovo spolnitev še dan, usmerjen izključno k Bogu in v nebo. Sedaj je prišlo na dan, kako zelo je bil ves čas v milosti, kako je živel v globoki notranji povezanosti s Kristusom, čeprav je v svojem življenju zakrival in prikrival religiozno.

Veliki petek, 15. april 1938. Zadnji pogovor, slovo. Ko se je zjutraj zbudil, mu je žena rekla: »Danes je veliki petek.« Husserl: »Kakšen velik dan, veliki petek. Da, Kristus nam je vse odpustil.« Čez dan je rahlo dremal v tistem redkem polsnu, ki je značilen za umirajočega, ko se duša giblje sem in tja med obema svetovoma.

Prišla sem proti večeru. Ko sem z gospo Husserl stala ob njegovi postelji, je dvignil roko. Nasmeh spoznanja je šel skozi njegove poteze. Vsak premik mu je povzročal očitne bolečine. Toda kljub temu je prijel mojo roko, jo poljubil z njemu lastnim viteštvom in jo zadržal v svoji.

Zelo težko je dihal. Ko sva ostala sama, me je prosil, da bi ga dvignila. Podpirala sem ga z rokami, da je lahko sedel. Vladal je globok molk, dokler ni tožeče spregovoril: »Globoko smo molili k Bogu, da bi nam dovolil umreti. Sedaj je dal dovoljenje. Pa vendar je veliko razočaranje, da še vedno živimo.« Poskušala sem ga napolniti z globokim upanjem kristjana in sem rekla: »Kakor Kristus na križu, tako morate tudi vi danes trpeti do konca.« Z globokim prepričanjem in veliko resnostjo — zvenelo je kot amen — je rekel: »Da.« Ker je bil poln notranjega nemira in strahu, govoriti pa ni mogel, sem mu rekla: »Bog je dober, Bog je vendar tako dober.« Husserl: »Bog je dober, da, Bog je dober, pa vendar tako nerazumljiv. To je velika preizkušnja za nas.«

Potem se je zdelo, da nekaj išče. Še preden je govoril dalje, so se njegove roke premaknile, medtem ko je bil izraz njegovega obraza v globoki zbranosti, kakor da bi brez besed neprestano molil. Končno je rekel in tako razložil premikanje svojih rok, ki sta iskali druga drugo: »Dve premikanji sta, ki se stalno iščeta, srečujeta in spet iščeta.« Poskušala sem dvigniti njegove besede v svet nadnaravnega in jim dati krščanski pomen: »Da, nebo in zemlja se srečujeta v Jezusu.«

Husserl (živo): »Da, to je. To je analogija med...« Iskal je besede in ga je očitno bolelo, ker jih ni mogel najti, zato sem ponovno poskušala njegovo začetno misel domisliti do konca: »Da, Jezus je postal analogija med Bogom in nami ljudmi. To je veliki petek, odrešenje in velika noč hkrati.« Husserl (kakor olajšan in osvobojen, z globokim prepričanjem in z nekim povsem nezemeljskim pogledom notranjega razumevanja, ki me je globoko pretresel): »Da, tako je to.« Čez nekaj časa — že davno je ponovno ležal v blazinah — je ponovno premaknil roke in zarisal v zraku linije, pri tem storil kretnje, kakor da se brani, kakor da bi videl nekaj, česar se boji. Na moje vprašanje, kaj je, kar naj bi videl, je odgovoril kakor iz sanjskega globokega premišljevanja z meni povsem neznanim glasom, za katerega se je zdelo, kot da prihaja od onkraj: »Luč in tema, da, mnogo teme in spet luč...«

To je bil Husserlov zadnji pogovor, kakor mi je kasneje povedala njegova žena. Od takrat dalje je le molče ležal in veliko dremal. V enem od zadnjih dni je popoldne, ko se je prebudil, rekel s sijočim pogledom in z globokim žarenjem v očeh: »O,

videl sem nekaj tako čudovitega, hitro pišite!« Preden je sestra vzela beležko, se je od slabosti nagnil na stran. Skrivnost tega videnja je vzela s seboj v večnost, kjer se mu je, neutrudljivemu iskalcu resnice, morala kmalu približati večna resnica.

Umrl je 26. aprila 1938.*

* Prevod iz dela: W. Herbrith, *Edith Stein: Wege zur inneren Stille*, Kaffke Verlag, Aschaffenburg 1987, 205—239.

Rudolf Brajičić, *Opravdanje čistoga uma — Usvjetlu transcendentálnih odnosa*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu 1988, 270 str.

Delo je posvečeno sedemdesetletnici avtorja, profesorja na Filozofskem institutu DJ v Zagrebu, p. Brajičića DJ. Avtor pravi v uvodu, da je to zbirka razprav, ki jih je pisal v različnih obdobjih in jih razčlenjuje v filozofski del, v katerem se ukvarja predvsem s Kantom in še nekaterimi filozofi ter obravnava različne vidike spoznanja Boga. Sledijo teološki dodatek in dodatek I in II, ki vsebujeta besedilo T. Akvinskega o sintetični sodbi a priori in Brajičićevo razlago teze o sintetični sodbi a priori. V njej »subjekt spada k pojmu predikata«, medtem ko je analitični v definiciji subjekta. Takšna pomembna sintetična sodba je npr., da ima vsaka stvar svoj vzrok. Če stvar biva, ji pripada vzročnost, je združena z bivanjem, ne različna od njega (267). Iz tega razvija Brajičić argumentacijo proti Kantu in sploh svoj filozofski pogled: Povzročnost bitja je osnova transcendentálnega izkustva, mišljenja in argumentiranja: Se pravi, vsaka sodba je obenem tudi »participacija« na Temeljnem, tj. Bogu.

Osnovno vprašanje avtorjeve kritike (gr. krinein, soditi) Kanta (15—96) je vprašanje njegove metafizike. Brajičić poudarja pomen Kantove interpretacije sintetičnih sodb a priori (16 sl.) in kaže, kako jih razumejo neosholastiki. Bistveno vprašanje Kantove razlage sintetičnih sodb je, ali je res mogoče izenačiti transcendentálno jaz (apercepcijo) in zunanji svet oziroma ali sta transcendentálno jaz in predmetni svet eno in isto; to pomeni, da je naše spoznanje le »subjektivno« (36 sl.). Dalje razčlenjuje Kantovo razumevanje protislovja in vzročnosti. Načelo

vzročnosti je za Kanta načelo izkustvenega sveta in se ne razteza na vse bivajoče, zato meni Brajičić, da je treba Kantovo metafiziko tu razširiti, da bi obsegla vso bit. Zato tudi Kant zavrača kozmološki dokaz o Bogu, ker z izkustvenimi pojmi ne more priti do izkustva Boga, saj presega vsa izkustva. Brajičić v zapletenem procesu dokazuje, kako Kant nima prav, ker ne prizna, da je možno misliti nujnost bivanja absolutnega bitja. Prigodna bitja pa zahtevajo nepovzročeno bitje, zato Brajičić meni, da kozmološki dokaz »deblokiran Kantovih težav stoji pred nami v vsej svoji čvrstosti« (91). Kantov problem, da ni mogoče misliti pojma absolutnega bitja, Brajičić po Tomažu odklanja kot nepotreben, kajti Bog je nujen, ne potrebujemo pa pojma za nujno bitje. Očitno gre tu argumentacija Kanta in Brajičića po dveh poteh: Kant dokazuje, da ni enaka raven mišljenja Boga kot noumenona in izkustvenega sveta kot fenomena, medtem ko Brajičić meni, da ravno sintetična sodba a priori to enotnost vzpostavlja. Za Kanta transcendentálna teologija torej ni mogoča, medtem ko Brajičić kor privržen sholastik pri Tomažu najde potrditev svojega dokaza. Tudi nekateri neosholastiki sprejemajo transcendentálno teologijo, kot pravi Brajičić. Naslednikom. Maréchalove šole po Brajičiću predpostavljajo neko intuitivno zrenje oziroma apriorno nujnost, ki jo različno pojmujejo in jo je mogoče imenovati tudi »metafizično kontemplacijo« (100) in je po Brajičiću integralni del Tomaževih petih poti. Ni se torej treba za dokazovanje Boga šele dvigniti k Bogu, ampak je človek že stalno v 'božjem svetu'. To božje okolje pa je bilo seveda v Tomaževem času drugačno kakor v Kantovem ali danes. Zato ravno Kant poudarja, da

ni mogoče Boga »dokazovati« na osnovi spoznavanja, ampak le sprejeti na podlagi verovanja. Sicer pa tudi Brajičič priznava, da je glede dokazovanja Boga njegov prispevek kljub prepričanju o tem vprašanju skromen. Prav omenjeni neosholastiki Maréchalove šole, sicer pa samostojni filozofi in teologi kot: Rahner, Lonergan, Gilson, Co-reth itd. so novoveško filozofsko misel približali tudi teologiji in odprli pota miselnosti II. vatikanskega cerkvenega zbora; ta se izrazito približa človeku, s tem pa tudi teologizira antropološko, se pravi upošteva subjektivni pristop. Zdi se, da Brajičič skuša vsaj metodično ohraniti neko vmesno pozicijo med sholastiko in novoveško mislijo.

Razmišljanja nadaljuje s Heglovo logiko. Članek je izšel ob prevodu prvega dela Heglovske nauka logike v srbohrvaščino. Tudi k Heglu Brajičič metodično pristopa na osnovi sintetičnih sodb a priori in zavrača njegovo dialektično stališče. Posebej kritično in z začudenjem »kot filozofi tedanjega časa« razčlenjuje Heglovo identiteto biti in nič. Brajičič meni, da je ta relacija relativna, ne absolutna, kakor je trdil Hegel.

V razpravi o Heideggerjevi Sein und Zeit (101 sl.) zavrača časovnost kot načelno kategorijo bivanja, saj je časovnost postavljena v globlje korenine, ki jih z Lotzom imenuje metahistorijske, kar pa Heidegger spre-gleda.

Sledi dokaz za božji obstoj z metodo razširjene metafizike (115 sl.): Lahko ugotovimo, pravi, da je nekaj, to nekaj (materija) pa ni samo v sebi, ampak od Drugega. Ni mogoče sprejeti, da je materija sama v sebi, zato moramo sprejeti Drugo, ki ga moremo določiti le metafizično, in sicer prek hierarhije biti (115—128).

Glede sholastično definirane razčlembe vprašanja biti in njenih subjektov, da bi se lahko izognili monizmu (129 sl.), razlikuje bistvo (essentia) in bit (esse, 139 sl.), kjer razlaga tomistično in suarezijansko mišljenje o razliki med bistvom in bitjo. Kaže stališča sholastikov in poudarja, da je bit dinamična kategorija, zato omejena (po vsakokratnem bistvu), a tudi neomejena. Zato meni, da je »problem omejevanja biti z nečim zunaj njega pravzaprav psevdoproblem« (146). Zakaj je mogoče več posameznikov v isti naravi, se sprašuje mislec, in odgovarja, da je to stavljeno v samo bistvo narave, »v njeno

možnost pojavljanja v raznih subjektih« (151). Duševne sposobnosti kot razum in voljo ima Brajičič istovetne z dušo, vendar niso vsa njena vsebina.

Sledi več razprav, ki iz raznih vidikov izkustvenega prehajajo na problem Boga. Boga spoznavamo kot temelj ustvarjenih stvari, to je srž naslednje razprave (159 sl.), v kateri Brajičič analizira problem Boga v novoveški misli in pri neosholastiki, posebno glede na analogijo, ki naj bi si jo izmislil Antikrist, kakor je rekel K. Barth. Brajičič končuje, da je analogija spoznanja »dinamika relativnih pojmov, v katerih je razen relacije vsebovana tudi konotacija fundamenta« (163). Razprava Nadljudsko v ljudskem analizira človeško spoznavanje. Brajičič ugotavlja, da pri vsakem spoznavanju človek po sintetični sodbi, ki je uperjena v bit, vedno zadene, kakor bi dejal Veber, tudi absolutno bit, tj. Boga, in sicer v različnih modusih. Lotz in Maréchal transcendentalno utemeljujeta, da je Bog izvor resničnosti biti in zato navzoč v vsaki sodbi. Brajičič ugotavlja podobno na osnovi sintetične sodbe.

Osrednja razprava se mi zdi Večno človeštvo (173 sl.). V njej govori o človekovem izkustvu Boga in vlogi teologije v prikazovanju tega izkustva. Navaja Rahnerja, Bergsona idr., ki so izkustveno približali problem Boga sodobnemu človeku. To je bolj pot k Bogu kakor dokaz: »Pri tem ne smemo misliti, da daje transcendentalno izkustvo takšen uvod v obstoj Boga in v nadčutni svet sploh, da iz njega v subjektu nujno sledi tematska vera. Tematska pa celo netematska vera ostaja poleg vsega transcendentalnega izkustva svobodno dejanje, s katerim lahko človek sebe potrdi v odnosu do Neomejenega, seveda pa tudi ne. Gre le za to, da bi razumski pristop napravili današnjemu človeku čimbolj prikladen, od današnjega človeka pa je odvisno, ali vero svobodno sprejme. Teologi ga ne morejo na to dejanje prisiliti z nobenimi obrazložitvami, z nobenimi znanstvenimi metodami. Teologija lahko samo odstrani prepreke in napravi najboljše možnosti za sprejem vere. In samo za to ji gre v njenih prilagoditvah« (188/9). Brajičič tu razlaga tudi svoje stališče, po čemer sta transcendentalna in predmetna teologija komplementarni. Danes se zdi, da gre za dehelenizacijo krščanstva. To Brajičič razume, kakor da ni ne Juda ne Grka, skratka,

da je v teologiji temeljno splošno človeško izkustvo. Pravtako ponjegovem transcendentno izkustvo ni vezano ne na kraj ali čas, pač pa na človekovo odprtost do Boga. V tem smislu citira Bergsona, da bo prihodnost pripadala mysticismu (192).

Teološki dodatek je prvenstveno posvečen razmišljanju ob »zagovoru« nizozemskega teologa Schillebeeckxa pri rimski kongregaciji in odvzemu missio legendi tūbinškemu profesorju H. Küngu. Razprava Korak k večjemu razumevanju teologov (197 sl.) zelo nazorno prikazuje »spor« modernih teologov z uradno Cerkvijo. Pri tem omenja posamezne teologe, ki se glede teoloških izhodišč med seboj razlikujejo. Sporna teologa in še nekateri drugi v nasprotju s klasično teologijo, ki izhaja od Kristusa »od zgoraj«, zahtevajo kot nujnost sedanjega časa pristop »od spodaj«. Današnjemu človeku je treba predstaviti Kristusa predvsem kot človeka in temu primerno oblikovati tudi današnji credo. Brajičić predstavlja Panenbergovo kristologijo »od spodaj«. Ta se začenja pri historičnem Jezusu in prek njega potem pride do priznanja njegovega božanstva. Izhaja iz Jezusovega sporočila in njegove usode in na koncu prihaja do učlovečenja. To je pot, ki jo je prehodila prvotna skupnost v svojem iskanju pravega Kristusovega smisla. Ta pot vsebuje po Brajičiću Jezusovo oznanjevanje, njegovo vedenje, njegovo usodo, njegov pomen. V celoti nas po Cullmanu zanima »Jezus za nas«, ne Jezus v sebi. Brajičić pa z H. Urs von Balthasarjem končuje, da je kristologija »od spodaj« premalo in se mora dopolnjevati s kristologijo »od zgoraj«, kajti oba pristopa gresta v isto linijo, ki se ne končuje ne z ene ne z druge strani, ampak se mora nadaljevati. Razprava Ali je v Kristusu tudi človeška oseba (211 sl.) odgovarja na vprašanje sodobnih teologov, ki mimo Kalcedona poudarjajo ontično plat Kristusa (na podlagi spoznanj sodobnih znanosti) in se zavzemajo za nov model veroizpovedi, ki bo upošteval človeške dejavnike Kristusove osebe. Navaja razloge P. Schoonenberga in E. Schillebeeckxa za veroizpoved, ki bo torej postavila v ospredje Kristusovo človeškost. Brajičić meni, da je po človeški participaciji Logosove hipostaze v Kristusu tudi najpopolneje uresničen ideal človeške osebnosti. Zadnja razprava o sodobnih teoloških problemih je Küngova

kristologija v luči kontemplativnega metafizičnega spoznanja (225 sl.). Razčlenjuje Küngov model kristologije od spodaj, po kateri se mora vse o Kristusu utemeljevati iz njega kot človeka. Brajičić meni, da pri vseh vrhunskih oznakah Jezusa kot človeka manjka hipostatično združenje, ki ga povezuje tudi z božjo Trojico in je vprašanje Küngove ortodoksije »vprašanje zadostnosti induktivne metode«.

Razmišljanje iz teologije končuje Brajičić z vprašanjem Meje vere (241 sl.) in Temeljnim načelom mariologije (251 sl.). Pri prvem gre za vprašanje, ali je predmet vere samo to, kar je formalno vsebovano v razodetju, ali pa tudi to, kar je mogoče izpeljati iz formalno razodetega (virtualno razodeto). Tudi tu dobijo pomembno vlogo sintetične sodbe a priori in po Brajičiću formalno objavljeno vsebuje tudi nekatere lastnosti, ki se šele pokažejo z eksplikacijo formalno razodetega. Za temelj mariologije pa predlaga božje materinstvo, iz katerega kontemplativno, ne deduktivno, sledi drugo.

Brajičićeva knjiga bo bralcu zanimiva informacija in obenem spodbuda za iskanje teološkega toposa danes, saj stoji avtor trdno na temelju »preizkušenega« nauka, obenem pa daje dovolj informacij o sodobnih teoloških tokovih. Filozofski del je, kakor pravi avtor, težak in zelo zahteven za povprečnega teologa, vsekakor skoraj nedostopen za sholastično nepoučenega filozofa. Čeprav vključuje splošna filozofska in teološka spoznanja, je njegovo prizadevanje vse utrditi na osnovi sintetične sodbe a priori sicer zanimiv poskus, odprto vprašanje ostane njegova metodična učinkovitost. Razpravljanje pa bo zanimivo za kantovsko in sholastično podkovanega filozofa, saj mu bo ostrilo kritični čut za oba pristopa.

Brajičićev teološki del pa je zanimiv in informativno izčrpen pregled sodobnih teoloških vprašanj; to bo dobrodošlo branje vsakemu vsaj malo izobraženemu kristjanu.

Janez Juhant

Wolfgang Nastainczyk, *Temeljna vprašanja religiozne vzgoje* (Uvod v religiozno pedagogiko); Katehetski center, Ljubljana 1988, 159 str.

Wolfgang Nastainczyk je profesor religiozne pedagogike in katehetike na univerzi v Regensburgu v ZRN. Že trideset let se ukvarja s praktično katehezo (vsako nedeljo katehizira v sklopu župnijske kateheze in je izdal več zbir katehez), teorijo kateheze (prav tako več teoretskih katehetskih del), sodeluje pri sestavi katehetskih načrtov in smernic nemške kateheze in je eden izmed najbolj plodovitih sodobnih katehetov in katehetskih teoretikov. Bodisi zaradi splošne antropološke kakor teološke priprave obvladuje celotno katehetsko problematiko, ki se je zlasti zadnjih deset let izredno priostrila in kliče po novih rešitvah. Iz tega središčnega gledišča in v daljavo odprtega obzorja razpravlja o temeljnih vprašanih religiozne vzgoje. Njegove zamisli imamo lahko za uvod v religiozno pedagogiko. Pri tem se dotika v uvodu potrebe po razmišljanju o religiozni vzgoji, poraja stanje religiozne vzgoje v našem času, nakazuje potek religiozne vzgoje, predstavlja vzgojitelje religiozne vzgoje, izlušči vsebino religiozne vzgoje, našteva razloge za religiozno in končno kot povzetek razmišljanja o religiozni vzgoji opredeljuje religiozno vzgojo.

1. Razmišljanje o religiozni vzgoji (7—15)

»Religiozen« je vsak odnos do nečesa, kar presega človeka in njegov svet, česar človek ne more popolnoma dojeti. »Vzgoja« je vsak vpliv, zavesten ali nezavesten, na vedenje drugega človeka. »Religiozna vzgoja« v našem krščansko oblikovanem svetu poteka prek poučitve in učenja katoliške vere. Ker je krščanska vera predvsem učinek božje milosti, se bomo raje izogibali govorjenju o krščanski vzgoji in uporabljali izraz »krščansko usmerjena vzgoja«, ki se pusti, da jo vodita delo in oseba Jezusa Kristusa. Tudi izraza »krščansko zadolžena vzgoja« ne bomo uporabljali, ker je na žalost take zadolženosti bore malo. V smislu sodobnega prizadevanja za posredovanje krščanstva nekateri govorijo o »verovanski didaktiki«.

V zgodovini je krščansko usmerjena vzgoja dobivala različna poimenovanja. Najprej se je pojavil izraz »martyria«; to pomeni vsako obliko pričevanja, zlasti še najvišje pričevanje krvi, ko kdo zaradi vere pretrpi vse

mogoče muke in končno tudi smrt. Potem so »krščanska martyria« označevala vsako vrsto služenja in so jih delili v »liturgia« in »diakonia«, prve kot služba Bogu, druge pa kot službe človeku v posebnih okoliščinah. V tem smislu so ti trije izrazi leta 1774 opredeljevali dejavnosti, ki so prešle v univerzitetne discipline. Pozneje so isto vsebino poimenovali s »koinonia« kot življenjsko in ljubezensko skupnost med ljudmi in Bogom tam, kjer smo doma. Del »krščanskega martyria« je tudi »missio — misijon — poslanstvo«, ki ga je najprej izvršil Jezus Kristus, potem Cerkev in danes vsak kristjan.

Poleg izrazov »martyria« in »misijon« imamo še »kerygma« kot »dobro novico«, ki jo v polnomočju prinašamo drugim, in z »katchéo« = donim, razglašam, slovesno oznanjam i. p. izvedeni izrazi. Sem sodijo »katehumenat« kot uvajanje v krščanstvo z namenom, da prejmemo krst, »kateheza« kot pristojno posredovanje verovanja in »katekizem«, ki v obliki vprašanj in odgovorov podaja krščanski nauk.

Ko so v razsvetljenstvu (konec 18. stoletja) uvedli verouk kot obvezni učni predmet v šolo, je velika večina učencev delala vse, kar se je učila. Danes v mnogih deželah ne prakticirajo krščanstva, vendar ga hočejo poznati, ker je to del naše kulture. Prav za tako vrsto ljudi, ki krščanstva ne prakticirajo ali ga celo ne poznajo, je namenjena »evangelizacija« kot uvajanje v krščansko verovanje.

To so temeljni izrazi, ki obenem nakazujejo tudi že temeljna vprašanja religiozne vzgoje.

2. Položaj religiozne vzgoje danes (16—37)

V sedemdesetih letih našega stoletja se je občutno zmanjšalo zunanje izražanje vere: obisk nedeljskega bogoslužja, število krstov in cerkvenih porok, izstopi iz Cerkve so postajali vedno bolj številni in vpliv vere v javnem življenju je močno nazadoval. Hkrati pa je v ZDA kot najbolj razviti državi sveta nastala prava eksplozija religioznosti, saj je zajela stotisoče in milijone mladih ljudi ter jih korenito preoblikovala. Iz ZDA se je to religiozno gibanje preneslo v Evropo in tudi tukaj povzročilo podobne učinke.

S krščanskega zornega kota lahko to dejstvo takole razlagamo. Bog in Božje sta pričujoča v človeštvu prek božjega izvoljenjega ljudstva, ki je bilo pred našim štetjem Izraelski narod in po prihodu Jezusa Kristusa

krščanstvo. Božja navzočnost pri svojem ljudstvu, ki ga je Bog s trdo roko (izgnanstvo v Egiptu, babilonska sužnost, rimska okupacija in razdejanje Jeruzalema) pa tudi z očetovsko skrbjo in dobroto (priprava in prihod Jezusa Kristusa) vodil ter prek svoje Cerkve vzgajal celo tisočletje, je oblikovalo ljudstva zemlje in jim dalo religiozno jedro ter pognalo krepke verovajske korenine. Tako Izrael kot božje ljudstvo kakor krščanstvo kot naslednik Izraela sta razvila svoje učne in vzgojne ustanove, s pomočjo katerih so zavest božjega gojili, razvijali in vedno znova prilagojevali novim okoliščinam življenja.

V zadnjih stoletjih se je zlasti zaradi velikega napredka znanosti in tehnike življenja zelo spremenilo — in kaj je npr. petsto let v primerjavi pet tisoč in več let biblične zgodovine božjega ljudstva — in Cerkev, to je božje ljudstvo danes — išče nove oblike, kako bi ustrezno poučevala in vzgajala svoje vernike.

Položaj religiozne vzgoje danes je del tako imenovane »krize oznanjevanja«. Kriza ne pomeni konca, temveč zaznamuje stanje, ko je treba iskati in najti nove možnosti za obvladovanje nalog, ki jih stavi življenje. Kriza oznanjevanja ne odpravlja tega, kar je do sedaj služilo oznanjevanju in religiozni vzgoji, temveč išče nove načine, kako naj to nalogo izvrši. Novi načini pa prihajajo od novih sredstev oznanjevanja, ki rastejo iz vzrokov, ki so povzročili sedanjí položaj. Vzroki, ki so privedli v sedanjo krizo, vsebujejo tudi sredstva, s katerimi bo mogoče to krizo obvladati. Verjetno danes ne razpolagamo še z vsemi, rekli bi dokončnimi dejavniki znanstvenotehničnega razvoja najnovejše dobe, zato tudi ni možno dokončno odgovoriti glede krize oznanjevanja. Na voljo pa nam je že cela vrsta dejavnikov. Kar se dogaja od zadnjih sedemdesetih let, je samo en pojav globoko zakoreninjenih in iz jedra človeškega bitja izvirajočih teženj.

3. Potek religiozne vzgoje (18—54)

Kako naj religiozno poučujemo in vzgajamo, je pokazal že Jezus Kristus, ko je oznanjal božje kraljestvo in pošiljal svoje učence dva po dva oznanjevat ter od njih zahteval, da so poročali o delu.

Kmalu so se po zgledu Jezusovih učencev oblikovale šole puščavskih menihov, ki so dobile v Benediktu iz Nursije (480—547) dokončen izraz in v obliki redovnih vzgojnih

ustanov-noviciatov delujejo še danes. Jezuiti so 1563 ustanovili Marijine kongregacije za vzgojo laikov, ki od 1967 kot Skupnosti krščanskega življenja delujejo še danes. Rokodelsko industrijski družbi primerno prikrojeno so podobna združenja dobila življenje v vajeniško-pomočniških skupnostih Adolfa Kolpinga (1813—1965) in v našem stoletju Živa jedra Romana Guardinija (1885—1968).

Analiza znane Lukasa Cranachove (1472—1553) podobne Sveta rodovina z družino sv. Ane in deklico Devico Marijo v patriarhalnem okolju 16. stoletja z desetimi odraslimi osebami in sedmimi otroki različnih starosti in obilico opravil, med katerimi je viden zlasti poučno-vzgojni odnos, kaže, kako v vsakem zgodovinskem obdobju v družinskem krogu poteka vzgojno religiozno dogajanje.

V dvatisočletni zgodovini krščanskega učnega dogajanja ali didaktičnega ustvarjanja naletimo na zelo različne naprave in ustanove, ki pa lahko vse stavimo v službo religiozno vzgojno poučnega dogajanja za posredovanje verovanja.

Med najbolj učinkovita religiozna posredovanja sodijo biografije ali življenjepisi religiozno poudarjenih osebnosti. Za primer so navedeni življenjepisi Parižana laika Jacquesa Lusseyrana (1924—1971), jezuitskega patra Ericha Rommerskircha (*1904) in duhovnika Hermanna Hoffmanna (1878—1972), enega izmed sodelavcev Živega jedra.

4. Kraji religiozne vzgoje in poučitve (54—79)

Prvi kraj religiozne vzgoje in poučitve je družina. Ne gre toliko za očeta in mater ter druge člane družine, temveč za razpoloženje ali človečansko ozračje, v katerem poteka življenje. Gre za medčloveške odnose zakoncev (ko npr. še ni otrok), za odnose staršev do otrok, odnos vse družine do sorodnikov in sosedov. Odločilni so medosebni odnosi; ti so ali niso krščansko opredeljeni in imajo za to krščansko osnovo. Medsebojni človeški odnosi so kakor katalizatorji, usmerjajo in opredeljujejo osebne religiozne silnice otrokove osebnosti. Kaj in kako more sodobna mala družina, sestavljena iz staršev in dveh otrok, religiozno delovati na otroka, ko so roditelji odsotni in prepuščajo otroke varstvenim ustanovam ali drugim osebam, še ne vidimo jasno. Tudi

emancipacija ženske in enakopravnost (ali celo enakost) spolov imata svoje posledice, ki nosijo v sebi religiozno jedro. Vsekakor je avtoriteto zamenjal pogovor, ta pa je izraz celotne osebnosti očeta in matere in ima zopet svojo religiozno osnovo. Kolikor je ta religiozna osnova močna ali slaba, je tudi učinkovitost religioznega vpliva večja ali manjša. Vsekakor tu ne gre za poučitev, temveč za izoblikovanje strukture osebnosti, ki se ob zadostni »hrani« (kakor kalcifikacija kosti v skeletu) sama gradi. Vsebino pa ji daje pogovor v družini.

Drugi kraj religiozne vzgoje in poučitve je župnija. Župnijo sestavljajo verniki kot Cerkev v kraju za kraj. Ti verniki se med seboj poznajo, med seboj občujejo in se med seboj obiskujejo. Hkrati se zbirajo v župnijskih prostorih in župni cerkvi in si izmenjujejo svoje misli in ocenjevanja. Otroci so navzoči. Verjetno ne sodelujejo pri pogovoru, vendar kakor z zrakom kisik srkajo religiozno vsebino. Ta religiozna vsebina jim daje potrdilo vsega, kar doživljajo v družini, in kaže, da je verovanje v družini tudi obče sprejeto dejstvo, ki ga je treba vključiti v celotnost življenja.

Tretji kraj religiozne poučitve in vzgoje je verouk, to je sistematično podajanje verovanskih vsebin v obliki šole. Razlikovati je treba vsebino, ki sestavlja snov spoznavnega (razum in čuti) dojemanja in pričevanje kateheta, ki se obrača na pristanek celotne osebnosti in pripravljenost za izvrševanje naučenega. Današnji razumsko-znanstveno usmerjeni svet terja jasno spoznavno vsebino. Brez znanja ne gre, tudi v verovanju ne. Toda to je samo izhodišče ali skromen začetek. Priti je treba do čustvenega pristanka in odločilne motivacije. To pa so stvari, ki jih nobena znanost ne more dati. To so čisto osebne sestavine, ki si jih mora vsak katehet sam pridobiti. Brez teh pa je vsako poučevanje samo začetek, ki mu manjkata telo in delovanje.

Četrty kraj religiozne poučitve in vzgoje so duhovna gibanja, ki so zlasti po 2. vatiškem cerkvenem zboru močno narasla. Značilnost za duhovna gibanja je globoka in občutena religioznost ali več ali manj omejeno obzorje religiozne vsebine. Skupine duhovnih gibanj sicer ne zanikajo celotnega krščanskega oznanila, ga pa enostransko poudarjajo, da je videz, kakor da ga ne bi

upoštevali. Če je pri verouku glavni poudarek poučevati vsebino, pa duhovna gibanja gojijo bogato in globoko religiozno doživljanje. Če je mogoče mladega kristjana pritegniti v tako skupino ali mu omogočiti stik z aktivnimi člani duhovne skupine, je to za njegovo versko rast velika pridobitev.

Peto mesto religiozne poučitve in vzgoje so tako imenovani »spremljevalci« verovanja, to so ljudje, ki na svojem delovnem mestu pošteno živijo in odgovorno delajo in tako utelešajo lik krščanskega človeka.

5. Vsebina religiozne vzgoje (80—116)

Človekova religioznost se kristalizira okoli vrednot, ki jih mlademu verniku posredujemo v obliki verovanskih vsebin. Ker je resničnost krščanskega verovanja tako obsežna, da je ne more obseči noben ustvarjen duh, je treba narediti določeno izbiro. Nastainczyk sledi v tej izbiri Wolfganga Klafkija (1927), ki je v Orisih didaktične analize (1958) in v Kategorialnem izobraževanju (1959) podal kategorialne (kategorije so v filozofiji načini bivanja) se pravi bitno bivanjske osnove verovanja. Izbral jih je na osnovi treh meril: imeti morajo odnos do transcendence ali »božjega področja«, upoštevati morajo odgovornost za svet (človeštva ali krščanstva) in ustrezati morajo psihosocialnim nalogam razvoja, ki jih človek srečuje na svoji življenjski poti.

Po izbiri vsebine je treba posvetiti skrb verovanskih govorici, razumevanju simbolov, oblikovanju vesti, molitvi in ekumenski odprtosti.

Ker se z govorico človek ne samo čuti nagovorjenega, temveč sam odgovarja, je govorica osnovno dejstvo ustvarjalnega odnosa do Boga in Božjega ter človeka. Govorici gre prednostna skrb, ker brez nje ni komuniciranja z Bogom, Božjim, ljudmi in svetim.

Ker je svet religije Bog in Božje, ki se popolnoma izmikata človeškemu čutno-razumskemu spoznanju in je dostopen samo po simbolih (čutna znamenja, ki pomenijo duhovne resničnosti), je treba vernike usposobiti za uporabo teh značilno religiozних pripomočkov za spoznanje nadsvetnega.

Ko človek vzpostavi stik z Bogom in Božjim, skuša najti tak način vedenja, ki najbolj ustreza temu medsebojnemu odnosu. Ker je težko, da bi vsak vernik sam našel najbolj prikladen način vedenja pred Bogom in z

njim, uporabljamo vzorce vedenja, ki jih je Bog nakazal kot najbolj primerne. To so etične ali npravne norme, ki se uresničujejo v vesti. Vsebinsko religioznega poučenja je treba dopolniti s poznanjem npravnih načel in z osvetljevanjem vesti.

Bog je vir ustvarjalnosti in si želi v svojih stvarih, zlasti v človeku, občevanja ali pogovora. Bog je namreč človeka ustvaril svobodnega; to ima za posledico ustvarjalnost in Bog se nekako naslaja ob človekovi ustvarjalnosti. To se kaže v govorici, ki ji zaradi vzvišenosti sogovornika Boga pravimo molitev. Molitev je najvišji izraz človeške svobode, ustvarjalnosti in veličine, zato jo Bog posebno ceni.

Dasi je Bog troedini, je vendar tudi eden (edinost v trojici). Tako različnost v edinosti si želi uresničeno tudi v svojih stvarih, zlasti pri ljudeh, posebno še med tistimi, ki so bili na poseben način deležni odrešenjskega dela druge božje osebe Besede—Sina—Jezusa Kristusa. Na žalost učenci Jezusa Kristusa, kristjani, niso edini. Zato je potreba po enotnosti kristjanov danes prvenstvena naloga vseh tistih, ki se imajo za božje otroke. Ekumenska usmerjenost je pri izbiri vsebine velikega pomena.

6. Razlogi in utemeljitev religiozne vzgoje (116—131)

Sredi današnjega pluralizma gledanj na svet krščanska vzgoja ni več sama po sebi razumljiva, kakor je bilo to še pred nedavnim, temveč jo je treba utemeljiti tako pred lastnimi verniki kakor tudi pred svetom. V ta namen Nastainczyk navaja odlomek iz koncilске izjave Prepomembna naloga vzgoje z dne 28. 10. 1965 in dodaja ustrezen komentar. V besedilu so dobro orisani cilji religiozne vzgoje in podane nekatere osnovne smernice.

7. Učinki religiozne vzgoje (132—158)

Religija in z njo povezana človekova religioznost sodita med najvišje dosežke člo-

veštva. Reči moramo celo, da delata most ali prehod od zgolj človeškega k Božjemu. Zavedata in terjata najvišjo in najbolj ustvarjalno človekovo dejavnost. Pri takih zahtevah in razmerah dela, ki poteka v samih presežnikih in superlativih, je kaj lahko tudi mnogo človeških pomanjkljivosti in nedorečenosti, da celo pogreškov. Če pa bi se odpovedali religioznosti ter se tako zavarovali pred možnimi napačnimi koraki, bi to pomenilo odpovedati se najboljšemu in najpopolnejšemu, kar more človek uresničiti v svoji eksistenci.

V tem pogledu so nam v zadnjem času prinesli dobre osvetlitve celotne religiozne problematike z ene strani Sigmund Freud s svojo kritiko religije, z druge strani pa Erik Erikson, Jean Piaget in Lawrence Kohlberg, ki so osvetlili globinsko psihološke in eksistencialne vidike religioznosti.

Do nedavnega je bilo splošno prepričanje, da je bila religija nosilka najplemenitejšega, kar zmore človek, najnovejša odkritja s področja poznanja človeka pa to jasno podčrtujejo.

Sklep

Dasi je Nastainczykova razprava pisana v visokem slogu in izredno izoblikovani terminologiji, je vendar sam poskrbel za čim večjo nazornost. Delo je polno razpredelnic, skic in ponazorilnih pripomočkov. Zdi se, da je napisano za konec neke dobe in za uvod v to, kar nas čaka v bližnji prihodnosti, zlasti na področju religije in religioznosti.

Pri vsem pa je trezno samokritičen in pravi: »Ker je krščanska religiozna vzgoja spremljala človeštvo v višinah in globinah, je bila sokriva upadov, bila pa je tudi v blagoslov; lahko pričakujemo, da ima obete za prihodnost in je sposobna prek človeških slabosti popeljati ljudi in svet v adventsko božjo prihodnost« (158).

Valter Dermota

Pierre Teilhard de Chardin, *Briefe an Frauen*. Herder Verlag, Freiburg, 1988.

Peter Teilhard de Chardin se je rodil kot četrty izmed enajstih otrok ugledne družine v Sarcenatu 1. maja 1881 sredi francoskega

Centralnega masiva, ki je značilen proizvod vulkanskega delovanja zemlje, ne daleč od Clermont—Ferranda. Ta Auvergneška pokrajina je pravi naravoznanski muzej in naravni zaščiteni park, raj vrtov, travnikov, goz-

dov prastarih javorjev in hrastov na površju več kot šestdeset ugaslih vulkanov.

Njegov oče Emanuel, naravoznanec, zgodovinar in umen gospodarstvenik je svoje otroke, zlasti še izredno nadarjenega Petra uvajal v razumevanje bistva narave in jih spodbujal k zbiranju kamenin, rastlin in žuželk. Peter je čutil neutešljivo željo, da bi se prek zemeljskih mas, ki so jih izbruhal vulkani, dokopal v globini zemlje do korenin vsega obstoječega ter začutil utripanje vesoljne biti. V sebi je čutil neodtujljivo sorodnost z razvojem, ki je zemljo in vse stvarstvo pripeljal do zavesti in s tem oblikoval človeka, zmožnega še za vse večje dosežke, ki naj bi ga vodili do popolnosti božjega. Teilhard ni bil evolucionist Darwinovega tipa, temveč je razumeval evolucijo ali razvojno dogajanje kot dogajanje biti in bivajočih; to ga je stavilo blizu Bergsona, dasi ga ni istovetilo z njim.

Ko je prisluhnil vsemu skrivnostnemu razvoju bivajočega in iskal prispodobo za njegov izraz, je izbral »večno žensko« kot nositeljico celotnega najglobljega dogajanja na svetu. Teilhardovo »večno žensko«, ki mu je 1918 napisal nenadkriljivo himno in se samega sebe v njej imenoval »jaz sam sem v bistvu večno žensko«, je zelo različno od Goethejevega »večno ženskega«, dasi mu je v marsičem podobno. Oba sta prepričana, da gre za osnovno obliko človeške biti. Ob čudoviti materi, ki je bila v trpljenju podobna Mariji sedmerih žalosti, in ob sestrah, eni redovnici, ki je kot misijonarka umrla na Kitajskem (1911) za črnimi kozami, in drugi, mučenki, ki je od 1902 do svoje smrti 1932 ležala na bolniški postelji ohromela od Pottove bolezni, je v družini dihal religiozno povezano človeškega življenja in dogajanja na svetu z božjim. Po končanih študijah v jezuitskem kolegiju v Mongréju pri Lyonu je stopil v noviciat Jezusove družbe 1899 v Aix-en-Provenceju ter do 1912 opravil obsežne študije v filozofiji, teologiji ter dolgo vzgojno-učiteljsko prakso — tri leta je predaval fiziko v jezuitskem kolegiju v Kairu v Egiptu — ter bil 1911 posvečen za duhovnika. Bil je ves prevzet od geoloških in paleontoloških doživetij iz svoje mladosti v vulkanski Auvergneji in 1912 stopil v naravoznanski muzej za geologijo in paleontologijo — to je oddelek pariških univerzitetnih ustanov za geologijo in paleontologijo — in se z vso

vnemo lotil tako silno ljubljenega študija. Z ene strani je spremljal dognanja o nastanku in razvoju zemlje, z druge pa ga je evolucija-razvoj kot gonilna sila in energija vesoljstva vedno bolj bližala k večno ženskemu.

Pri tem je bilo odločilno srečanje s šestimi ženskami, ki so odločilno oblikovale njegov osebni razvoj in znanstveno gledanje na svet. V delu Srce materije iz leta 1950, to je pet let pred svojo smrtjo, je zapisal: »V meni se ni nič razvilo brez pogleda in vpliva kake ženske.« O tem priča zlasti štiriindvajset pisem materi Berthe-Adèle, roj. De Dompierre d'Hornoy, sestrični Marguerite Teillard de Chambon, feministki dvajsetih let našega stoletja Léontine Zanti, komunistki in ateistki Ildi Traet, nekristjanki Rhodi de Terra in izdajateljici svojih del Jeanne Nortier. Vsaka izmed teh žensk ga je v najtežjih trenutkih življenja reševala in usmerjala s svojo večno ženskostjo.

1. Mati Berthe-Adèle, roj. De Dompierre d'Hornoy (str. 31—34), hči mornariškega častnika, rojena 1853 in omožena z Emanuelom Teilhard de Chardinom v Clermont-Ferrandu. Imela sta enajst otrok, katerih usoda je materino življenje naredila za nepretrgano verigo trpljenja (31). Marielle je umrla kot majhen otrok, Peter je zapustil dom 1899 in stopil v noviciat k jezuitom, 1902 je umrl Albéric kot mornariški častnik za tuberkulozo, istega leta je Marguerite-Marie zbolela za Pottovo boleznijo in bila do smrti 1936 priklenjena na posteljo, Françoise je 1903 zapustila dom in vstopila k »Malim sestram ubogih« v Parizu ter umrla v Šanghaju 1911 za črnimi kozami. 1904 je umrla trinajstletna Marie-Louise za vnetjem možganske mreže, 1914 je kmalu po izbruhu prve svetovne vojne padel Gonzague in 1918 še Oliver, za posledicami vojnih strupov 1934 pa Victor. 1932 ji je umrl mož in 1936 še ona.

Pri Teilhardovih so se vsako leto na novega leta dan spraševali: »S čim nas bo letos Bog udaril?« Toda mati Berthe-Adèle je po pravljala: »Kaj nam bo letos pomagalo k dozorevanju, k rasti?« in sin Peter, če je bil doma, je po svoje dejal: »Kako daleč bomo po evoluciji-razvoju prišli bliže Bogu?« Peter se je 1912 znašel na koncu svoje prve življenjske dobe: končal je svoje dolgo, dvanajstletno redovniško in duhovniško oblikovanje in se je pri svojih enaintridesetih letih vpra-

ševal, kaj naj pravzaprav začne s svojim življenjem. Tu ga je iz nekake opojnosti nad doseženimi uspehi pa obenem v nejasnosti svoje življenjske poti streznilo razmišljanje o trpljenju svoje matere in svojih sester. Povsod, kjer so bila njemu najbolj ljubljena bitja, mati in sestre, tam je bilo mnogo trpljenja in še trpljenja, ki je povezano z življenjem, z dajanjem življenja, ohranjanjem življenja in bojem za življenje; vse je pričevalo o tem vidiku večno ženskega. Iz tega položaja je zraslo naslednje pismo:

Enghien, 22. septembra 1912

Dom sv. Avguština
3 rue des Augustins
Enghien (Belgija)

Draga moja mamica,
danes smo v tournejski škofiji obhajali praznik Žalostne matere božje Marije. Razmišljal sem o vseh tegobah, ki so vas doletele v zadnjih desetih letih.

Moja mala mamica! Moralo vam je biti zares hudo. Dasi sem skušal, si nisem upal prositi Boga, da bi vam dal moč, da bi kot Mati sedem žalosti tudi vas preizkušal do zadnjega. Vse to so preizkušnje, ki ste jih odlično prestali. Tolaži naj nas, da so prav najtežji trenutki življenja najdragocenejši in da je sedaj, ko je vse to trpljenje za nami, mnogo bolje, da je bilo tako, kot če bi nam šlo vse po volji, kajti tako nam je za nebesa ostalo mnogo več, kakor bi nam bilo sicer ostalo. Nekega dne bomo videli, da je bilo bolje, da je Marguerite ohromela in da so vam bili odvzeti Albéric, Françoise, Louise in Marielle. To je trdo: toda pri Bogu je to drugače.

Srečno, moja mala mamica! Objemam vas, kakor tudi papaja in vse brate in sestre. V petek bom za vas vse daroval sveto mašo.

Pierre

Petrova mati Berthe-Adèle je živela trinosemdeset let. Od teh v nenehni verigi trpljenja celih šestdeset let. Sin Peter ni mogel v tem ne videti ene izmed bistvenih oznak večno ženskega.

2. Sestrična Marguerite Teillard de Chambon (str. 35—63), rojena 13. decembra 1880 v Clermont-Ferrandu, je bila samo pol leta starejša od Petra in njegova tovarišica v igri vse od otroških let. Gimnazijske študije so ju ločile. Peter je 1899 vstopil k jezuitom v

Mongré, Marjeta pa je najprej hodila v gimnazijo k sestram Dobrega Pastirja in nato v državno gimnazijo v Clermont-Ferrandu. Po maturi se je vpisala na pariško Sorbono, kjer je študirala literaturo in filozofijo. Leta 1904 je naredila državni izpit in prevzela pri štiriindvajsetih letih vodstvo inštituta za vzgojo deklet Sionskih sester v Rue Notre-Dame des Champs v Parizu (sestre kljub visoki izobrazbi zaradi laične zakonodaje niso smele voditi vzgojnih zavodov). Marjeta se je vrgla na delo z vso mladostno ustvarjalnostjo in 1912 bila zaposlena z zgradbo novega inštituta na Rue de Montparnasse, kjer se je oče prav tako kot hči vrgel na delo v socialnih ustanovah.

Leta 1912 je prišel v Pariz Peter Teilhard, da bi na Geološko-paleološkem muzeju študiral razvoj zemlje in življenja. Ta velika življenjska strast ga je gonila že od otroških let in se je sedaj izpolnila. Tu se je srečal z izhodiščnim problemom svojega razmišljanja: z ene strani geološka in paleološka odkritja, ki so nakazovala smer k evoluciji sveta in življenja, na drugi strani pa svetopisemska razlaga nastanka sveta in življenja s stvarjenjem in odrešenjem. Bil je razpet med tema dvema na videz nasprotujočima si stališčema. Za vsako je imel zadosti razlogov. Čutil je, da mu manjka iskra, ki bi omogočila vse njegovo znanje združiti v sintezo.

To iskro mu je dala Marjeta. Srečanje z Marjeto Teillard de Chambon je bilo za Petra pravo razodetje. Sedaj se začinja odločilno obdobje njegovega življenja. Marjeta mu je odprla srce za večno žensko, ki se kaže v podobi ljubeče žene. Od otroških let si je Peter želel priti na jasno o srcu materije. Sedaj jo je v zvrhani obliki odkril v Marjeti. Zavedel se je, da se vesoljstvo razvija v moči energij, najprej mehaničnih, potem termičnih, nato električnih, in sedaj smo na poti k najvišji obliki, to je k energiji ljubezni (37). O tem pričajo pisma, ki jih je Peter pisal s fronte in pravi: »Našli bomo nov način ljubezni, ta ljubezen pa bo s svojo energijo preoblikovala svet« (27). Marjeta je ta pisma izdala pod skupnim imenom Zamisel in razvoj. Zaradi ločitve imata oba več časa in priložnosti, da razmišljata vsak o sebi. Marjeta je prišla tako daleč, da se je resno ukvarjala z mislijo, da bi opustila delo za vzgojo deklet

in postala redovnica. Peter ji niti ne odsvetuje niti ji ne prigovarja, temveč samo opozarja, naj pusti v sebi dozorevati seme božje ljubezni. Peter v naslednjih pismih iz dobe bitk pri Verdunu in pozneje na Marni govori o želji po življenju in dejstvu, da nihče ne more ostati sam, in o potrebi prijateljstva.

Marjeto je srečanje s Petrom popolnoma spremenilo. Iz delovno podjetne ženske je postala preudarna intelektuala, ki je najprej odkrila svoj pisateljski poklic. Ko je 1922 resno zbolela, zelo verjetno zaradi Petra, je morala pozimi 1922 na oddih v Italijo. Nato je odložila vodsvo inštituta Notre-Dame des Champs in ostala od 1924 do 1953 samo še profesorica na višjih razredih. Popolnoma se je predala študiju ženskih vprašanj, zlasti razpetosti ženske med družino in poklicem. Iz njenega notranjega boja so tako zrastle romani *Zakon slabosti* (1925), *Gospodična De Scudéry, kraljica nežnosti* (1934) in *Marija d'Agoult. Romantika, ljubezen in strasti mladega Liszta* (1938), ki v obliki življenjepisa žensk s podobno življenjsko usodo opisuje svojo ljubezen do Teilharda. Pri vsem je ostala generalna tajnica med višjih dekliških šol in glavna urednica njenega glasila, odgovorna za film, gledališče in literaturo. S Petrom je ostala povezana v ljubezni tudi potem, ko so v njegovo življenje stopile druge ženske in menila, »da je njeno življenje potrebno, da ohrani njegov (Teilhardov) spomin« (41). Pod pisateljskim psevdonimom Claude Aragonnés (ime ene izmed junakinj njenih romanov) je izdala od 1956 do 1957 Teilhardova Potovanjska pisma (Teilhard je umrl v New Yorku 10. 4. 1955). Nato je pripravila izdajo *Pisem iz vojnih let 1914—1919*. Ta so izšla po njeni smrti, ko je v avtomobilski nesreči 11. septembra 1959 izgubila življenje.

Marjeta Teillard de Chambon je s svojim darovanjem človeške ljubezni pomagala Petru Teilhardu, da je v obliki elementarne sile-energije ljubezni odkril usmerjenost vesoljstva k vedno višjim oblikam zavesti, ki naj končno vodi k zadnji »točki omega«, ki se istoveti s paruzijo, dokončno dovršitvijo v Kristusu.

3. Léontine Zanta (64—90) je 19. maja 1914 priklicala nase pozornost celega sveta, ker je kot prva ženska v Franciji in s tem tudi na svetu kot ženska dosegla doktorski naslov iz filozofije. Postavila se je na čelo femi-

nističnega gibanja in med drugim napisala *Ženska dejavnost jutri* (1919), *Psihologija feminizma* (1922) in roman *Znanost in ljubezen* (1921), *Kos ognja* (1927). Neutrudno je predavala v Franciji, Belgiji in na Holandskem o moderni ženski in socialnih vprašanjih, bila profesorica filozofije na Liceju Buffon in v času pred veliko nočjo imela postne pridige o problemu svobodne volje (1925), o verovanju (1926), o religioznem problemu Blondela (1932). Napisala je življenjepisa *Sveta Odilija* (1931) in *Sveta Monika in njen sin Avguštín* (1941) in kot članica kulturnega društva *Femina* bila v stiku s skoraj vsemi takratnimi francoskimi pisatelji. V njenem pariškem salonu so se zbirali na tedenske sestanke vodilni francoski duhovi, med njimi njen profesor Bergson in predstavnik neosholastike dvajsetih let dominikanec Sertillange. Med te goste je sodil tudi Teilhard. Kakor Teilhard je tudi ona skoraj celo desetletje poučevala v Kairu in bila ravnateljica zasebnega učiteljskega Mutualité Maite-non. Teilhard de Chardin je Léontino spoznal prek Marjete de Chambon. Léontina je bila najprej Marjetina učiteljica in potem ena izmed največjih prijateljic.

Teilhard je sicer postal profesor na Katoliškem inštitutu v Parizu, na enem najbolj upoštevanih univerzitetnih učilišč katoliške Cerkve, toda zaradi njegovih pogledov na izvorni greh (1922 je Teilhard imel v Enguien v Belgiji predavanje, katerega osnutek je dobil v Rimu v roke jezuitski generalni predstojnik Ledohovski in je bil o celi zadevi informiran tudi sveti oficij s kardinalom Merryjem del Valom) je prišel v vedno večje težave tako pri svojih redovnih predstojnikih kakor tudi v uradnim naukom Cerkve. Z veseljem se je zato avgusta 1922 odzval povabilu svojega redovnega sobrata Emila Licenta, ki je kot geograf, geolog, naravoznanec in etnograf že od 1914 deloval v severni Kitajski in potreboval sodelavca za zbiranje geološkega, zoološkega in botaničnega materiala bodisi za muzej v Parizu kakor tudi za muzej v Tiensinu. 3. aprila 1923 se je Teilhard vkrcal v Marseillu na ladjo s ciljem Kitajska.

Teilhard si je svest, da je njegova vera daleč prerasla vero Cerkve dvajsetih let našega stoletja. Kaj lahko bi bil sledil svetu enega njegovih prijateljev iz otroških let, ki je poznal njegov položaj in mu je predlagal,

naj zapusti Jezusovo družbo in Cerkev (71). Toda Teilhard je menil: »Vera-dogma se razvija kakor človek, ki je pri štiridesetih letih prav isti, kot je bil pri desetih, vendar pri štiridesetih svojega osebnega lika ne more spraviti na lik pri desetih. Tako je tudi s Cerkvijo: Kristus, ki ga ona predstavlja, je neizmerno večji kot Ona in prešla bodo tisočletja in Kristusova podoba še ne bo dognana, toda kristjani bodo molili isto veroizpoved kot na začetku.« Zanta je Teilhardu odgrnila zaveso večno ženskega, ki se ne omejuje samo na določeno žensko, temveč na vse, kar je ženskega na svetu, in to zdaleč presega vse, kar zmorejo moški: moški so sicer osvajalci, toda ženske so navdihovateljice, kakor je to pokazal Schuré v spisu Veliki uvedenci (77). Vittoria Colona za Mihelangelo, Beatrice za Danteja, Mona Lisa za Leonarda da Vincija med tolikimi drugimi. Teilhard roti Zanto, naj se ne izgublja v zunanjih dejavnostih, tudi v pisateljevanju ne, da bo mogla bolje odkrivati lik in vlogo ženske.

Medtem so se stvari glede njegove pravoernosti tako zaostrole, da je 1924 dobil ukaz, naj se ne vrača več v Evropo, temveč ostane na Kitajskem. Tako je do 1946 ostal v prvem izgnanstvu, vendar je iz znanstvenih razlogov potoval po celem svetu in bil tudi v Evropi in Ameriki. Hkrati je postal član mnogih mednarodnih geoloških, paleontoloških itd. združenj, med drugimi tudi član Narodne kitajske geološke službe. Med izrednimi dosežki je tudi njegovo sodelovanje pri odkritju 2. decembra 1929 *Sinanthropos pekinensis* — Kitajske opice-človeka kot predhodnika neandrtalskega človeka. Prepovedali so mu objavljati teološke in filozofske razprave, medtem ko se je na svojem strokovnem geološko-paleološkem področju lahko svobodno pisateljsko uveljavljal.

4. Ida Traet (91—117): Ko se je pozimi 1924/25 Teilhard vrnil v Pariz, mu je njegov nekdanji profesor geologije Marcellin Boule dal v presojo študijo ameriške študentke Ide Traet o glavonožcih vrste amonitov, ki so izumrli v kredi. Ida Traet je bila navdušena komunistka in ateistinja, in to tako daleč, da se je omožila s članom Izvršnega komiteja FKP Paulom Vaillant-Coururierjem, poznejšim glavnim direktorjem komunističnega časopisa *L'Humanité*. Prek Ide Traetove je

Teilhard odkril svet angažiranega ateizma in komunizma. V tej ženski je Teilharda čudila strastna privlačnost, ki je pri katoliško čutečih Marjeti Teillard de Chambon in Léontine Zanti ni poznal, ker sta spoštovali njegov redovniški in duhovniški stan. Traetova pa ni poznala nobenih meja in je le bolj počasi dojemala, kaj je samo prijateljstvo brez telesne predaje.

Ateizem v obliki komunizma je bil za Teilharda izziv, kako naj v moči svojega evolucionizma, ki pomeni razvoj materije k duhu v moči večno ženskega iz razsežnosti k ljubezni, zagrizeno prepričani materialistki pokaže razodetje Boga v razvoju. Je mogoče v neizmernosti materialnega kozmosa in pomasovljenosti ljudi odkriti Boga? Ne gre za razumske razloge, temveč za dejstvo, da je Bog ljubezen in oseba, ki v brezštevilnosti bitij išče osebno vsakega izmed nas in ga ljubi. Pri tem se sklicuje predvsem na Traetino žensko bit, ki je prej doživlja kot z razumom dojema. Kajti človek je materija na poti k duhu in ženske že vnaprej intuitivno vidijo, kako se bo vse končalo. Iz pisem, ki jih je Teilhard pisal Traetovi iz Kitajske, veje želja, da bi nekrščanskim in ateističnim prijateljem razložil svojo zvestobo jezuitskemu redu in katoliški Cerkvi, čeprav ga obe ustanovi ovirata v njegovih prizadevanjih. Nikakor ne utemeljuje svojega svetovnega nazora z razumskimi dokazi, temveč izraža občutje radosti, da je del bivajočih, del vsesplošne harmonije in bi bil zato raje muzik, ki ob navdušenju zaradi bogastva vesoljstva prekipeva od veselja. Odnosi med obema se tako izpopolnijo, da Teilhard Traetovi govori celo o smrti bolnega prijatelja, ki mu ona streže z vso predanostjo: »Smrt izgublja strahoto, če pomislimo, da je pravzaprav skok v večje in popolnejše življenje celotnega vesoljstva. Iz ljubezni do Največjega lahko smrt celo ljubimo, kajti smrt je rast k življenju.« Teilhard ne pozna nobene zagrenjenosti, ker ga ne razumejo redovne in cerkvene oblasti. Namesto priznanja svojih najbližjih, ki so mu celo prepovedali objavljati filozofske in teološke spise, čuti veselje, ker je soudeležen pri največjih znanstvenih odkritjih o nastanku človeka: v Somaliji 1928, na Kitajskem 1929, v Šansi 1930, potem na Havajih, na Japonskem, v ZDA, v Kaliforniji in zopet na Kitajskem ter Centralni Aziji. V zadnjem pozna-

nem pismu oboleli Traetovi 16. januarja 1952 (tri leta pred svojo smrtjo) je povzel, o čemer je bil celo življenje prepričan: »Po našem najboljšem znanju (raziskovanje) in vesti (izkušnja) so nastanek, razvoj in cilj vesoljstva proizvod »gorečega središča«, »življenja« in »ljubezni« in ne nekaj, kar je nastalo iz »črne luknje« (praznina po vesoljni eksploziji).«

5. Rhoda de Terra (118—134) je bila žena Helmuta de Terra, geologa in velikega poznavalca Azije iz Philadelphije v ZDA. Srečali so se na kongresu geologov v Washingtonu 1935, na njem je Helmut de Terra poročal o podobnosti nastanka Alp v Evropi in Himalaje v Aziji ter o predzgodovinskih najdbah v Kašmirju. Po naročilu Carnegijeve ustanove so bili skupaj na mnogih znanstvenih potovanjih po Afriki, Aziji in Ameriki. Bili so tako tesno povezani, da so šteli Teilharda za člana svoje družine. Pri De Terrovih je Teilhard tudi pri svojem zadnjem obisku v njihovem stanovanju v New Yorku na velikonočno nedeljo 1955 po kosilu umrl; zadel ga je srčna kap. Rhoda in Peter sta si dopisovala od 5. junija 1938 do 8. septembra 1950 in ta pisma so izšla pod naslovom Pisma neki nekristjanki.

Leta svojega izgnanstva je Teilhard preživel na Kitajskem, kjer so Japonci korak za korakom osvajali deželo in uvajali strog vojaški režim. Dasi mu je bil Pariz nad vse drag, mu je tudi Peking s časom močno prirasel k srcu. Tu se je zbirala duhovna smetana evropskih in severnoameriških znanstvenikov in poslovnežev; zbirali so se v francoskem poslaništvu. Navzoči so bili znanstveniki-strokovnjaki iz vseh področij človeških dejavnosti, ki pa so k svoji strokovni usposobljenosti dodajali še podjetnost, trdoživost in življenjskost. Med te pa je po svoji osebnostni strukturi spadal tudi Teilhard. Prepričan je bil, da je katoliška Cerkev najpopolnejši živ organizem, ki se razvija v moči neuničljive božje energije v končno obliko popolne prevlade ljubezni v Kristusu. Ravnanje redovnih predstojnikov in cerkvene oblasti ga je silno bolelo, vendar so ga prijatelji, zlasti ženske, držali pokonci, da je pisal prav v tem stanju svoja najpomembnejša dela. V eseju Osebno vesoljstvo piše: »Po ženski, in edino po ženski se lahko moški izogne osamelosti, v katero ga skuša ujeti njegova popolnost. Vesoljstva

ne sestavljajo misleče monade, temveč popolne človeške molekule, poduhovljene osebe, ki sestojijo iz maskulinega moškega in feminine ženskega.« Zdi se, da je to zapisal pod vplivom Rhode de Terra (119). Avgusta 1950 je v domači Auvergni, pri bratu Jožetu začel pisati avtobiografsko oporoko Srce materije, in to isti dan, 12. avgusta, ko je izšla enciklika Pija XII. Humani generis, v kateri je bila obsojena njegova zamisel evolucije in je v Koreji divjala bratomorna vojna. V pismu Rhodi piše: »In sedaj jasneje vidim, da je celota spletena iz štirih (ne samo treh) sestavin: kozmičnega, humanega, krščanskega in ženskega, dasi za zdaj še ne vidim jasno, kako se to zadnje veže z drugimi tremi. Zdi se mi pa, da je manj samostojen dejavnik, ki deluje sam od sebe, pač pa subtilna esenca vseh treh obenem: duh, ki vse povezuje« (133). Naj povemo, da je Teilhard napisal The Golden Glow, ki ga prevajamo Srce materije, kot upanja polno študijo v odgovor na pesimistično delo Grahama Greena The Heart of the Matter — Srce reči. Srce materije je napisana pod geslom V srcu materije / Srce sveta / Božje srce. K temu naj dodamo naslov še enega dela, Kristus v materiji iz vojnih let 1916 in Duhovna materija iz leta 1919. Vse se plete skozi vse Teilhardovo življenje in večno žensko je tako ali drugače vedno pričujoče.

6. Jeanne Mortier (135—161) se je rodila 31. 1. 1892 kot hčerka uglednega inženirja v Saint-Etienne jugozahodno od Lyona. Hodila je v šolo k Sacre Coeur sestram v Lyonu in oče jo je uvajal v študij naravnih znanosti. Od 1928 do 1938 je študirala na Institut Catholique v Parizu cerkvene znanosti in živela v tesnem stiku s pesnikom Romainom Rollandom, Nobelovim nagrajencem iz leta 1915, in Paulom Claudelom, enim največjih predstavnikov francoskega katolicizma. Leta 1938 ji je dal tovariš seminarist v roke Božje okolje Teilharda de Chardina, ki ga je v tipkopisu širila grofica Bégouën, ker so predstojniki prepovedali tisk. »Branje tega bleščečega dela je bilo zame duhoven pretres. Popeljalo me je iz tunela, v katerem sem se imela ujeta po desetih letih tomističnih študij teologije in filozofije. Zaradi neustrezne govornice mi je vse zvenelo neresnično. Kar pa je povedal Teilhard, je zadevalo naravnost v srce« (136), pravi Mortierjeva. 1939 je Teilhard v Parizu predaval o najno-

vejših izkopaninah v Burmi. To je dalo vedeti, da je pisatelj mističnega Božjega okolja naravnim znanostim posvečen človek. Bila je tako radovedna, saj je bila od mladega vzgojena v zanimanju za naravo, da je šla poslušat predavanje. Bila je vsa prevzeta od Teilhardove osebnosti, vendar si ga ni upala nagovoriti. Končno se je opogumila in mu pisala. Povabil jo je na pogovor in od takrat sta postala neločljiva prijatelja. »Po nekaj obiskih sem si prišla na jasno o duhovni osamelosti patra Teilharda. Razen majhnega kroga ljudi iz poznanstva grofa in grofice Bégouën in prestojnika jezuitskega kolegija, kjer so urejevali revijo *Études*, ni nihče poznal genija in svetosti tega človeka. Poznali so ga edino kot uspešnega znanstvenika. Kmalu nato sem patru ponudila pomoč, ki jo je očitno potreboval: zavzela sem se za njegove spise, jih urejevala in pretipkavala. Z ene strani sem hotela rešiti njegovo zapuščino, z druge strani pa mu narediti veselje kot priznanje njegove »duhovniške pravice«, da je toliko ljudi popeljal k veri. Živela sem sama in bila popolnoma svobodna. Prosto-voljno sem postala njegova tajnica.«

Teilhard je Jeanne Mortierjevo 2. julija 1951 v oporoki postavil za upraviteljico celotne svoje teološko-filozofske zapuščine. Po njegovi smrti 1955 je vsako leto pripravljala Teilhardove kongrese, izdala njegova dela v 13 zvezkih, 1961 ustanovila Združenje prijateljev Teilharda de Chardina, 1964 Teilhardovo ustanovo s sedežem v novi knjižnici Državnega muzeja naravnih znanosti v Parizu. Napisala je življenjepis Teilharda v dveh zvezkih. Teilhard ji je 1946 pisal: »Vi sta prava vila čarovnica delavnosti« in s tem omenil zapuščino več kot 100 pisem, ki jih je do 14. avgusta 1951 zbrala in izbrana komentirala. Ta pisma so 1984 izšla v zbirki S. Clair-Michote (135) po njuni smrti.

Z Mortierjevo je zaradi njene globoke vere in zlasti zaradi njene temeljite teološke izobrazbe razpravljal o temah, ki so mu bile posebno pri srcu in jih z ateistkinjami in nekristjankami ni mogel obravnavati. Gre za njegov odnos do daritve sv. maše in do čistosti.

8. julija 1918 je Teilhard med Compègnom in Soissonsom v gozdovih Aisna napisal sestavek Duhovnik, ki se takole začinja: »Gospod, ker jaz, tvoj duhovnik danes nimam na voljo niti kruha niti vina in tudi ne

oltarja, hočem stegniti svoje roke nad celostjo veseljstva in njegovo neizmernost vzeti za dar svoje mašne daritve.« Ko se je med svojim izgnanstvom na Kitajskem znašel v brezmejni azijski puščavi, je isto besedilo v Maši čez celi svet takole prikrojil: »Gospod, ker zopet, ne več v gozdovih Aisna, temveč v azijskih stepah, nimam kruha ne vina ne oltarja, se hočem prek simbolov dvigniti do čistega veličastva resničnosti in Ti kot Tvoj duhovnik na oltarju vse zemlje darovati delo in tegobe vesoljnega sveta« (71). V pismu iz Pariza 21. junija 1939 ji piše: »Ker vam je gosa Bégouën pokazala mojo Mašo čez cel svet, vidite, da jaz vse obsegajočo nalogo duhovništva prav tako razumem kot vi. Toda jaz nujno potrebujem, da mi kdo pove, da se prepričam, da to ni samo moja domišljija, kakor niso domišljije zamisli o čistosti« (138). Potem nadaljuje: »Tako težko je, in še redkeje se dogaja, da te v tej reči pravilno razumejo. Vendar je to vprašanje tako osnovnega pomena in neizbežno, če smo zavzeli organsko stališče (osvetljeno in sublimirano po učlovečenju) do materije in duha. Naj Kristus Cerkvi pomaga, da bi dojela resničen in popoln pomen tega, kar imenujemo 'izvirni greh'. Zdi se mi, da je celoten napredek v teologiji, ascetiki in mistiki odvisen od razumevanja te dogme.« Pri tem misli na Evolucijo čistosti, ki jo je napisal 1934 in poslal v presojo De Lubacu in Valensinu. Njuno odgovor je bil negativen, vendar Teilhard ni popustil in še razmišljal. Zdi se pa, da ga je Mortierjeva razumela in odobraval njeno zamisel. Samo kdor se je dokopal do vsaj delnega razumevanja duha in materije, duše in telesa, Boga in človeka v evoluciji sveta, ta more razumeti čistost kot zmago (višjo, bolj razvito stopnjo) duha nad materijo, duše nad telesom.

Enciklika papeža Pija XII. *Humani generis* in razglasitev verske resnice o Marijinem telesnem vnebovzetju leta 1950 daje Teilhardu med drugim priložnost, da v smislu svojega pojmovanja evolucije razloži, kaj razume on pod »sensus Ecclesiae« — čutiti s Cerkvijo, ki ga jezuitom predpisuje njihovo pravilo. *Sentire cum Ecclesia* po Teilhardovo pomeni »vnaprej čutiti in vedeti«, »bolje čutiti na osnovi širšega poznanja« glede na naslovljenca našega časa v smislu nove formulacije nauka Cerkve (144).

Avgusta 1951 je Teilhard v smislu dogovora z Wenner-Greenom, ustanovo v ZDA, katere član je postal, dobil naročilo, naj gre v južno Afriko v Transval raziskovat australopithecide in nadčloveka. Preden se je vkrkal v Southamptonu, je obiskal Juliana Huxleyja, svetovno znanega biologa in filozofa, z namenom, da razpravlja o svojem potovanju (Huxley je bil med drugim od 1946 do 1948 generalni direktor UNESCO). Ta pogovor mu je dal snov za razmišljanje na dolgem potovanju. Toda hkrati so se njegovi prijatelji bali za njegovo zdravje. Ali ne bi bilo tako potovanje za sedemdesetletnega človeka z več srčnimi napadi prevelik napor? Urednik *Études*, pater Jouve, se je obrnil na Mortierjevo: »Pater Teilhard potuje avgusta v Transval. Možno je, da se ne bo več živ vrnil s potovanja. Prosite ga, da vas imenuje za dedinjo svojih rokopisov, ker jih mi ne bomo smeli objaviti.« Mortierjeva je omenila — bilo je meseca julija 1951 — Teilhardu; ta jo je pogledal bolj z notranjim kot zunanjim pogledom, vzel kos papirja, nanj napisal testament in jo imenoval za lastnico svojih spisov. Za Teilharda so bili hudi časi, ker so se ga predstojniki hoteli znebiti in so ga že drugič poslali iz Evrope v izgnanstvo, sedaj v Ameriko. Teilhard je oktobra 1953 v spremstvu Rhode de Terra še drugič odšel v Transval, da bi uskladal raziskovanja o nastanku človeka, in avgusta 1954 zadnjikrat obiskal Francijo ter se poslovil tako od Marjete Teillard-Chambonove in tudi od Jeanne Mortierjeve. 10. aprila 1955, na velikonočno nedeljo, ga je v New Yorku, v stanovanju De Terrajevih, po kosilu zadela srčna kap. Njegovo telo počiva med redovnimi sobrati jezuiti na pokopališču Saint-Andrewsa-on Hudson, oddaljenem čez sto kilometrov od New Yorka.

Sklepna opomba

Po 2. vatikanskem cerkvenem zboru (1962—1965) po pobudi koncila mnogo govore o čustvenem dozorevanju redovnikov in duhovnikov in o krščanski zrelosti. S tem da kdo govori o čustveni zrelosti ali krščanskem dozorevanju, še ni rečeno, da je čustveno zrel in krščansko dozorel ali že tudi na poti do čustvene zrelosti in krščanske dozorelosti. Stvar je mnogo bolj zapletena, kakor bi kdo na prvi pogled mislil. Eno je potreba čustvene dozorelosti, čisto nekaj drugega pa je način ali postopek, kako je mogoče doseči čustveno dozorelost. Tega koncil niti ni hotel niti ni mogel povedati. Brez dvoma pa brez velike razgledanosti in temeljitega poznanja dognanj antropoloških ved in zlasti še brez velike osebne svetosti (povezanosti z Bogom) ni mogoče resno razpravljati niti o čustvenem dozorevanju niti o osebni zrelosti, kaj šele dajati napotke za tako zamotano nalogo.

Teilhard de Chardin je v sklopu svoje celovite teorije vesoljnega razvoja, ki ima v smislu cerkvenega gledanja zelo relativno vrednost, in v sodelovanju šestih zares izrednih žensk — izrednih po visoki izobrazbi in človeški polnosti — nakazal možne smeri dozorevanja in zrelosti, nikakor pa ne dokončnega postopka in ustrezne metode. Pri tem je treba upoštevati, da gre za enega izmed največjih duhov našega stoletja, močno zasidranega v Bogu, zvestega sina katoliške Cerkve in člana uglednega jezuitskega reda. Pri tem je treba izhajati iz dejstva, da je Teilhard vedno ostal zvest svoji redovni obljubi čistosti kakor tudi duhovniškemu celibatu. Vendar je o teh dejstvih razmišljal v duhu našega 20. stoletja.

Valter Dermota

Forum Katholische Theologie 3 (1987), 3

V celotni številki je gotovo najbolj upoštevavanja vredna razprava augsburškega škofa Josefa Stimpfleja, ki na osnovi dokumentov 2. vatikanskega koncila podaja katoliška načela ekumenizma (163—186).

Zadnji koncil je zelo poudaril prizadevanje za edinstvo. Vendar je potrebno, da poteka pravilno. V ta namen podaja avtor deset odločilnih načel.

Prvo načelo govori o zakramentalnosti Cerkve. Podobno kakor božji Sin ima tudi

Cerkev božjo in človeško sestavino. Je hkrati vidna in nevidna. Kot nekaj zakramenta je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu.

Drugo načelo govori o Cerкви kot občestvu (communio). V svojem najglobljem bistvu je Cerkev občestvo z Bogom. Cerkev je »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (C 4). Notranje počelo edinosti je Sveti Duh, vidno počelo edinosti pa služba Petrovega naslednika, ki omogoča edinost episkopata.

Da, Cerkev je tudi nekaj vidnega. Vidne in nevidne sestavine v Cerкви nikoli ne smemo ločevati. O tem govori tretje načelo.

Četrto načelo, ki ga je potrebno upoštevati, se glasi, da je Kristus ustanovil samo eno Cerkev in glede nje želel, da ostane ena do konca sveta. »To je edina Kristusova Cerkev, katero v veroizpovedi priznavamo kot eno, sveto, katoliško in apostolsko... Ta Cerkev, na tem svetu ustanovljena in urejena kot družba, obstaja v katoliški Cerкви, katero vodijo Petrov naslednik in škofje, ki so v občestvu z njim« (C 8). »Samo po katoliški Kristusovi Cerкви, ki je splošen pomoček za zveličanje, je... mogoče doseči vso polnost zveličavnih sredstev« (E 3).

Peto načelo govori o popolnem in nepopolnem cerkvenem občestvu. »Ne brez krivde ljudi na obeh straneh« (E 3) so v zgodovinskih obdobjih nastale ločitve. Vendar neka nepopolna edinost še vedno obstaja tako s pravoslavnimi kot s protestanti. Vse Cerkve in njihove ude pa obvezuje Kristusova oporoka, da bi nepopolna edinost prešla v popolno.

Šesto načelo govori o edinosti v resnici. »Na vsak način je potrebno jasno podajati celoten nauk. Nič ni ekumenizmu tako tuje kakor tisti napačni irenizem, ki je v škodo čistosti katoliškega nauka in ki zatemnjuje njegov pristin in točni smisel« (E 11). Jezus Kristus, ki je »resnica« (Jan 14,6), je s svojo besedo, življenjem in prizadevanjem pričeval za resnico (prim. Jn 18,37). Ljubezen do resnice je zato ljubezen do Jezusa Kristusa. Augsburgska veroizpoved l. 1530 npr. ni rešila cerkvene edinosti, pač pa jo je dokončno zapečatila. V okviru zvestobe resnici podaja avtor pet temeljnih pravil za teološki dialog. Ob koncu pribije: Edinost v resnici je cilj ekumenskega dialoga Cerkve. Nobenega

cerkvenega občestva ni brez edinosti v resnici.

Sedmo načelo se ustavlja ob razvoju v spoznanju resnice. V bistvu gre pri tem načelu za upoštevanje zakonitega razvoja dogem.

O potrebnosti teoloških prizadevanj za premagovanje cerkvene razdeljenosti govori osmo načelo. Avtor se sprašuje o realni poti, ki naj bi vodila k ponovni vzpostavitvi popolne edinosti. Kot izhodiščno točko je potrebno upoštevati to, kar je skupno. V zadnjem tisočletju je bil v katoliški Cerкви navzoč zakonit razvoj, ki naj bi ga skušali pravoslavni razumeti. Vsekakor je pomembno vprašanje medsebojnih razgovorov umevanje papeževega primata. Prav tako dialog ne more iti mimo mariologije. V povezavi s tem je pomembna trditev 2. vatikanskega koncila: »Marijina materinska naloga do ljudi nikakor ne zatemnjuje in ne zmanjšuje tega edinega Kristusovega sredništva, temveč razodeva njegovo moč« (C 60). Marija je pravzor Cerkve. Da bo teološki dialog uspel, mora biti duhovno pripravljeno tudi božje ljudstvo tako na vzhodu kot na zahodu.

Deveto načelo govori o duhovnem ekumenizmu. Potrebna je znotrajcerkvena in osebna prenovitev vsakega posameznika, tj. spreobrnjenje srca, svetost življenja in povezanost z Bogom.

Deseto načelo pa se glasi: Edinost kot dar in naloga. Po eni strani je edinost zastonjski božji dar, a po drugi si je zanjo potrebno tudi prizadevati.

Avtorju se zdi zlasti pomembno upoštevati katoliška načela ekumenizma, da bomo res dosegli edinost. Ekumenska prizadevanja posameznih vernikov kakor tudi krščanskih Cerkva bodo prišla do cilja, če bodo poskušali uresničevati edinost v zvestobi sveti božji volji.

Otto Wahl je napisal razpravo Odkod prihaja naša trdnost (187—202). Najprej pod literalnim in zgodovinskim vidikom, nato pa pod duhovnim vidikom razlaga svetopisemski odlomek Iz 22,20—25. Avtor prepričljivo pokaže, da sta naša trdnost in slava samo v Bogu.

Johannes Schneider iz Münchna je obdelal mariologijo Gerhohsa von Reichersberga (203—216). Gerhohs von Reichersberg je bil pod vplivom Ruperta von Deutza. Reichersberg nima še prečiščenega pojmo-

vanja Marijinega brezmadežnega spočetja.

Leo Scheffczyk komentira papežev obisk v Nemčiji (30. 4. — 4. 5. 1987), ki je bil deležen veliko neutemeljenih kritik zunaj Cerkve in v njej. Scheffczyk opozarja na pozitivne vidike papeževega obiska (217—225).

Zanimiv je krajši sestavek Antona Ziegenausa o vlogi Svetega Duha pri Jezusovem spočetju (226—232). Nespornosti niso samo pri neteologih, ampak tudi pri teologih, čeprav bi morali vedeti, kako Cerkev umeva to vprašanje. Za R. Bultmanna so deviško spočetje, prazen grob, vstajenje in vnebohod vzeti iz mitologije. Tudi stvarjenje iz nič (*creatio ex nihilo*) je za Bultmanna le kozmološki mit. S takšnim umevanjem v bistvu taji ne le deviško spočetje, ampak tudi Kristusovo predeksistenco in njegovo učlovečenje. Jezusovo deviško spočetje si nekateri modernejši teologi predstavljajo v podobnem pomenu, kakor prikazujejo poganske mitologije spočetje raznih bogov. Sveti Duh naj bi bil samo nadomestilo za telesnega očeta. Odtod izvira teološko naravnost nemno vprašanje, ali je Jezusa spočel Jožef ali Sveti Duh. Že v prvotni Cerkvi so delovanje Svetega Duha umevali drugače. Veroizpoved 11. provincialnega koncila v Toledu se glasi: »... Iz nje (Device Marije) je bil rojen (Sin) v novem redu in v novem rojstvu. V novem redu, ker se je tisti, ki je po božanstvu neviden, prikazal vidno v mesu. V novem rojstvu je bil rojen, ker nedotaknjeno devištvo ni spoznalo združenja z možem, a je po obsenčenju s Svetim Duhom postalo rodovitno in je pripravilo snov na njegovo telo. Tega deviškega rojstva razum ne more razumeti in ga ne osvetljuje nikakršen zgled. Če bi ga razum osvetlil, bi ne bilo čudovito; če bi ga zgled osvetlil, bi ne bilo edinstveno. Ne smemo pa verovati, da je Sveti Duh Sinov oče, ker je Marija spočela ob obsenčenju s tem Svetim Duhom. Ne sme se zdeti, da trdimo, kakor da ima Sin dva očeta; kajti gotovo je potem zgrešeno reči kaj takega (DS 533; VCS 209). Jezusovega deviškega spočetja in rojstva torej ne more osvetliti noben primer. Je nekaj edinstvenega. V odnosu do Jezusove božje narave je oče izključno prva božja oseba, v odnosu do človeške narave pa je Jezus brez očeta. Sveti Duh povzroči v telesu Device Marije *novitas creationis*. Za pravilno umevanje Jezusovega deviškega spočetja se zdi Ziegenausu zelo pomembno

obnoviti teologijo stvarjenja, ki jo eksistenčialna teologija (tudi Bultmann) zelo potisne v ozadje.

Joachim Giers piše o identiteti katoliškega socialnega nauka (233—242), nato pa sledijo recenzije iz področja krščanskega socialnega nauka, dogmatike in duhovnosti.

Andrej Pirš

Forum Katholische Theologie 3 (1987), 4

Anton Ziegenaus iz Augsburga razmišlja o odnosu med judovstvom in krščanstvom ob Edith Stein (253—268). Judje so z neko zadržanostjo in kritiko sprejeli razglasitev Edith Stein za blaženo. Anton Ziegenaus mirno pretresa ugovore in pomisleke zoper razglasitev nove blažene, ki je bila hkrati judinja in kristjanka. Kritiki ne upoštevajo katoliškega umevanja razglasitve koga za svetnika oziroma blaženega in tudi sicer puščajo ob strani nadnaravne nagibe. Še manj je razumljivo, da ne vidijo povezave med pastirskim pismom holandskih škofov julija 1942 (odločna obsodba preganjanja Judov) in aretacijo Edith Stein. Holandskim škofom res ni mogoče očitati strahopetnosti.

Mati Edith Stein ni priznavala Kristusa kot božjega Sina, zato nikakor ni mogla videti možnosti sožitja med judovstvom in krščanstvom. Edith Stein pa je nasprotno ravno ob krstu na novo odkrila judovstvo. S spreobrnjenjem se nikakor ni ločila od svojega ljudstva. Kot katoličanko jo je vedno znova pretreslo, ko je gledala na podobo Kristusa in Marije. Zavedala se je, da sta bila judovske krvi. Ko so jo nacisti odpeljali z rodno sestro iz karmela v taborišče, je izjavila: »Pojdi, greva za najino ljudstvo.« Jezus Kristus je bil zanjo ključ za umevanje judovstva. Ziegenaus nato kaže pripravljenost in željo Edith Stein, da se žrtvuje za svoje ljudstvo. Iz oporoke 9. junija 1942 in nekaterih drugih pisem vidimo, da se je popolnoma prostovoljno žrtvovala kot spravna žrtev za svoje ljudstvo. Že dolgo pred smrtjo se je popolnoma zavestno pripravljala na podaritev svojega življenja. Bila je v polnosti judinja in v polnosti kristjanka. Zato je v prvi vrsti ravno ona tista, ki vodi k spravi jude in kristjane.

V nekem pomenu se dotika odnosa do judovstva tudi Philipp Schäfer; in sicer predstavlja Jezusa Kristusa kot Odrešenika (269—280). Jezus je živel v judovskem izročilu. Gotovo se božje razodetje ni začelo šele

s Kristusom, pač pa se je ob njem izoblikovala trinitarična podoba Boga ter veliko jasneje zavest in pojem svobode ter osebe.

Georg May iz Mainza je pod pravnim vidikom obdelal združenja vernikov, o katerih govori novi zakonik v kan. 298—311. Novi zakonik ne govori več posebej o tretjih redovih, bratovščinah in pobožnih združenjih, pač pa razlikuje med zasebnimi in javnimi združenji. Avtor omenja po novem zakoniku zagotovljeno svobodo ustanavljanja združenj: svobodo glede vsebine statuta, ki ga potrdi ustrezna cerkvena oblast; glede vodenja; obdela pravice in dolžnosti članov, njihovo delovanje, nadzorovanje združenj; se dotakne vprašanja premoženja in končno poda še načela glede razpustitve združenj.

Burkhard Haneke razmišlja o tem, kar znanost more, in o tem, kar mora (298—310). Gre za vprašanje etike znanosti. Eno skrajno mnenje trdi, da je znanost popolnoma svobodna in more delovati, kakor hoče. Drugo skrajno stališče pa zahteva, da se vse znanstveno delo neposredno uredi po nraavnih merilih. K znanosti kot etike prostem področju se enostransko nagibata teolog Franz Böckle in filozof Hermann Krings. Böckle vse preveč zaupa zdravemu človekovemu razumu in preveč splošno postavlja kot normativni temelj za odgovorno ravnanje znanosti

skupni blagor. Avtor se upravičeno sprašuje, ali obstajata vsaj dva znanstvenika, ki bi pod skupnim blagom razumela isto. Fichte je trdil: Svobodno raziskovanje vsakega možnega objekta v neomejenem pogledu je nedvomno pravica človeka. Taka trditev zelo hitro vodi k človekovi pravici, ki ni povezana z odgovornostjo. Moralno odgovornost znanstvenikov zmanjšuje tudi Herman Krings, ki v bistvu zagovarja absolutno avtonomijo razuma in scientizem. Haneke predstavlja nato rimsko navodilo o novi biomedicinski tehniki, navodilo, ki v svojem prvem delu poudarja moralno odgovornost znanosti. Človek je poslednji cilj znanstvenega prizadevanja, ne pa njegovo sredstvo.

François Reckinger iz Kölna kritično predstavlja dvaintrideset strani obsegajoč spis avstrijske pastoralne komisije, ki ima dobro osnovno zasnovno, a tudi nekatere pomanjkljivosti.

Sledijo recenzije. Zanimiva je zlasti predstavitev knjige Aloisa Dempfa s filozofskega področja in knjige Walterja Kasperja z dogmatičnega področja. Tudi Kasper trdi, da je danes potrebno na novo premisliti o metafiziki. Kriza širjenja vere ni zaradi premajhne prilagoditve svetu pač pa zaradi premajhne prilagoditve Jezusu Kristusu.

Andrej Pirš

Forum Katholische Theologie 4 (1988), 1

J. G. Ziegler iz Mainza razglablja o prehodu od »biti v Kristusu« k »živeti v Kristusu« kot temeljnem načelu takšne moralke, ki resno upošteva milost (1—18). 2. vatikanski koncil v odloku o duhovniški vzgoji naroča, naj moralna teologija bolj zajema znanstveno razlago iz nauka Svetega pisma in tako pojasnjuje vzvišenost poklicanosti vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta (DV 16). V omenjenem besedilu koncil predstavlja Sveto pismo kot spoznavno počelo, Kristusa kot počelo biti in ljubezen kot počelo ravnanja. Moralna teologija temelji na spoznanjih biblične eksegeze in dogmatike. Ti dve disciplini nam podajata pravo podobo človeka (predstavljeno v CS 12—22 kot stvarjenje, greh, odrešenje, dokončna dovršitev).

Moralna teologija je razpeta med razodetjem in razumom. Oboje se uglaš v razumu, ki je razsvetljen z vero. Avtor poudarja, da mora moralna teologija resno računati z milostjo.

Zelo zanimiv je prispevek jezuita Roberta Grahama Papež Pij XII. in liturgična kriza v Nemčiji med drugo svetovno vojno (19—34). Avtor ob sklicevanju na raziskovanja Maas-Ewerda lepo kaže nasprotujoča si stališča do liturgične preнове sredi divjanja 2. svetovne vojne. Nasprotja so bila tako velika, da so posegli v dogajanje najprej škofje in na njihovo prošnjo tudi Pij XII. ter posebna kardinalska komisija. Stvar je bila zelo zapletena. Po eni strani so bile navzoče zakone težnje po liturgični prenovi, po drugi pa so bile včasih tudi primesi popuščanja pred nacizmom (npr. opuščanje Stare zaveze in

judovskih imen iz strahu pred odporom nacistov). Pij XII. je obe nasprotujoči strani krotil in jim dopovedoval, da je v danih okoliščinah res pomembnejše krščansko življenje kakor prepiri o liturgiji. Nemškim škofom je usmerjal pogled na bistveno.

Zanimiv je pastoralno ubran prispevek Franza Breida iz Gradca (35—49). Na osnovi človekove telesno-duhovne sestavljenosti temelji človekova enkratna osebnost (duša) in njegova socialna razsežnost (telo). Človek je naravnano navznoter in navzven. To pomeni, da Cerkev kot občestvo verujočih povsem ustreza človekovi sestavljenosti. Pravo gledanje na človeka omogoča hkrati tudi vrednotenje Cerkve. Danes so močno navzoči sekularizacija, izkoreninjenje in zapiranje za transcendentno razsežnost. Po opisu položaja se avtor sprašuje, kaj je cilj pastoralne dejavnosti. V prvi vrsti je to notranje vodenje človeka k dialogu z živim Bogom. Služenje rasti vere slehernega posameznika ima prednost pred vsemi drugimi nalogami. Oseba ima prednost pred strukturami, ker se more spreobrniti samo oseba. Neobhodno potreben pogoj za uspešno pastoralo je, da je tisti, ki oznanja, »duhoven človek«.

Na drugem mestu je skrb za takšne zunanje oblike, ki neposredno pomagajo pri širjenju vere. To so različne skupine z izrazito duhovnim programom. Sem spadajo tudi sistematični obiski hiš in še polno drugih stvari.

Na tretjem mestu pa je skrb za tiste zunanje oblike, ki imajo le posredno povezavo z vero. Politika, znanost in kultura naj bi bili uglašeni z evangelijem.

Potrebno pa je v pastoralnem delu upoštevati tako imenovane pastoralne poudarke, ki so odgovor na žgoče probleme časa.

Leo Scheffczyk predstavi zadnjo škofovsko sinodo o laikih l. 1987 (50—61). Odločilna je prenova, ki prihaja iz človekovega srca, iz njegove notranjosti. Mnogi posegi škofov so bili dobri, pri nekaterih pa se vidi, da tudi pastirji nosijo rane črede. Avtor sestavka analizira nekatere enostranske ali celo napačne trditve. Premalo je prišla do veljave odgovornost laikov za nove duhovne poklice.

Andreas Laun z Dunaja podaja med pregledi stanje moralne teologije danes. Prihaja do zaskrbljujoče ugotovitve: V pomembnih vprašanih moralne teologije znotraj Cerkve ni edinosti. Kar ima en duhovnik za greh, jemlje drugi kot človekovo pravico in svobodo v Kristusu. Očitno se je to nasprotje pokazalo ob primeru »Charlesa Currana«, ki so ga podprli mnogi teologi. Avtor nato na kratko nakazuje glavne razloge za takšno stanje. Najprej je tu različno umevanje naravnega zakona (lex naturalis), ki ga človek more spoznati iz ustvarjenih resničnosti. Nato je priznavanje ali nepriznavanje *intrinsicum malum* (neko dejanje je vedno in v vsakem primeru zlo). H. Küng priznava samo še takšna dejanja, ki so na splošno zla, ne pa vedno in v vsakem primeru. Ena od točk krize je tudi vprašanje povezave med vestjo in resnico. Zmedo povzroča prav tako preveliko poudarjanje avtonomnosti morale in s tem zavračanje cerkvenega učiteljstva na moralnem področju. Sledijo še ocene.

Andrej Pirš

Forum Katholische Theologie 4 (1988), 2

Engelbert Gross se sprašuje o mariologiji pri poučevanju verouka danes (81—97). Avtor najprej kaže, kako je mariologija v središču krščanskega oznanila tako v Svetem pismu kakor v nauku Cerkve. Žal se uradni veroučni učbeniki v Nemčiji nekako sramujejo mariologije. Ob Mariji bi se mogla reševati temeljna življenjska vprašanja.

Zanimiva je razprava Helmuta Müllerja, ki predstavlja Adolfa Portmanna (+ 1982)

(98—110), ko je pri devetindvajsetih letih izstopil iz evangeličanske Cerkve in ni od tedaj pripadal nobeni veroizpovedi. Portmann je zaradi svoje hude kritike evolucionistične teorije prebudil veliko zanimanje med teologi. Avtor članka se nekoliko ustavlja pri kritiki Lamarcka in Teilharda de Chardina.

François Reckinger zagovarja obstoj čudežev v Svetem pismu, kakor jih je umeval I. vatikanski koncil (DS 3009; 3033s) (111—125).

V sedemdesetih letih se je razplamtelo tudi znotraj katoliške Cerkve razpravljanje o možnosti čudežev. Zanimavati so začeli zgodovinskost čudežev; trdili, da ne poznamo vseh razlogov; zatrjevali, da se je pojem čudeža izoblikoval šele v sholastiki; nekatere čudeže so razlagali s parapsihologijo. Dejansko so se čudeži godili vso zgodovino, zato avtor članka ne vidi razloga, da se ne bi mogli goditi v Jezusovem času. Prepričljivo kaže, da je sholastika samo uredila in razvila to, kar je navzoče že v svetopisemskih poročilih in pri cerkvenih očetih. Čudeži so imeli in imajo ta pomen, da izpričajo Jezusa kot božjega Sina.

Zgodbe Svetega pisma, Ognjišče, Koper 1988, 416 str.

Knjiga vsebuje 365 zgodb Svetega pisma, torej za vsak dan v letu po eno. 237 jih je iz Stare zaveze, 128 pa iz Nove zaveze. V izvorniku se imenuje *Otroška Biblija v 365 zgodbah* (The Children's Bible in 365 Stories). Izvirni naslov gotovo bolj ustreza vsebini kot slovenski *Zgodbe Svetega pisma*, vsaj kakor naslov pojmuje slovensko izročilo in kar končno zgodbe Svetega pisma tudi so. *Zgodbe Svetega pisma* so zbirka odlomkov, v katerih Sveto pismo pripoveduje odrešenjske dogodke, torej ne njegovi modrostni, pesniški ali molitveni deli. Ker so Sveto pismo »dogodki, ki so se zgodili med nami« (Lk 1,1), ga je mogoče pripovedovati tako, kot pripovedujemo dogodke svetne zgodovine. Pripovedujemo jih lahko prosto ali tako, kot jih pripoveduje Sveto pismo. Slovensko izročilo jih razume v zadnjem smislu.

Take so Krekove *Zgodbe Svetega pisma* (Družba sv. Mohorja 1903—12), za katere sam izrecno pravi, da vse pripoveduje »strogo po besedah Svetega pisma« (ZGODBE, 18). Tako je znano in tolikokrat ponovno izdano *Kratko Sveto pismo s slikami* (Nadškofijski ordinariat v Ljubljani 1968 in nato *Ognjišče*, Koper 1979), ki vsebuje dobesedne pripovedne odlomke Svetega pisma, samo vezno besedilo je prosto povedano. Tako je *Malo Sveto pismo* pokojnega prof. Jakoba Aleksiča (Nadškofijski ordinariat v Ljubljani

Manfred Hauke predstavlja luteranstvo in ekumenizem na Finskem (126—135), nato pa sledita še dve pojasnili glede nemškega molitvenika, kateremu Josef Pieper očita, da pri razlagi svete maše zanemarja pojem posvetitve in pojem daritve.

Glede pravega umevanja avtonomije npravnosti piše Joahim Piegsa (143—148). Zavrača stališča Auerja in Böckleja.

Sledijo ocene s področja hagiografije (o svetnikih), filozofije, zgodovine in dogmatike.

Andrej Pirš

1967), ki vsebuje izbor svetopisemskih odlomkov pod vidikom božje kraljestvo, s kratko razlago. Angleška *Otroška Biblija v 365 zgodbah* pa ne vsebuje dobesednih svetopisemskih odlomkov, temveč svobodno pripoveduje »v živahnem, lahko razumljivem, preprostem in natančnem slogu« (Pogovor na zadnji platnici) s svojimi besedami svetopisemske dogodke. Pripoveduje svetopisemske dogodke, kakršnekoli, vendar jih pripoveduje tako svobodno in preprosto, da to ni več Sveto pismo v pravem pomenu besede, tako kakor evangeljske harmonije niso pravi evangeliji, čeprav z evangeljskimi besedami pripovedujejo evangeljske dogodke, vendar jih pripovedujejo tako, da sestavlja iz dveh ali več podobnih evangeljskih besedil sestavi eno, tako da to po obliki res ni več Sveto pismo, temveč »'človeško delo', ki ima za izhodišče božjo besedo« (*Uvod v Sveto pismo nove zaveze*, Mohorjeva družba, Celje 1982, 163).

Tako sestavljene zgodbe so popolnoma možne, saj končno tako »po svoje« pripovedujejo Sveto pismo, kot ga pripoveduje vsak katehet pri verouku ali kakor znanstvenik sestavlja usklajene (harmonizirane) pripovedi, vendar moramo strogo ločiti, kaj je Sveto pismo in kaj je »pripovedovanje po Svetem pismu«, zato angleški naslov gotovo bolje ustreza vsebini, ker knjiga res čisto svobodno pripoveduje svetopisemske dogodke otrokom, kar pa slovenski naslov ne pove.

Zgodbe je sestavila Mary Batchelor, prevedla pa Tilka Sever. Slike je prispeval John Haysom. Te skoraj vedno zadenejo bistveno sporočilo zgodbe. Učinkujejo blagodejno, izrazno močno, teže pa bi pritrtil, da vselej »dognano« (Pogovor na zadnji platnici). Golgota je upodobljena kot gora (376), čeprav je bila v resnici pet do šest metrov visoka skalnata vzpetina, na daleč podobna človeški lobanji, zato se je tudi imenovala »lobanjska vzpetina« (Mt 27,33), kar pa iz slike ni razvidno.

Izbor zgodb je popolnoma svoboden. Ker ni mogoče posredovati vseh — prof. Aleksič jih je zbral pod vidikom božje kraljestvo — se je sestavljalca odločila »za najbolj zanimive in najbolj priljubljene« (Predgovor), vendar tako, da je iz njih le mogoče razbrati skupno sporočilo. Iz vsake lahko razberemo nekaj o tem, »kakšen je Bog in kakšni smo mi sami,« kakor pravi v Predgovoru. To se ji je v dobršni meri tudi posrečilo, zato v vsebinsko razgibanih zgodbah marsikaj izpušča, da z razvejenim pripovedovanjem ne zatemni temeljnega sporočila. Tako v zgodbi Janez mu bo ime (277) sploh ne omenja obreze, temveč samo zaplet v zvezi z dajanjem imena Janezu Krstniku, čeprav je bilo dajanje imena tesno povezano z obrezo.

»Po svoje« pripovedovati svetopisemske zgodbe ni najbolj preprosto, ker se kaj rado zgodi, da navdihnjeno sporočilo okrnemo, osiromašimo ali celo obidemo oziroma povemo kaj takega, česar v svetopisemski zgodbi sploh ni. Sveto pismo ni navadna, temveč navdihnjena knjiga, zato moramo pri svobodnem pripovedovanju posebno paziti, da ne okrnemo navdihnjenega sporočila, sicer to ni več Sveto pismo.

Sestavljalca pripoveduje res popolnoma svobodno, celo tam, kjer bi skoraj morala dobesedno posredovati navdihnjeno besedilo, na primer očenaš (300), tako pa imamo pred seboj razložen in parafraziran očenaš, kar je prava škoda! Živahno in razgibano pripovedovanje še ni vse. To se lahko najbolj sprosti pri opisovanju občutij nastopajočih oseb. Tu je Sveto pismo navadno zelo zadržano, medtem ko si svobodni pripovedovalec lahko privoščiči za Petrovo doživljanje Jezusove spremenitve na gori (prim. Mr 9,2—13) trditev, »da je imel Peter

ob tej skrivnosti občutek, da ga bo razgnalo, če ne bo spregovoril« (336).

Pri svobodnem pripovedovanju ima pripovednik dejansko največ možnosti, ko je treba svetopisemsko sporočilo vplesti v kar najbolj naravne časovno-zgodovinske in krajevne okoliščine. V tem so njene zgodbe prava mojstrovina. Pripoveduje jih razgibano, preprosto in primerno občutju današnjega človeka. Včasih jo sodobno občutje tako zanese, da ga vnaša celo v svetopisemsko dogajanje. Če se mladoporočenca zavedata, da sta drug drugemu enakovreden partner, se imata tudi tam za eno, kjer vsak prispeva svoj lastni delež, in brez pomisleka pravita »rodila sva otroka«, čeprav ga je v resnici rodila žena. Tako tudi sestavljalca zgodb pravi: »Jozef je položil Jezusa v jasli« (279), medtem ko Luka jasno pravi za Marijo: »Rodila je sina, prvorojenca, ga povila v plenice in položila v jasli« (2,7).

Večja škoda je, če tako pripovedovanje okrne razodeto resnico. Tako pravi, da Jezus zato naroča učencem, naj kar se da malo vzamejo na pot, da bodo laže in hitreje hodili (318), s čimer je zabrisana Jezusova izrecno izražena misel, naj zato ne jemljejo ničesar na misijonsko potovanje, ker morajo zaupati v Boga, »kajti delavec je vreden svoje hrane« (Mt 10,10). Ali, ko pravi, da se je Jezus »skrivnostno izmaknil razjarjeni množici, ki ga je hotela pahniti v prepad« (296), medtem ko pravi Luka, da je »šel kar sredi množice« (4,30) in tako pokazal, da mu nihče ne more ničesar storiti, če to ni božja volja.

Včasih se zdi, da ne upa povedati vse resnice, posebno če gre za resnico, ki jo sodobni človek težko sprejme. Ko govori o učlovečenju, pravi samo, da bo Marija »rodila sina, ki bo nekaj posebnega, saj je dolgo pričakovani Kralj« (276). Preseneča že to, da temeljno krščansko resnico podredi Marijine obisku pri sorodnici Elizabeti in jo pripoveduje pod naslovom »Potovanje v judejske hribe«, ko pa je Marijin obisk pri Elizabeti samo posledica učlovečenja. Tako bistveno postane drugotno in sploh ne pove, da gre za učlovečenje Božjega Sina. Jezus je samo »nekaj posebnega; je kralj«. To gotovo drži, vendar šele, če vemo, da je Božji Sin. To bi v povezavi Marijinega obiska pri Elizabeti morala jasno povedati, saj je Elizabeta prav ob srečanju z Marijo »po navdihnjenju Svetega Duha« (prim. Lk 1,41)

jasno povedala, koga Marija nosi pod srcem, ko je dejala: »Odkod meni to, da prihaja k meni mati mojega Gospoda?« (Lk 1,44) in ker beseda *Gospod* v Lukovem evangeliju pomeni *Bog*, moreno Elizabetine besede prosto izraziti: »Odkod meni to, da prihaja k meni mati mojega Boga?« Elizabeta je torej jasno povedala, da je Marija spočela Boga, ker pa današnji človek težko verjame, da bi bil Bog tako spočet in rojen, kot človek, naj bo zdaj samo povedano, da je »nekaj posebnega in kralj«, kar pa je gotovo veliko manj kot reči, da je Božji Sin. Sicer pa mislim, da je treba besedo kralj v zvezi z Jezusom sodobnemu človeku prav tako pojasniti kot resnico, da je Božji Sin. Besedo kralj pozna samo iz zgodovine, in ker jo pojmuje v državniškem pomenu, prej lahko napak razume Jezusa, kot sprejme resnico, da je učlo-večeni Bog.

Prav tako ne drži, da se je Jezus pogovarjal s človekom, ki je bil obseden in je imel Legijo, temveč se je pogovarjal z demonom, kar jasno razberemo iz Markovega poročila 5,1—20. V evangelijih se Jezus res včasih pogovarja s človekom, ki je imel hudobnega duha, vendar v takih primerih ni šlo za pravo obsedenost, temveč nekaj, kar je bilo samo podobno obsedenosti. Tukaj pa se Jezus pogovarja z demonom. Gre za pravo obsedenost. Jezus se ne sooča s človekom, temveč z demonom. Spopad poteka na duhovni ravni. Demon je duh, in ker je Jezus izgnal duha, je pokazal moč nad njim. Izgnal je tistega, s katerim se je pogovarjal, zato reči, da se je Jezus pogovarjal s človekom, ki je imel Legijo, ne pomeni samo odmik od evangelistovega pripovedovanja, temveč tudi okrnitev evangeljskega sporočila, »zakaj naš boj se ne bije proti krvi in mesu, ampak proti gospodovalcem tega mračnega sveta, proti zlohotnim duhovnim silam pod nebesnim oblokom« (prim. Ef 6,12 in Lk 10,18).

Razumem, da je težko otroku povedati, kako se je Jezus mogel pogovarjati s hudim duhom, in je zato veliko bolj preprosto reči, da se je pogovarjal s človekom, ki je imel hudega duha, vendar svetopisemskih dogodkov ne smemo pripovedovati tako, da jih moramo pozneje, ko otrok odrašča, popravljati. To je zavajanje, podobno kot moramo popravljati resnico o Miklavžu, če smo ga sprva naslikali preveč praviščno, zato

menijo vzgojitelji, da je tudi otroku treba takoj povedati vso resnico, seveda njemu razumljivo.

Ne manjka pa trditev, ko pove več kot Sveto pismo. Bog ni rekel prvima človekoma, da bosta umrla, »ko bosta ostarela« (14), temveč da bosta morala umreti, če bosta jedla sad prepovedanega drevesa (prim. 1 Mz 3,3). Sveto pismo razodeva le splošno resnico, da je greh vzrok človekove smrti (prim. Rim 5,12), ne pa, da človek umrje, ko ostari. Človeku je zaradi greha »določeno enkrat umreti« (Heb 9,27). Prav tako ne vemo, če je Kajn res »z enim samim močnim udarcem ubil Abela« (16) in da se je Jezus »sprehajal po obali Genezareškega jezera in zagledal Jakoba in Janeza ter ju poklical« (290).

Precej je tudi stvarnih napak, ki bi jih morali odstraniti pri prevajanju, če so že res v izvirniku. Zaharija gotovo ni »stopil v Presveto« (275), da bi opravil kadilno daritev, temveč h kadilnemu oltarju, ki je bil pred zaveso, ki je ločevala Sveto od Presvetega. V Presveto je smel stopiti enkrat na leto, in sicer na veliki spravni dan (jom kippur) samo veliki duhovnik, nikdar pa navadni duhovnik. V shodnici niso »možje sedeli na eni strani, žene pa na nasprotni« (294), kot nekdaj strogo ločeni po naših cerkvah, temveč so bile ženske v posebnem prostoru, podobnem balkonu ali galeriji, in obdanem z ograjo. Luka se ni pridružil Pavlu »še v Makedoniji« (397), temveč že v Troadi. Ko Luka pripoveduje o prikazni Makedonca Pavlu v Troadi, v istem stavku nadaljuje pripovedovanje v 1. osebi množine »smo takoj iskali priložnost, da bi odrinili v Makedonijo« (Apd 16,10). Pavel tudi ni »rimska oblika njegovega imena« (390). Če bi bilo to res, bi mu morali reči *Desideratus*, ker Savel pomeni hebrejsko *izprošen*, *zaželen*. Čas priprave na velikonočno večerjo se ni začel, ko se je velikonočni teden iztekel (367), temveč ko se je velikonočni teden začel, saj spada dan pripravljanja na veliko noč, 14. nizan, ko so morali pripraviti vse potrebno za velikonočno večerjo, k začetku, ne pa h koncu velikonočnega praznika. Tako, kot je povedano v Zgodbah, je velikonočna večerja konec velikonočnega praznika, ki je trajal cel teden, ne pa začetek, kar pa ne drži. Trditev je protislovna.

Seznam spodrsrljajev pa s tem ni končan. Ker je knjiga namenjena predvsem branju — nihče ne bo po njej pripovedoval zgodb Svetega pisma, saj bi bilo to pripovedovanje po pripovedovanju — bi bilo bolje, da jih ne bi bilo. Ker je prevod skrbno sestavljen, ne bi bilo v nečast *Ognjišču*, če bi ga pregledal tudi bibliclist, saj jih imamo kar nekaj. Tako bi bil tudi vsebinsko brezhiben, ko je že jezikovno tako razgiban in popoln.

Če so to spodrsrljaji izvirnika in so po večini posledica prostega in živahnega pripovedovanja, le redko slabega poznanja stvari, je prevod boljši. Ta v celoti ohranja živahnost izvirnika. Glagolsko izražanje, posebno raba začetnih (inkohativnih) glagolskih oblik: odkorakal je nazaj (15), oddrveli so domov (204)..., močno poživi pripovedovanje. Prevod je tako tekoč, jezikovno pester in razgiban, kot bi sam izvorno pripovedoval zgodbe Svetega pisma. V njem prav tako čutimo biblični utrip kot v izvorniku.

Nekaj pa je treba posebno pohvaliti. Če prevajalka sama ne prevaja svetopisemskih

izjav dinamično, jih, vsaj novozavezne, izraža po novem prevodu, npr. Ti si moj ljubljeni Sin, zelo sem te vesel (287), nosil je obleko iz kamelje dlake (286), obsedeni je prišel iz grobne votline v okoliških hribih (313). Tudi krajevna in osebna imena prevaja po sprejetih načelih prevajanja Svetega pisma, npr. Gilead, Midjan, Nain, Ahazja, Hušaj, Hilkija, Nebukadnesar, čeprav je včasih moč navade tako velika, da imamo dve obliki Gabriel (275) in Gabrijel (276) oziroma se težko znebi starih oblik: Duh Gospodov (275) namesto *Gospodov duh*, ovac (15,23, 326) namesto *ovc*, Svetnik Božji (294) namesto *Sveti od Boga* itd. To samo spričuje, kako zakoreninjene so stare oblike in ker se ne ujemajo s svetopisemskim izvornikom, je zdaj, ko dobivamo novi prevod Svetega pisma po izvorniku le prav, če jih povsod dosledno upoštevamo, ker s tem veliko storimo za pravilno razumevanje Svetega pisma, zakaj, dokler se v izrazih ne ujemamo, se še teže v njegovem razumevanju. Prevod *Zgodb Svetega pisma* pa je velik prispevek k temu.

Francè Rozman

Karl Matthäus Woschitz, *Erneuerung aus dem Ewigen. Denkweisen-Glaubenweisen in Antike und Christentum nach Offb. 1—3* Herder & Co., Wien 1987, 285 str.

Bogoslovni vestnik je v letošnji 1. številki že objavil recenzijo te knjige s pretežno filozofskega vidika. Vendar je primerno to knjigo oceniti in prikazati še s svetopisemskega vidika, saj gre za pomembno delo našega rojaka in profesorja na univerzi v Grazu.

Knjiga je več kot samo klasičen komentar prvih treh poglavij Razodetja. To sta samo njen tretji (95—159, vendar šele od strani 118 naprej) in četrty del (161—245), medtem ko v prvem delu (19—76) razpravlja o miselnih in verskih tokovih antičnega sveta, tudi indijskega (61—67), v drugem (77—94) pa o bibličnem svetu, tako da na začetku tretjega dela (95—117) prehaja na apokaliptično literarno vrsto in posebno razčlenjenje Janezovo Razodetje, v petem delu (247—285) pa prikazuje krščanski miselni svet. Prav v razčlenjevanju poganskih in krščanskih mi-

selnih tokov in njihovi odmevnosti na življenje se knjiga razlikuje od klasičnih svetopisemskih komentarjev in jih v tem presega. To je njena posebnost. V teh delih prehaja iz eksegeze v filozofijo in prikazuje, kako je grška filozofija, ki jo je prevzel rimski svet, vplivala na življenje postantičnega človeka in človekovo življenje vobče, saj je prav filozofija, po besedah Cicerona, duša človeške kulture — *cultura animi philosophia est* (Tusc. II 5,13). Tudi v tem svetu se je človek spraševal o smislu svojega življenja in razodetje osebne Boga v Jagnjetu, ki je gospodar zgodovine (prim. Raz 5,8s1), mu Janezovo Razodetje (Apokalipsa) daje odgovor, saj gleda zgodovino posameznika in zgodovino vsega sveta z njenega konca in tako osmislijuje človekov vsakdan.

Navdih za takšno zasnovo knjige je gotovo dobil v pismih sedmerim maloazijskim Cerkvam (Raz 2—3). V njih so omenjeni vplivni miselni in verski tokovi, ki so oblikovali versko življenje teh in tudi drugih Cer-

va, saj število sedem pomeni celoto, vseobsežnost, polnost. V njih so bili tudi privrženci nauka, ki ga zastopa Bileam (2,14) in ljudje, ki so sledili nauku nikolajevcev (2,15), kakor tudi tisti, ki so se pečali z Jezabelo, ki se je razglašala za prerokinjo, in učila ter zavajala božje služabnike, da so se predajali nečistovanju (2,20) oziroma tisti, ki so se razglašali za Jude, pa to niso bili, marveč satanova shodnica (2,9). Nikjer v Razodetju ni tako strnjeno prikazano miselno in versko stanje Cerква kakor v teh pismih. Ne prikazuje pa ga človek, temveč poveljčani Kristus, »ki preiskuje obisti in srca ljudi« (2,23), zato je to stanje resnično in res oblikuje njihov vsakdan, čeprav je v njih tudi veliko takega, da s tem presegajo življenje antičnega človeka in kažejo, da niso od tega sveta. Obe razsežnosti, živeti s svetom in biti nad njim, sta razgrnjeni v Woschitzovi knjigi, prva v soočanju življenja krščanskih skupnosti s poganskimi miselnimi tokovi, kar je vsebina prvega dela knjige, in druga v drugačnosti njihovega življenja, kar je vsebina petega dela knjige.

Ker je bil filozofski del knjige že ocenjen, hočem zdaj nekaj povedati o eksegetičnem. Ta je zelo temeljit. To spričuje že uporabljena literatura. Nič najnovejšega in pomembnejšega mu ni ušlo. Svojih izvajanj pa ne opira toliko na komentarje kot na specialno literaturo, kar pomeni, da gre vsaki stvari res do dna.

Potem ko pojasni uvodno videnje (1,9—20), ki je temelj vsemu Razodetju, se osredotoči na pisma sedmerim maloazijskim Cerkvam (Raz 2—3). Razlagi teh pisem posveča vso pozornost. To je tudi jedro njegove knjige. Že metoda razlaganja spričuje, da sodi knjiga v vrh eksegetične znanosti.

Vsako pismo povezuje z uvodnim videnjem. Tisti, ki veleva Janezu, naj jih napiše, ima iste lastnosti kot tisti, ki ga je Janez gledal v uvodnem videnju. Pisma so torej Jagnjetove besede oziroma njegova napisana pridiga. Za njimi stoji Jagnje, kar jim daje izjemni pomen. To ne spričujejo samo isti Jagnjetovi pridevki, temveč smisel teh pridevkov, ki jih Woschitz potrjuje z razlago. Njihovo vsebino pojasnjuje, dokler je mogoče z Razodetjem, po načelu, da je vsaka knjiga sebi najboljši komentar. Tako dobivajo izrazi svoj polni pomen. Tega dopolnjuje tudi z vzporednimi mesti drugih novozavez-

nih knjig, zlasti janezovskih, čeprav nikoli ne postavlja vprašanja o skupnem avtorstvu. Krog pojasnjevanja razširja z enako doslednostjo na Staro zavezo. Novejše raziskave so namreč pokazale, da je v Razodetju okrog 600 izrecnih ali vključnih sklicevanj in namigovanj na Staro zavezo, zlasti na psalme, Izaija, Ezekiela, Daniela in Zaharija, kar prihaja v Woschitzovi razlagi posebno do veljave. Njegova razlaga je biblična in priteguje v pojasnilo vsa sorodna mesta Biblije, zato tudi enciklopedična. To bi jo lahko naredilo prenatrpano, vendar se to ne zgodi, ker s temkim posluhom izbira tisto, kar res pojasnjuje, drugo pa samo citira. Ker pa pisatelj Razodetja uporablja tudi simbole in predmete apokrifne apokaliptične literature in celo zunaj biblične, upošteva Woschitz pri razlagi vse, kar nudi stari svet, od Egipta do Mezopotamije in Qumrana, da pokaže po eni strani, kako je Razodetje vpeto v govorico svoje dobe in zato tudi prvim naslovljencem bolj razumljivo kakor nam; po drugi pa, kako se za temi simboli zdaj skriva novo sporočilo.

Vsako pismo nas postavlja v čisto določeno mesto. Woschitz zelo jedrnato opisuje njegovo zgodovino in kaže njegov življenjski, zlasti verski utrip. Včasih je zgodovina mesta druga stran pisma. Samo v tako prikazanem okolju je mogoče v polnosti razumeti sporočilo pisma. Gre za velike reči, za nas same, saj je stanje teh Cerkvam dejansko naše stanje. Kar Jagnje govori Cerkvam, dejansko govori nam. V ozadju njegove govorice je ljubezen, ne grožnja; tolažba, ne obup; rešitev, ne poraz. Krščanska srenja ima nad seboj in v svoji sredi vstalega Kristusa. Ta je vzrok njenega nastanka in cilj njenega vojskovanja. Njena zgodovina ne vodi v prazno. Samo v taki veri se srenja prenavlja od zgoraj in upa tudi proti upanju.

To je vera Razodetja. Woschitz jo razbira iz vsega Razodetja. Čeprav so neposredni predmet njegove knjige pisma sedmerim maloazijskim Cerkvam, je njeno obzorje vse Razodetje, še več, vsa v prihodnost usmerjena novozavezna sporočila. Woschitz v velikem loku povezuje vsa tovrstna sporočila v novozavezno teologijo. V sklepnem delu knjiga ni več eksegeza, temveč teologija krščanske preнове in odrešenja.

Knjiga ni preprosto branje, temveč zahteva precejšen umski napor. Čeprav je pi-

sana znanstveno natančno in gre vprašanjem do dna, ostaja ponekod nedorečena. Woschitz jasno pove, da se Janezovo Razodetje razlikuje od anonimnih judovskih in krščanskih apokalips, katerih avtorji se skrivajo za velikimi imeni odrešenjske zgodovine, v novozavezni pa se pisatelj predstavlja z osebnim imenom Janez, vendar ne pove, kdo je ta Janez. Ali je to apostol Janez, Zebedejev sin in brat Jakoba starejšega, ali prezbiter Janez oziroma čisto nepoznani človek, ki se skriva za imenom Janez. Četudi se pisatelj predstavlja z imenom Janez, je Razodetje še vedno anonimno, če ne vemo, kdo je ta Janez, zato bi bilo prav, če bi odgovoril tudi na to vprašanje, kakor odgovarjajo sodobni komentarji Janezovega Razodetja, ker ima Razodetje od rešitve tega vprašanja

še posebno sporočilno vrednost, čeprav je res, da je navdihnjeno, četudi ne vemo za njenega dejanskega avtorja.

Če je to nekaj, kar bi bilo treba dodati, pa je gotovo odveč, da o nekaterih rečeh govori dvakrat ali celo trikrat, npr. da ima Razodetje na zunaj obliko pisma (118 in 125), o Janezu, pisatelju Razodetja (122 in 146), o pridevkih Jagnjeta, ki ga je Janez gledal v vidnih (131s1, na začetku vsakega pisma in na str. 257). Ker pa o istih rečeh ne govori z istimi besedami, je to tudi obogatitev. Knjiga ima zaradi ogromnega filozofskega, bibličnega in teološkega znanja, še bolj pa zaradi svojega sporočila, s katerim bogati prav naš čas, trajno vrednost.

Francè Rozman

Bogoslovni vestnik 48 (1988)

RAZPRAVE

Bajzek Jože

Vera mladega človeka: med božjo, družbeno
osebnostno-bivanjsko razsežnostjo 385

Krašovec Jože

Božja dobrota za tisoč, kazen za tri ali štiri rodove 357

Krašovec Jože

Kazen in obljuba v Jeremijevi knjigi 59
Kazen in rešitev v biblični prazgodovini 209

Nadrah Anton

Marija v nauku sv. Bernarda 119

Ocvirk Drago

Vedno najprej človek 409

Papež Viktor

Odtujitev cerkvenega premoženja
v zakoniku cerkvenega prava 227

Schmitt Armin

Starozavezna izročila v zrcalu novega časa 343

Strle Anton

Marija, vzor kristjana, zavzetega za svet 105

Štrukelj Anton

Marija in edinost kristjanov 241

REFERATI — KOREFERATI

Benedik Metod

Janez Evangelist Krek in njegov čas 5

Benedik Metod

Marijino češčenje v zgodovini slovenske vernosti 293

Bozanić Antun

Krški škof Anton Mahnič in Janez Evangelist Krek 53

Gril Janez		
	Krekovo socialno delo	21
Juhant Janez		
	Krekovo politično delo	29
Juhant Janez		
	Krekova osebnost	13
Kumer Zmaga		
	Odmev svetopisemskega sporočila o Mariji v slovenski ljudski pesmi	261
Lah Avguštin		
	Sodobni teologi o Mariji	289
Mahnič Mirko		
	Krekovo leposlovno delo	33
Rojnik Ivan		
	Kritično premišljanje o marijanskih ljudskih pobožnostih	315
Rozman Francè		
	Krekov prispevek k širjenju Svetega pisma na Slovenskem	45
Rozman Francè		
	Marija v Svetem pismu	251
Snoj Alojzij Slavko		
	Oznanjevanje (pridiga in kateheza) o Mariji danes	303
Sorč Ciril		
	Marija v koncilskih in pokoncilskih dokumentih cerkvenega učiteljstva	267
Valenčič Rafko		
	Uvodna beseda k Simpoziju o J. E. Kreku	3
Vidrih Jože		
	Kritično razmišljanje o marijanski ljudski pobožnosti	319
PREGLEDI IN POROČILA		
Demšar Viktorijan		
	Peter Pavel Glavar	199
Dermota Valter		
	Naravne osnove in dejavniki preventivnega sistema	71

Dermota Valter	
Preventivni sistem sv. Janeza Boska je zgrajen na nadnaravi	175
Dermota Valter	
Svetost kot cilj preventivnega sistema sv. Janeza Boska	323
Lešnik Rafko	
Biblični leksikon — njegova uporabnost	189
Pirš Andrej	
Velike marijanske osebnosti, bratovščine in družbe v Sloveniji v 19. stoletju	135
Snoj Alojzij Slavko	
Pedagogika prihodnosti je pedagogika razuma, srca in duha	167
Škafar Vinko	
Bernard Häring — petinsedemdesetletnik	85
Štrukelj Anton	
Šmarnice — značilna slovenska majniška pobožnost	147
Žnidaršič Lilijana	
Katoličani v Angliji od leta 1559 do emancipacije leta 1829	427
Žnidaršič Lilijana	
Thomas More, »človek za vse čase«?	155
PREVODI	
Jaegerschmid s. Adalgundis OSB	
Pogovori z Edmundom Husserlom (1931—1936)	435

OCENE IN PREDSTAVITVE

Badurina A., Škunca B., Škunca F., Sakralni prostor tijekom povijesti i danas (J. Marinko)	96
Brajčić Rudolf, Opravljanje čistog uma. U svijetu transcendentálnih odnosa (J. Juhant)	451
Drane John, Pavel (F. Rozman)	205
Dupré Wilhelm, Einführung in die Religionsphilosophie (A. Stres)	98
Jerman Frane, Slovenska modroslovna pamet (J. Juhant)	93
Nastainczyk Wolfgang Temeljna vprašanja religiozne vzgoje (V. Dermota)	454
Teilhard de Chardin Pierre, Briefe an Frauen (V. Dermota)	457
Tomić Celestin, Pristup Bibliji (F. Rozman)	335
Woschitz Karel M., Erneuerung aus dem Ewigen (J. Juhant — F. Rozman)	97, 472
Filozofija znanosti Rudjera Boškovića (P. Pirnat)	207
Wachsen im Glauben (V. Dermota)	337
Zgodbe Svetega pisma (F. Rozman)	469
Forum Katholische Theologie 3 (1987), 1 (A. Pirš)	101
Forum Katholische Theologie 3 (1987), 2 (A. Pirš)	103
Forum Katholische Theologie 3 (1987), 3, 4 (A. Pirš)	464, 466
Forum Katholische Theologie 4 (1988), 1, 2 (A. Pirš)	467, 468

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE (Articles)

Armin Schmitt

- Starozavezna izročila v zrcalu novega časa 343
Old Testament Traditions as Reflected in Modern Times

Jože Krašovec

- Božja dobrota za tisoč, kazen za tri ali štiri rodove 357
*God's Love to Thousands, Punishment to Three
or Four Generations*

Jože Bajzek

- Vera mladega človeka: med božjo, družbeno in
osebnostno-bivanjsko razsežnostjo 385
Faith of the Young, Its Divine, Social and Personal Dimension

Drago Ocvirk

- Vedno najprej človek 409
Man Always Comes First and Foremost

PREGLEDI (Surveys)

Lilijana Žnidaršič

- Katoličani v Angliji od leta 1559 do emancipacije
leta 1829 427

PREVODI (Translations)

S. Adalgundis Jaegerschmid OSB

- Pogovori z Edmundom Husserlom (1931—1936) 435

OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

- Karl M. Woschitz, *Erneuerung aus dem Ewigen* (F. Rozman) ... 472

- Rudolf Brajčić, *Opravdanje čistoga uma. U svijetlu transcenden-
talnih odnosa.* (J. Juhant) 451

- Wolfgang Nastainczyk, *Temeljna vprašanja religiozne vzgoje*
(V. Dermota) 454

- Pierre Teilhard de Chardin, *Briefe an Frauen* (V. Dermota) 457

- Zgodbe Svetega pisma (F. Rozman) 469

- Forum Katholische Theologie 3 (1987), 3, 4 (A. Pirš) 464, 466

- Forum Katholische Theologie 4 (1988), 1, 2 (A. Pirš) 467, 468

