

# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 49

LETO 1989 / ŠTEVILKA 1

## GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

J. Krašovec    BLAGOSLOV — PREKLETSTVO IN OBNOVA  
K. Bedernjak    PRAVIČNOST KOT OSEBNA VREDNOTA  
    A. Pirš    EKUMENIZEM IN ZEDINJENJE KRISTJANOV  
J. Ramovš    DELO ŽUPNIJSKEGA SODELAVCA  
    B. Košir    SLUŽBA ŠKOFOVIH VIKARJEV  
V. Dermota    ZAKRAMENT SPRAVE

POROČILA  
OCENE IN PREDSTAVITVE

# BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc (glavni urednik), Anton  
Stres (odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašo-  
vec, 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/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Letna naročnina 60.000 din, posamezna številka 15.000  
din, za inozemstvo 20 USD.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine –  
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 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

# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 49

LJUBLJANA 1989



Jože Kraševac

## Blagoslov — prekletstvo in obnova v

*3 Mz 26 in 5 Mz 28 + 30,1—10*

Znano je, da je v pisanih virih celotnega starega Bližnjega Vzhoda mnogo stičnih točk, tako v tematskem kakor v formalnem pogledu. Med takšne primere spadajo mezopotamski pravni teksti in egiptovske, hetitske ter akadske pogodbe iz Sirije in Asirije. Obe vrsti besedil, posebno pa pogodbe, se končujejo z zelo podobnimi obljubami, zagotovili ali željami uspevanja oziroma pogodb, in grožnjami kazni oziroma prekletstva vse do uničenja za tiste, ki ne izpolnjujejo zakonov in obveznosti pogodb.

Ker je vsebina pojmov »lojalnost« in »nelojalnost« v vseh različicah po vsem svojem bistvu antitetična, je razumljivo, da je izrazita tudi antiteza med posledicami nasprotujočih si zadržanj, to je med nagrado oziroma blagoslovom in kaznijo oziroma prekletstvom. To temeljno nasprotje je v pogodbah porajalo nekaj klasičnih antitez v tematskem in formalnem pogledu. Takšen primer je pogodba med hetitskim kraljem Hatusilisom in faraonom User Maat Rejem. V sklepnem delu imamo vzorno antitezo v zaporedju prekletstvo // blagoslov brez uporabe teh pojmov:

Glede teh besed, ki so na tej srebrni plošči Hatijske in Egiptovske dežele: tistega, ki jih ne bo držal, bo tisoč bogov Hatijske dežele in tisoč bogov Egiptovske dežele uničilo njegovo hišo, njegovo deželo in njegove služabnike. Toda tistemu, ki bo držal te besede, ki so na tej srebrni plošči, najsi bodo Hatijci ali najsi bodo Egipčani, in jih ne zanemarjajo (?), bo tisoč bogov Hatijske dežele in tisoč bogov Egiptovske dežele pripomoglo, da bo zdrav in bo živel, skupaj s svojimi hišami, svojo (deželo) in svojimi služabniki.<sup>1</sup>

Podobno se končuje pogodba med hetitskim kraljem Mursilisom in amorejskim kraljem Dupi Tešubom:

Te besede pogodbe in zaprisege, ki so zapisane na tej plošči — če Dupi Tešub ne bi spoštoval teh besed pogodbe in zaprisege, naj ti bogovi zaprisege uničijo Dupi Tešuba skupaj z njim samim, njegovo ženo, njegovim sinom, njegovim vnukom, njegovo hišo, njegovim mestom, njegovo deželo in skupaj z vsem njegovim imetjem. Toda če bo Dupi Tešub spoštoval te be-

sede pogodbe in zaprisege, ki so zapisane na tej plošči, naj ga ti bogovi zaprisege varujejo z njim samim, njegovo ženo, njegovim sinom, njegovim vnukom, njegovim mestom (in) njegovo deželo.<sup>2</sup>

Ta dva primera sta vendarle izjema glede skladnosti v razmerju med obsegom antitetičnih delov.<sup>3</sup> Večinoma je odlomek, ki zadeva grožnje prekletstva, daljši in bolj razčlenjen kakor njegovo nasprotje. Hamurabijev in Lipit Ištarjev zakonik sta razčlenjena v tri dele: prolog, zbirko zakonov, epilog. V obeh zakonikih imamo v epilogu v pogojni formulaciji izraženo željo, naj bo lojalni deležen »blagoslova«, nelojalni pa »prekletstva«, s to razliko, da je v Lipit Ištarjevem zakoniku negativni del le malo daljši kakor pozitivni, v Hamurabijevem pa odlomek o blagoslovu zaobsega le sedem vrstic (XXVI, 7—13), medtem ko je odlomek o prekletstvu prese- netljivo dolg (XXVI, 20—XXVIII, 90). Hamurabi poziva za sankcijo domala vse znane bogove, naj prestopnika kaznujejo v skladu s svojo pristojujnostjo.<sup>4</sup> V hetitski pogodbi med Supiluliumom in Kurtivazo imamo na koncu v pogojni formulaciji zaporedje prekletstvo // blagoslov, pa je kljub temu odlomek o prekletstvu enkrat daljši kakor odlomek o blagoslovu.<sup>5</sup>

Akadske pogodbe iz Sirije in Asirije se končujejo celo brez odlomka o blagoslovu, grožnje prekletstva pa so od primera do primera zelo različno dolge. Pogodba med Nikmepo iz Alalakha in Ir IMom iz Tunipa ima na koncu sorazmerno kratko napoved kazni za prestopnika.<sup>6</sup> Še krajši je sklep pogodbe med Idrimijem in Pili- jem.<sup>7</sup> V nasprotju s tema dvema primeroma ima pogodba med asirskim kraljem Ašurnirarijem V. in arpadskim kraljem Mati'ilujem zelo dolgo grožnjo kazni v po- gojni formulaciji (III, IV, V, VI).<sup>8</sup> Sorazmerno dolga je dalje izjava, naj bogovi kaznuje- jo prestopnika s prekletstvi, v pogodbi asirsko-babilonskega kralja Esarhadona s tirskim kraljem Baalom.<sup>9</sup> Najbolj značilno pa je v tem pogledu dolgo besedilo po- godb o podložništvu kralja Esarhadona z Ramatajem iz Urakazabanuja. Besedilo se začneja z zaprisego pred vsemi bogovi. Vsebina pogodbe je podana na kratko (4./41—50), potem sledi izredno dolga grožnja kazni v pogojni formulaciji: če po- godbenik ne bo upošteval vseh obveznosti pogodbe, ga naj zadene kazen vseh bogov v skladu z njihovo pristojujnostjo (4./5/ — 106./665/).<sup>10</sup>

Po tem pregledu mesta antiteze blagoslov // prekletstvo z zelo različnim raz- merjem med nasprotnima poloma v kulturnem in religioznem svetu starega Bliž- njega Vzhoda se zdi toliko bolj razumljivo, da imamo podobne primere tudi v he- brejski Bibliji.<sup>11</sup> Gre za tri tovrstna besedila v podobni funkciji. V Eksodusu imamo na koncu Knjige zaveze podano grožnjo in obljubo brez značilne antitetične sheme (23,20—33). Levitik ima na koncu Svetostne postave (26,3—39), Devteronomij pa na koncu parenetične spodbude k poslušnosti pravnim določilom in sploh Jahvejevi volji (28,1—68) vzorno antitetično shemo v pogojni obliki: poslušnost // neposluš- nost = blagoslov // prekletstvo. V obeh primerih je grožnja prekletstva mnogo daljša kakor obljuba blagoslova.

2 Mz 23,20—33 nima izrazite zgradbe in tudi sicer ne daje dovolj tehtnih razlo- gov za posebno obravnavo. Toliko bolj izstopata v antitezi v 3 Mz 26 in 5 Mz 28. Besedili sta si v tematskem pogledu podobni, kljub temu so hitro opazne tudi na- slednje razlike: prvič, v 3 Mz 26 je nagovor v 2. in 3. osebi množine, v 5 Mz 28 v 2. osebi ednine; drugič, v 3 Mz 26 se ne pojavlja besedišče blagoslov // prekletstvo kakor v 5 Mz 28, temveč drugi izrazi obljube in grožnje; tretjič, motivi so večinoma različni. Očitno je torej, da gre za dve različni obdelavi iste teme.<sup>12</sup>

V 3 Mz 26 so posebnost največjega pomena vrstice 40—45, ki za primer prizna- nja in zadostitve krivde prinašajo obljubo za obnovo zaveze. Iz tega je razvidno, da

je 3 Mz 26 skrbno sestavljena zgradba s tremi členi: blagoslov prekletstvo obnova. V 5 Mz 28 tretjega člena ni, zato je očitno, da 30,1—10 velja kot ustrezno dopolnilo antiteze v 28. poglavju Devteronomija. Takšnega tretjega člena ne pozna nobeno nebiblično besedilo, ki prinaša obljubo blagoslova in grožnjo prekletstva.

Obseg pričujoče študije ne dopušča izčrpane literarnokritične analize besedil. Poleg tega velja poudariti, da v komentarjih in posebnih študijah ne manjka različnih teorij, ki dokazujejo meje literarne kritike. Končno navedeni nebiblični primeri antiteze blagoslov // prekletstvo opozarjajo, da je treba upoštevati predvsem sedanji obseg in zgradbo besedil z vsemi sestavnimi deli, če hočemo odgovoriti na temeljna teološka vprašanja, ki so značilna za zaporedje poslušnost neposlušnost zadostitev za krivdo oziroma spreobrnjenje — blagoslov prekletstvo sprava in obnova.

## **I. Antiteza 3 Mz 26,3—13"14—39**

Besedilo v 3 Mz 26 je zelo jasno razčlenjeno v pet neenakih delov:

1—2 Prepoved izdelovati podobe in zapoved praznovati soboto ter spoštovati svetišče.

3—13 Pogojna formulacija obljube: Ako bo Izrael spolnjeval Gospodove zapovedi, bo deležen vseh vrst dobrin.

14—39 Pogojna formulacija grožnje: Ako Izrael ne bo spolnjeval Gospodovih zapovedi, ga bodo zadele najrazličnejše nadloge.

40—45 Ako bo Izrael po prestani kazni priznal svojo krivdo, bo Gospod obnovil zavezo z njim.

46 Sklepna predstavitev zakonov, sodb in postav.<sup>13</sup>

Uvodna prepoved in zapoved (v. 1—2) sta bistvenega pomena za razumevanje celotnega poglavja, ker pokaže, kaj je osnova vseh treh glavnih delov besedila. Prvi del antiteze (v. 3—13) je po zgradbi zelo preprost. Gospod sam v direktnem nagovoru v drugi osebi množine najprej izrazi pogoj, potem pa vse do konca navaja razne vrste blagoslova: Gospod bo dal dež ob svojem času, sadove zemlje in drevja na polju (v. 4), obilje in varnost v deželi (v. 5), mir pred sovražniki in hudimi zvermi (v. 6), uspeh nad sovražniki (v. 7—8); razširil in razmnožil bo svoje ljudstvo ter potrdil zavezo z njim (v. 9); uživali bodo stare pridelke (v. 10); postavil bo svoje prebivališče med njimi in jih ne bo mrzil (v. 11), prebival bo med svojim ljudstvom (v. 12), ki ga je rešil iz Egipta (v. 13). V tematskem pogledu ta odlomek zelo močno spominja na Ezk 34,25—31; 37,26—27. Podobnost je tako velika, da je upravičeno sklepati na skupna starejša izročila, ki so v redakcijskem procesu dobila različne oblike in poudarke.<sup>14</sup>

Negativni del antiteze (v. 14—39) je trikrat daljši kakor pozitivni, zato je tudi mnogo bolj razčlenjen. Že uvodni pogojni stavek je daljši kakor v prvem delu (v. 3). V vrstici 14 beremo:

Ako pa me ne boste poslušali in ne spolnjevali vseh teh zapovedi, ako boste moje postave zaničevali in moje zapovedi mrzili, tako da ne boste spolnjevali vseh mojih zapovedi in tako kršili mojo zavezo...

Poleg tega se pogojni stavek, ki utemeljuje grožnjo z nadlogami, v krajšem obsegu in v spremenjeni obliki pojavi še štirikrat (v. 18.21.23.27). To ponavljanje služi poudarku, da nobena vrsta nadloge ne pride brez resnega razloga, obenem pa omogoča stopnjevanje v navajanju različnih vrst kazni: Po prvem primeru nepo-

slušnosti (v. 14—15) Gospod brez posebnega poudarka grozi s kaznijo (v. 16—17), po naslednjih štirih pa grozi s sedemkratno kaznijo:

Ako me potem še ne boste poslušali, vas bom za vaše grehe sedemkrat kaznoval (v. 18; podobno v v. 21.23.27).

Števniki »sedemkrat« ima v našem besedilu očitno simboličen pomen; označuje obsežnost in popolnost božje kazni.<sup>15</sup> Kar v našem besedilu Gospod sam grozi svojemu ljudstvu, v Ps 79,12 ljudstvo v stiski pričakuje od njega za svoje sovražnike:

Povrni našim sosedom sedemkrat v naročje zasramovanje, s katerim so te sramotili, o Gospod.

Stopnjevanje v grožnji s kaznijo razodeva zelo pomemben teološki razlog. Namen kazni je vzgoja za spreobrnjenje. Normalno bi bilo, da bi neposlušno ljudstvo uvidelo svojo zablodo in se vrnilo k svojemu Bogu, ko ga zadene kazen, toda besedilo predpostavlja vztrajanje v neposlušnosti, to je upornost, zato mora prvi nadlogi slediti težja, da bi bila vzgoja k spreobrnjenju bolj učinkovita. Med drugim za vzgojni namen kazni govori uporaba korena *ysr*, ki v raznih oblikah označuje vzgojo. V našem besedilu zavzema ta koren precej vidno mesto (v. 18.23.28). Stopnjevanje v napovedi kazni končno kaže, da Izraelov Bog ne pozna kompromisov. Ljudstvo se mora spreobrniti, če hoče obstati; vztrajanje v upornosti neizbežno vodi v prepad.

Koliko si tematsko ustrezata antitetična dela? V prvi vrsti velja poudariti, da obstaja tematska in oblikovna ustreznost v navajanju pogoja za prejem dobrin (v. 3) in razloga za nastop nadlog (v. 14.18.21.23.27). Vzporejanje obljube dobrin in grožnje kazni kaže, da je tematska ustreznost precej velika, toda vrstni red, obseg in besedišče je bolj ali manj različen. Očitna je antiteza med vrsticami 4—5 (prim. v. 10) in 19—20 (prim. tudi v. 16—26.29). V vrsticah 4—5 beremo:

... vam bom dajal dežja o svojem času in zemlja bo dajala svoj obrod in drevje na polju bo dajalo svoj sad. Mlatev vam bo segala do trgatve in trgatav bo segala do setve in jedli boste svoj kruh do sitega in v svoji deželi varno prebivali.

Izrek kazni v vrsticah 19—20 pa se glasi:

Strl bom vašo drzno prevzetnost in storil, da bo nebo nad vami kakor železo in vaša zemlja kakor bron. Zaman se bo trošila vaša moč: vaša zemlja ne bo dajala obroda in drevje na polju ne bo dajalo sadu.<sup>16</sup>

Med vrsticama 4 in 20 je antiteza celo popolna:

4 ... *wēānatēnēh hā'āres yēbēūlāh wē'ēs haššādeh yittēn priyō*

20 ... *wēlō' tittēn 'arsekem' et-yēbūlāh wē'ēs hē'āres lō' yittēn piryō*

Obljuba »Dal bom mir (*šālōm*) v deželi, da boste lahko počivali in ne bo nikogar, ki bi vas strašil (*wē'ēn maharīd*)...« (v. 6a) ustreza grožnji pustošenja sovražnikov (v. 17.25—26.29.39) in nenadne groze (*behālāh*) (v. 16). Obljuba »... pregnal bom hude zveri iz dežele« (v. 6b) ustreza razširjeni grožnji v vrstici 22: »Poslal bom nad vas divje zveri, da vas oropajo otrok, pokončajo vašo živino in zmanjšajo vaše število, da bodo vaše ceste puste.« Obljuba »... in meč ne pride v vašo deželo« (v. 6b) ustreza grožnji: »Poslal bom nad vas meč, da bo maščeval kršitev zaveze« (v. 25). Obljuba vrstic 7—8 ima ustreznico v vrsticah 17 in 36—37. V vrsticah 7—8 beremo: »Podili (*radap*) boste svoje sovražnike in pdali bodo pred vami pod mečem. Pet izmed vas jih bo podilo sto, in sto izmed vas jih bo podilo deset tisoč in vaši sovražniki bodo padali pred vami pod mečem.« V vrsticah 17 in zlasti 36—37 beremo ravno nasprotno, prav tako s ponavljanjem glagola *rādap*. Obljuba o razširitvi in razmnoživi (v. 9) ustreza predvsem grožnji izgnanstva in propadanja med tujimi narodi (v. 38—39). Obljuba »Postavil bom svoje prebivališče (*miškān*) med vami in vas ne



bom mrzil (*wēlō'-tig'al napšī 'etkem*)...« (v. 11—12) ustreza grožnji: »Podrl bom vaše višinske oltarje in razdejal vaše sončne stebre in vrgel vaša trupla na trupla vaših malikov in vas bom mrzil (*wēgā'alāh napšī 'etkem*). Vaša mesta bom spremenil v razvaline in opustošil vaša svetišča (*'et-miqdēšēkem*) in ne bom maral vonja vaših daritev« (v. 30—31). Retrospektiva v vrstici 13a delno ustreza grožnji v vrstici 33, vrstica 13b pa ustreza vrstici 37b. V vrstici 13b beremo: »Zlomil sem kambe vašega jarma in vam dal hoditi pokonci (*wā'ōlēk 'etkem qōmēmīyyūt*)«; v vrstici 37b pa je rečeno: »Ne boste vzdržali pred svojimi sovražniki (*wēlō'-tihyeh lākem tēqūmah lipnē 'ōyēbēkem*)«.

Neposredna zveza med poslušnostjo in obljubo na eni strani ter med neposlušnostjo in nadlogami na drugi strani kaže, da oba dela antiteze v celoti temeljita na povračilnem načelu. Vendar v drugem delu pride to načelo še drugače do veljave: kar trikrat celo v smislu talionskega prava: vrstice 14—16.23—24.27—28. Pogojnemu stavku v vrsticah 14—15 sledi grožnja *'ap-'anī 'e'ešeh zō't lakem* — »vam bom tudi jaz to storil«. V grožnji ne gre za kakršnokoli kazen, temveč za takšno, ki ustreza načinu in meri neposlušnosti ter nezvestobe; tako pride popolnoma do veljave povračilna božja pravičnost. Na talionsko načelo spominja uporaba istega besedišča v pogojnem stavku vrstice 15 in med grožnjo kazni v vrstici 30:

15 ... *wēim 'et-mišpātay tig'al napšēkem* — »in ako bo vaša duša mrzila moje sodbe«

30 *wēgā'alāh napšī 'etkem* — »bo moja duša mrzila vas«

V vrsticah 23—24 pride talionsko načelo še bolj izrazito do veljave:

Ako se mi tudi s temi rečmi ne boste dali posvariti, temveč mi boste nasprotovali (*wahalaktem 'immī qerī*), bom tudi jaz vam nasprotoval (*wēhalaktī 'ap-'anī 'immākem bēqerī*) in vas bom tudi jaz (*gam-'ānī*) sedemkrat udaril za vaše grehe.

Le z majhnimi razlikami se ta izjava ponovi v vrsticah 27—28. Poleg tega prihaja do veljave v vrsticah 40—42; tukaj Gospod predpostavlja, da bo ljudstvo po prestani kazni priznalo svojo krivdo:

Ako pa potem priznavajo svojo krivdo in krivdo svojih očetov, ki so jo s svojo nezvestobo zakrivili proti meni, in kako so mi nasprotovali (*wē'am 'ašer-hālēkū 'immī bēqerī*), tako da sem tudi jaz njim nasprotoval (*'ap-'anī 'ēlēk 'immām bēqerī*) in jih privedel v deželo njihovih sovražnikov; in če se potem njihovo neobrezano srce poniža in bodo za svojo krivdo zadostili (*wē'āz yirsū 'et-'awōnām*), se bom spomnil svoje zaveze z Jakobom, spomnil zaveze z Izakom in zaveze z Abrahamom in spomnil dežele.

Končno velja opozoriti na vrstici 34—35, ki kažeta, zakaj je v uvodnem delu (v. 2) poudarjena zapoved praznovati soboto. Edino ustrezno bi bilo, da ljudstvo v obljubljeni deželi svobodno, z veseljem in iz hvaležnosti praznuje soboto. Če te zapovedi ne bo upoštevalo, temveč bo s kršenjem te zapovedi delalo nasilje nad svojo deželo, ki kliče po počitku, bo za kazen moralo v izgnanstvo. Tedaj bo v domači deželi prišel do veljave sobotni počitek. V vrsticah 34—35 pride povračilno načelo do veljave z ustreznim besediščem:

Tedaj bo dežela dobila nadomeščene svojo sobote (*'āz tirseh hā'āres 'et-šabbētōtēha*), ves čas, ko bo opustošena in boste vi v deželi svojih sovražnikov; tedaj bo dežela počivala in nadomestila svoje sobote (*'āz tišbat hā'āres wēhirsāt<sup>17</sup> 'et-šabbētōtēhā*). Vso dobo, ko bo opustošena, bo imela sobotni počitek, ki ga ni imela ob vaših sobotah, ko ste v njej prebivali.

Kako neizprosna je zahteva po povračilu, je razvidno predvsem iz vrstic 41 in 43. Ponovna božja naklonjenost ne predpostavlja samo priznanje krivde. Vrstica 41 prinaša izjavo: ... *wē'āz yirsū 'et-'awōnām* — »(če) bodo tedaj zadostili za svojo krivdo«. V vrstici 43 pa beremo, kaj se mora zgoditi, preden se bo Gospod spomnil svoje zaveze, ki jo je sklenil z očaki:

Toda (poprej) mora biti dežela od njih zapuščena in dobiti povračilo za svoje sobote (*wētires*<sup>18</sup> *'et-šabbētōtēhā*), med tem ko leži zapuščena brez njih; in oni morajo zadostiti za svojo krivdo (*wēhēm yirsū 'et-'awōnām*), ker so zaničevali moje sodbe in mrzili moje zakone.<sup>19</sup>

Raziskovanje razmerja med antitetičnima deloma odpira širše obzorje bibličnih izročil, v okviru katerih je nastajalo naše besedilo. Med drugim prihajajo na dan tudi pomembne stične točke med 3 Mz 26 in 5 Mz 28. Vrstica 1 našega besedila spominja na 2 Mz 20,4 in 3 Mz 19,4. Vrstica 2 je v celoti zastopana tudi v 3 Mz 19,30. Kakor je bilo že rečeno, obstaja precej stičnih točk med vrsticami 3—13 in Ezk 34,25—31; 37,26—27. Izraz *wē'ēn maharīd* (v. 6) najdemo tudi v 5 Mz 28,26; Joz 17,2; Jer 7,33; 30,10; 46,27; Ezk 34,28; 39,26; Mih 4,4; Nah 2,12; Sof 3,13; Job 11,19. K vrsticam 9 in 11—12 najdemo vsebinske ustreznice v 2 Mz 29,45—46; 5 Mz 26,17—19; Ezk 37,26—27. V vrstici 9b je pomemben izraz *wahaqī motī 'et-bērī tī 'ittēkem*, ki se razen v 4 Mz 8,18 in Ezk 16,60.62 v isti kombinaciji glagola *qwm* (hif.) in samostalnika *bērīt* pojavlja samo še v duhovniškem viru: 1 Mz 6,18; 9,11.17; 17,7.19; 2 Mz 6,4.<sup>20</sup>

V drugem antitetičnem odlomku (v. 14—39) velja poudariti najprej sorodnost med vrstico 16 in 5 Mz 28,22, med vrstico 17 in 5 Mz 28,25, med vrstico 19b in 5 Mz 28,23. Vrstica 22 se v veliki meri sklada z Ezk 5,17 (prim. 2 Kr 17,25—26). Motiv meč, kuga in lakota (v. 25—26) spominja predvsem na Jer 14,12; 24,10; Ezk 5,12-17; 6,11—12. Vrstica 29 ima vsebinsko ustreznico v besedilu večjega obsega v 5 Mz 28,53—57 (prim. Jer 19,9; Ezk 5,10; Žal 2,20; 4,10). Vrstica 30 ima zelo ozko ustreznico v Ezk 6,3—6, vrstica 31 spominja na Jer 4,7; 6,20; 7,21; 9,10; Ezk 6,6; 12,20; Am 5,21—23; 7,9, vrstica 32 na Jer 18,16; 19,8, vrstica 33 na Iz 1,7; Jer 7,34; 22,5; Ezk 22,23. V našem besedilu je izrednega pomena glagol *rāsāh* II v qalu (v. 34a/ = 2 Krn 36,21/.41.43/dvakrat/) in hifilu (v. 34b). Pomen glagola je »pay off, get restituted«.<sup>21</sup> V tem pomenu se glagol enkrat pojavi v nifalu (Iz 40,2).

## 2. Antiteza 5 Mz 28,1—14//15—68

Pisatelj tega besedila nastopa kot govornik in se k svojemu ljudstvu obrača neposredno v drugi osebi ednine; ljubi ponavljanje ključnih izjav in besed, obenem pa teži k variacijam. Izhodišče in težišče njegovega nagovora je diametralno nasprotje med pojmom blagoslov in prekletstvo. To temeljno nasprotje pa daje izjemno veliko možnosti za iskanje različnih vidikov nasprotja. V okviru obsega odlomka o blagoslovu (v. 1—14) govornik do skrajnosti izrabi možnosti antitetičnega sloga, tako da domala vsi elementi tega dela dobijo bolj ali manj direktne antitetične ustreznice v odlomku o prekletstvu. Zaradi antitetične razčlenitve kljub veliki nesorazmernosti obeh delov našega besedila obstaja med njima določena simetrija.

Da sta pojma blagoslov in prekletstvo v tem besedilu osrednja, med tem ko se v 3 Mz 26 sploh ne pojavita, ima zelo tehtne razloge. V Devteronomiju je blagoslov eden izmed značilnih vidikov obljube nagrade za poslušnost Gospodu oziroma za izpolnjevanje njegovih zapovedi (11,27; 14,29; 15.4.6.10.18; 23,21; 24; 19,28,1—4;

30,16.19).<sup>22</sup> Povračilno načelo daje odlično možnost, da se beseda blagoslov pojavlja tudi skupaj z besedo prekletstvo in služi kot osnova za antitetične strukture. V 11,26—29 beremo:

Glejte, danes polagam pred vas blagoslov in prekletstvo; blagoslov: če boste pokorni zapovedim Gospoda, svojega Boga, ki vam jih danes dajem; prekletstvo, če ne boste pokorni zapovedim Gospoda, svojega Boga, temveč boste krenili s pota, ki vam ga danes zapovedujem, in hodili za tujimi bogovi, ki jih niste poznali. Ko pa te pripelje Gospod, tvoj Bog, v deželo, ki greš vanjo, da jo prejmeš v last, položi blagoslov na goro Garizim, prekletstvo pa na goro Ebal (prim. 27,11—13).

V 28,1—68 pisatelj postavlja v nasprotje blagoslov za primer poslušnosti (v. 1—14) in prekletstvo za primer neposlušnosti (v. 15—68). V 30,19 pa beremo:

Danes kličem za pričo proti vam nebo in zemljo: predložil sem ti življenje in smrt, blagoslov in prekletstvo. Izvoli torej življenje, da boš živel ti in tvoj zarod.

Besedišče prekletstva se zunaj teh antitez pojavlja še v dodekalogu 27,15—26, ki velja kot liturgični ceremonial izročila v Sihemu, in v 30,20.26.<sup>23</sup>

Zgradba prvega dela (v. 1—14) je dokaj preprosta. Besedilo se začne s pogojnim stavkom z zaporedjem štirih členov: pogoj/obljuba/obljuba/pogoj; to zaporedje razodeva torej hiastično zgradbo:

1a pogoj: Ako (*'im*) boš vestno poslušal glas Gospoda, svojega Boga, ter skrbno spolnjeval vse njegove zapovedi, ki ti jih danes dajem,

1b obljuba: potem te bo Gospod, tvoj Bog, povzdignil visoko nad vse narode na zemlji.

2a obljuba: In prišli bodo nadte vsi ti blagoslovi in te dosegli.

2b pogoj: ako (*ki*) boš poslušal glas Gospoda, svojega Boga.<sup>24</sup>

Temu uvodu sledi zagotovilo različnih vrst blagoslova (v. 3—13a), na koncu (v. 13b—14) pa se ponovi navajanje pogoja za prejem blagoslova:

... ako boš poslušal zapovedi Gospoda, svojega Boga, ki ti jih danes dajem, in jih vestno spolnjeval in ne krenil od nobene izmed besedi, ki vam jih danes zapovedujem, ne na desno ne na levo, da bi šel za drugimi bogovi ter jim služil.

Zagotovilo blagoslova v osrednjem delu (v. 3—13a) ima dva oddelka. V prvem (v. 3—6) govornik v obliki pasivnega participa (*barûk*) v neosebni slogu zagotavlja blagoslov v vseh pogledih. Odlomek ima jasno ritmično zgradbo:

Blagoslovljen boš v mestu

in blagoslovljen na polju.

Blagoslovljen bo sad tvojega telesa

in sad tvoje zemlje in sad tvoje živine,

plod tvoje govedi in plod tvoje drobnice.

Blagoslovljen bo tvoj sadni koš in tvoje nečke.

Blagoslovljen boš pri svojem prihodu

in blagoslovljen pri svojem odhodu.

Uporaba besed, ki delno sestavljajo nasprotne pare, ima v tem kontekstu očitno vlogo merizma za izražanje celote. Posebno zanesljiva je meristična vloga parov mesto/polje, ki ima vrednost abstraktnega pojma »povsod«, in prihod/odhod, ki označuje vso človekovo dejavnost. Navedeni sadovi predstavljajo vse vrste sadov. Govornik s tem retoričnim obrazcem blagoslova govori torej o blagoslovu v vseh pogledih.<sup>25</sup> V drugem oddelku obljube blagoslova (v. 6—13a) govornik zago-

tavlja, da bo Gospod porazil sovražnike, z blagoslovom zajamčil uspeh delu, Izraela naredil za sveto ljudstvo, ga obsul z dobrotami, da bo nadkrilil vse narode. V celotnem osrednjem delu imamo vrsto retoričnih prvin, ki se ponovijo v opisu prekletstva v izvirni antitetični vlogi.

Odlomek o prekletstvu je štirikrat daljši, kakor je odlomek o blagoslovu, zato je razumljivo, da tu ne najdemo le idejnih in formalnih antitetičnih ustreznic k odlomku o blagoslovu, temveč tudi vrsto novih motivov in podob. Različnost motivov, posebno pa velika neproporcionalnost v razmerju do prvega dela, nekaterim razlagalcem daje pobudo za domnevo, da je sedanji obseg besedila nastal zaradi zaporedne razširitve prvotnega besedila, ki naj bi bilo krajše in v celoti bolj simetrično v razmerju do prvega dela.<sup>26</sup> Toliko bolj velja, da je treba po eni strani upoštevati vse jezikovne in strukturalne prvine celotnega besedila, po drugi pa vzporednice v nebibličnih pravnih zbirkah in pogodbah.

Kako izrazito je antitetično razmerje med obema deloma, je razvidno predvsem iz uvodov v oba dela, ker si skoraj popolnoma ustrežata tako v navajanju pogoja kakor posledic. V vrstici 15 imamo diametralno nasprotje vrstic 1—2. Še bolj neposredno razvidna pa je antiteza med obrazcem o blagoslovu v vrsticah 3—6 in med obrazcem o prekletstvu v vrsticah 16—19. V manjšem obsegu ustreza sklepu prvega dela (v. 13b—14) sklep prve polovice drugega dela (v. 45—46). Uvod in sklep prvega dela odlomka o prekletstvu (v. 15—46) sestavljata lepo hiastično zgradbo:

15a Ako ne boš poslušal glasu Gospoda, svojega Boga, da bi vestno spolnjeval vse njegove zapovedi in zakone, ki ti jih danes dajem,

15b potem bodo prišla nadte vsa ta prekletstva in te dosegla.

45a In prišla bodo nadte vsa ta prekletstva, te preganjala in dosegla, dokler ne boš uničen,

45b ker (*kī* namesto *īm*) nisi poslušal glasu Gospoda, svojega Boga, da bi spolnjeval njegove zapovedi in zakone, ki ti jih je zapovedal.<sup>27</sup>

Med navedenim uvodom (v. 15) in vmesnim sklepom (v. 45) imamo še vrsto motivov iz odlomka o blagoslovu v izrazito antitetični vlogi. Med vrsticama 7 in 25 obstaja skrajno antitetično razmerje:

7 Gospod bo porazil pred teboj tvoje sovražnike, ki se vzdignejo zoper tebe; po enem potu bodo prišli zoper tebe, po sedmih potih bodo pred teboj pobegnili.

25 Gospod te bo porazil pred tvojimi sovražniki; po enem potu boš prišel nad nje, po sedmih potih boš pred njimi pobegnil...

Izraznost te antiteze je toliko večja, ker je že vsak odlomek sam v sebi antitetično sestavljen: prihod po enem potu // beg po sedmih, tj. mnogih potih. Podobna notranja antitetična razčlenjenost obstaja v vrsticah 43—44, ki sta v diametralnem antitetičnem razmerju z vrsticama 12b—13a, kjer govornik zagotavlja blagoslov z obljubo:

... tako da boš lahko mnogim narodom posojeval, sam pa ne boš jemal na posodo. Gospod te bo naredil za glavo in ne za rep, tako da boš samo zgoraj in ne boš spodaj...

V vrsticah 43—44 pa beremo:

Tujec, ki bo bival v tvoji sredi, bo stopal nadte višje in višje, ti pa se boš pogrezal nižje in nižje. On ti bo posojal, ti pa mu ne boš posojal; on bo glava, ti pa rep.

Vrstica 43 ne velja kot antiteza samo v razmerju do vrstice 13a, temveč tudi v razmerju do vrstice 1b, ki prinaša obljubo, da bo Gospod v primeru poslušnosti

Izraela povzdignil visoko nad vse narode na zemlji (prim. tudi v. 9—10). Znotraj prve polovice odlomka o prekletstvu se pojavita še dve skupini antitetično sestavljenih izjav (v. 30—31.38—41), ki pa nimajo ustreznice v odlomku o blagoslovu.

V odlomku o prekletstvu so zaradi velikega obsega besedila mnogo bolj kakor v odlomku o blagoslovu prišle do veljave značilnosti retorike, to je živahnost pripovedovanja, ponavljanja istih motivov in besed, razširitve nekaterih motivov. Grožnja prekletstva obsega domala vse vrste nesreč, ki jih je človek starega Bližnjega Vzhoda skozi tisočletja doživljal: grozovite neozdravljive kužne bolezni, sušo, lakoto, stiske vojska vse do pojava kanibalizma, izgnanstvo. V tem zaporedju je jasno razvidna težnja po stopnjevanju. V vrsticah 20—26 govornik grozi s popolno neuspešnostjo pri delu, s kužnimi boleznimi, s skrajno sušo in s popolnim porazom v spopadu s sovražniki. V vrsticah 27—37 napoveduje nastop grozljivih bolezni, blaznost, bojzljivost, splošno neuspešnost, ropanje sovražnikov in sramotno izgnanstvo. V vrsticah 38—44 je govor o uničenju vseh vrst pridelkov in o podložništvu tujim gospodarjem v lastni deželi. V vrsticah 45—48 govornik prekinja navajanje nesreč, da ponovno poudari razlog nesreč, to je neposlušnost Gospodu in njegovim zapovedim. Vrstici 45—46 velja razumeti kot sklep prve polovice odlomka o prekletstvu, vrstici 47—48 pa kot uvod v drugo polovico. Najbrž ni naključje, da v vmesnem sklepu v zvezi s temo o poslušnosti govornik ne uporablja pogojno členico *ʾim* kakor v uvodih (v. 1.15; prim. v. 58), temveč vzročno členico *kī* (v. 45) in *tahat ʾašer* (v. 47). Po dramatičnem opisu grozovitih nesreč jih tako govornik kakor poslušalec lahko doživita tako rekoč kot preteklo dejstvo, zato se kar sama po sebi ponuja vzročna členica;<sup>28</sup> končno govornik govori pod bolečim vtisom trajne Izraelove neposlušnosti.

Drugi del odlomka o prekletstvu ima dva večja oddelka: vrstice 49—57; 58—68. V prvem govornik grozi z vpadom neznane sovražne sile, ki bo povzročila tako skrajno stisko, da bodo matere v brezupni lakoti uporabljale lastne otroke. Drugi oddelek se začne s pogojnim stavkom: »Ako ne boš vestno spolnjeval vseh besed te postave, ki so zapisane v tej knjigi...« in grozi z najhujšimi boleznimi, izgnanstvom brez miru in pokoja, in končno celo s povratkom v suženjstvo v Egipt. S tem je zelo razločno dosežen višek vsesplošne idejne antiteze med odlomkom o blagoslovu, ki zagotavlja božjo bližino in naklonjenost, in med odlomkom o prekletstvu, ki se končuje z grožnjo popolne zavrženosti v deželi, iz katere je nekdaj Gospod hotel Izraela rešiti za vselej: »Gospod te bo na ladjah nazaj popeljal v Egipt, po potu, o katerem sem ti rekel: Ne smeš ga več videti. In tam vas bodo prodajali vašim sovražnikom za sužnje in dekle, pa nikogar ne bo, ki bi te kupil« (v. 68).

V drugem delu odlomka o prekletstvu (v. 47—68) sicer nimamo neposrednih antitetičnih ustreznice k odlomku o blagoslovu kakor v prvem (v. 15—46), toda v vrsticah 62—63 prihaja do veljave dvojna popolnoma izvirna antiteza, ki izraža nasprotje med stanjem blagoslova in med stanjem prekletstva. Besedilo se glasi:

Tako vas bo ostalo le malo ljudi, medtem ko vas je bilo mnogo, kakor zvezd na nebu, ker nisi poslušal glasu Gospoda, svojega Boga. Kakor se je Gospod veselil nad vami, da vam stori dobro in vas namnoži, tako se bo Gospod veselil nad vami, da vas pokonča in vas uniči.

Domneva, da je drugi del odlomka o prekletstvu (v. 47—68) kasnejša razširitev besedila, se opira predvsem na temo o izgnanstvu. Opis izgnanstva naj bi veljal kot *vaticinium ex (post) eventu(m)*; odseval naj bi izkustvo babilonskega izgnanstva. Vendar ta domneva spregleda vsaj tri pomembna dejstva: prvič, da je izgnanstvo bilo v celotnem starem Bližnjem Vzhodu tako splošen pojav, da je vsak narod moral

računati z njim, če je bil na tem, da ga prevlada močnejša sila; drugič, da se motiv o izgnanstvu pojavlja v obeh delih odlomka o prekletstvu (v. 32.36—37.64—68); tretjič, da v nekaterih pravnih tekstih in pogodbah starega Bližnjega Vzhoda obstajajo vzporednice k celotnemu obsegu našega besedila.<sup>29</sup>

Določene razlike v motivih med prvim delom (v. 15—46) in drugim delom (v. 47—68) lahko naredijo vtis, da je odlomek o prekletstvih heterogen. Toda natančnejše branje kaže, da temu ni tako, ker ga povezuje ponavljanje nekaterih motivov in ključnih izrazov. Značilno je ponavljanje motiva o grozljivih boleznih (v. 21—22.27—28.35.59—61) in opisa sovražnikovih vpadov, vojn ter izgnanstva (v. 29—34.36—37.48—57.64—68). Še bolj očiten povezovalni element pa so trije sinonimni glagoli: *nkh* v hifilu — »udariti« (v. 22.27.28.35; prim. 59); *'bd* v qalu — »poginiti« (v. 22) in hifilu — »uničiti« (v. 20.51); *šmd* v nifalu — »biti iztrebljen« (v. 20.24.45.51.61) in hifilu — »iztrebiti« (v. 48.63). Korena *'bd* in *šmd*, se ponavljata skozi celoten odlomek o prekletstvu in nesporno pričata za enotnost celotnega oddelka. Obenem dajeta vsem grožnjam izredno težo, kajti skozi celoten odlomek se z majhnimi variantami (v. 20.21.22.24.45.48.51.61.63) kakor refren ponavlja sklep »... dokler ne boš uničen«.<sup>30</sup>

### 3. Obljuba sprave in obnove

#### a) 3 Mz 26,40—45

V prvem oddelku smo med drugim ugotavljali, da se v 3 Mz 26,14—39 grožnja kazni za primer neposlušnosti stopnjuje. V vrsticah 36 in 39 je govor samo še o »preostalih« (*hanniš'ārīm*), vrstica 39 pa tudi za te napoveduje uničenje:

Tisti izmed vas, ki bodo še ostali, bodo hirali zaradi svoje krivde (*yimmaqqu ba'awōnām*) v pokrajinah svojih sovražnikov. Tudi zaradi krivd svojih očetov bodo z njimi vred hirali (*w'ap ba'awōnōt 'abōtām 'ittām yimmaqqu*).<sup>31</sup>

Toliko bolj preseneča tretji del našega besedila (v. 40—45), ker naznanja veliko preokretnico. Nagovor ni več direkten v 2. osebi množine; Gospod govori neosebno v 3. osebi množine. Pričakovali bi, da se tudi ta del začinja s pogojno členico kakor prvi (v. 3) in drugi del (v. 14), ki se člani v pogojno formulirane oddelke (v. 18.21.23.27), toda v resnici se odlomek začne z običajnim vav consecutivum: *w'hitwaddū 'et-'awōnām w'et-'awōn 'abōtām ...* Zaradi tega ta uvodni stavek nekateri pregajajo pogojno, drugi v smislu navadnega povednega stavka: »Toda če bodo priznali svojo krivdo in krivdo svojih očetov...; Potem bodo priznali svojo krivdo in krivdo svojih očetov...«<sup>32</sup>

Razlika v interpretaciji tega uvodnega stavka vsekakor zasluži večjo pozornost, kakor se morda zdi. Če ga prevedemo pogojno, je direktno poudarjena pogojna narava celotne obljube, ki sledi temu stavku. Do sprave in obnove lahko pride samo v primeru, če bo ljudstvo, ki je prestalo zaslužno kazen, spoznalo in priznalo svojo krivdo. Obljuba je po vsem svojem bistvu pogojna, kakor je pogojna obljuba blagoslova v prvem delu (v. 3—13) in grožnja kazni v drugem delu (v. 14—39). Če stavek prevedemo kot navaden povedni stavek, se odpira druga možnost interpretacije; sklepamo lahko, da bo teža kazni zagotovo dosegla svoj vzgojni namen, to je spoznanje in priznanje krivde. Takó postane dokončno jasno, zakaj se grožnja kazni v drugem delu stopnjuje. Gospod hoče svoje ljudstvo obvarovati pred uničenjem s tem, da ga s trdo pokoro vodi na pravo pot; s kaznijo ga tako rekoč prisili k spreobrnjenju. Prevod našega uvodnega stavka v smislu povednega stavka torej predpostavlja, da je bila Gospodova vzgojna kazen učinkovita.

Mar to pomeni, da v tem primeru v 3. delu našega besedila ni treba razumeti Gospodove obljube pogojno? Ravno nasprotno. To nam kaže že stopnjevanje grožnje v 2. delu besedila. S ponavljanjem pogojnega stavka v vrsticah 18.21.23.27 Gospod poudarja, da je spreobrnjenje nujen pogoj za prenehanje kazni, kajti če kaznen ne bo dosegla svojega vzgojnega namena, bo sledila še hujša, vse do morebitnega uničenja. Drugič, obljuba v 3. delu končno velja ostanku ostanka (prim. v. 36.39); temelji torej na zgodovinskem izkustvu o ostanku pravičnih oziroma tistih, ki so sposobni, da spregledajo. Tretjič, obljuba v vrsticah 42—45 je dana skupaj z izjavo, da mora ljudstvo poprej zadostiti za svojo krivdo (v. 43):

Toda (poprej) mora biti dežela od njih zapuščena in njene sobote nadomeščene s tem, da je opustošena, ko so oni proč, in ti morajo zadostiti za svojo krivdo (*yirsū 'et'awōnam*), zato ker so zametali moje zapovedi in moje postave mrzili.

Bolj enoumno kakor s to izjavo ni mogoče povedati, da je Gospodova obljuba sprave in obnove pogojna.

To seveda ne pomeni, da si je mogoče objekt božje obljube zaslužiti, tako rekoč odkupiti. Neskončna razlika med Stvarnikom in človekom, pobuda z božje strani in vsebina obljube so v nasprotju z vsako ideologijo o zasluženju s človeške strani. Bog obljublja dobrine, ki preprosto presegajo človeške zmožnosti zaslužnja, zato vedno veljajo kot dar. Toda človek lahko vsak božji dar, vsako božjo ponudbo in končno tudi zavezo sprejme ali zavrže.<sup>33</sup> V tej možnosti se kaže skrivnost njegove svobode, to je možnost poslušnosti in neposlušnosti. Glede tega morajo biti biblična izročila konstantna, čeprav je ta ali oni vidik v tej ali oni okoliščini, v tem ali onem kontekstu bolj ali manj izrecno izražen. Sicer bi bile temeljne teološke postavke v pravem nasprotju.<sup>34</sup>

Konstantnost ima svoje osnove v kontinuiteti med stvarjenjem in odrešenjsko zgodovino. V tej zgodovini Bog daje pobudo in to pomeni stalno ponudbo darov za človeka. Ponudba zaveze določenemu rodu pomeni jamstvo njene veljave tudi za prihodnje rodove. To je bistvenega pomena, ko se zavezno ljudstvo znajde v skrajno kritični situaciji, kakršna je bilo npr. babilonsko izgnanstvo. Takrat se ne predpostavlja samo nujnost spoznanja, da je nastala nesreča zaradi krivde ljudstva, temveč tudi zavest, da Bog končno ne more popolnoma zavreči svojega ljudstva. Ta zavest pride v vrstici 44 na dan kot pravo zmagoslavje:

Pa tudi tedaj, ko bodo v deželi svojih sovražnikov, jih ne bom zavrgel (*mā'as*) in jih ne mrzil (*gā'al*), tako da bi jih celo pokončal in pretrgal svojo zavezo z njimi; kajti jaz, Gospod, sem njihov Bog.

Za vestransko pravilno vrednotenje te izjave ne zadostuje, da imamo pred očmi primarnost, neodvisnost, absolutnost božjega odrešenjskega načrta v njegovem najglobljem bistvu in v celotnem obsegu. Upoštevati je treba še dve dejstvi na človeški strani: izkustvo, da nikoli ne odpadejo vsi, temveč le določeno, večje ali manjše število; drugič, da je kljub veljavi kolektivnega povračila zaradi človeške svobode za poslušnost in neposlušnost za Boga vendarle vedno odločilno individualno povračilo. Grožnja kazni vse do uničenja velja torej samo za tiste, ki so resnično odpadli in se ne marajo spreobrniti.

Primarnost božjega odrešenjskega sklepa in njegova konstantnost na eni strani, izkušnje z manjšino pravičnih in tistih, ki se na kaznen odzivajo s pokoro ter spreobrnjenjem, na drugi, narekuje pri prerokih v najbolj kritičnih okoliščinah obljubo obnove v bližnji ali daljnji prihodnosti (prim. predvsem Jer 31,31—34). V našem

besedilu pa budi spomin na zavezo z očaki in z Izraelovimi rodovi na Sinaju. V vrsticah 41b—42 beremo:

... in če se potem njihovo neobrezano srce (*l<sup>e</sup>bābām he'ārēl*)<sup>35</sup> poniža in če tedaj za svojo krivdo zadoste (*w<sup>e</sup>'āz yirsū 'et-'awōnām*), se bom spomnil svoje zaveze (*w<sup>e</sup>zākartī 'et-b<sup>e</sup>rītī*) z Jakobom, spomnil zaveze z Izakom in zaveze z Abrahamom in spomnil se bom dežele.

Podobno se glasi vrstica 45:

In spomnil se bom njim v prid zaveze s predniki (*b<sup>e</sup>rīt rī'šōnīm*), ki sem jih izpeljal iz egiptovske dežele pred očmi narodov, da bi jim bil Bog; jaz sem Gospod.

Obljuba »spomina« na zavezo na dveh različnih mestih daje pobudo za različne domneve glede zgodovine besedila. Najprej se ponuja vprašanje, ali sta obe vrstici del prvotnega besedila. Sklepna vrstica pogojne obljube blagoslova (v. 13) je precej močna osnova za sklep, da je treba dati prednost vrstici 45 pred vrstico 42.<sup>36</sup> Notranja povezava med razmerami v egiptovskem suženjstvu in v babilonskem izgnanstvu je očitna. Izročilo o rešitvi ljudstva je torej klasična osnova za upanje, da bo isti Bog rešil svoje ljudstvo tudi iz babilonskega izgnanstva. Ta dialektika označila upanja je posebno značilna za Drugega Izaijo. Vendar to ne pomeni, da je »spomin« na zavezo z očaki odveč. Nasprotno, saj s tem obljuba bistveno pridobi, ker je odsev bolj očitne nepretrgane zaveze med Jahvejem in njegovim ljudstvom. Drugi Izaija je čutil potrebo, da gre še dalje nazaj vse do stvarjenja. Povezovanje stvarjenja in novega izhoda je osišče njegovega sporočila v upanju. V tem je izviren, enkratno. Vendar med našim avtorjem in Drugim Izaijem obstaja stičišče glede samega izhodišča. Osnovni pogoj za uresničitev obljube obnove je zadostitev krivde. V 3 Mz 26,41.43 beremo, da bo ljudstvo poprej moralo zadostiti za krivdo (*yirsū 'et-'awōnām*). Drugi Izaija poleg našega avtorja edini pozna to besedišče in se zaveda, da se je to že zgodilo. V Iz 40,2 beremo:

Govorite Jeruzalemu na srce

in mu kličite,

da je njegova tlaka dokončana,

da je njegova krivda poravnana (*kī nirsāh 'awōnāh*),

ker je prejel iz Gospodove roke

dvojno kazen za vse svoje grehe.

Naš pisatelj ne poudarja božje absolutnosti s teologijo stvarjenja, ki je značilna za Drugega Izaijo, pač pa na koncu besedila uporablja obrazec '*anī yhw*h — »Jaz sem Gospod«. S tem je izražena Gospodova absolutnost v vsakem pogledu; v danih okoliščinah to pomeni absolutno zvestobo njegovim obljubam v zvezi z zavezo, ki jo je že davno sklenil s svojim ljudstvom.<sup>37</sup> Spomin na preteklost je temelj upanja za sedanost in prihodnost.

#### b) 5 Mz 30,1—10

V klasični dobi hebrejskega monoteizma je morala vera v absolutno božjo zvestobo priti v polnosti do veljave. Zato grožnja z uničenjem tudi v najbolj kritičnih trenutkih ni mogla zapreti vsake možnosti za prihodnost zaveznega ljudstva. Ker 3 Mz 26 v tretjem delu (v. 40—45) odpira tako čudovita vrata upanja, toliko bolj 5 Mz 28 deluje nenavadno. Če je prvotno besedilo obsegalo le antitezo blagoslov // prekletstvo, je moralo priti do podobnega dopolnila kakor v 3 Mz 26,40—45. V Devteronomiju v resnici obstaja besedilo, ki v jezikovnem in tematskem pogledu



pomeni nadaljevanje 28. poglavja: 30,1—10. Tudi tu je nagovor v 2. osebi ednine, medtem ko v vmesnem poglavju 29 Mojzes ljudstvo nagovarja v 2. osebi množine. V besedilu prihajata dalje precej do veljave isto besedišče in slog kakor v 28. poglavju. Uvod (30,1) je podoben, kakor je uvod odlomka o blagoslovu (28,1) in o prekletstvu (28,15): *wēhāyāh kī-yābō'ū*... Ta uvod povezuje bistvene prvine obeh prejšnjih uvodov, zlasti osrednji besedi blagoslov in prekletstvo. V 30,9a je obljuba blagoslova deloma izražena z istimi besedami kakor v 28,4.11.18. V 30,9b se pojavlja motiv in besedišče o Gospodovem veselju, ki ga poznamo že iz 28,63. V 28,63 beremo:

Kakor se je Gospod veselil nad vami, da vam stori dobro in vas namnoži, tako se bo Gospod veselil nad vami, da vas pokonča in uniči.

V 30,9b beremo nasprotno:

... kajti Gospod se te bo v tvojo srečo zopet veselil (*kī yāšūb yhw h lāšūs 'ālēkā l'tōb*), kakor se je veselil tvojih očetov.<sup>38</sup>

Te stične točke med 28. poglavjem in 30,1—10 so dovolj trdna podlaga za domnevo, da sta besedili delo istega avtorja in sta bili morda sestavljeni hkrati.<sup>39</sup> Večji del eksegetov se nagiba k sklepu, da 30,1—10 že predpostavlja izkustvo izgnanstva, vendar ta smer razlage ni tako varna, kakor se morda zdi. Za previdnost obstaja več razlogov: Prvič, neodvisnost temeljnih teoloških postavk od določenih okoliščin in njihova univerzalna veljava; drugič, Ozejeva knjiga mnogo pred izgnanstvom kliče po spreobrnjenju, poleg grožnje neusmiljene kazni pa stavi v ospredje zagotovilo absolutne božje zvestobe in usmiljenja; tretjič, 3 Mz 26 povezuje zaporedje blagoslov /prekletstvo/ obnova;<sup>40</sup> četrtič, 5 Mz 4,29—31 podobno kakor 30,1—10 pretrga nagovor z 2. osebi množine z 2. osebo ednine.

Tematske in jezikovne podobnosti med 5 Mz 4,29—31 in 30,1—10 najlaže razložimo, če v obeh primerih sklepamo na istega avtorja.<sup>41</sup> Razporeditev besedil v okviru celotne knjige Devteronomija ne more biti naključna. Odlomek 4,29—31 je na začetku, 30,1—10 pa na koncu osrednjega dela knjige. Iz tega je razvidno, da poslušnost in spreobrnjenje spadata skupaj; ker je poslušnost vedno pomanjkljiva, mora spreobrnjenje veljati za najpomembnejše sporočilo Mojzesove oporoke. Če je bil odlomek 30,1—10 sestavljen hkrati kakor 28. poglavje, je lahko prav tema o spreobrnjenju razlog, da ne sestavlja več enote z 28. poglavjem, temveč se pojavi posebej v sklepnem poglavju pareneze in ima torej toliko večji pomen.<sup>42</sup>

V 4,29—31 beremo:

Od tam boš potem iskal Gospoda, svojega Boga, in ga našel, če ga boš iskal z vsem srcem in z vso dušo. Ko boš v stiski in te zadene vse to, se boš poslednje dni vrnil h Gospodu, svojemu Bogu (*wēšabtā 'ad-yhw h 'elōhēkā*), in boš poslušal njegov glas. Kajti Gospod, tvoj Bog, je usmiljen Bog (*kī 'ēl rahūm yhw h 'elōhēkā*); ne bo te zapustil in ne bo te pokončal in ne bo pozabil zaveze (*wēlō' yīškah 'et-b'erit*), ki jo je s prisego sklenil s tvojimi očeti.

V 30,1—10 je tema o spreobrnjenju še bolj vidna kakor v 4,29—31. Beseda *šwb* ima hiastično vlogo, ker se na začetku (v. 2a) in na koncu (v. 10b) pojavi v navadnem pomenu spreobrnjenja, in sicer v pogojni formulaciji. V vrstici 8a ima ta beseda nekoliko drugačno vlogo.

Spreobrnjenje je osnovni pogoj za ponovno Gospodovo naklonjenost. Ta vzročna zveza je tako poudarjena, da pisatelj z isto besedo *šwb* označuje tudi

vračanje Gospoda k svojemu ljudstvu (v. 3. dvakrat.9). Pogojni formulaciji v vrsticah 1—2 sledi v vrstici 3 obljuba, da bo Gospod spremenil usodo svojega ljudstva, se ga usmilil<sup>43</sup> in ga zopet zbral izmed vseh ljudstev. Obljuba obnove predpostavlja globlji božji poseg v samo bit ljudstva. V 5 Mz 10,16 (prim. Jer 4,4) Gospod roti: »Obrežite torej svoje neobrezano srce in ne bodite več trdovratni!« V 3 Mz 16,41b pravi v pogojni formulaciji »... in če se potem njihovo neobrezano srce poniža...« V 5 Mz 30,6 pa beremo obljubo o samem božjem delu:

Gospod, tvoj Bog, bo obrezal tvoje srce in srce tvojega zaroda,  
da boš ljubil Gospoda, tvojega Boga, z vsem srcem in vso dušo,  
da boš mogel živeti.<sup>44</sup>

#### 4. Teološki pomen besedil

Analiza besedil 3 Mz 26 in 5 Mz 28 + 30,1—10 je pokazala predvsem, da obstaja med njima veliko soglasje glede teme, mesta in pomena v širšem kontekstu in zgradbe; razlike v besedišču in slogu niso bistvene. Primerjava naših besedil z mestom in vlogo teme o blagoslovu in prekletstvu na koncu nebibličnih pravnih zbirk in pogodb kaže, da so podobnosti celo v širokem kulturnem in religioznem okviru starega Bližnjega Vzhoda zelo velike. Toliko bolj velja poudariti, da pozna samo Biblija tretji člen, to je možnost pokore v kazni in obljubo obnove. Ob teh ugotovitvah se hočeš nočeš vprašujemo po razlogih podobnosti in razlik med nebibličnimi in bibličnimi dokumenti.

##### *a) Podobnosti zaradi univerzalnosti izkušenj in izraznih oblik*

Pravne zbirke in pogodbe nalagajo določene dolžnosti, ki navadno niso in prijetni jih je včasih zelo težko izpolniti. Zato je razumljivo, da jih človek v vseh časih in kulturah krši. Spričo tega se zakonodajalec oziroma pogodbeni partner vedno srečuje z vprašanjem, kako utemeljiti izpolnjevanje obveznosti, da bi zakon oziroma pogodba dosegla svoj namen. Najbolj naravna utemeljitev je obljuba dobrin ob poslušnosti oziroma lojalnosti in grožnja kazni ob neposlušnosti oziroma neloyalnosti. Nesporno je zgodovinsko izkustvo, da so pozitivne obljube za zvestobo manj učinkovite kakor grožnje s kaznijo za nezvestobo. Za oboje je razlog v tem, da se človek po naravi izogiba vsemu, kar zahteva napor in nevšečnosti. Obljuba nagrade težko prepriča, ker navadno zahteva naporno pot. Človek zlahka dobi vtis, da nagrada ni sorazmerna s pogoji, ki jih je treba za nagrado izpolniti. Po drugi strani pa izbira lažje poti razloži, zakaj se človek tako zelo boji kazni, da izpolnjuje vrsto zakonov in obljub, čeprav bi jih najraje prekršil oziroma prelomil. V tem je dovolj varna osnova za razlago, zakaj je obseg grožnje kazni na splošno mnogo večji kakor obseg obljube.

Obljuba oziroma grožnja je seveda bolj ali manj učinkovita glede na to, kako velika je avtoriteta, ki nalaga dolžnosti hkrati z obljubo nagrade ali grožnjo kazni. Videz je, da ima človeška avtoriteta večjo veljavo kakor božanska, kajti svetni vladar in sodnik lahko nagrajuje ali kaznuje z zelo določenimi dobrinami oziroma kaznimi, delovanje božanskih sil pa je težko določati; posebno težko je ugotoviti, ali je sreča v resnici nagrada za zvestobo do božanskih zakonov in nesreča kazen za nezvestobo. Toda ta videz zdrži le v kratkoročni perspektivi, to je v času, ko je človeška avtoriteta dovolj močna, da popolnoma obvladuje podložnike. V dolgoročni perspektivi ima vso prednost božanska avtoriteta. Prvič zato, ker je

tajna, medtem ko človeška avtoriteta prej ali slej premine. Drugič, zaradi bolj ali manj tesne povezave z naravnimi silami; človek tudi v najbolj prvobitnih religijah organsko občuti zvezo med božanstvi in naravnimi silami, pred katerimi se čuti nemočnega. Tretjič, zaradi trajnosti in »kozmične« narave božanske avtoritete; vedno ostane skrivnostno odprto vprašanje, ali ni razlog za uspevanje skladnost s kozmičnim oziroma božanskim redom, razlog nesreče pa kršenje tega reda.

Kako globoko je v človeški naravi zakoreninjena zavest o trajnosti božanske avtoritete, o večji ali manjši presežnosti božanskih bitij, o njihovi tesni povezanosti s kozmičnim redom in končno o njihovem vplivu na človeško življenjsko usodo, dokazuje vsa zgodovina človeštva. V vseh religijah in kulturah lahko glede doživljanja božanstva in temeljnih izraznih sredstev ugotovljamo iste ali vsaj zelo podobne osnovne poteze. Toliko bolj je razumljivo, da človeški zakonodajalec in pogodbeni partner iščeta končno v božanstvu osnovo svoje avtoritete. V pogodbah včasih kličejo za pričo kar vse bogove in celo nebo in zemljo; poudarjena je želja, naj vsi bogovi nagrajujejo oziroma kaznujejo tistega, ki ga obvezujejo zakoni oziroma pogodbe.

Orientalisti, eksegeti in klasični filologi radi poudarjajo družbeno, »kolektivno« in magično pojmovanje blagoslova in prekletstva v starem Bližnjem vzhodu in v grško-rimskem svetu.<sup>45</sup> Takšno pojmovanje naj bi bilo značilno tudi za zgodnji Izrael. Vendar pri tem le malo upoštevajo globlje razloge za izjave o blagoslovu in prekletstvu na splošno in posebej v kultu, to je človekov naravni čut za ugotavljanje vzročne zveze med skladnostjo z moralnim redom in uspevanjem na eni in med kršenjem moralnega reda ter nesrečami vseh vrst na drugi strani. Kako prvobiten in univerzalen je ta čut, je razvidno predvsem iz skrajnosti, kakor je fatalistično pojmovanje človeške krivde.

Ugotavljanje naravnih osnov in univerzalnosti izjav o blagoslovu in prekletstvu je bistvenega pomena za metodologijo v primerjalnem veroslovju. Po eni strani je vedno treba upoštevati možnost, da so zelo podobne literarne oblike v različnih kulturah nastale samodejno. Po drugi je jasno, da je medsebojno vplivanje med kulturami tem lažje, čim bolj se določene izjave in njihove literarne oblike skladajo z naravno danostjo, s splošnim človekovim izkustvom, njegovim čutenjem in z zakonitostjo njegovega izražanja. Stari Bližnji vzhod je bil glede medsebojnega kulturnega vplivanja idealno področje, ker je geografsko dokaj enoten; v Siriji in Palestini pa so se sploh križale razne kulture. Spričo tega se zdi zelo normalna domneva, da se je pogojna formulacija antiteze blagoslov // prekletstvo udomačila v Kanaanu, še preden so prišli Izraelovi rodovi.<sup>46</sup>

Nobenih načelnih ovir torej ni za domnevo, da besedili 3 Mz 26,3—39 in 5 Mz 28 bolj ali manj prinašata tvarino iz predizraelskega obdobja. V zvezi z antitezo 5 Mz 28,1—14//15—68 velja to možnost poudariti toliko bolj, ker obseg obljube blagoslova in grožnje prekletstva ni v skladu z razmerjem med obema temama v Devteronomiju kot celoti. Devteronomij je edina biblična knjiga, v kateri pozitivni vidik povračila prevladuje nad negativnim. Ker je v sklepni antitezi razmerje obratno, obstaja toliko večja upravičenost za sklepanje na skupno izročilo naše antiteze v starem Bližnjem vzhodu.

#### *b) Razlike zaradi različnih izhodišč in ciljev*

Čim večja je splošna tematska in formalna podobnost med besedili različnih narodov, jezikov, kultur in religij, tem bolj tehtni morajo biti razlogi za razlike. V

našem primeru je največja razlika v tem, da poznajo nebiblična besedila samo antitezo blagoslov // prekletstvo, ne pa možnosti obnove. Nekatere druge razlike so manj očitne, a je prav v njih ključ za odgovor na vprašanje, zakaj pozna samo hebrejska Biblija možnost obnove. V nebibličnih besedilih je subjekt zakonov oziroma pogodb človeška avtoriteta, kralj ali kakšen drug veljak, zato tudi on govori o blagoslovu in prekletstvu; to pomeni, da v železni obliki roti bogove, naj v primeru lojalnosti tistega človeka nagradijo, v primeru nelojalnosti pa kaznujejo. V Bibliji pa je Jahve sam zakonodajalec in tisti, ki sankcionira poslušnost oziroma neposlušnost, zato ni govor o blagoslovu oziroma prekletstvu v optativni, temveč v indikativni obliki;<sup>47</sup> to pomeni, da bo človek deležen blagoslova ali prekletstva, če bodo izpolnjeni ustrezni pogoji. Obljuba o ne velja oziroma grožnja očitinsamo za določen primer, temveč vedno ohranja enako veljavo, ker je Jahve stvarnik in gospodar vse zemlje.

Različnost v izhodišču zakonodaje pomeni seveda različnost v namenih. Namen nebibličnih zakonov in pogodb ni toliko izpolnjevanje zakonov zaradi njihove resničnosti in zaradi blaginje tistega, ki ga obvezujejo v pokorščini oziroma lojalnosti, temveč bolj ali celo izključno podpira formalno avtoriteto zakonodajalca oziroma partnerja pogodbe. Zakonik v prvi vrsti velja kot zakonodajalec spomenik (stela), pogodba kot jamstvo njegove oblasti ali oblasti njegovih naslednikov. Obljube blagoslova ali groženj prekletstva torej ne morejo biti toliko obramba zakona oziroma poudarjanje moralne obveznosti dane besede, pač pa obramba določenih človeških interesov.<sup>48</sup> Največji vzrok je ogroženost, strah. Prav v tem pa je tudi odgovor na vprašanje, zakaj nekateri samo grozijo s kaznijo, zakaj je grožnja kazni skoraj vedno daljša kakor obljava blagoslova: ogrožen človek se brani z grožnjo.

Ker zakonodajalec ali pogodbeni partner nima nobenega jamstva, da ne bo vsaj po njegovi smrti vstal kdo drug in uveljavil druga merila, ne more nobene človeške avtoritete rotiti, naj prestopnika kaznuje. Zato mu pride toliko bolj prav avtoriteta bogov. Kako zelo potrebuje to najvišjo avtoriteto, je najbolj jasno razvidno iz tega, da večinoma kar vse bogove kliče za pričo in jih roti, naj kaznujejo prestopnika. Avtorji zakonov in pogodb imajo pred očmi nesporno avtoriteto bogov v čustvovanju ljudi, zato lahko računajo: grožnja, da bodo bogovi kaznovali, bo učinkovito in trajno budila strah pred posledicami morebitne neposlušnosti ali nelojalnosti.

Če je namen zakonov oziroma pogodb v prvi vrsti človeški interes, seveda ne more priti v poštev tretji člen, to je rehabilitacija prestopnika, ki ga je zadela kazen. Tisti, ki se čuti ogroženega, si le želi, da bi bil prestopnik dokončno uničen; ko je stela uničena ali pogodba poteptana, je vsa zadeva končana. Kdo bo maščeval prelomitev zaveze, kakor želi poražena človeška avtoriteta? Tedaj tudi bogovi molčijo. Toda morda tudi proti zakonodajalcem pričakovanju preživijo in ohranijo trajno veljavo zakoni, ki se tičeje večne zahteve po pravičnosti in zvestobi v človeški naravi.

Kaj je namen bibličnih pravnih zbirk, Svetostne postave in Devteronomija, je znano. Ker je zakonodajalec absolutni in sveti Bog, ki kot stvarnik pomeni edino jamstvo za obstoj Izraelovega rodu in drugih narodov, to je edino jamstvo za kontinuiteto zgodovine, ne more biti namen zakonov nič drugega kakor obstoj in sreča zaveznega ljudstva. Temu namenu ustrezna je tudi narava zakonov: tu gre za najbolj temeljna vprašanja človeškega življenja v razmerju do sveta, človeka in Boga. Zavračanje zakonov ne more prizadeti Zakonodajalca, pač pa lahko le tistega,

ki se je oddaljil od vira življenja in zašel iz poti, ki edina vodi v življenje.

Ker je Jahve tako zakonodajalec kakor sodnik, namen zakonov pa izključno blaginja zaveznega ljudstva v življenjski skupnosti z njim, je seveda vedno odprt za tiste, ki spoznajo svojo zablodo in se želijo vrniti. Vrnitev pa pripravlja Bog sam prav s kaznijo. Zavezno ljudstvo največkrat šele takrat ugotavlja večno resničnost Jahvejeve postave, kadar okuša sadove svoje neposlušnosti. Trpljenje ga usposablja za spreobrnjenje, za vrnitev k svojemu Bogu. Ker sta neposlušnost in pokora pod težo kazni najbolj značilni dialektiki v razmerju Izraela do svojega Boga, je popolnoma logično, da imata obe naši besedili tretji člen, to je obnovo. Če 5 Mz 30,1—10 ni napisala ista roka kakor 5 Mz 28, to ne pomeni, da pisec 5 Mz 28 izključuje možnost obnove. Ta možnost ni zadeva tega ali onega avtorja; to je temeljni postulat hebrejskega razodetja, absolutnega monoteizma. Če je druga roka naknadno dodala to besedilo, je izrecno poudarila to, kar je bilo hebrejskemu verniku znano na osnovi spoznanja o njegovem Bogu.

Tretji oddelek govori o pokori, spreobrnjenju in obnovi ter je vrh obeh besedil. Tu prihaja na dan pravo brezno, ki loči biblična besedila od nebibličnih.<sup>49</sup> V bibličnih besedilih ni pomembno predvsem vprašanje, kaj se zgodi, kadar zavezno ljudstvo prelomi zavezo; odločilno je vprašanje, kaj bo storilo, ko ga bodo zadele nesreče zaradi njegove krivde. Se bo spreobrnilo? Biblični pisatelj ve, da noben greh ni usoden, ker je Bog daleč nad silami sveta. Dalje ve, da med materialnim in osebnostno-duhovnim svetom ni sorazmerja; pomembno je le pravilno človekovo osebno razmerje z njegovim Bogom. Zato se vedno zaveda, da je Bog pripravljen odpustiti krivdo in spokorjenemu povratniku podeliti dobrine, ki si jih sam ne more pridobiti. Blagoslovi, ki jih je deležen zvesti oznanjevalec Gospodove postave, so na voljo tudi tistemu, ki spozna brezizhodnost stranpoti in se vrne.

Po vsem tem je jasno, da je glavni razlog razlik med nebibličnimi in bibličnimi besedili biblični personalizem. Bog ni samo absolutni gospodar kozmičnih zakonov, temveč tudi zakonov, ki urejajo duhovno-osebno življenje. Zaradi tega hočejo zakoni doseči ne samo stvarne, temveč še bolj duhovno-osebne dobrine: zvestobo in ljubezen. V tem je tudi edini razlog, zakaj sta možni spreobrnjenje in obnova. Kar ni možno v kozmičnem, je možno v duhovno-osebno red. Samo tu je rešitev iz magije in fatalizma vseh vrst.<sup>50</sup> Šele tu lahko pride do veljave polna, vsa resnica človeškega življenja v razmerju do sveta, človeka in Boga.

**Povzetek: Jože Krašovec, Blagoslov — prekletstvo in obnova v 3 Mz 26 in 5 Mz 28 = 30,1—10**

Znamenite pravne zbirke in pogodbe starega Bližnjega vzhoda se redno končujejo z obljubo blagoslova za tiste, ki bodo izpolnjevali obveznost zakonov ali pogodb, in z grožnjo kazni prekletstva za tiste, ki bodo ravnali v nasprotju z njimi. Blagoslov in prekletstvo sta izražena v pogojni formulaciji. Navadno nastopata paralelno v antitetičnem razmerju; vendar je obseg oddelka o prekletstvu skoraj vedno mnogo daljši kakor oddelek o blagoslovu, včasih pa prihaja do veljave samo grožnja prekletstva. V hebrejski Bibliji obstajata dve antitezi blagoslov // prekletstvo v podobni vlogi: 3 Mz 26,3—13//14—39 na koncu Svetostne postave, 5 Mz 28,1—14//15—68 na koncu parenetične spodbude k poslušnosti Gospodovi postavi. Izredne podobnosti med nebibličnimi in bibličnimi primeri, zlasti glede mesta na koncu besedil pravne narave, eksegete upravičeno nagiba k sklepu, da gre za skupno staroorientalsko izročilo. Toliko bolj velja poudariti razlike med nebibličnimi in bibličnimi primeri. Najpomembnejša razlika je v tem, da nebiblični primeri brez izjeme poznajo le

antitezo blagoslov // prekletstvo ali le grožnjo prekletstva, v bibličnih primerih pa sledi tej antitezi še tretji člen: obljuba sprave in obnove za primer spokornosti in spreobrnjenja zaveznega ljudstva (3 Mz 26,40—45; 5 Mz 30,1—10). To razliko pogojujejo različna izhodišča in nameni enih in drugih dokumentov. V nebibličnih primerih gre za zaščito človeških interesov, ne pa etično-religioznih načel ali vrednot. Zakonodajalec ali tisti, ki sklepa pogodbo, je vedno človeška avtoriteta, vendar pa kliče bogove za pričo in za sankcijo; zato ni nobenih osnov za spravo, kadar je zakon ali pogodba prekršen. V bibličnih primerih je Gospod sam zakonodajalec in sodnik. Namen njegove zaveze in postave je izključno življenje in uspevanje zaveznega ljudstva. Namen kazni je spreobrnjenje, da bi lahko ljudstvo živelo v pravilnem zaveznem razmerju z Gospodom. Zaradi razlik v izhodiščih in namenih obstajajo tudi pomembne razlike v formalnem pogledu. V nebibličnih primerih sta blagoslov in prekletstvo izražena v optativni, v bibličnih pa so vsi trije členi izraženi v indikativni obliki. Težišče pričujoče razprave je raziskava navedenih besedil in sintetično-primerjalna valorizacija njihovega teološkega pomena.

### Summary: Jože Krašovec, *Blessing/Curse and Restoration in Lev 26 and Deut 28 and 30.1—10*

Important compendiums of laws and contracts of the Ancient Near East regularly close with a promised blessing for those fulfilling their obligations and with threatened curses for those acting against them. In the Hebrew Bible there are two antitheses of blessing and curse in a similar function: Lev 26.3—13//14—39 at the end of the Law of Holiness and Deut 28.1—14//15—68 at the end of the appeal to keep God's commandments and statutes. Due to the extraordinary similarity between the biblical and non-biblical examples, the exegetes assume a common Ancient Oriental origin. It is, however, very important to emphasize the differences. Non-biblical examples only know the antithesis of blessing and curse or even just the threat of a curse, whereas in biblical examples this antithesis is followed by a third element: a promise of reconciliation and restoration if the people repent (Lev 26.40—45; Deut 30.1—10). This difference is based on the different starting points and aims of the documents. In non-biblical texts human interests are to be protected by a human legislator, whereas in the Bible ethical and religious principles are in question and God himself is the legislator and the judge. His intention is that his people might repent and live according to the covenant.

<sup>1</sup> Prim. S. Langdon — A. H. Gardner, *The Treaty of Alliance between Hattušili, King of the Hittites, and the Pharaoh Ramesses II of Egypt*, v: *JEA* 6/1 (1920), 196—197; J. B. Pritchard (izd.), *ANET* (1969), 201.

<sup>2</sup> Gl. J. Friedrich, *Der Vertrag Muršiliš' II. mit Duppi—Tešup von Amurru*, v: *MVAG* 31 (1926), 24—25; *ANET*, 205.

<sup>3</sup> Obstaja pa še nekaj podobnih primerov antiteze v drugih hetitskih pogodbah. Gl. E. F. Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien. Die Staatsverträge in akkadischer Sprache aus dem Archiv vom Boghazkoi*, *Boghazkoi-Studien* 8, J. C. Hinrich, Leipzig 1923, 2—37: *Vertrag zwischen Šubbiluliuma, König von Hatti, und Mattiuaza, König von Mitanni* — antiteza prekletstvo (Rs. 59—69) // blagoslov (Rs. 70—75); 36—57: *Vertrag zwischen Mattiuaza, König von Mitanni und Šubbiluliuma, König von Hatti* — antiteza v 2. osebi prekletstvo (Rs. 25—34) // blagoslov (Rs. 35—39 + antiteza v 1. osebi prekletstvo (Rs. 44—53) // blagoslov (Rs. 53—62); 58—71: *Vertrag zwischen Šubbiluliuma, König von Hatti, und Tette, König von Nuhašši* — antiteza prekletstvo (Rs. IV,48—52) // blagoslov (Rs. IV,53—57); 70—75; *Vertrag zwischen Šubbiluliuma, König von Hatti, und Aziru, König von Amurru* — antiteza prekletstvo (Rs. 13—16) // blagoslov (Rs. 17—20).

<sup>4</sup> Gl. *ANET*, 161, 178—80.

<sup>5</sup> Gl. *ANET*, 206.

<sup>6</sup> Gl. *ANET*, (531—32).

<sup>7</sup> Gl. *ANET*, (532).

<sup>8</sup> Gl. ANET, (532—33). Prim. tudi aramejski steli Sfire I in II, ki pa poznata tudi obljubo blagoslova za primer lojalnosti. Tu gre za državno pogodbo med Bar Gajajem iz KTK in arpadskim kraljem Mati Elom. Gl. H. Donner — W. Rölling, *KAI*, Nr. 222—224. Večji del stele I A (*KAI* 222 A) je izrek v pogojni formulaciji, naj bogovi, ki so bili priča pogodbe, morebitno prelomitev pogodbe kaznujejo s prekletstvi vseh vrst (A 14—42); v steli I C (*KAI* 222 C), kjer so vrstice 9—14 poškodovane, imamo najbrž antitezo blagoslov (C 9(?)—16) // prekletstvo (C 17—23). Besedilo stele II (*KAI* 223 A, B, C) je skoraj v celoti grožnja s prekletstvi v pogojni formulaciji; izjema je le odlomek B 4—7, ki prinaša obljubo blagoslova.

<sup>9</sup> Gl. ANET, (533—34).

<sup>10</sup> Gl. ANET, (534—41). Celotno besedilo v klinopisu, transliteraciji in angleškem prevodu podaja D. J. Wiseman, *The Vassal—Treaties of Esarhaddon*, v: *Iraq* 20 (1958), Part I, str. 1—99; Pl. 1—53. Prim. pripombe v R. Borger, *Zu den Asarhaddon—Verträgen aus Nimrud*, v: *ZA* 54 (1961), 173—96. Poleg pravnih zbirk in pogodb velja upoštevati tudi napise na babilonskih mejnikih (*kudurrēti*) in spominskih ploščah (*narē*). Gl. zlasti kritične izdaje besedil: F. E. Peiser, *Keilschriftliche Bibliothek II, I*, izd. E. Schrader, H. Reuther, Berlin 1892, 154—63, 175—83; isti, *Keilschriftliche Bibliothek IV*, izd. E. Schrader, Reuther & Reichard, Berlin 1896, posebno str. 56—99; L. W. King, *Babylonian Boundary-Stones and Memorial-Tablets in the British Museum*, British Museum..., London 1912. Prim. F. C. Fensham, *Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and Kudurru-Inscriptions Compared with Maledictions of Amos and Isaiah*, v: *ZAW* 75 (1963), 155—75. Napisi na mejnikih oziroma spominskih ploščah izvirajo iz obdobja kasitskih kraljev tretje babilonske dinastije. Ti napisi potrjujejo podelitev zemljišč višjim kraljevim uradnikom in služabnikom. Pravnemu delu redno sledi grožnja s prekletstvi za vsakega, ki bi kakor koli posegal v pravice novih lastnikov. Pravna jena pod varstvo bogov, ki so upodobljeni dočela glede lastništva so postavna ploščah.

<sup>11</sup> Glede mesta in pomena teme o blagoslovu in prekletstvu ali samo o prekletstvu v starem Bljzjem vzhodu in v hebrejski Bibliji prim. J. Hempel, *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen*, v: *ZDMG* 79 (1925), 20—100 — v dopolnjeni izdaji: *Aproxymata. Vorarbeiten zu einer Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments*, BZAW 81, A. Töpelmann, Berlin 1961, 30—113; M. Noth, *Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch*, v: *In piam memoriam Alexander von Bulmerincq*, Abhandlungen der Herder-Gesellschaft und des Herder-Instituts zu Riga. VI. Band Nr. 3, E. Plates, Riga 1938, 127—45 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ThB 6, C. Kaiser, München 1966, 155—71; S. Gevirtz, *West-Semitic Curses and the Problem of the Origins of Hebrew Law*, v: *VT* 11 (1961), 137—58; F. C. Fensham, *Maledictions and Benedictions in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament*, v: *ZAW* 74 (1962), 1—9; isti, *ZAW* 75 (1963), 155—75; D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, BO 16, Pontifical Biblical Institute, Rome 1964; R. Frankena, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy*, v: *OFS* 14 (1965), 122—54; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Clarendon Press, Oxford 1972; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, AB 21A, Biblical Institute Press, Rome 1981, 172—87.

<sup>12</sup> Prim. S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, T. & T. Clark, Edinburgh 1973, 304; M. Noth, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, ATD 6, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, 171; H. Graf Reventlow, *Wächter über Israel. Ezechiel und seine Tradition*, BZAW 82, W. de Gruyter, Berlin 1962; D. R. Hillers, n. d., 30—42.

<sup>13</sup> Glede zgradbe in nastajanja besedila v celoti ali v oddelkih prim. zlasti H. Graf Reventlow, *Das Heiligkeitgesetz formgeschichtlich untersucht*, WMANT 6, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1961, 142—61; M. Noth, *Das dritte Buch Mose*, 171—76; R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitgesetzes*, BBB 19, P. Hanstein, Bonn 1963, 148—63; K. Elliger, *Leviticus*, HAT 1/4, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1966, 360—79; N. Lohfink, *Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitgesetzes. Zu Lev. 26,9.11—13*, v: *Wort und Geschichte. Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag*, izd. H. Gese — H. P. Rüger, AOAT, Butzon & Bercker/Neukirchener Verlag, Kevelaer/Neukirchen—Vluyn 1973, 129—36; P. Buis, *Comment au septième siècle envisageait-on l'avenir de l'Alliance? Etude de Lv. 26,3—45*, v: *Questions disputées d'Ancien Testament. Méthode et Théologie*, par C. Brekelmans, J. Duculot/Leuven University Press, Gembloux/Leuven 1974, 131—40; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, Hodder and Stoughton, London. 1979, 324—34. Za večino razlagalcev je značilno, da jih bolj zanima, kdaj je nastajalo besedilo, kakor njegova zgradba v sedanjem obsegu. K. Elliger natančno analizira celotno besedilo pod literarnokritičnim vidikom. Ko poskuša pokazati različne plasti besedila, prihaja do sklepa, da je njegovo prvotno jedro bil liturgični formular, sestavljen v metrični obliki. Besedilo bi naj služilo za obhajanje velikega jesenskega praznika.

<sup>14</sup> Prim. K. Ellinger, n. d., 364—67, 373—74; N. Lohfink, n. d., 129—36.

<sup>15</sup> Prim. M. Noth, *Das dritte Buch Mose*, 174.

<sup>16</sup> Stavek »da bo nebo nad vami kakor železo in vaša zemlja kakor bron«, mora biti ustaljeno izrazno sredstvo za označevanje skrajne suše, kajti v podobni obliki se pojavi tudi v 5 Mz 28,23 in v Asarhadonovi pogodbi, vrstice 528—532. Za interpretacijo te podobnosti gl. D. R. Hillers, n. d., 41—42.

<sup>17</sup> Hebrejsko-samaritanska verzija ima tu obliko *wēhirsētāh*. Gl. A. F. von Gall, *Der hebräische Pentateuch des Samaritaner. Leviticus*, A. Töpelmann, Giessen 1915.

<sup>18</sup> Hebrejsko-samaritanska verzija ima tudi tu obliko *wēhirsētāh*.

<sup>19</sup> Konec vrstice 43 ima isto besedišče kakor začetek vrstice 15, le da je kombinacija drugačna. Vrstica 15a se glasi: »Ako boste moje zakone zaničevali (*mā'as*) in moje sodbe mrzili (*gā'al*)...«; vrstica 43b pa: »... ker so zaničevali moje sodbe in mrzili moje zakone«.

<sup>20</sup> Glede posledic te ugotovitve v tekstni kritiki našega besedila gl. N. Lohfink, n. d., 129—36, zlasti str. 131—34.

<sup>21</sup> R. Kilian, n. d., 152, v zvezi s tem pomenom korena *rsh* dobro ugotavlja, da vrstice 34—35 in 41,43 ni mogoče presojati neodvisno ene od drugih.

<sup>22</sup> Prim. 15,14, kjer se beseda blagoslov ne pojavlja v zvezi s povračilom, in 24,13, kjer je subjekt blagoslova človek.

<sup>23</sup> Za prekletstvo ne obstaja samo en koren kakor za blagoslov (*brk*), temveč kar trije: *qll* v samostalniški obliki *qēlālāh* (11,26,28,29; 27,13; 29,26; 30,19), *lh* v samostalniški obliki *'ālāh* (29,20), *'rrv* glagolski obliki *'ārūr* (27,15—16 dvanaajstkrat; 28,16—19 šestkrat). Besedišče in izrazne oblike blagoslova in prekletstva v hebrejski Bibliji obravnavajo S. H. Blank, *The Curse, Blasphemy, the Spell, and the Oath*, v: *HUCA* 23/1 (1950—51), 73—95; J. Scharbert, »Fluchen« und »Segnen« im Alten Testament, v: *Biblica* 39 (1958), 1—26; W. Schottroff, *Der altisraelitische Fluchspruch*, WMANT 30, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1969.

<sup>24</sup> Prim. J. G. Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium*, BBB 26, P. Hanstein, Bon 1967, 137.

<sup>25</sup> Prim. J. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*, BO 33, Biblical Institute Press, Rome 1977, 83, 129. J. G. Plöger, n. d., 174—85, za par prihod/odhod navaja še druge možnosti pomena, vendar se zaveda, da je vloga merizma precej verjetna.

<sup>26</sup> Prim. J. G. Plöger, n. d., 130—217: III. Teil: Dt 28, posebno str. 130—136: *Der gegenwärtige Stand der Forschung*.

<sup>27</sup> Prim. J. G. Plöger, n. d., 138.

<sup>28</sup> Vendar tu ne kaže spregledati, da ima členica *kī* lahko tudi pogojni pomen. Prim. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Institut biblique pontifical, Rome 1923, § 167; J. G. Plöger, n. d., 137 (op. 29).

<sup>29</sup> Gl. tabelo v D. J. McCarthy, n. d., 173—74.

<sup>30</sup> D. J. McCarthy, n. d., 172—87, prepričljivo poudarja retorično naravo našega poglavja, kar pomeni ponavljanje, živahnost pripovedi in razširitev določenih motivov. Zato ne vidi razlogov za domnevo o naknadnih dodatkih in za postulat o enotnosti sloga. Poudarja tudi skladnost z vsebino in osnovno zgradbo Deuteronomija. Za naše poglavje na str. 179—80 predlaga označitve zgradbe.

<sup>31</sup> Besedna zveza *nmq b'wn*, ki se drugo pojavlja samo še v Ezk 4,17; 24,23, jasno kaže, da beseda *'awon* pomeni ne samo krivdo, temveč tudi kazen. Prim. R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, G. Mohn, Gütersloh 1965, 185—256, zlasti 251—54: *'awon im Rahmen des Ganzheitsdenkens und das Übersetzungsproblem*.

<sup>32</sup> Targum Onkelos in Septuaginta začeta odlomek s povednim stavkom: »In priznali bodo (potem) svoje grehe...« Tako tudi večina novejših prevodov. Vulgata naš stavek povezuje z drugim delom celotnega besedila: »... donec confiteantur iniquitates suas...«. RSV prevaja v pogojni obliki: »But if they confess their iniquity...«. Tako prevajata tudi *Zürcher Bibel* in *NIV*. NEB ne sledi ne eni ne drugi varianti, temveč prevaja: »But though they confess their iniquity..., I will defy them...«.

<sup>33</sup> Prim. G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, ATD 2/4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981, 157, v zvezi z obravnavo obljube zaveze z Abrahamom v duhovniškem viru 17. poglavja Geneze; isti, *Theologie des Alten Testaments I*, C. Kaiser, München 1966, 242—44, v zvezi s pogojno formulacijo obljub v Deuteronomiju.

<sup>34</sup> Presenetljiva je trditev N. Lohfinka, n. d., 134—36, da izročilo duhovniškega vira v primerjavi z Deuteronomijem pozna le brezpogojne obljube zaveze. Na str. 135 govori celo o »von Jahwe ohne jede Bedingung für ewig gegebenen Verheissungen«. Dejansko ni mogoče govoriti o brezpogojnosti božjih obljub, kadar gre za določene primere človeške usode, pač pa, ko gre za obstoj zgodovine in sveta, ki ne more biti odvisen od človeka.

<sup>35</sup> *Lēbāb 'arēl* se pojavi samo tu, toda v 5 Mz 30,6 beremo: »Gospod, tvoj Bog, bo obrezal tvoje srce in srce tvojega zaroda, da boš ljubil Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo, da boš mogel živeti.« Prim. Jer 4,4.



<sup>36</sup> Prim. W. Zimmerli, *Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift*, v: *ThZ* 16 (1960), 268—80 = *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, ThB 19, C. Kaiser, München 1963, 205—16, posebno 277 (ThB, 214).

<sup>37</sup> Prim. K. Elliger, n. d., 379.

<sup>38</sup> Ta motiv se sicer pojavlja samo še v Jer 32,41.

<sup>39</sup> Na osnovi navedenih jezikovnih in tematskih stičnih točk med 5 Mz 28 in 30,1—10 na to možnost opozarja H. W. Wolff, *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks*, v: *ZAW* 73 (1961), 181. H. W. Wolff obenem opozarja, da obe besedili močno spominjata na Jeremijevo knjigo. M. Noth, *Studien I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 18/2, M. Niemeyer, Halle (Saale) 1957, 16, meni, da je cel glavni del Devteronomija, to je 4,44—30,20, starejši, kakor je devteronomistična zgodovina, vendar v ozadju »Trostrede« 30,1—14 že vidi situacijo izgnanstva (str. 17).

<sup>40</sup> H. Graf Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz*, 157—60, zavrača dokaj razširjeno mnenje, da je vsaj vrstice 40—45, če že ne celotno 26. poglavje Levitika, treba datirati v čas izgnanstva, in poudarja predvsem univerzalne značilnosti greha in pokore.

<sup>41</sup> Prim. H. W. Wolff, n. d., 183.

<sup>42</sup> Prim. H. W. Wolff, n. d., 183.

<sup>43</sup> Glede teme o božjem usmiljenju gl. tudi 5 Mz 4,31; 13,18; Jer 12,15; 33,26.

<sup>44</sup> Glede mesijanske obljube novega srca prim. Jer 31,33; 32,39—40; Ezk 11,19; 36,26—27.

<sup>45</sup> Prim. E. von Lasaulx, *Studien des classischen Alterthums*, G. J. Manz, Regensburg 1854, 159—77; *Der Fluch bei Griechen und Römern*; L. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen I*, W. Hertz, Berlin 1882, 47—155: Die religiösen Voraussetzungen der Sittlichkeit (na str. 85—92 je govor o mestu in pomenu prekletstva); E. Zieberath, *Der Fluch im griechischen Recht*, v: *Hermes* 30 (1895), 57—70; isti, *Neue attische Fluchtafel*, v: *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse* 2, Göttingen 1899, 105—35; G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, A. Fontemoing, Paris 1904, 557—79: *La responsabilité collective dans la religion* (na str. 566—72 je govor o mestu in pomenu prekletstev v pravu); S. Mowinckel, *Psalmstudien. V. Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung*, Videnskapselskapets Skrifter II, Historisk. filosofisk Klasse 3, J. Dybwad, Kristiania 1924, ponatis P. Schippers, Amsterdam 1966; J. Hempel, n. d., 20—110 oz. 30—113; R. Thurnwald, *Fluch. A. Allgemein*, v: *Reallexikon der Vorgeschichte III*, W. de Gruyter, Berlin 1925, 391—98; R. Thurnwald — K. Galling, *Segen. A. Allgemein. B. Balästina-Syrien*, v: *Reallexikon der Vorgeschichte XII*, W. de Gruyter, Berlin 1928, 5—12; Lyder Brun, *Segen und Fluch im Urchristentum*, Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. Historisk-filosofisk Klasse; J. Dybwad, Oslo 1932; J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments*, *BZAW* 67, A. Töpelmann, Berlin 1938, 32—67 + 216—24: *Kollektivismus und Individualismus*; H. S. Blank, n. d., 73—95; J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*, *BBB* 14, P. Hanstein, Bonn 1958; T. C. Vrienzon, *An Outline of Old Testament Theology*, B. Blackwell, Oxford 1966, 20—21.

<sup>46</sup> Med drugimi na to možnost opozarja D. R. Hillers, n. d., 78, 86. Ta domneva se končno lahko opira tudi na obstoječe dokumente iz sirsko-kanaankega kulturnega kroga, to je na aramejske pogodbene tekste is Sfira (gl. op. 7).

<sup>47</sup> To razliko dobro ugotavlja S. Mowinckel, n. d., 113.

<sup>48</sup> Presenetljivo je, da F. C. Fensham edini podaja to ugotovitev. Gl. *ZAW* 75 (1963), 173—74.

<sup>49</sup> To razliko dobro vidi F. C. Fensham (gl. *ZAW* 75 / 1963 /, 174); za primer navaja 2 Sam 16,12 in malo apokalipso v Iz 31,9—20.

<sup>50</sup> Prim. H. Graf Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz*, 158; J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments*, 32—67: *Kollektivismus und Individualismus*, zlasti str. 65—67; F. C. Fensham, *ZAW* 75 (1963), 174—75.



Karel Bedernjak

## Pravičnost kot osebna vrednota

### Uvod

Škofovska sinoda v Rimu l. 1971 je v svoji listini O pravičnosti v svetu zapisala: »Delo za pravičnost in sodelovanje pri preobrazbi sveta se nam zdita bistvena dela tistega oznanjevanja evangelija, ki je poslanstvo Cerkev za zveličanje človeškega rodu in za osvoboditev od slehernega zatiranja.« Cerkev se je tega poslanstva zavedala, vendar ga ni zmeraj zadosti in enako uresničevala. Različno se je trudila za odpravo posledic krivic, ki so jih povzročali različni družbeni sistemi in krivični odnosi, dasi ne vedno z enako dobro voljo in usposobljenostjo. Na socialna vprašanja je postala posebno pozorna v času svojih velikih socialnih okrožnic, začevši z *Rerum novarum* (Leon XIII.) do najnovejše *Sollicitudo rei socialis* (Janez Pavel II.).

Danes sde Cerkev z vsemi svojimi razpoložljivimi sredstvi prizadeva za mir v svetu. Dobro se zaveda, da je mir božji dar, hkrati pa ve, da oblikovanje človeške skupnosti in mir med narodi nista avtomatsko dejstvo, ki bi samo po sebi prišlo, ampak sta plod sodelovanja vseh ljudi in narodov, sad svobodnega odločanja, ki si prizadeva za odstranitev vseh manipulirajočih in krivičnih struktur. Cerkev si torej prizadeva za pospešeno preosnovo vse človeške družbe. V sodobnem cerkvenem razmišljanju je čedalje bolj navzoča misel, ki jo je izrekel Blaise Pascal: »Tedaj je človek, ker ni mogel najti pravice, našel silo.«<sup>1</sup>

Res je sicer, da ob sedanjem osveščanju Cerkve o družbenih vprašanjih našega časa stopa v ospredje razmišljanje o socialni pravičnosti in o tem, kako jo oznanjevati. Po drugi strani pa moralni pedagogi dovolj poudarjajo, da družbene pravičnosti ni brez osebne pravičnosti in morale.<sup>2</sup> Socialne kreposti gotovo sodijo v okvir osebnega moralnega življenja. Pravična družba temelji in nastaja samo ob pravičnih posameznikih. Pravični odnosi predpostavljajo pravične človeške osebe. Preosnova človeške družbe korenini v moralnem preoblikovanju in zorenju človeške osebe in njenega notranjega jedra.

Politični sistemi pogosto vsrkavajo posameznika in takó ta tone v totalnost, medtem ko v krščanstvu posameznik preneha biti del političnega organizma in

postane celota ter vrednost sama na sebi. Evangelij daje prednost osebi, vendar se ta mora odpirati celotni skupnosti.

Krivične družbene razmere današnjega sveta in zavest Cerkve, da pomaga odstranjevati krivične odnose, podžigajo tudi moralno teologijo, da razmišlja in pogloblja vprašanje krščanske pravičnosti. Svet je potreben pravičnosti, Cerkev pa mu mora o njej na poseben način prepričevalno spregovoriti.

Avtor razprave meni, da je treba le malo več razmišljati o osebni pravičnosti, pa ne zato, ker družbena pravičnost ne bi bila pomembna, pač pa, ker družbene pravičnosti ni mogoče doseči brez osebne in notranje pravičnosti. Obe se namreč med seboj prepletata in dopolnjujeta. Ločitev ene od druge je mogoča samo v teoretičnem razmišljanju, ne pa v moralnem življenju. Vsaka pravičnost je naravnana na osebno in družbeno dobro. Med individualno in splošno dobrino je sicer razlikoval tudi sv. Tomaž, vendar je menil, da sta med seboj tesno povezani.<sup>3</sup>

Namen pričujoče razprave je namreč pokazati na tisto notranje krščansko moralno vedenje, ki mu pravimo pravičnost, na katerem temelji pravična dužba. Želi pokazati, da resnična krščanska pravičnost izvira iz Kristusovega dela opravičenja. Razmišljanje o osebni krščanski pravičnosti ne more obiti Kristusa, saj ga že Izaija napoveduje kot tistega, ki ne bo opešal, ne podlegel, dokler ne utrdi na zemlji pravice (Iz 42,4).

O pravičnosti govorimo znotraj krščanske moralne teologije. Pojem pravičnosti je že zelo star in so ga ponovno obdelali z različnih vidikov, zato se na prvi pogled zdi, da ni potreben ponovnega razmišljanja, poglobljanja in ne aktualizacije. Vendar razvoj življenja in filozofske ter teološke misli zahteva, da ga ponovno obdelujemo in samo pravičnost postavljamo v nov kontekst življenja. Moralna teologija mora o pravičnosti ponovno razmišljati ne samo zato, ker o njej govori cerkveno učiteljstvo, temveč preprosto zato, ker je današnje življenje, v katerem je treba uresničevati pravičnost, zelo zapleteno in problematično. Zaradi industrializacije in mehanizacije jemlje človeku vsebino in marsikaj, o čemer v preteklosti ni bilo potrebno niti razmišljati, npr. čisto okolje, potreba po preventivnem zdravljenju, možnost družbene samopotrditve. Novejši način življenja človeka sili, da razmišlja o pravicah, ki mu jih jemlje družba ali oblast. Človek čedalje bolj pogrša tisto, kar so mu dolžne iz pravičnosti nuditi družba, oblast, ustanove, sistem in strukture. »Današnji človek je na poti k bolj dovršenemu razvoju svoje osebnosti in k vedno rastočemu odkrivanju in uveljavljanju svojih pravic« (CS 41,1).

Življenje današnjega človeka širi tudi obseg pravičnosti. Tudi dolžnosti posameznika in družbe do človeka so številnejše in raznovrstnejše. Sodobna družba je ekonomsko naravnana in gleda tudi na pravičnost predvsem z ekonomskega vidika; vendar teološko obravnavanje pravičnosti ne more ostati samo ob njeni ekonomski vsebini. Cerkev se mora ukvarjati s krščansko pravičnostjo kot osebno vrednoto.

Razprava si zastavlja vprašanje: ali je dovolj znotraj krščanstva in moralne teologije govoriti o tisti vsebini pravičnosti, o kateri razpravljajo filozofi grškega in rimskega sveta. Ugotovitev je na dlani, da tisti pojem ni zadosten za krščansko etiko. Krščansko moralno življenje temelji na Kristusovem odrešenjskem delu. Zato pomeni uresničenje krščanskih kreposti nadaljevanje in poglobljanje Kristusovega odrešenja. Krščanska krepost pravičnosti zgubi svojo vsebino, če ji odmislimo njeno odrešenjsko perspektivo.

Pričujoča razprava hoče predvsem pokazati, kaj pomeni krščanska krepost pravičnosti, s katero se kristjan vgrajuje v odrešenjsko dogajanje. Zato ne bomo

toliko govorili o etiki pravičnosti, pač pa predvsem o teologiji pravičnosti. Razprava želi vsaj nekoliko potrditi, da je krščanstvo v razumevanju pravičnosti presegló Aristotelovo zlato sredino, dejavno indiferentnost stoikov in Kantov kategorični imperativ. V razpravi nas toliko ne zanima pravičnost v ekonomsko socialnem smislu, pač pa bomo svojo pozornost posvetili pravičnosti, kolikor je ta osebna moralna vrednota. Gre za pravičnost, ki bi se naj uresničevala v okviru krščanstva, s Kristusovo milostjo in v duhu evangelija. To naj bi bila pravičnost, ki jo živi novi človek, s katero se vključuje v delo za novo zemljo in novo nebo.

Razprava bo razdeljena na šest poglavij: Zgodovinski prerez (I), Pravičnost kot moralnoteološki pojem (II), Pravičnost sama v sebi (III), Pravičnost kot osebna vrednota (IV), Pravičnost gradi človeka in prenavlja svet (V), Skrb za pravičnost (VI).

## I. Zgodovinski prerez

Ni mogoče govoriti o pravičnosti v današnjem razumevanju teologije, če se n kaj je vplivalo na to razumevanje. Brez zadostnega poznavanja zgodovinskih dejstev ni mogoče prav razumeti, kako se je razvijal nauk o pravičnosti. Vsebina tega moralnoteološkega pojma je bila dokaj in včasih celo preveč odvisna od kulturnih in političnih gibanj znotraj in zunaj krščanskih krogov. Seveda različne filozofske smeri vsaka po svoje razlagajo, kako in koliko so vplivali politični sistemi in strukture na etično in moralno mišljenje. Vsekakor je treba priznati medsebojno odvisnost ekonomsko-političnega modela družbe na eni ter filozofsko in moralnoteološko interpretacijo družbenih odnosov na drugi strani. Tega dejstva se Cerkev posebej zaveda v zadnjem času, ko so izšle okrožnice Mater et Magistra (Janez XXIII.), Populorum progressio (Pavel VI.), Octogesima adveniens (Pavel VI.) in koncilski dokument Gaudium et spes.

### *1. Pravno in filozofsko razumevanje pravičnosti*

Zdi se, da je še zdaj znotraj krščanske miselnosti dokaj sledov starogrškega pojmovanja. Če hočemo uvideti razliko med novejšim bibličnim pojmovanjem pravičnosti in razumevanjem pravičnosti pri grških filozofih, moramo na kratko predstaviti njihov nauk. Vemo, da je grška Aristotelova filozofija vplivala na teologijo sv. Tomaža Akvinskega. Zato zasledimo tudi v njegovem učenju o pravičnosti sledove Aristotelove etike.

Podoba je, da se je pravičnost že od začetka javljala kot moralna stvarnost z dvema obrazoma, po eni strani kakor subjektivna vrednota človekovega osebnega življenja, na drugi pa kakor objektivno načelo družbenopolitičnega življenja. Glede na to osnovno postavko so se v zgodovini oblikovali različni pogledi na pravičnost. Individualistično personalistična filozofija poudarja subjektiven vidik pravičnosti, socialistično kolektivistična miselnost pa vidi v pravičnosti le družbeno in politično pravilo medčloveških odnosov, ekonomsko materialistično naziranje pa razume pravičnost kot pravilno razdelitev osnovnih dobrin. Tako je npr. bila tudi v merkantilistični družbi zelo razvita menjalna pravičnost.<sup>4</sup>

Tudi v starogrški filozofiji so razumeli pravičnost kot individualno dobrotno. Platon jo je imel kot stanje individualnega duha, kot notranji red in harmonijo subjekta, ki obvlada samega sebe, kot nekaj, kar ga dela lepega in dobrega. Platonov pojem pravičnosti ostaja bolj na ravni teorije in kontemplacije. Po Platonovem pojmovanju je mogoče priti do sreče in se zamakniti v idejni svet samo

s krepostnim življenjem. Glavna krepost je pravičnost. Zanj je pravičnost v tem, da vsak vestno opravlja svojo poklicno dolžnost, ne posega na področje drugih in jim ne krati njihovih pravic. Ta je tudi v skladnosti treh kreposti: modrosti, poguma in zmernosti. Človek je pravičen do sebe in do drugih, če vsak izmed treh delov duše deluje tako, kakor zahteva njegova posebna krepost.<sup>5</sup>

Drugače Aristotel. V njegovi etiki pomeni pravičnost elitno krepost, saj na podlagi nje modrec izbira ravnotežje med preveč in premalo. V primerjavi s Platonom je po Aristotelu pravičnost praksa, ki se uveljavlja v času in prostoru.

V Aristotelovi etiki zavzema posebno mesto razprava o pravičnosti; tej posveča 5. knjigo svoje Nikomahove etike. Zanj pomeni pravičnost krepost, ki v sebi združuje vse druge kreposti. V tem pogledu se Aristotel ujema s Platonom, zanj je pravičnost ena od štirih podlavitnih kreposti, ki deli članom skupnosti dobrine glede na njihove vrednosti in zasluge. Pomeni pa tudi sposobnost, da z enakim razdeljevanjem dobrin ustvarja ravnotežje v družbi. Prva deluje po geometrijskem zaporedju, druga pa po aritmetičnem. V širšem smislu pa pravičnost pomeni zakonitost, ki v državni skupnosti ustvarja blaginjo. Pojem pravičnost je vsekakor socialno določen. Ta krepost se vedno nanaša na drugega, bodisi na posameznika ali družbo.<sup>6</sup>

Aristotel v razumevanju pravičnosti vnaša princip sredine. Pravičnost je sredina med povzročanjem in prenašanjem krivice. Pravičen je tisti, ki ostane v zakonu. V Aristotelovi podobi pravičnosti se združujeta dva vidika: zakonitost in enakost. Zato vsaka nepravilnost deluje kot nezakonitost in neenakost.<sup>7</sup> Tako pojmovana pravičnost ureja medčloveške odnose na temelju enakosti. Namen pravičnosti je uresničevati družbeni red na podlagi zakona. Pitagorejcem gre zahvala, da se je takšna pravičnost uveljavila v trgovskih poslih.

Tudi v rimski filozofiji je pravičnost pomenila princip, ki je uravnaval človekove odnose do bližnjega in navdihoval zakone, ki so zagotavljali ravnotežje v skupnosti.<sup>8</sup> Pravičen je enako dober. Za Aristotelom ponavlja Cicero: »In iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur; haec enim una virtus omnium est domina et regina virtutum.«<sup>9</sup> Rimski pravnik Ulpian pa je takole opredelil pravičnost: »Constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi.« Ta pa se je tudi v nekem pogledu naslanjal na grškega filozofa Platona. Ulpianova opredelitev pravičnosti odseva juridično pojmovanje etike. Zanj je človekova volja sedež pravičnosti. To je subjektivna stran pravičnosti. Stvar, ki jo je treba dati kot vsakemu svoje, pa je objekt pravičnosti in predstavlja nekaj, kar je zunaj človeške osebe, pa naj bo to predmet ali dejanje.<sup>10</sup>

Juridično pojmovanje je dolga leta odmevalo tudi v krščanski teologiji, saj je omenjeno opredelitev pravičnosti prevzel tudi sv. Tomaž Akvinski.

## 2. Judovsko razumevanje pravičnosti

Pri Judih je imela pravičnost velik pomen za medčloveške odnose in za notranje človeško življenje. Kakor Stara zaveza so tudi Judje posantična povezava med medčloveškim in znotrajčloveškim področjem življenja. Pravičnost je tista krepost, ki ohranja družbeni red z zakonodajo in pravom. Pravična sodba (mispat sedeq) ustvarja harmonijo med človekom in družbo. Na znotrajčloveški ravni, kadar gre za etično odprtost, za nesebično nagnjenje do moralno dobrega, pomeni »sedeq« izhodišče, iz katerega posameznik deluje v smislu ljubezni do bližnjega. Takó sodna dejavnost kakor osebno vedenje izvirata iz pravičnosti. Sodna praksa se ne

zadovoljuje samo z navajanjem nepristranskega prava. Pravičnost v sodbah terja tudi konflikte v nasprotju s kompromisom. Sodniki si morajo prizadevati za pravičnost in se upirati kompromisom (prim. 5 Mz 16,20).

Osebnostno vedenje se kvalificira po meri pravičnosti. Ljubezen do bližnjega se začneja z oblikami pravičnosti. Dobrotnik, ki pomaga revnemu in potrebnemu, dosega blaginjo in spopolnjuje svojo osebnost. Po drugi strani pa je dobrodelnost izraz družbene blaginje. V ta namen so uvedli zbiranje in razdeljevanje miloščine. Skrb za potrebne je imela v rabinskem mišljenju veliko ceno. Za posameznika je pomenila nujen pogoj za doseg večnega življenja.

Rabinsko razumevanje pravičnosti sloni na teologiji, ki pripisuje Bogu dva atributa hkrati: Elohim — lastnost sodnika, Jahve — lastnost usmiljenja. Bog se predstavlja kot tisti, ki plačuje dobro in kaznuje slabo. Človek, ki se zaveda svoje nezadostnosti in umrljivosti, bo moral zaupati v božjo pravičnost, ker se bo bal Boga. Po drugi strani pa so Judje gledali usmiljenega Očeta, do katerega smejo gojiti zaupanje. Primer takšnega popolnega zaupanja je Abraham. Veroval je Gospodu in ta mu je to štev v pravičnost (1 Mz 15,6).

Judovski rabini so usmiljenega in dobrohotnega Boga imeli za zgled, ki ga je treba posnemati. Bog zahteva od svojega ljudstva, da spremeni svoja pota, saj morajo postati božja (prim. 5 Mz 10,12). Abraham je zaupal in šel po božji poti, zato velja za vse rodove zgled pravičnosti. Osrednja misel o pravičnosti je izražena v stavku: »Pravični pa bo živel v svoji veri« (Heb 2,4). V rabinski teologiji je pravični veljal za božjega posnemovalca in božjega človeka, njegovo življenje pa je bilo v luči božje sodbe zaslužno. Osebnostno življenje pravičnega utrjuje moralno moč v boju zoper zla nagnjenja. Molitev pravičnega vpliva na božje usmiljenje in pri Bogu kliče po njegovi milosti. Pravični v posnemanju Boga prinaša dela rešitve. V očeh skupnosti bo pravični živel tudi po smrti. V nebeškem kraljestvu bo pravični zasedel mesto blizu božjega sedeža. Za judovsko pravičnost so značilna dela, po katerih se človek odrešuje.

Pavel pa tako pravičnost odklanja, češ: kdor tako misli, sebe dela enakega Bogu. Boga obravnava kot sebi enakega, s katerim se lahko opraviča, ga slepi in se z njim lahko dogovarja. V takem odnosu človek usodno zgreši bistvo Boga, ker ga obravnava kot del tega sveta, kot malika.<sup>11</sup>

### 3. Stara zaveza

#### a) Božja pravičnost

Pravno pojmovanje pravičnosti odseva tudi v Stari zvezi. Tudi tukaj pomeni ta krepost splošno krepostno vedenje in skladnost z deontološko normo. V tem smislu je pravičnost pojmovana kot božji pridevek, kolikor je Bog zvest normi, ki uravnava zavezo z izvoljenim ljudstvom in kolikor je pripravljen prizadeti tiste, ki ga zaničujejo. Tako je tudi človek pravičen, kolikor usklaja svoje življenje z zakonom, ki ga je dal Bog izvoljenemu ljudstvu. Tako starozavezno pojmovanje pravičnosti izvira iz božje pravičnosti. To pa so razumeli kot Jahvejevo vedenje v skladu z zavezo, a človekovo kot vedenje Izraela v skladu z isto zavezo.

Izpeljanke iz korena »sedaqah« Boga najprej predstavljajo kot najvišjega sodnika. Kot sodnik je Bog posebej predstavljen v zgodovinskih spisih (prim. 2 Mz 23,7; 1 Mz 18,18—33; 1 Kr 8,32; 2 Kron 6,23). V tej zvezi pravičnost pomeni dinamičen

pojem, ker se bolj nanaša na božje ravnanje kakor na njegovo bit. V tem razumevanju pa pomeni božja pravičnost tudi mogočno in zmagovito božjo pomoč izvoljenemu ljudstvu (prim. Sod 5,11).

Drugje pa si predstavljajo božjo pravičnost kot načelo maščevanja: za pravičnega odrešenje (Jer 9,13), za krivčnika pa kazen in uničenje (Iz 5,16). Druga stran božje pravičnosti sta milost in obljuba zvestobe (prim. 5 Mz 32,4). Tudi preroki vidijo v Bogu pravičnost, ker rešuje (prim. Dan 9,7; Iz 41,10; Jer 23,6; 33,16). Dalje pomeni božja pravičnost resničnost, ki jo je treba dojeti v veri (Jer 12,1), ki ni dana vsem ljudem, ampak se je treba zanjo vedno znova truditi. Božja pravičnost ni človekova pravica, ampak predvsem dar, za katerega mora prositi Boga (Job 9,15). Jeremija pa uči, da je božja pravičnost nekaj, kar naj Izraelci pričakujejo kot odrešenjsko dobrotno ob koncu časov (Jer 31,31).

Pojem božje pravičnosti vsekakor pomeni osebni odnos Boga do svojega ljudstva v vseh okoliščinah njegovega bivanja. Označuje božjo dobroto, vsestransko rešitev, zmago, zvestobo, stanovitnost in pravilnost božjega ravnanja. Božja pravičnost ne dopušča, da bi bili pozitivni zakoni formalistični. Nekateri res obravnavajo posamezne zakone kot sredstvo za uravnavanje zunanjih medsebojnih odnosov, vendar v tem primeru ne morejo imeti norme pravičnosti.<sup>12</sup>

#### *b) Človekova pravičnost*

Starozavezni spisi predstavljajo človekovo pravičnost najprej v pravnem smislu. Že izraelska zakonodaja zahteva od sodnikov neoporečnost v opravljanju službe (prim. 3 Mz 19,15.35; 5 Mz 1,16; 16,18.20). Preroki pogosto in javno obsojajo nepravične sodnike, lakomne kralje in izkoriščanje revežev ter napovedujejo takim kazni (prim. Am 5,7; Iz 5,7.23; Jer 22,13.15). Hkrati pa isti omenjajo religiozni vidik. Vsaka nepravičnost je tudi žalitev svetega Boga. Kazen za krivčnost je mnogo večja od kazni za druge grehe. Preroki ponovno spodbujajo k pravičnosti (prim. Oz 10,12; Jer 22,3).

Človekova pravičnost pa pomeni tudi celotno človekovo vedenje v skladu z božjim zakonom (prim. 5 Mz 6,25; 1 Mz 18,17; Ez 3,16—21; 18,5—24). Pozneje pomeni pravičnost tudi različno nagrado za pravično ravnanje. Kdor si prizadeva biti pravičen in dobrohoten, najde življenje, pravičnost in čast. V psalmu 24,3 pravičnost, prejeta od Boga, ne pomeni nič drugega kakor božji blagoslov, s katerim je Bog nagradil romarja. V poznejših spisih pa pomeni, da je pravičen tisti, ki se zavzema za prave odnose med ljudmi. Pri pravičnosti v strogem smislu gre za prave odnose med dvema človekoma (Job 8,3; Prid 5,7; Sir 33,30; Modr 1,1—15). V nekaterih spisih pa pravičnost pomeni tudi miloščino, zato je v tem smislu pravičnik dober in plemenit človek (Tob 7,6; 4,6—9). Ne gre pa zanikati, da v poznejših spisih Stare zaveze pomeni tudi človekova pravičnost strogo izpolnjevanje božjih zapovedi in božje postave, ki pa se pogosto spreminja v legalistično raumevanje morale starozaveznega človeka. Takšno pojmovanje pravičnosti so prevzeli farizeji, pri njih dobiva pravičnost predvsem pravno vsebino. Kdor skrbno izpolnjuje božjo postavo, bo nagrajen z božjo pravičnostjo.<sup>13</sup>

#### *4. Nova zaveza*

Koncilska konstitucija Cerkev v sedanjem svetu v svojem govorjenju o pravičnosti ne navaja preveč bibličnih tekstov. Iz tega še ne moremo sklepati, da Sveto pismo malo govori o pravičnosti. Že smo nakazali, kako pojmuje in poudarja pravič-



nost Stara zaveza. Obe zavezi pogosto omenjata pojem pravičnosti, ki se pa po svojih vsebinskih vidikih precej razlikuje od splošnega razumevanja pravičnosti današnjega človeka. Biblični pojem pravičnosti se precej razlikuje od poganskega razumevanja. Biblično pojmovanje vnaša teološko vsebino. V starozaveznem pojmovanju pravičnosti stoji v središču Bog, v novozaveznem pa osrednje mesto zavzema Kristus, saj ga že prerok Izaija predstavlja kot tistega, ki bo imel pomembno nalogo glede pravičnosti. »Dal sem nanj svojega duha, da bo narodom oznanil pravico« (Iz 42,1). »Ne bo opešal, ne bo podlegel, dokler ne utrdi na zemlji pravice« (Iz 42,4).

Nobena filozofija ali religija ni tako povzdignila človeka in pravičnost kakor krščanstvo. Medtem ko nekrščanske etike predstavljajo pravičnost kot abstrakten ideal, kot čast, mero in lepoto ali kot sad človeške vzgoje, vidi biblična moralna teologija pravičnost v okviru človekovega odnosa do Boga. Biblično moralna neoporečnost ni juridična in formalna, pač pa zmeraj temelji na globokem razmerju med človekom in Bogom. Nova zaveza ponovno poistoveti pojem pravičnosti s pojmom svetosti (prim. Mt 1,19). Sv. Jožef je bil pravičen, v svoji globini svet, ker je bil pripravljen izpolniti vse svoje dolžnosti. V tem pogledu Nova zaveza nadaljuje smer Stare zaveze, v duhu katere postane človek po svoji pravičnosti deležen božje pravičnosti. Evangelij namreč odklanja različnost med zunanjim izpolnjevanjem božjih zapovedi in notranjim razpoloženjem, kar je bilo značilno za farizejsko prakso (prim. Mt 23,28). »Zato vam pravim, če vaša pravičnost ne bo večja kakor pismoukov in farizejev, nikoli ne pridete v nebeško kraljestvo« (Mt 5,20). V priliki o farizeju in cestinarju (prim. Lk 18,9—17) zavrača Jezus farizejevo pravičnost, ki jo hoče ta doseči s svojimi deli, pohvali in ovrednoti pa pravičnost cestinarja, ker se v svoji ponižnosti zaveda svoje grešnosti in se odpira za Boga in njegovo milost.

Pravičnost je predvsem mir, tega pa more nakloniti samo Bog. Kristus ima pred očmi človekovo pravičnost, po kateri se uresničuje božje kraljestvo, vendar ta pravičnost ni sad le človekovega prizadevanja v smislu humanističnih teženj, ampak sad njegove zaslužene milosti.

Temelj novozavezni pravičnosti je Kristusovo odrešenjsko delo. Brez njegove milosti, ki pa pomeni začetek nove notranje pravičnosti, ni mogoče izvrševati pravih zunanjih dejanj in oblik pravičnosti. Zato je krščanska pravičnost popolnejša (prim. Mt 5,20), ker izvira iz milosti, zaslužene na križu. Dejanja pravičnosti izhajajo iz novega življenja, po katerem Kristusov učenec postane »nova stvar«.

Kaj pomeni po Kristusu »vaša pravičnost«? V čem je ta pravičnost drugačna in boljša? V priliki o cestinarju in farizeju je Kristus poudaril, da je pravičnost dar božje dobrotljivosti. S tem pa je obsodil samozadostnost človeka, ki hoče postati pravičen le z lastno močjo in odklanja vsako pomoč ter zdravilo od zgoraj. Človek, ki je prepričan, da je pravičen in popoln, in se ne zaveda svoje grešnosti, nima potrebe, da bi se obrnil na Odrešenika. Njemu odrešenik ni potreben. Takšen ne bo mogel razumeti Kristusovih besed: »Nisem namreč prišel klicat pravičnih, ampak grešnike« (Mt 9,13).

Sv. Pavel poudarja razliko med judovsko in krščansko pravičnostjo. Jud je dosegal pravičnost s svojimi deli (prim. Flp 3,6; Rim 10,3; 4,2). Ta mu je pomenila predvsem izpolnjevanje postave (prim. Rim 10,5; Flp 3,9). Toda pravičnost, ki jo dosežemo z vero v Jezusa Kristusa, je pravičnost, ki je iz Boga in sloni na veri (prim. Flp 3,9). To je dar božjega usmiljenja. Kristjan je opravičen ne iz svojih del, ampak se mu vera šteje v pravičnost (prim. Rim 4,2—4). Pavel preprosto kaže, da je človek lahko opravičen brez del (Lagrange). Opravičenje smo prejeli zastonj po njegovi

milosti, po odrešenjskem delu Jezusa Kristusa (prim. Rim 3,24). Pavel močno poudarja, da sta odrešenje in opravičenje božji dar, ki ga nismo mogli doseči s svojo močjo (Ef 2,8).

Da bi doumeli novozavezni pojem pravičnosti, moramo pristaviti, da je opravičenje osrednje dejanje božjega odrešitvenega načrta, ki ima svoj izvor v božjem usmiljenju, zvestobi in vsemogočnosti. Bog nas je opravičil, to kaže, da je tudi on sam pravičen in usmiljen in da želi svojo pravičnost posredovati svojim izvoljenim. In ta pravični Bog nastopa kot pravičnost povsod in vedno. Njegovo delo opravičenja se pričinja zdaj na zemlji in se bo nadaljevalo do konca časov ter prešlo v transcendenco in poslednje čase. Pravični je bival in trpel na zemlji, da bi krivične pripeljal nazaj k Bogu (prim. 1 Pt 3,18). Toda Kristus ni samo oznanjeval pravičnost, temveč je sam postal »božja modrost, pravičnost, posvečenje in odrešenje« (1 Kor 1,30). Kakor je po enem človeku prišel greh na vse ljudi, tako sta milost in dar pravičnosti prišla na tiste, ki verujejo, po enem Jezusu Kristusu (prim. Rim 5,17). Po Kristusu začnemo bivati kot »nova stvar« (2 Kor 5,17), kot novo stvarstvo. Staro je prešlo, novo pa začne bivati novo kakovost, nove, pravičnejše odnose. Po Kristusu so odnosi obnovljeni in postavljeni v obnovljeno pravičnost. Človek je po Kristusu obnovljen, »ki ga je Bog ustvaril v resnični pravičnosti in svetosti« (Ef 4,24). Po krstu je kristjan potopljen v Kristusa, umit in opravičen v njegovem imenu in v Duhu našega Boga (prim. 1 Kor 6,11).

Kristjan stopi v tesno bivanjsko zvezo z Odrešenikom in tako postane deležen božje pravičnosti. Opravičenje v Kristusu pomeni dve stvari: v objektivnem redu je izvedena zadostilna sprava in v subjektivnem smislu je človek deležen sadov odrešilne smrti, ko se v veri odpira Kristusu, svojemu Odrešeniku. Pavel ponovno poudarja, da človeka opravičuje vera v Jezusa Kristusa, ne pa dela (prim. Gal 2,16). Kristus je edini srednik med Bogom in ljudmi, ki je sam sebe dal v odkupnino za vse (1 Tim 2,5.6). In kakor se je Abrahamu vera štela v pravičnost, tako tudi kristjan doseže svojo pravičnost po veri v Jezusa Kristusa in v njegovo besedo.

Po opravičenju prične kristjan živeti novo, kakovostno življenje, ki ni nič drugega kot udeležba božje pravičnosti. Ta za človeka pomeni v prvi vrsti nedolžnost, ki v dušo vnaša mir in prijateljstvo z Bogom, nekaj, kar nasprotuje grehu. Pavel omenja mir kot prvo posledico opravičenja (prim. Rim 5,1). Po opravičenju začne v nas prebivati Kristus (prim. Gal 2,20). Takó pravičnost pomeni ne samo osvoboditev od greha in smrti (prim. Rim 8,2), temveč novo življenje (Rim 6,4), udeležbo na njegovem božjem življenju (Rim 5,21). Kdor je opravičen po Kristusovi milosti, postane dedič večnega življenja (Tit 3,7).

Ta notranja bivanjska sprememba je bistvena prvina opravičenja po veri v Jezusa Kristusa. Grešnik sprejme drugačno življenje, drugačno dinamiko, drugačno osnovo za svoje zunanje delovanje. Kristusova milost pomeni za človeka prvo in temeljno pravičnost in samo po tej postane kristjan deležen večnega življenja. Zato se pravični smejo imenovati tudi sveti.<sup>14</sup>

Iz tega pa jasno sledi, da se krščansko pojmovanje pravičnosti nikakor ne more ločiti od Kristusovega odrešenjskega dela. Saj je samo Kristusova odrešenjska milost temelj prave krščanske pravičnosti in dejanj, ki izvirajo iz te kreposti. Krščanska pravičnost, ki je v prvi vrsti dar, je notranja in ontološka stvarnost, božje posnovljenje, novo rojstvo, novo življenje, nov red, nova struktura in novi odnosi, popolnejše bivanje novega človeka, iz katerega prihajajo nove besede, nova dejanja in nove odločitve v smislu ljubezni do Boga in do človeka.

Nova zaveza pozna poleg odrešenjskega vidika pravičnosti še njen moralni smisel. Pridevnik pravičen uporablja za iste ljudi, ki jih hoče moralno pravilno ovrednotiti. Luka imenuje pravična Zaharija in Elizabeto, čeprav še nista bila Kristusova učenca (prim. Lk 1,6). Pravičen je bil sv. Jožef, ker ni hotel osramotiti Marije (Mt 1,19) in starček Simeon (Lk 2,25), Jožef iz Arimateje (Lk 23,50) in stotnik Kornelij (Apd 10,22). Luka omenja stotnika, za katerega je Kristus veljal za pravičnega človeka. V omenjenih primerih pomeni biti pravičen moralno neoporečen in pripravljen izpolnjevati vse božje zapovedi ter predpise. Po Mateju je Jožef pravičen, ker je ves odprt za Boga in je pripravljen izpolniti sleherni božji ukaz. Bil je pravičen, ker je pristal na božji ukaz, da vzame k sebi Marijo, V tem primeru je sicer pravičnost religiozna krepost, ker se bolj nanaša na pravo razmerje do Boga. Pravičen je zato, ker je pripravljen izpolniti božjo voljo.

Kristus v govoru na gori blagruje tiste, ki so žejni pravice in zaradi nje preganjani; takih je namreč nebeško kraljestvo (prim. Mt 5,6-10). Sv. Matej pogosto omenja pravičnost; tu je treba pojem razumeti v verskem, ne v pravosodnem smislu. Tudi v tem kontekstu pravičnost pomeni celotno izpolnjevanje vseh božjih zapovedi, človekovo neoporečnost pred Bogom in je sad ter odsev božje neoporečnosti, s katero vlada svet in ljudi. Božja pravičnost se pa tako spreminja v božje usmiljenje. Vsekakor se Matejevo razumevanje pravičnosti naslanja na starozavezni pojem pravičnosti.

V Jezusovem času Judje niso razumevali pravičnosti v pravnem smislu, temveč v religioznem. Tedaj je izvrševanje pravičnosti pripadalo Rimljanom, saj se je tudi Kristus pojavil v svoji religiozni vlogi, ne pa kot družbeni reformator ali narodni preproditelj. Ni toliko manjkalo družbene pravičnosti, bolj so pogrešali religiozno (hinavščina, licemerstvo in formalizem). Za Jezusa pomeni pravičnost urejeno bogovdanost in s postavo urejeno moralno življenje. Jezus je izpopolnil starozavezno pravičnost, saj je vse izpolnil, kar je zahtevala božja volja. Pri Mateju pomeni beseda pravičnost novo in popolno zvestobo božji volji. Zato Jezus tudi svoje učence opozarja, da mora biti njihova pravičnost drugačna od farizejske (prim. Mt 5,20).

V govoru na gori gre Kristus do jedra Mojzesove postave. Zato priporoča: »Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5,48). To pa pravzaprav pomeni biti pravičen. Popolnost in pravičnost sta pri sv. Mateju dejansko poistoveteni. Takšno pravičnost kot popolno izpolnjevanje božje volje je zahteval Jezus od svojih učencev. V tem smislu pa je uporabljal besedo pravičnost evangelist tudi na drugem mestu.<sup>15</sup>

Biblična pravičnost vsekakor zadeva razmerje človeka do Boga. Človekova pravičnost izvira iz božje pravičnosti. Pravičen je tisti, ki se s svojim bivanjem in s svojimi dejanji odziva na božjo pravičnost, ta pa se mu javlja kot klic k svetemu življenju. Božja pravičnost se človeku razodeva kot dobrota, ljubezen in usmiljenje, a pravičnik se nanjo odziva s svojo vero, zaupanjem, zvestobo in s pravičnimi deli. Osebni temelj človeške pravičnosti je vera v božji dar, in sicer najprej ustvarjenja, potem rešitve in varstva ter končno odrešenja v Kristusu. Zakon pravičnosti se podreja transcendentalnemu zakonu božje dobrote in zvestobe. Iz tega pa sledi sklep, da je božja pravičnost edina norma človeške pravičnosti.<sup>16</sup>

Zato pa lahko dodamo, da je svetopisemski nauk najzanesljivejše vodilo za pravo krščansko razumevanje pravičnosti. O krščanski pravičnosti v resnici ne moremo govoriti, dokler se njena vsebina ne oblikuje po božjem razodetju tako Stare kot Nove zaveze.

## 5. Patristično razumevanje pravičnosti

Problem uglašenja med grškimi filozofskimi refleksijami in bibličnimi interpretacijami je odmeval pri cerkvenih očetih tudi v razumevanju pravičnosti. Vpliv stoične filozofije je bil pri nekaterih očetih odločilen, zato so tudi ti obravnavali pravičnost kot eno izmed poglavitnih kreposti, manj pa kot teološko ali pa kristocentrično naravnost človekove moralnosti. Cerkvem očetom ni bilo lahko pojem pravičnosti grško-rimskega sveta obogatiti z biblično vsebino. Zgodnje krščanstvo si je sicer prizadevalo, da bi preželo pogansko miselnost z duhom razodetja, ki ga je ponudil Kristus. Cerkev je skušala ponuditi na vprašanja takratne kulture, osebnega in družbenega življenja odgovore, ki so bili prežeti z razodetjem, pa je kljub temu še precej časa imelo grško-rimsko razumevanje pravičnosti odločilnejši vpliv od krščanskega razodetja. Ta prepletenost grške in biblične primesi v razumevanju pravičnosti je opazna pri večini cerkvenih očetov.

Za Klemena Aleksandrijskega pomeni pravičnost eno izmed štirih poglavitnih kreposti. Človek ima naravno zasnovo za pravičnost. Do popolne pravičnosti pa vodi samo Logos, ker je on sam povsem pravičen. Popolno pravičnost doseže najprej resničen gnostik. Kristus je opravičen, ker je Sin absolutno pravičnega Očeta.<sup>17</sup>

Origen ne vidi asketičnega ideala v pravičnosti, ampak v hlabrosti. Ta je najvišja krepost. Človek sicer prejme po naravi klico pravičnosti, vendar to ni dovolj, temveč si mora prizadevati, da jo razvije. Mora slediti Jezusovemu zgledu, ki je učitelj božje pravičnosti. Človeška pravičnost se ne more naslanjati le na Kristusov nauk, temveč tudi na njegovo osebo. Pravičnost stoji v središču Origenove duhovnosti.<sup>18</sup>

Za Ciprijana je pravičnost potrebna človeku, če hoče imeti zasluženje pri Bogu. Dejanja pravičnosti in usmiljenja pomagajo, da se mu po krstu izbrišejo grehi.

Biblično usmerjen je Krizostom. Zanj je pravičnost v izpolnjevanju vseh zapovedi. Zapoved pa vendar je zadostuje za človekovo opravičenje, potreben mu je Kristus, ker je dosegel najvišjo stopnjo pravičnosti. Odrešenemu se pravičnost podeljuje po božji milosti.<sup>19</sup>

Po Ambrožu je pravičnost krepost, ki uravnava dolžnost do Boga in bližnjega in je ena od poglavitnih kreposti. Imenuje jo tudi mater drugih kreposti. Ambrož ne izhaja iz filozofskih postavk, pač pa vidi izvor pravičnosti v Kristusu. Postava sicer vsebuje pravičnost, vendar je ne povzroča ona, ampak sveti krst. Temelj pravičnosti je torej teološki. Zato ponavlja za sv. Pavlom, da je človeku pravičnost podarjena po veri (prim. Gal 3,18). Sv. Ambrož sicer trdi kakor Cicero, da je pravičnost ena izmed poglavitnih kreposti, vendar se od njega razlikuje v tem, da ji pripisuje teološko vsebino.<sup>20</sup>

V istem smislu nadaljuje sv. Avguštín. Pravičnost je poglavitna krepost, ki zajema vse družbene lastnosti in uravnava druge kreposti. Bog je neomejena ideja pravičnosti. Sklicuje pa se na sv. Pavla. Pravičnost je dar, s katerim Bog obdaruje človeka. Ona ne prihaja iz postave niti iz naravne zmožnosti, ampak iz vere in milosti božje. Ker noben človek na zemlji ni brez greha, zato se vsak le približuje pravičnosti. Uresničuje relativno pravičnost; ta obstaja v želji, da nikomur ne stori nič slabega in dela dobro tistemu, za katerega mora skrbeti. Zanj pomeni torej krepost, ki vsakemu daje svoje.<sup>21</sup>

Biblični pojem pravičnosti je bil po patrističnem prepričanju osnova za pravo družbo, ki je teoretično urejena; Bog jo je ustanovil, izvolil in oblikoval. V Novi zavezi velja za takšno družbo Cerkev. Zato Nova zaveza v nasprotju s Staro tudi opravičenost sprejema kristološko in odrešenjsko. Novozavezno božje ljudstvo gradi in oblikuje svoje odnose na biblično pojmovani pravičnosti. Kakor se Stara

zaveza spolnjuje v Novi, tako se mora tudi pojem pravičnosti iz Stare zaveze spolniti z novo odrešenjsko vsebino.

Svetna in cerkvena družba se morata razlikovati tudi v razumevanju in uresničenju pravičnosti. Zato Cerkev nikakor ne more prevzeti razumevanje pravičnosti od grško-rimske filozofije, marveč mora ves svoj nauk o človekovi moralnosti snovati na Svetem pismu in svetopisemski nauk ponuditi kot svojstven prispevek k modrosti življenja tako posameznika kakor družbe. Krščanstvo mora nekako popravljati pogansko razumevanje pravičnosti tako po vsebini kakor po interpretaciji posameznih pojmov.<sup>22</sup>

## 6. Razumevanje pravičnosti pri poznejših teologih

Tudi za popatristične teologe je značilno, da so v razumevanju pravičnosti ohranjali filozofske vplive. Pravičnost so še zmeraj obravnavali z drugimi poglavitnimi krepostmi. Za Beda Častitljivega je pravičnost celota kreposti.<sup>23</sup>

Alkuin je gledal na pravičnost kot na tisto vedenje, ki vsaki stvari pripisuje njeno vrednost. Pravičnost postane duševna odlika civilizirane družbe. Obsega božje češčenje, človeško dostojanstvo in družbeni red.<sup>24</sup>

Albert Veliki v svoji Nikomahovi etiki razlikuje med zakonsko in milostno pravičnostjo. Pomeni mu vedenje do drugega. Zanj zakonska ali civilna pravičnost ni isto kakor moralna pravičnost. Civilna pravičnost zadeva predvsem odnose do drugega, zanemarja pa vertikalno razsežnost v smeri Boga.<sup>25</sup>

Sv. Tomaž Akvinski povezuje pravičnost z religijo, kolikor ta vsebuje to, kar je človek dolžan dati Bogu. Razlikuje splošno pravičnost (*iustitia generalis*), ki jo pojmuje kot objektivno normo družbenih odnosov, od posebne pravičnosti (*iustitia particularis*), ki pomeni subjektivni izraz te objektivne norme. To subjektivno pa dalje deli v dve vrsti: menjalna in razdelilna (*comutativa, distributiva*). Namen in svojstveni predmet pravičnosti je uravnavati odnose z drugimi. Razlikuje se od drugih kreposti, kakor sta npr. vera in pobožnost, vendar ostaja z njimi v tesni zvezi.<sup>26</sup> Ta drugi je lahko individualna oseba ali pa družba. Posebna pravičnost je podrejena splošni pravičnosti, saj sta obe naravnani končno k skupnemu dobremu. Sv. Tomaž imenuje splošno pravičnost tudi legalno pravičnost, ki pa se ne more vsa izčrpati v določanje pozitivnih zakonov, kajti skupno dobro je zavarovano tudi z naravnim zakonom. Pravne odredbe ne smejo nasprotovati naravnemu zakonu. Medtem ko pozitivni zakoni konkretizirajo dejanje posebne pravičnosti, splošna pravičnost ne zgubi svoje trdnosti. Kakor se skupno dobro ne izčrpava v posameznem dobru, tako tudi splošna pravičnost ohranja svojo vrednost v odnosu do posebne pravičnosti. Ta pa dobiva svojo normo in navdihnjenje iz splošne pravičnosti.<sup>27</sup>

Sv. Tomaž je že v prvem členu svojega razpravljanja o pravičnosti to opredelil kot »constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens«.<sup>28</sup> Za Tomaža se ob vprašanju pravičnosti odpira vprašanje naravne pravice, ki izvira iz Boga. Pravičnosti ni brez pravice, ta pa je lahko naravna in pozitivna. Obe pa sta v končni stopnji naravnani na skupno dobro. Za uresničitev skupnega dobrega ni dovolj, kar zahteva moralna pravičnost, potrebne so tudi pozitivne odredbe, ki opredeljujejo zakonsko pravičnost. Za uresničenje takšne pravičnosti pa je potrebna objektivna moralna norma družbenega in moralnega delovanja. Ta pa temelji v Bogu.

Po Tomaževem mnenju je pravičnost posameznika naravnana k drugemu, kolikor ima ta svoje pravice. V njej priznava in spoznava človek svojega bližnjega. Nasprotno pa krivičnost pomeni zanikanje življenja drugega.

V isti smeri gredo veliki moralisti, kot so npr. Molina, Lugo in Concina. Tudi zanje pomeni pravičnost uresničenje objektivnih pravic in pospeševanje družbenega reda.

Slovenski moralist v Gradcu A. Luby iz 18. stol. opredeljuje pravičnost takole: »Iustitia est communitativa, quae servat proportionem arithmeticae, seu aequalitatem, rei ad rem et dati ad acceptum, ut scilicet unicuique datur secundum merita, vel necessitatem.«<sup>29</sup>

Dominikanec Prümmer razlikuje tri vrste pravičnosti: 1. pravičnost v najširšem smislu, ki jo Sveto pismo istoveti s svetostjo; 2. pravičnost v širokem smislu, ki je sad Kristusovega odrešenja, in 3. pravičnost v ožjem smislu besede, ki je po njegovem ena izmed poglavitnih kreposti. To pa opredeljuje v smislu sv. Tomaža, ki je povzel Ulpianovo opredelitev. Prümmer obravnava pravičnost predvsem pod filozofskim vidikom.<sup>30</sup>

Prav tako misli in obravnava Noldin. Zdi se, da ima pred očmi krepost pravičnosti le kot naravno človekovo moralno odliko. Pravičnost pomeni zanj moralno kakovost, ki človeku omogoča, da daje drugemu, kar mu gre, do česar ima pravico. Materialni objekt pravičnosti vidi predvsem v zunanjih in gmotnih dobrinah.<sup>31</sup>

Za klasično moralno teologijo na sploh lahko rečemo, da ji je šlo v razumevanju pravičnosti predvsem za stvari, manj pa za medosebne odnose. Pod vplivom grške filozofije ji je pomembno, kakšno mero je treba imeti pri stvari, ki se daje drugemu. Takšno poudarjanje stvari in zunanjih dejanj v razumevanju pravičnosti zapušča vtis brezosebnosti. Vsekakor vsi avtorji do najnovejšega časa gledajo pravičnost pod vidikom stvari. Personalne razsežnosti do novejšega časa ni bilo.

Osebnostno noto v pravičnosti vidi Häring; ta ugotavlja, da grški in rimski avtorji niso vedeli, da je prva in temeljna krepost ljubezen. Po njihovem pojmovanju postavlja pravičnost v red stvari in stvarne vrednote, ne pa človeka; ta je bil zanemarjen. Häring pa poudarja, da ljubezen ureja notranje in medosebne odnose, jaz odpira za »ti« in vidi v njem vir osebnih vrednot. Pravičnost se javlja v odnosu jaz-ti, pomeni pravi red dobrin in pravic posameznika in družbe. Ponavlja za sv. Tomažem, da je vsakemu treba dati po sorazmerni enakosti, kar pomeni, da se pravičnost mora ozirati na dostojanstvo in moč osebe.<sup>32</sup>

Tudi Günther začne svoje izvajanje o pravičnosti s pravico. Toda njegov pojem pravice ne ostaja na naravni ravni, pač pa ga obogati s kristološko in soteriološko razsežnostjo. Uresničenje pravičnosti mora upoštevati nove človeške razmere, ki jih je ustvaril Kristus s svojim odrešenjem. Nedopustno je gledati na človekovo dostojanstvo brez te nove soteriološke razsežnosti. Kajti tudi človekove pravice so po Kristusu obnovljene, prečiščene in poglobljene. Kristusova beseda pomaga bolje spoznavati temeljne pravice človeka.

Ljubezen in pravičnost sta bistveno različni kreposti, vendar sta med seboj tesno povezani, kajti brez ljubezni ni krščanske pravičnosti. Pravičnost drugega sprejema kot različnega, ljubezen pa gre dalje, presega lasten subjekt in prehaja v edinstvo z bližnjim. Ljubeči človek sprejema drugega kot drugi jaz. Z njim se poistoveti, čuti in trpi.<sup>33</sup>

Med sodobnimi filozofskimi tokovi naj omenimo samo marksistično razumevanje pravičnosti. Hegel je pravičnost razumel skrajno individualistično. V drugo skrajnost je zavil marksizem. Za marksiste je pravičnost politična norma. Individualna pravičnost je mogoča samo, kolikor se spreminja v politično, ker ta absorbira vsa načela in namene posamične zavesti. Vse moralne in druge vrednote se podrejajo razrednemu boju.

## 7. Pravičnost v nekaterih novejših cerkvenih dokumentih

Do 19. stol. je Cerkev enotno gledala na pravičnost. V 19. stol. pa se oblikuje nov pojem — socialna pravičnost. Pojem socialne pravičnosti izraža novo objektivno normo družbenih odnosov. Najprej se je razširil v Nemčiji in Franciji. Ta pravičnost skrbi, da se izpolni tisto pravo, ki ga imata družba in posameznik že po svoji naravi. To pravičnost je posebej začel poudarjati papež Pij XI. v okrožnici *Quadragesimo anno*. O dolžnosti socialne pravičnosti pa je še prej govoril Leon XIII. v okrožnici *Rerum novarum*, vendar bolj v okviru ekonomske dejavnosti. Ta okrožnica pravzaprav pomeni prelomnico v cerkvenem učenju o pravičnosti. V njej dobiva pojem pravičnost predvsem socialno razsežnost. Okrožnica Janeza XXIII. *Mater et Magistra* ima pred očmi predvsem pravice do zemeljskih dobrin, medtem ko okrožnica istega papeža Pacem in terris govori o človekovih pravicah tudi do drugih dobrin, npr. do moralnih vrednot. Življenje v družbi je stvarnost duhovnega reda. Temelj reda v družbi je Bog. Mir na zemlji je mogoče uresničiti na pravičnem redu, ki je ves moralne narave. V okrožnici Pavla VI. *Populorum progressio* pojem socialne pravičnosti dobiva planetarne razsežnosti. Papež razmišlja o razvoju vseh narodov kot o pogoju za dosego svetovnega miru. »Od Boga hoteni red prinaša popolnejšo pravičnost med ljudmi« (76). V isti smeri nadaljuje okrožnica *Octogesima adveniens*.

2. vatikanski zbor želi v svoji konstituciji *Gaudium et Spes* vse vernike spodbuditi, da si bolj prizadevajo za pravičnost. Sviri nas pred individualistično etikoj: tukaj ne gre več samo za pravično razdelitev ekonomskih dobrin. V ospredje stopa spoštovanje človeške osebe. Izvor enakosti ni samo enaka človeška narava, ampak odrešenost vseh v Kristusu. Koncil govori o pravicah osebe, ki jo je treba v danih ekonomskih in duhovnih razmerah uresničiti. Pravičnost v človeškem življenju zahteva dostojanstvo osebe (29). V koncilskem učenju je izhodišče človekovih pravic vrednotenje človeka po tem, kar je, ne po tem, kar ima in uživa (35). Namen pravičnosti ni samo tehnični napredek, ampak gre predvsem za napredek človeka kot osebe. Koncil je v pojmu pravičnost razvil in poudaril krščansko vsebino. In ta vsebina se mora zaradi Kristusa močno oplajati z ljubeznijo. Vendar popolne pravičnosti tukaj na zemlji ne bomo dosegli, vrednote božjega kraljestva, kakor so svetost, ljubezen, svoboda, mir in pravičnost se javljajo tukaj na zemlji v skrivnosti, svojo dovršitev pa bodo dosegle ob Gospodovem prihodu (39,3).

V duhu koncilskega učenja razmišlja o pravičnosti škofovska sinoda l. 1971 v svoji listini *O pravičnosti v svetu*. Listina vidi utemeljitev zahteve po pravičnosti v Bogu in Kristusu. Kristus je s svojim trpljenjem prinesel opravičenje in ljubezen, zato za vsakega kristjana predstavlja razlog, temelj in vzor resnične človeške pravičnosti in ljubezni do Boga in človeka. Jasno je, da se tudi ta dokument ne omejuje na pravičnost v ekonomskem smislu.

## 8. Povzetek

Skozi zgodovino je vsekakor mogoče zaznati razvoj teološkega razmišljanja o kreposti pravičnosti. Res smo naredili le prerez, vendar je mogoče že iz tega razbrati glavne smeri. Videli smo, da je imela precejšen vpliv na teološko razmišljanje o pravičnosti grška in rimska filozofija. Patristika je sicer poskušala v filozofske okvire vnesti teološke in biblične prvine, vendar ne tako uspešno, da se poznejši teologi ne bi bili ponovno približali grški filozofiji. Dokaj filozofsko so se lotevali razumeti pravičnost znotraj katoliške teologije do novejšega časa. Osebe in medo-

sebni odnosi v razumevanju pravičnosti so postali pomembnejši kakor mera in stvar šele v najnovejšem teološkem razmišljanju.

Tako subjekt kakor objekt sta vse do novejšega časa ostajala brez kristološke in soteriološke razsežnosti. Ta dva vidika sta poudarjena šele pri novejših moralistih. Materialni objekt pravičnosti so bile predvsem stvari, zato je bilo največ prostora v razmišljanju o pravičnosti posvečenega ekonomskim vrednotam, medtem ko o duhovnih, moralnih in osebnih niso dovolj govorili, da si bi morala pravičnost uresničevati tudi te.

Prav zato pojem krščanske pravičnosti zasluži, da ga teologija ponovno obdela in predimenzionira ter postavi v drugačno, novejšo luč. Zdi se, da bo treba tudi pravičnost nekoliko bolj gledati v luči biblične teologije, in to pod personalističnim in soteriološkim vidikom. Naslednje poglavje bo skušalo zasledovati ta namen.

---

<sup>1</sup> Misli, Celje (MD) 1977, 297.

<sup>2</sup> Prim. Gatti G., *Educazione morale etica cristiana*, Torino (Elle Di Ci) 1985, 218—253.

<sup>3</sup> S. Th. II—II, q. 58, a. 7.

<sup>4</sup> Prim. Romić J., *U vremenu s Kristom*, Zagreb (KS) 1976, 165—167.

<sup>5</sup> Povzeto po Janžekovič J., *Filozofski leksikon*, Celje (MD) 1981, 200—201.

<sup>6</sup> Prim. *Nikomahova etika*, V, 1130 a.

<sup>7</sup> Isto, 1030 b, 8.

<sup>8</sup> Prim. O'Callaghan D., *Il significato della giustizia, v: Il rinnovamento della teologia morale*, Brescia (Ed. Queriniana) 1967, 199.

<sup>9</sup> De officiis, I, 7.

<sup>10</sup> Povzeto po O'Callaghan D., n. d., 30—38.

<sup>11</sup> Prim. Fnikel A., *Gerechtigkeit II*, v: *Theologische Realenzyklopädie XII*, Berlin—New York 1984, 411—414.

<sup>12</sup> Prim. Krašovec J., *La justice de Dieu dans La Bible Hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, Paris 1986, 355.

<sup>13</sup> Prim. Dufour X. I., *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb 1969, 956—967.

<sup>14</sup> Prim. Spicq C., *Théologie morale du Nouveau Testament I*, Paris (Gabalda) 1965, 165—175.

<sup>15</sup> Prim. Rebić A., *Blaženstva*, Zagreb (KS) 1986, 44—48.

<sup>16</sup> Krašovec J., Isto, 327.

<sup>17</sup> Prim. Gerechtigkeit, v: *TRE XII*, Berlin—New York 1984, 421.

<sup>18</sup> Prim. prav tam.

<sup>19</sup> Prim. In Mt, Hom, 12, I; PG 57, 203.

<sup>20</sup> Prim. De officiis I, 28; PL 16, 66—76.

<sup>21</sup> Prim. *De libero arbitrio I*, 90; *Civitas Dei XXI*, 4, 4; PL 41, 115, 289—296.

<sup>22</sup> Prim. Kerber W., *Gerechtigkeit*, v: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg-Basel-Wien (Herder), 1981, 32—37.

<sup>23</sup> Prim. *De tabernaculo III*, 14; PL 91, 772.

<sup>24</sup> Prim. Ps. Alcuin, virt et vit., 35; PL 101, 944.

<sup>25</sup> Prim. Super Eth. V, 3, 376.

<sup>26</sup> Prim. S. Th. II—II, q. 57, a. 1.

<sup>27</sup> Prim. Isto, q. 5, a. 7.

<sup>28</sup> Isto, q. 58, a. 1.

<sup>29</sup> Luby J., *Theologia moralis in systeme redacta*, Gradec 1782, 275.

<sup>30</sup> Prim. *Manuale theologiae moralis II*, Barcinone—Friburgi—Romae (Herder), 1961, 65—72.

<sup>31</sup> Prim. De principiis theologiae moralis, Oeniponte (Pustet) 1910, 303—311.

<sup>32</sup> Prim. *Das Gesetz Christi III*, München—Freiburg 1967, 44—60.

<sup>33</sup> Prim. *Chiamata e risposta III*, Roma (Ed. Paoline) 1977, 82—122.



Andrej Pirš

## Ekumenizem in zedinjenje kristjanov

Razdeljenost kristjanov je nedopustno pohujšanje in sramota. Je zlo, zoper katerega se je potrebno boriti. To so rane na Kristusovem telesu.<sup>1</sup> Kristus sam je povezal verovnost evangelija in edinost kristjanov. Jezusovi želji, da bi bili vsi eno, sledijo besede: »Da bo svet veroval, da si me ti poslal« (Jn 17,21).

Prizadevanje za edinost je utemeljeno v Sv. pismu. Spada k poslanstvu slehernega kristjana. Puščati vnevar to področje bi pomenilo izneveriti se božji besedi, izneveriti se božjemu naročilu.

Odlok o ekumenizmu govori o dveh poteh do zedinjenja. Koncilsko besedilo se glasi: »Jasno je, da se delo priprave in sprave tistih posameznikov, ki želijo popolno občestvo s katoliško Cerkvijo, po svoji naravi razlikuje od ekumenskega dela; vendar ni med obojima nikakega nasprotja, saj oboje izhaja iz čudovitega božjega odrešenjskega sklepa« (E 4). Tudi po drugem vatikanskem koncilu ne moremo in ne smemo izključevati prestopov posameznikov. To je še vedno zakonita pot. Sveti Duh deluje, kjer hoče in kakor hoče. Kolikor kak posameznik spozna, da je poklican v polno vključitev v katoliško Cerkev, mu je potrebno to omogočiti in ga pripraviti na ta sprejem. Obrednik Uvajanje odraslih v krščanstvo ima posebno poglavje za sprejem že veljavno krščenih v polno občestvo katoliške Cerkve.<sup>2</sup>

Takšno spreobrnjenje je neredkoma povezano z velikimi žrtvami. Če beremo življenjepise spreobrnjenec (npr. Newmana), vidimo, kako trnova je bila njihova pot. Včasih je potrebno zapustiti vse: prijatelje, dosedanja način življenja in mišljenja. Ob takem spreobrnjenju se posameznik vključi v enega od katoliških obredov.

Od take priprave in sprejema posameznika se razlikuje ekumenizem, ki je druga pot do zedinjenja kristjanov. V ožjem pomenu pomeni ekumenizem prizadevanje za zedinjenje vseh kristjanov, to je tistih, ki verujejo v sv. Trojico in v Kristusa Odrešenika. V širšem pomenu pa besedo ekumenizem uporabljajo danes tudi za nekristjane. Včasih pomeni izraz zlasti pozitiven odnos do drugih verstev; odnos, ki je tako značilen za drugi vatikanski cerkveni zbor. V tej razpravi uporabljam besedo v njenem ožjem pomenu.

Ekumenizem pomeni dejavnosti in pobude z namenom, da bi pospeševale edinost. Na prvem mestu so prizadevanja za odpravo besed, sodb in dejanj, ki ne ustrezajo po pravičnosti in resnici glede ločenih bratov. Dalje je pod ekumenizmom mišljen dialog med dobro poučenimi izvedenci, pri tem vsak globlje razlaga

nauk svojega občestva in jasno pokaže, kaj je za tisti nauk značilno. Ekumenizem vključuje sodelovanje pri različnih nalogah za skupni blagor, kakor to zahteva sleherni krščanska vest (E 4). Na to področje spada npr. skupni boj zoper splav in boj za druge etične vrednote ter povezanost v dajanju pomoči potrebnim. Včasih naj bi tudi skupno molili.

Poskušali bomo odgovoriti na nekatera vprašanja, kot so: odnos do ekumenizma pred koncilom in po njem. V čem je razvoj in kaj je ostalo nespremenjeno? Skušali bomo nakazati sestavne prvine ekumenizma in vpliv, ki ga ima ekleziologija. Končno bi se bilo potrebno vprašati in odgovoriti, kaj je dejansko namen ekumenizma, in morda še glede tega, kako ga doseči.

## 1. Ekumenizem pred koncilom, med njim in po njem

Če le nekoliko pozorneje pogledamo, opazimo glede ekumenizma razvoj. Nekakšen mejnik je nastop papeža Janeza XXIII.<sup>3</sup> Ob tem razvoju se pojavljata dve temeljni vprašanji: V čem je ta razvoj in ali je kaj organskega in v skladu s prejšnjim. Sprašujemo se torej glede upravičenosti in pravilnosti tega razvoja. Z drugimi besedami: Ali je nadaljevanje s prejšnjim ali pa gre preprosto za prelom in nasprotje med predkoncilskim in (po)koncilskim gledanjem.

Bistvo razvoja na ekumenskem področju je lepo opisal papež Pavel VI. pri splošni avdienci 22. januarja 1969. To je bilo sredi molitvene osmine za edinost kristjanov. V tem govoru je poudaril, da moramo tudi katoličani spremeniti svojo miselnost. Odpovedati se moramo preveč poudarjenemu zgodovinsko pogojenemu razpoloženju glede obrambe do ločenih kristjanov. »Ne smemo se več zadovoljevati s preprosto in izključno obrambno usmeritvijo... Ponižno moramo priznati del moralne krivde. Ceniti moramo to, kar se je dobrega od krščanske dediščine ohranilo in razvijalo pri ločenih bratih. Moliti moramo, veliko in iz srca, da bi zaslužili njihovo spravo. S spoštovanjem in modrostjo, ki je lastna težkim in zahtevnim zadevam, moramo ponovno vzpostaviti prisrčne in prijateljske stike z brati, ki so do sedaj še ločeni od nas.«<sup>4</sup>

Od prevelikega ustavljanja ob razlikah smo prešli k prenosu težišča na skupne stvari. Porasla je zavest, da imamo marsikaj skupnega. Opustili smo polemike in odkrili dialog. Ob poudarjanju skupnega se bolj zavedamo dostojanstva ločenih bratov in tistega, kar nas povezuje. Lep je razvoj v tem pomenu, da katoličani presežejo svojo izključno obrambno usmeritev in prvi iščejo stike z ločenimi brati.

Sprašujemo se, ali je ta ekumenska usmerjenost res nekaj povsem novega in ali ni bila v vsaj nekoliko skromni obliki navzoča že tudi pred drugim vatikanskim koncilom in pred Janezom XXIII.

Izraz ekumenizem je nastal šele v našem stoletju.<sup>5</sup> Dejansko pa je bila ekumenska usmeritev vseskozi navzoča. Koncila v Lyonu (1274) in Ferrari—Florenci (1439) sta še posebno tesno povezana z ekumenizmom. To sta vesoljna koncila in imata kot taka trajno veljavo. Upoštevati ju je potrebno še posebej pri pogovoru s pravoslavnimi. Vseskozi so bili ekumensko usmerjeni zlasti svetniki. Peter Kanizij je npr. v vseh protestantih hotel gledati le ločene brate.<sup>6</sup> Po tridentinskem koncilu so nastale razne unije.

V prejšnjem stoletju se je sprožilo ekumensko prizadevanje pri protestantih, in sicer zlasti na osnovi misijonskega delovanja ter s tem povezanega pohujšanja zaradi razdeljenosti. O tem pohujšanju so govorili na svetovnih misijonskih konferencah 1878 in 1888 v Londonu ter 1900 v Münchnu, zlasti pa 1910 v Edinburgu. To zadnjo konferenco je vodil Charles Brent, škof episkopalne Cerkve. Leta 1921 so usta-

novili mednarodni svet za misijone. 1925 je švedski nadškof Nathan Söderblom v Stockholmu vodil konferenco ekumenskega gibanja Life and Work (življenje in delo). 1927 je bila prva svetovna konferenca Faith and Order (vera in cerkvena ureditev) v Laussani. 1938 so sklenili, da se bosta obe veji protestantskega ekumenskega gibanja združili v Svetovni svet Cerkev. Zaradi začetka druge svetovne vojne se je to zgodilo šele 1948 v Amsterdamu. V New Delhiju se je v to ekumensko gibanje vključil tudi mednarodni svet za misijone. Tako je stanje ekumenizma med protestantskimi Cerkvami.<sup>7</sup> Zaradi vsega tega so začeli znotraj različnih vej protestantizma postajati bolj strpni in ekumenski.<sup>8</sup>

Znotraj katoliške Cerkve si oglejmo samo delovanje zadnjih papežev. Leon XIII. (1878—1903) je 5. maja 1895 določil, naj v devetdnevnic pred binkoštni molijo za edinstvo kristjanov z namenom, da bi se ločeni bratje ponovno povezali s sedežem sv. Petra.<sup>9</sup> Pij X. (1903—1914) je decembra 1909 potrdil molitveno osmino od 18. do 25. januarja za zedinjenje kristjanov, ki sta jo leto pred tem vpeljala anglikanica M. Spencer Jones in Louis Wattson, kasnejši pater Paulus.<sup>10</sup> Benedikt XV. (1914—1922) je ustanovil posebno rimsko kongregacijo za katoličane vzhodnega obreda in poseben papeški Institut za orientalske študije. Nanj so mogli priti študirat tudi pravoslavni.<sup>11</sup> Pij XI. (1922—1939) je v okrožnici *Ecclesiam Dei* poudaril, kako pomembni so v prizadevanju za edinstvo zgledi in sveto življenje, predvsem pa ljubezen.<sup>12</sup> Pij XII. (1939—1958) je v okrožnici *Mystici corporis sicer* poudaril prednost katoliške Cerkve glede darov in pomočkov, a takoj dodal: »Z neprestanimi molitvami k Duhu ljubezni in resnice jih (ločene brate) s povzdignjenimi in odprtimi rokami pričakujemo, ne kot tužce, ampak kot sinove, ki se vračajo v lastno in očetovo hišo.«<sup>13</sup> Osnovna misel Pija XII. je, da Sveti Duh deluje tudi pri ločenih kristjanih, čeprav ne tako polno kakor v katoliški Cerkvi.<sup>14</sup> V okrožnici *Mediator Dei* je isti papež izpovedal, da so vsi krščeni v nekem splošnem pomenu udje skrivnostnega Kristusovega telesa.<sup>15</sup> Navodilo sv. oficija glede ekumenizma *Ecclesia Catholica* z dne 5. junija 1948 svari sicer pred indiferentizmom in irenizmom, a priznava, da je ekumensko prizadevanje (vključeno je tudi tisto pri protestantih) sad posebnega delovanja Svetega Duha; postavlja načelo, naj teologi razpravljajo kot enaki z enakimi in v jedru uredi vprašanje glede skupnega delovanja na socialnem področju.<sup>16</sup>

Razvoj od nastopa Janeza XXIII. (1958—1963) bolj poznamo.<sup>17</sup> Janez XXIII. je 5. junija 1960 ustanovil tajništvo za edinstvo kristjanov. To tajništvo je vodil kardinal Augustin Bea. Njega je kasneje Pavel VI. večkrat postavil za zgled pravega prizadevanja za ekumenizem, ker se je pogumno in v zvestobi katoliškemu nauku loteval dela za edinstvo.<sup>18</sup>

Prav kardinal Bea pa je bil tisti, ki je vseskozi dokazoval, da je glede ekumenskega prizadevanja razvoj, sicer zakonit, saj temelji na kontinuiteti z učenjem papežev pred Janezom XXIII. Ko npr. opisuje ekumensko prizadevanje Janeza XXIII., trdi, da kaže njegovo delovanje na ekumenskem področju mogočen, naravnost eksploziven, vendar vedno pristen razvoj.<sup>19</sup> Isto moremo trditi tudi za čas med koncilom in po njem. Smernice ekumenskega prizadevanja je bolj natančno začrtal Pavel VI. (1963—1978) s svojo prvo programsko okrožnico *Ecclesiam suam*; v nji je močno naglasil dialog. 2. vatikanski koncil je ekumensko prizadevanje uvrstil med svoje prvenstvene naloge (B 1) in to okronal s teoretičnimi in praktičnimi navodili v odloku o ekumenizmu. Tudi papeža po koncilu sta imela v zvestobi koncilu ekumensko prizadevanje za eno svojih temeljnih poslanstev. Janez Pavel II. je v svoji prvi okrožnici zapisal: »Delati moramo za edinstvo in ne podlegati težavam, ki se na tej

poti pojavljajo ali množe; sicer ne bomo zvesti Kristusovi besedi in ne bomo uresničili njegove oporoče. Ali smemo to tvegati?»<sup>20</sup>

Govoriti moremo tudi o razvoju, ki je nastal pod vplivom Svetega Duha, in sicer v takšno smer, da se Cerkev vedno bolj zaveda, kaj pomeni ekumenizem, in mu posveča vedno več pozornosti. 2. vatikanski koncil je močno spodbudil v tej smeri.<sup>21</sup> Med koncilom in po njem je bilo veliko navdušenje; to danes zaradi naporne in počasnejše poti, kot so nekateri pričakovali, pojenjuje in ponekod prehaja že v pesimizem. A kljub vsemu je sad razvoja ta, da ostaja tudi danes ekumenizem eno temeljnih poslanstev Cerkve.

Čeprav opazimo na področju ekumenizma precejšen razvoj, pa vendarle razlike niso tako velike, kakor jih včasih nekateri prikazujejo. Videli smo že, da je ekumenska usmerjenost navzoča tudi že pred koncilom. Gotovo obstaja sprememba nekaterih poudarkov. Pri tem pa je marsikdaj odnos med predkoncilsko in pokoncilsko usmerjenostjo podoben odnosu med pozitivom in negativom, med kalupom in odlitkom. Pred koncilom so npr. govorili o razliki med razkolniki in krivoverci. S tem je bilo samo negativno povedano, da je vendarle marsikaj skupnega in da je ta stopnja skupnega različna. Koncil je opustil to predkoncilsko izražanje, ni pa v bistvu opustil vsebine tega izražanja, saj pozitivno meni, da smo s pravoslavnimi bolj povezani kakor s protestanti. (Sicer pa novi zakonik ponovno uporablja izraze krivoverstvo, odpadništvo, razkolništvo /kan. 751 /). Na splošno je predkoncilsko govorjenje o razlikah predpostavljalo tudi skupna izhodišča. Podobno pa danes poudarjanje skupnega ne more in ne sme spregledati razlik.<sup>22</sup>

Preden si ogledamo, kaj je kljub vsemu razvoju isto, se vprašajmo, kaj je tisto počelo, ki vpliva na razvoj, in kaj je pogoj, da poteka organsko in zakonito. Zdi se, da sta delovanje Svetega Duha in pa konkreten položaj tisti gonilni sili, ki pospešujeta razvoj ekumenskega duha. Ob sekularizmu, razdrobljenosti v svetu in množičnem odpadu od vere ter večji možnosti komuniciranja je še posebno potrebno pričevanje edinosti. Jamstvo pravega organskega razvoja pa je pravilno razmerje med resnico in ljubeznijo.

## 2. Odnos med resnico in ljubeznijo

O zakonitem ekumenizmu in njegovem razvoju moremo govoriti samo v okviru medsebojne povezanosti ljubezni in resnice. Morda je eden od premikov tudi ta, da sta pastoralno usmerjeni 2. vatikanski koncil in pokoncilski razvoj močno poudarjala pomen ljubezni. Brez ljubezni ni ekumenizma. Šele dialog ljubezni ustvarja možnosti za dialog resnice.<sup>23</sup> Časovno ima dialog ljubezni prednost pred dialogom resnice. To pa nikakor ne pomeni, da dialog resnice ni več pomemben. Dialog ljubezni mora voditi k dialogu resnice. To je poudaril Janez Pavel II. na prvem splošnem zasedanju kardinalskega zbora 6. nov. 1979. Dejal je, da more samo tista pot služiti delu za ekumenizem, tj. k obnovi edinosti, ki jo razumemo v prvem pomeni kot povezanost v ljubezni; to pa bolj v globini razumemo dalje kakor stopnjuje se srečevanje v polnosti resnice z vsemi tistimi, ki z nami verujejo v Kristusa.<sup>24</sup>

Brez resnice ni katoliškega ekumenizma. »Nikakor (delo za edinost) ne pomeni in ne more pomeniti, da bi se odpovedali zakladom božje resnice ali jih kakorkoli okrnili.«<sup>25</sup> Ekumenizem je poklican, da stalno ohranja ravnovesje med ljubeznijo in resnico.

Med dialogom ljubezni in dialogom resnice lahko seveda nastajajo tudi napetosti in kratki stiki. Tako napetost srečujemo že v Sv. pismu, in sicer ob sporu, ki je

nastal med Petrom in Pavlom (Gal 2,11—14). Peter je tu bolj predstavnik dialoga ljubezni, Pavel dialoga resnice. Prav sta imela oba. Gledala sta vsak iz svojega zornega kota. Ta svetopisemski odlomek nam še posebno jasno kaže, kako morata biti dialog ljubezni in dialog resnice medsebojno povezana in nikoli v sporu.

#### *a) Dialog ljubezni*

Dialog ljubezni pomeni, da katoliška Cerkev išče prijateljskega stika s predstavniki drugih krščanskih skupnosti. Na osnovi tega dialoga ljubezni so bili povabljeni na 2. vatikanski koncil kot opazovalci ločeni bratje. Na osnovi tega dialoga ljubezni so se srečevali najvišji predstavniki pravoslavnih, anglikancev in raznih protestantskih skupnosti s papežem. Na osnovi tega dialoga je bilo 7. decembra 1965, na dan pred slovesnim sklepom koncila, preklicano izobčenje med pravoslavni in katoličani (med Carigradom in Rimom). V sklop tega dialoga ljubezni so uvrščena najrazličnejša srečanja predstavnikov ločenih bratov s papežem v Rimu in na njegovih apostolskih potovanjih po svetu.

Dialog ljubezni vključuje nekatere kreposti. Prvi sta ponižnost in krotkost. Po eni strani moramo biti katoličani pripravljene priznati tudi svojo krivdo. Po drugi strani pa se moramo zavedati, da smo obdarjenci. Vedno znova si moramo skupaj z apostolom narodov zastavljati vprašanje: »Kaj pa imaš, česar bi ne bil prejel?« (1 Kor 4,7). Dejstvo, da imamo polnost zveličavnih sredstev, je dar in ne naša zasluga. Vendar pa prava ekumenska ponižnost nikakor ne pomeni zaničevati in prezirati zaklade, ki jih imamo. Krepost ponižnosti izključuje duha gospodovalnosti in prezira drugih. Zahteva iskreno spoštovanje do sogovornika. »Ne spodobi se, da bi bil naš pogovor zbadljiv, jedko žaljiv za druge.«<sup>26</sup> Dialog ljubezni je poklican, da postopoma odpravlja razne psihološke težave, ki so zgodovinsko pogojene. Gre za to, da pozabimo razne neprijetne zgodovinske dogodke in premagujemo neutemeljene predsodke.

Druga krepost dialoga ljubezni je potrpežljivost; Pavel VI. jo imenuje »ekumenska krepost«.<sup>27</sup> Ljubezen nas priganja, da nikoli ne obupamo in se ne predajamo malodušju. Vedno znova smo dolžni začenjati in čakati milostni »kairos« božjega delovanja. Z nepotrpežljivostjo in neučakanostjo ekumenizmu več škodujemo kakor pa koristimo (prim. E 24).

Dialog ljubezni vključuje tudi pravo pojmovanje svobode. Po pravici trdi Janez Pavel II., da je od pravega umevanja svobode veliko odvisen ekumenizem.<sup>28</sup> Resnica sama je tista, ki človeka obvezuje, in resnica ima svojo notranjo logiko. Zato je izključena vsaka oblika prozelitizma in nasilja.<sup>29</sup> Upoštevanje svobode je ravno tista meja, ki razmejuje ravnanje med prozelitizmom in ekumenskim duhom.

#### *b) Dialog resnice*

Svoboda je povezana tudi z resnico. Danes razumejo svobodo nekateri v tem pomenu, da vsak dela, kar hoče, da je kratko in malo prost vseh norm, načel, obveznosti, prost tudi resnice same. To ni prava svoboda. V Sv. pismu je rečeno: »Spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila« (Jn 8,32). Prava svoboda je povezana z dolžnostmi, obvezuje k sprejetju resnice in je naravnana na Boga. Kristus ni v prvi vrsti »svoboda od«, pač pa »svoboda za«. Človek je res svoboden, a je hkrati dolžan sprejeti resnico, ji slediti in zanjo celo trpeti.

Kako pomemben je dialog resnice, se zavedajo tudi protestanti. D. Bonhoeffer je dejal: »Kjer bi ena Cerkev iskala edinost z drugo zunaj zahtev, ki jih postavlja

resnica (Wahrheitsanspruch), tam bi bila resnica zatajena, tam bi Cerkev sama sebe izdala.«<sup>30</sup> Pred kompromisi in irenizmom na ekumenskem področju je svaril tudi K. Barth.<sup>31</sup>

Če prebiramo papeževe nagovore (zlasti Pavla VI. in Janeza Pavla II.) predstavnikom ločenih bratov, zasledimo poleg poudarka skupnih stvari vedno znova tudi izraženo željo po popolni edinosti. Vsi ti nagovori so eno samo prebujanje želje po popolni edinosti. S tem pa je vključno povedano, da popolne edinosti še ni, in je hkrati dana spodbuda, da se eni in drugi resno lotijo stvari, ki jih ločujejo. Želja po popolni edinosti, če je le pristna, mora vključevati željo po dialogu resnice. K. Barth je po pravici trdil: »Samo tedaj, če jasno vemo, zakaj nismo edini, bomo odkrili poti za zedinjenje.«<sup>32</sup> Dialog resnice izključuje irenizem, vključuje pa stvarno soočenje z doktrinalnimi in kanoničnimi težavami.<sup>33</sup> Praktično obstaja dialog resnice v tem, da strokovnjaki obeh strani kritično pregledajo sporne točke in postopoma premagajo nesoglasja.

Dialog resnice mora upoštevati trinitarično-inkarnatorično načelo. To je osnova ekumenizma resnice. Šele kadar to sprejmemo, moremo odgovoriti na vprašanje, kaj je glede ekumenizma nespremenljivega.

### **Trinitarično-inkarnatorično načelo**

Jezus sam je molitev za edinstvo kristjanov postavil v okvir svojega odnosa do Očeta in s tem vključno v trinitarični okvir: »Da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, naj bodo tudi oni v nama« (Jn 17,20). Kristus, druga božja oseba, si je prevzel človeško naravo. »In Beseda je človek postala in se naselila med nami« (Jn 1,14). Obe resnici, troedinost Boga in učlovečenje božjega Sina, sta velikega pomena za pravo razumevanje ekumenizma.

#### **Sv. Trojica**

Jezusova edinstvo z Očetom in Svetim Duhom odkriva v svoji globini napetost med enostjo in različnostjo. Je en Bog, a so tri božje osebe. Kakšen vpliv ima to na pojmovanje ekumenizma? V sv. Trojici utemeljena dvojica »enost—različnost« uzakonja različnost liturgij, teoloških smeri, zakonodaj, duhovnosti. Vendar pa mora biti ta različnost vedno v službi enosti. Načelo povezanosti »enost—različnost« omogoča zakonito pluralnost (mnoštvo) in izključuje napačni pluralizem. Praktično to pomeni, »da različnost v Cerkvi ne le ne škoduje njeni edinosti, ampak jo še bolj razodeva« (VC 2). Za vzpostavitev popolne edinosti morajo ločeni bratje sprejeti res samo »potrebne reči« (Apd 15,28) in morejo pri tem mirno ohraniti druge, sebi lastne značilnosti (prim. E 18).

Kljub enakosti dostojanstva vseh treh božjih oseb pa je vendar tudi v sv. Trojici neki notranji red. Nanj so še posebno pozorni pravoslavni. Oče je večni prvi prazivir vsega. Tudi to dejstvo naj bi pomagalo pravoslavnim, da bi lažje sprejeli papežev primat, katoličanom pa, da bi iskreno sprejemali različnost.<sup>34</sup>

#### **Učlovečenje**

Če skrivnost sv. Trojice zelo jasno osvetljuje zlasti odnos med enostjo in različnostjo, pa skrivnost učlovečenja pojasnjuje še posebno povezanost vidne in duhovne sestavine Cerkve.

»Po globoko segajoči analogiji primerjamo (skrivnost Cerkve) skrivnosti učlovečene božje Besede. Kakor namreč božja Beseda uporablja kot živ organ odrešenja

privzeto človeško naravo, ki je z njo neločljivo združena, podobno uporablja za rast telesa socialno organizacijo Cerkve tisti Kristusov Duh, ki jo oživlja» (C 8). Cerkev ima poleg svoje duhovne tudi vidno razsežnost, ki ima podobno poslanstvo kakor Kristusova človeška narava. Tudi vidna organizacija in ureditev Cerkve je nekaj pomembnega. Cerkev je nekak zakrament (C 1), tj. vidno znamenje nevidne milosti. Na osnovi učlovečenja more sv. Avguštin govoriti o Cerkvi kot »totus Christus« (celotni Kristus).

Vidna razsežnost, do skrajnosti izpeljano načelo učlovečenja se razodeva tudi v službi primata. Na to opozarja zlasti Leon XIII. v svoji okrožnici *Satis cognitum*, ki je izšla 29. junija 1896.

Tega inkarnatoričnega načela kljub mnogim pozitivnim premikom protestanti še danes ne upoštevajo dovolj.<sup>35</sup>

### Vpliv ekleziologije

Človek se sprašuje, zakaj je toliko različnih pogledov na ekumenizem danes, ko je koncil vendarle podal dovolj jasna načela. Odgovor je potrebno med drugim gotovo iskati v različnih pogledih na Cerkev.

Najprej gre za čisto osnovno vprašanje. Ali je Kristus ustanovil Cerkev ali ne? Če je ni, je Cerkev človeško delo in tedaj ekumensko delo ni vezano na nobene pozitivne božje določitve. V tem primeru je ekumenizem samo stvar dogovora in medsebojnega spoštovanja. Ekumenizem je tedaj samo človeško delo in molitev ni potrebna.

Navadno so odstopanja v ekleziologiji manj radikalna. Včasih pretirano poudarjajo pnevmatološko sestavino, drugič zopet skoraj izključno le sociološki vidik. Obe skrajnosti pomenita deformacijo in preprečujeta pristen, do konca izpeljan ekumenizem. Samo prečiščena ekleziologija more odgovoriti na vprašanje, kaj je dejansko namen ekumenskega prizadevanja. Zato ni naključje, da je ravno 2. vatičanski koncil, ko je odgovarjal na vprašanje o bistvu Cerkve, hkrati podal tudi jasna načela glede ekumenizma. Že pri prejšnjih papežih se ekumenizem pojavlja v okviru ekleziologije. To velja tako za okrožnico *Satis cognitum* Leona XIII., kakor tudi za *Mystici corporis* Pija XII.

Na osnovi prave ekleziologije moremo ločene brate postaviti na pravo mesto, tj. določiti stopnjo njihove povezanosti s katoliško Cerkvijo. Zaradi krsta so udje Cerkve, vendar ne popolno.<sup>36</sup> Ta stopnja povezanosti je različna pri protestantih in pri pravoslavnih.

Krize glede pravega umevanja ekumenizma so v bistvu redno krize ekleziologije.

### 3. Dialog kot sinteza resnice in ljubezni

O dialogu je obširno in praktično razpravljal papež Pavel VI. v okrožnici *Ecclesiam suam* in s tem je dialog postal sestavni del koncilске in pokoncilске usmerjenosti. Ravno dialog pa je kraj, kjer se morata povezovati in zlivati v eno samo živo celoto ljubezen in resnica. Samo ob upoštevanju obeh sestavin moremo govoriti o pravem odrešitvenem dialogu.<sup>37</sup>

Odrešitveni dialog je zahtevna stvar. Za tak dialog je potrebna velika mera modrosti in poguma.

Dialog je področje, kjer se srečujeta dolžnost oznanjevati in dolžnost varovati neokrnjen nauk.<sup>38</sup> Dialog omogoča skrbnemu gospodarju, da prinaša iz svojih za-

kladov staro in novo (prim. Mt 13,52). Dialog omogoča srečevanje božje misli in mišljenja drugače mislečih. Preden koga privedemo k polnosti vere, se mu moramo približati in z njim govoriti. Približujemo se jim s tem namenom, da bi razumeli njihovo dušo in bi jim nudili polnost darov resnice in milosti. Dialog je utemeljen v razgovoru, ki ga Bog z ljudmi čudovito začeneja in z njimi v mnogoteri obliki nadaljuje. Vsa odrešenjska zgodovina je zaznamovana s tem dialogom med Bogom in ljudmi. Ta razgovor je vzor vsega dialoga. Ker je Bog ljubezen, nas mora k razgovoru voditi samo goreča in iskrena ljubezen. Pri tem pa je potrebno z vso zvestobo ohranjati Kristusov nauk. Glede ekumenskega dialoga vzklika Pavel VI.: »Ničesar si namreč tako ne želimo kakor to, da bi jih (ločene brate) objeli v popolni edinosti vere in ljubezni.«<sup>39</sup>

#### 4. Duhovni ekumenizem

Jezus je izrekel željo po edinosti z molitvijo: »Da bodo vsi eno« (Jn 17,21). Delo za edinost presega naše moči. Seveda pa milost ne odpravlja našega prizadevanja. Odlok o ekumenizmu govori o spreobrnjenju srca, o svetosti in o zasebnih ter javnih molitvah. Vse to imenuje s skupnim izrazom duhovni ekumenizem. »To spreobrnjenje srca in to svetost življenja skupaj z zasebnimi in javnimi molitvami za edinost kristjanov moramo imeti za dušo vsega ekumenskega gibanja; po pravici moremo to imenovati duhovni ekumenizem« (E 8). Verniki pospešujejo ekumenizem v meri svetosti svojega življenja (E 7). To je uvidel že praktično usmerjeni Pij XI. v okrožnici *Ecclesiam Dei*.<sup>40</sup>

Načelo duhovnega ekumenizma moremo opredeliti tudi negativno: Če ni osebne spreobrnjenja, svetosti in molitve, ni ekumenizma. Ob sekularizmu, mlačnosti in permisivni morali je možna samo protiekumenska usmerjenost (in to navkljub obilici besed o edinosti).

Ob tem morda nekoliko zaslutimo odgovornost katoličanov in resnost Pavlovega opomina: »Ne veste, da malo kvasu vse testo okisa?« (1 Kor 5,6). Ena največjih težav ekumenizma danes je v tem, da so odpovedali v svojem življenju iz veré mnogi katoličani. Že sv. Tomaž je dobro videl, da vzrok razkolov niso samo razlike na doktrinalnem področju, ampak tudi na ravni človekovega delovanja.<sup>41</sup>

Edinosti in svetosti ni mogoče ločevati.

#### 5. Ekumenizem in evharistija

Namen ekumenskega gibanja je obnoviti edinost med vsemi kristjani (ZCP can. 755). Ta edinost pa se kaže v rednem, zakonitem skupnem obhajanju evharistije. To je možno, kadar je dosežena edinost v veri, v zakramentih in v zunanji ureditvi. Samo pod določenimi pogoji so možne izjeme. Izjeme so možne na osnovi dopolnjevanja in prepletanja dvojnega načela, in sicer načela podeljevanja milosti in načela pričevanja edinosti.<sup>42</sup> To izredno skupnost v svetih stvareh urejata ekumenska pravilnika iz l. 1967 in 1972. Pri tem je potrebno upoštevati koncilsko navodilo, ki je bilo dano celo glede pravoslavskih: »Skupnost pri svetih obredih (*communicatio in sacris*), ki krši edinost Cerkve ali pa vključuje pravo priznavanje zmote ali nevarnost oddaljitve od vere, nevarnost pohujšanja in verske brezbriznosti, je po božji postavi prepovedana« (VC 26). Koncil je postavil naslednje pogoje: 1. veljavnost zakramentov; 2. posameznik mora sam zaprositi in biti ločen v dobri veri; 3. navzoča mora biti nujna potrebnost za zveličanje; 4. odsotnost lastnega duhovnika; 5. izključena mora biti formalna oklenitev zmote in izključeno mora biti pohujšanje.



Že Pavel VI. je začel nastopati zoper zlorabe, ko so nekateri iz izjeme napravili pravilo in v bistvu s tem zanikali evharistijo kot izraz edinosti. Papež je dejal: iluzorno zaupajo, da bodo s skupnim obhajilom ustvarili edinost.<sup>43</sup> Taka lahkomišelnost in nemodra gorečnost škodujeta resničnemu napredku edinosti (prim. E 24).

## 6. Kako doseči namen

Povsem jasno je nakazan po 2. vatikanskem koncilu namen ekumenizma, prav tako potrebna sredstva oziroma sestavine ekumenizma. Glede tega, kako doseči ta namen, pa obstaja odprtost. Trije pogoji še vedno veljajo: edinost v veri, v zakramentih in v ureditvi. Ločeni bratje bodo morali pač sprejeti tudi papežev primat, ki je gotovo ena najbolj spornih točk v ekumenskih pogovorih. Vendar tudi to ni nemogoče. Sčasoma se bo vedno bolj izoblikovala zavest potrebnosti papeža kot temelja edinosti. Po pravici pravi sv. Hieronim, da bi v Cerkvi sčasoma nastali brez papeža tolikeri razkoli, kolikor duhovnikov bi bilo.<sup>44</sup>

Skrivnost je, katere skupnosti ločenih bratov se bodo odločile za ponovno vzpostavitev edinosti. Skrivnostno in nam neznano je, kako poteka njihova pot. To je delo Svetega Duha in človekovega sodelovanja. Če bi se za ponovno edinost odločile večje skupnosti, tudi danes niso izključene nove unije, saj te puščajo največjo možno svobodo in ohranitev lastnih značilnosti. Kardinal Bea je npr. kot predsednik tajništva za edinost kristjanov na začetku koncila kratko in malo enačil ekumensko in uniatsko prizadevanje.<sup>45</sup> Zdi pa se, da ekumenizem presega uniatsvo v tem pomenu, da hoče doseči zedinjenje vseh kristjanov in se ne zadovoljuje samo z določeno unijo.

Vendar koncil ne govori glede tega, ali naj bi nastale nove unije ali naj bi se vključile v že obstoječe ali pa v latinski obred. Pušča svobodo. Koncil jasno govori: »Vse (delne) Cerkve imajo torej enako dostojanstvo, tako da nima zaradi obreda nobena izmed njih prednosti pred drugimi; vse uživajo iste pravice in imajo iste dolžnosti, tudi kar se tiče oznanjevanja evangelija po vsem svetu pod vrhovnim vodstvom rimskega papeža« (VC 2). Vsi obredi in vse delne Cerkve imajo enako dostojanstvo in zato niti ni tako bistveno, kam bi se vključili, ali pa bi nastala nova unija tistih, ki bi želeli popolno edinost. Pomembno je le, da bi to popolno edinost čimprej dosegli.

### **Povzetek: Andrej Pirš, Ekumenizem in zedinjenje kristjanov**

Glede ekumenizma opazimo med koncilom in po njem velik razvoj, vendar je ta razvoj v popolnem soglasju in usklajen s predkoncilsko usmerjenostjo. Vsak pravi ekumenizem mora upoštevati uravnoteženost med dialogom ljubezni in dialogom resnice. Cilj ekumenizma je redno zakonito skupno obhajanje evharistije. Ta cilj je mogoče doseči samo ob resnem prizadevanju za duhovni ekumenizem.

### **Summary: Andrej Pirš, Ecumenism and Unity of Christians**

In the field of ecumenism an important development can be noticed during and after Vaticanum II, which, however, is completely in accordance with the orientation before Vaticanum II. Any real ecumenism must be based on a balance between the dialogue of love and the dialogue of truth. The aim of ecumenism is to celebrate the Eucharist together regularly and lawfully. This aim can only be achieved by serious endeavours for spiritual ecumenism.

- <sup>1</sup> L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu*, Paris 1970, 626.
- <sup>2</sup> *Uvajanje odraslih v krščanstvo*, Ljubljana 1978, 131ss.
- <sup>3</sup> A. Bea, *Der Ökumenismus im Konzil*, Freiburg—Basel—Wien 1969, 35.
- <sup>4</sup> *Insegnamenti di Paolo VI.*, VII, 1969, Tipografia Poliglotta Vaticana 1970, 852s.
- <sup>5</sup> S. Janežič, *Ekumenski leksikon*, Celje 1986, 64.
- <sup>6</sup> Prim. A. Bea, *Die Einheit der Christen*, Freiburg—Basel—Wien 1963, 49.
- <sup>7</sup> A. Bea, 17s.
- <sup>8</sup> Prim. K. Barth, *Zerrissene Kirche*, v: *IKZ* 16 (1987) 17—21, tu 21. K. Barth je kot reformirani evangeličan izraz »sestrinska Cerkev« uporabljal samo za druge protestantske skupnosti, ne pa za katoličane.
- <sup>9</sup> A. Bea, *Der Ökumenismus*, 21.
- <sup>10</sup> A. Bea, n. d., 22.
- <sup>11</sup> A. Bea, n. d., 24.
- <sup>12</sup> Pij XI., *AAS* 15 (1923) 291—307.
- <sup>13</sup> F. Grivec, *Skrivnostno telo Jezusa Kristusa*, Ljubljana 1944, 160 (št. 104).
- <sup>14</sup> A. Bea, *Die Einheit*, 24.26.
- <sup>15</sup> Pij XII., *AAS* 39 (1947) 555.
- <sup>16</sup> A. Bea, *Der Ökumenismus*, 30s.
- <sup>17</sup> A. Bea, n. d., 35ss.
- <sup>18</sup> *Insegnamenti di Paolo VI.*: 1967, 188; 1969, 855.
- <sup>19</sup> A. Bea, *Der Ökumenismus*, 35.
- <sup>20</sup> Janez Pavel II., *Redemptor hominis*, št. 6, v: *Cerkveni dokumenti* 2, 8.
- <sup>21</sup> Janez Pavel II. na ekumenskem srečanju v Buenos Airesu 12. aprila 1987, v: *L'Osservatore Romano* (italijanska tedenska izdaja) 16. april 1987, 27.
- <sup>22</sup> Problematika je nakazana v razpravi: L. Scheffczyk, *Offene Fragen im heutigen ökumenischen Lehrgespräch*, v: *Una sancta (Zeitschrift für ökumenische Begegnung)* 1975, 197—203, tu 197.
- <sup>23</sup> *Insegnamenti di Giovanni Paolo II.*, VIII, I 1985, Libreria Editrice Vaticana 1985, 578.
- <sup>24</sup> *Insegnamenti di Giovanni Paolo II.*, 2 1979, 1052-1064; *Insegnamenti I*, 1980, 340.
- <sup>25</sup> Janez Pavel II., *Redemptor hominis*, št. 6, v: *CD* 2, 9.
- <sup>26</sup> Pavel VI., *Ecclesiam suam*, Ljubljana 1965, 46 (št. 83,2).
- <sup>27</sup> *Insegnamenti di Paolo VI.*, V 1967, 191s.
- <sup>28</sup> *Insegnamenti di Giovanni Paolo II.*, II, 2 1979, 1065.
- <sup>29</sup> *Insegnamenti di Paolo VI.* 1967, 192.
- <sup>30</sup> L. Scheffczyk, *Offene Fragen im heutigen ökumenischen Lehrgespräch*, v: *Una sancta* 1975, 203.
- <sup>31</sup> K. Barth, *Zerrissene Kirche*, v: *IKZ* 16 (1987) 17—21, tu 19.
- <sup>32</sup> K. Barth, n. d., 20.
- <sup>33</sup> Pavel VI. 28. aprila 1967 tajništvu za edinost kristjanov, v: *Insegnamenti di Paolo VI.*, 1967, 191.
- <sup>34</sup> Več o tem glej: W. Kasper, *Die Kirche als Sakrament der Einheit*, v: *IKZ* 16 (1987) 2—8, zlasti 7. O sv. Trojici kot vzoru tudi: *Insegnamenti di Paolo VI.* 1966, 745; *Insegnamenti 1972*, 1181.
- <sup>35</sup> L. Scheffczyk, *Offene Fragen*, v: *Una sancta* 1975, 199.
- <sup>36</sup> A. Bea, *Die Einheit*, 24.
- <sup>37</sup> *Ecclesiam suam* št. 75; št. 91; št. 113.
- <sup>38</sup> *Ecclesiam suam* št. 66.
- <sup>39</sup> *Ecclesiam suam* št. 113.
- <sup>40</sup> Pij XI., *Ecclesiam Dei*, v: *AAS* 15 (1923) 291—307.
- <sup>41</sup> »Sunt autem proprie schismata, quando, vel propter diversam fidei confessionem, vel propter diversas sententias de agendis, homines unius collegii in diversas separantur partes« (*S. Thomae Aquinatis S. Pauli Apostoli Epistolas commentaria I.*, Taurini 1929, 224).
- <sup>42</sup> Več o tem: L. Scheffczyk, *Aktuelle Aspekte des ökumenischen Dialogs über die Kirche*, v: *MThZ* 25 (1974) 260—270, tu 263.
- <sup>43</sup> *Insegnamenti di Paolo VI.* 1968, 854.
- <sup>44</sup> *Ecclesiam suam* št. 114.
- <sup>45</sup> A. Bea, *Die Einheit*, 27.40.

Jože Ramovš

## Apostolsko delo župnijskega sodelavca za ljudi in z ljudmi

Vsebino naslova lahko razčlenimo v naslednja gesla:

- sodelavčevo delo je apostolsko,
- njegovo apostolsko delo je sodelovanje,
- njegovo apostolsko delo je delo za ljudi in
- njegovo apostolsko delo je delo z ljudmi.

Prvo geslo — sodelavčevo delo je apostolsko — je osrednje pastoralno teološko dejstvo. Sodelavec je namreč vsakdo, ki v župnijskem občestvu zavestno in zavzeto opravlja osnovne tri naloge krščanske vere: 1. bogočastje, to je osebno duhovno poglobljanje in občestveno slavje, 2. oznanjevanje, to je spontano življenjsko krščansko pričevanje med ljudmi pa tudi izrečno versko informiranje drugih in 3. služenje potrebnim, to je osebno dobrodelnost in sistematično karitativnost, o tem pa smo deloma že govorili drugje.<sup>1</sup> Vse troje, liturgija, martirija in diakonija, kakor se po grških tujkah tudi imenuje, pa je med sabo neločljivo povezano, ugotavlja Šuštar.<sup>2</sup>

V tej razpravi ne bodo razčlenjevali teološkega dejstva, da je delo župnijskega sodelavca apostolsko, ampak ga predvidevali; tokrat se namreč posvečamo njegovim antropološkim praeambulam. V okviru celotne pastoralne teologije župnijskega sodelovanja seveda zahteva to vprašanje osrednjo razpravo. Z antropološkega vidika pa je to načelo povezano z našim tretjim geslom, kajti če rečemo, da je sodelavčevo delo apostolsko, s tem tudi povemo, da je delo za ljudi.

Tudi o drugem geslu — sodelavčevo apostolsko delo je po svojem bistvu sodelovanje — smo že govorili v navedeni razpravi. Sicer pa je to ena od osnovnih razpoznavnih značilnosti Uskovniških tednov,<sup>3</sup> ki se celo imenujejo »tečaji za sooblikovanje župnijskih sodelavcev«, njihovo trajno geslo pa je: Učenci smo vsi enaki. Tale in omenjena razprava o župniji prihodnosti kot občestvu skupin sta namreč nastajali prav v okviru teh tednov.

Geslo, da je sodelavčevo apostolsko delo po svojem bistvu sodelovanje, je vsebinsko povezano s četrtim: kakovost dela za ljudi je namreč pri apostolskem

sodelovanju pravzaprav odsev kakovosti sodelovanja, kakor bomo ugotavljali pozneje.

V teje razpravi se torej omejujemo na antropološko razčlenitev tretjega in četrtega gesla. Drugih vsebin, ki jih vključuje naslov, s tem ne omalovažujemo, pač pa jim pripravljamo ustrezen prostor, saj je tematika, ki jo bomo razčlenjevali sedaj, v današnji pastoralni situaciji, nujna praeambula celotne pastoralne teologije.

## 1. Župnijski sodelavec dela za ljudi

Delo župnijskega sodelavca, pa naj gre za duhovnika, redovnika ali laika, sodi med dejavnosti, ki jih označujemo kot delo za ljudi. Take dejavnosti opravljajo tudi zdravstveni, vzgojni in izobraževalni, socialni, upravni in podobni poklici ter prostovoljni sodelavci na teh področjih, ki se zadnje čase čedalje bolj uveljavljajo. Seveda ima pastoralno delo, najsi je poklicno ali ljubiteljsko, nekatere posebnosti, zlasti tiste, ki izhajajo iz njegove teološke razsežnosti. Kolikor pa gre za metodično plat, veljajo zanj iste zakonitosti kakor za vse druge vrste dela z ljudmi.

Pri antropološkem razčlenjevanju te vsebine so pomembna zlasti tri vprašanja: odkod izvira veselje do dela za ljudi in kako vpliva na sodelovanje, kako se primer- no usposobiti za uspešno delo za ljudi in kaj je ustrezno plačilo za to delo. Ustavimo se po vrsti pri vsakem od njih.

### a) *Veselje do dela za ljudi*

Med osebnostjo kakšnega človeka in njegovim veseljem do določenega dela, poklicno izbiro in uspehom pri opravljanju tega dela je zakonito razmerje. Seveda pa ne moremo izbire poklica ali odločitve za opravljanje določenega dela pripisovati samo osebnostno psihološkim razlogom. Na to namreč vpliva tudi marsikaj drugega, na primer družinsko ali družbeno usmerjanje v določen poklic v otroštvu, družbeni ugled in položaj tega poklica ali dela, gmotne možnosti za študij in usposabljanje, težavnost dela pa tudi študija in usposabljanja zanj, dostopnost kraja študija, zaslužek v poklicu in podobno. V primeru poklicnega ali ljubiteljskega dela za ljudi vplivajo našteti in drugi socialni vidiki bolj na odločitev za poklic oziroma delo, medtem ko pozneje na samo delo bolj vplivajo zavestni in podzavestni osebnostni vzgibi; med njimi je veselje do dela značilno in eno od najbolj pomembnih. Ta vprašanja sem temeljiteje razčlenjeval za socialno delo, toda tudi v našem primeru veljajo v glavnem iste zakonitosti.<sup>4</sup>

Razmerja med veseljem do dela za ljudi in z njimi, med zadovoljstvom pri tem delu, med njegovo objektivno delovno uspešnostjo ter med osebnostjo človeka, ki to delo opravlja, je največ preučevala psihoanaliza. Zakonitosti je odkrivala bolj v podzavestnih globinah kakor v zavesti. Med najbolj znanimi raziskovalci tega vprašanja je W. Schmidbauer; ta na temelju svojih terapevtskih izkušenj pri poklicnih stiskah ljudi v takih poklicih govori o boleznem »pomočniškem sindromu«.<sup>5</sup>

Psihoanalitično spoznanje pravi, da veselje do dela za ljudi korenini v posebnih človekovih potrebah, te pa naj bi poganjale zlasti iz podzavestne stiske, ki jo ustvarjajo vozli nerešenih ali slabo rešenih odnosov iz otroštva in mladosti. Ko človek dela za druge in jim pomaga, naj bi bil to njegov odnosni obrambni mehanizem, s katerim v resnici skuša pomagati bolj sam sebi kakor drugim. To pa mu redno ne uspeva, ampak se še bolj zavozlava in skuša še bolj bolešno odvrčati pozornost s sebe na druge.

V teh spoznanjih je gotovo veliko resnice, nujno pa jih je treba dopolniti z drugimi vidiki. Psihoanaliza dela predvsem z bolestinimi in bolnimi ljudmi, zato tudi odkriva predvsem zle korenine veselja do dela za ljudi, ki pa so na žalost res pogoste. Če hočemo priti tudi do zdravih korenin veselja za delo z ljudmi, se moramo najprej vprašati: Ali bi bilo v preteklosti možno človeštvu in posamezniku preživeti, če ne bi bili ljudje delali tudi za ljudi? Je možno to delati uspešno brez veselja do tega dela? Odgovor je pri obeh vprašanjih enoumno nikalni.

Veselju do dela za ljudi, ki korenini v nerešenih vzlih človekove odnosne preteklosti, je po obliki na las podobno tisto veselje za to delo, ki izhaja iz zdravih korenin, ko se na primer mlad človek močno enači z vzornikom, ki je dobro opravljal to delo. Obema primeroma je skupno, da je v razvoju osebnosti nastala »praznina«, ki kliče od znotraj po zapolnitvi in dograditvi z osebnim delom za ljudi. Sicer je zelo različno, ali je vzrok navdušenje ali pa podzavestna stiska, obojemu pa je skupna globinska osebnostna potreba po dograjevanju svoje osebnosti z delom, ki se kaže kot veselje do dela za ljudi. V prispodobi bi lahko rekli, da sta potreba po delu za ljudi in veselje do tega dela redno tudi izraz neke »zareze« v človekovem jazu; ta je lahko nastala zaradi frustriranih bivanjskih razvojnih potreb v otroštvu, zaradi socialnega utiranja v tovrsten poklic, zaradi enačenja s takšnim vzornikom ali iz kakih drugih razlogov; vsekakor pa je v tesni povezavi s socialno zgodovino in značajskimi sposobnostmi tega človeka. Ta zareza potem kliče po takšnem celjenju, ki ga človek doživlja kot potrebo in veselje do takšnega dela. To dejstvo samo po sebi niti dobro niti slabo.

Odločilno pa je tole: ali človek, ki dela za ljudi, to počne zgolj iz notranje nuje kot odziv na potrebo ali pa se za to svobodno odloča, kolikor gre zgolj za nujen odziv, najsi so njegove korenine bolne ali zdrave, to ni pravo človeško dejanje, ker ni svobodno. Marsikdaj je verjetno tako tudi pri delu za ljudi; v začetku najbrž pogosteje in še bolj pri odločitvi za tak poklic ali delo. Pozneje pa človek pri svojem delu zori; to pomeni, da se čedalje bolj ozavešča in presega nujnost s svobodnimi odločitvami, v nasprotnem primeru pa se čedalje bolj zapleta v bolešno nezadovoljstvo s sabo in svojim delom. Morda bi ta spoznanja strnili v tri točke:

1. Pomembno je, da pri človeku, ki dela za ljudi, niso osebnostne zavozlanosti in primanjkljaji prehudi in preveč bolestin. Če se namreč v to delo usmeri človek, ki ima sicer veselje do njega, je pa preveč značajsko zveržen ali zakrnel, so njegovi obrambni mehanizmi že tako močni in utirjeni v rigidnost, da jih bo težko uvidel in presegel. Sprva mu bo delo za ljudi verjetno zadostovalo za sprotno odstranjevanje svoje notranje stiske, pri delu pa ne bo dosegel pravega uspeha. To mu bo postopoma še pomnožilo stisko in nezadovoljstvo, ljudi, ki zanje dela, pa bo začel sovražiti. Tudi v tej smeri je verjetno treba iskati razloge za pokvarjenost in strašne poklicne odklone posameznikov pri zdravstvenem, verskem vzgojnem in podobnih delih.

2. Veselje do dela za ljudi v začetku najbrž redno korenini v osebnostnih potrebah po preseganju nedorečenosti v otroštvu ali mladosti, pa naj gre za nezdravo vzgojno ozračje ali pa za enačenje z vzornikom. To je normalna osnova za uspešno, pošteno in ustvarjalno opravljanje tega dela. Kdor dela za ljudi, je z njimi v odnosu, osnovno spoznanje odnosne psihodinamike pa je, da je zdrav in trden tisti odnos, ki zadovoljuje obe strani,<sup>6</sup> v našem primeru človeka, ki dela za ljudi, ker pri tem tudi sam zori, in tiste, ki zanje uspešno dela.

3. Pomembno je, da se človek, ki dela za ljudi, čimbolj ove korenin svojega veselja za to delo. Od nekdanj je veljalo, da je temeljna življenjska naloga ljudi, ki dela-

jo za druge, da spoznajo sami sebe. Če človek res počeno in vedno globlje spoznava sam sebe, si pridobiva potrebno skromnost, da se pri svojem delu za ljudi ne povzdiguje nadnje, saj je živ primer, da je enako človek kot oni, z druge strani pa stvarno osnovo za delo na sebi za nenehno preseganje svojih slabih strani. Samo tako bo lahko pri svojem delu pristen in do konca iskren. Čim bolj bo preraščal svoje prvotne obrambne potrebe po delu za ljudi in mu bo popuščalo tovrstno veselje do dela, tem bolj bo naraščalo veselje, ki se rojeva iz uspehov pri delu za ljudi, to je veselje iz sodoživljanja z ljudmi in iz doživljanja moralne pravilnosti vsakokratnih odločitev za to delo.

### *b) Usposabljanje za uspešno delo za ljudi*

Ljudje delamo za druge tudi v vsakdanjem življenju. V temeljnih človeških skupinah, to je v družini, zakonu, med prijatelji in v dobri delovni tovarišiji je velik del sožitja pravzaprav delo drug za drugega v najpristnejšem pomenu besede. Tudi v sekundarnih skupinah je precej tega. Ko tukaj govorimo o delu za ljudi, pa mislimo na poseben namenski odnos, to je na poklicno ali ljubiteljsko delo za ljudi, v našem primeru na apostolskem področju; isto pa velja tudi za vzgojno in izobraževalno, zdravstveno, socialno in podobna področja.

Delo za ljudi v tem pomenu se razlikuje od vsakdanjega sožitja zlasti po tem, da ga človek opravlja strokovno, to je, da se za svoje delo za ljudi posebej usposablja in ga tako vsebinsko kot metodično bolje obvlada. V katere smeri naj se usposablja župnijski sodelavec za svoje delo za ljudi? Menim, da sta pomembni zlasti naslednji dve:

1. Lastno človeško zorenje. Človek, ki dela za ljudi, se mora posebej prizadevati za razvoj nekaterih svojih osebnostnih lastnosti, kot so: čut moralne odgovornosti, vedno globlje poznavanje sebe, odprto doživljanje soljudi, zdrava lastna samozavest, odpornost proti razočaranjem, občutljivost za čustva drugih in za njihove doživljajske poteke, jasno in razumljivo govorjenje, upoštevanje obrambnih mehanizmov pri sebi in pri drugih, razpoznavanje vzratnih sporočil na svoje delo, čut za situacijo, sproščenost, pristnost in podobno. Seveda nima nihče teh lastnosti že takoj popolnoma, pač pa mora biti vanje v osnovi usmerjen in si jih nenehno zavestno pridobivati. O samooblikovanju osebnosti župnijskega sodelavca se lahko zelo veliko naučimo iz Trstenjakove Pastoralne psihologije.<sup>7</sup>

2. Dodatno izobraževanje. Za vsakega župnijskega sodelavca je dobro, da čim bolj poglobi svojo versko izobrazbo, gotovo pa nekoliko nad raven svoje splošne izobrazbe. Sicer pa sta smer in količina dodatne izobrazbe zelo odvisna od tega, na katerem področju sodeluje v župniji. Za katehiziranje otrok je seveda najbolje, da diplomira na katehetski šoli, za delo s pevskimi zbori je potrebna glasbena izobrazba, kakršno daje na primer orglarski tečaj, za vodenje skupin je potrebno dodatno teoretično in praktično usposabljanje v skupinskem delu in tako naprej. Treba je poudariti, da je lahko župnijski sodelavec vsakdo, ki hoče biti, kajti v župnijskem občestvu je dovolj dela za vsakega, ne glede na izobrazbo in vse druge značilnosti. Omeniti moramo tudi to, da samo izhodiščna in dopolnilna izobrazba nista še nič, z druge strani pa ne more počeno apostolsko sodelovati nihče, ki bi si lahko pridobil dodatno izobrazbo, pa si je ne. Prav tako spada v moralni kodeks župnijskega sodelavca, da se za svoje delo za ljudi izobražuje in usposablja vse življenje.

### *c) Plačilo za delo za ljudi*

Pri delu za ljudi, pa naj je poklicno ali ljubiteljsko, je vprašanje plačila preizkusni kamen. Pred očmi ne bomo imeli samo denarnega ali kakega drugačnega gmotnega plačila, ampak celotno širino možnih koristi od tega dela.

Najprej nam pride na misel denarno plačilo za delo za ljudi ali pa vsaj temu ustrežna gmotna dobrina, skratka, plačilo, s katerim se človek v celoti ali delno preživlja. Temeljno antropološko vprašanje je, ali je možno dobro delati za ljudi samo za materialno plačilo. Verjetno ne, kajti to delo se vedno dogaja v ontološkem odnosu, ki ga po Bubru imenujemo jaz-ti<sup>8</sup> in ne z rabnim odnosom jaz-ono; vse, kar je možno naročiti, kupiti in plačati pa je po svoji naravi rabni odnos jaz-ono. To vprašanje se posebno zaostri pri poklicnih pastoralnih delavcih, čeprav je redno njihovo in nasploh vsako delo za ljudi slabše plačano kakor enako zahtevno delo v drugih poklicih. O materialnem plačilu ljubiteljskih župnijskih sodelavcev je na Uskovniškem tednu '86 več razpravljal Jerebic.<sup>9</sup>

Druga vrsta plačila za delo za ljudi je odnosna uporaba drugih, to pa sem že omenjal pri razpravljanju o veselju do tega dela. V tem primeru sodelavec dela zelo zavzeto in za nič na svetu ne bi hotel denarnega plačila. Tudi njegovi zavestni nameni so morda zelo čisti. Vendar pa sam čuti globoko nezadoščenost, drugi ob njem pa nelagodje; nekaj je nepristnega. V skrajnejših primerih pa je lahko tak človek za vse okrog sebe izjemno neprijeten in težaven, zlasti s svojo vsiljivostjo. Problem leži res bolj v podzavestnih globinah kakor v jasnih namenih zavesti. Tak človek je ranjen v svoji globini, verjetno že od otroštva naprej. V njem so zavozlani medčloveški odnosi ali pa so bila utirjana napačna sožitja z drugimi, ki mu nikoli ne prinesejo prave sprostitev in veselja. Tak človek se trudi za druge, vendar pa tisti, ki zanje dela, čutijo, da mu gre v resnici bolj zase kakor zanje; njegovi sodelavci čutijo, da ne morejo doseči z njim sozvočja, saj jih skuša obvladovati, jim nagajati, jih prizadeti ali pridobiti za svoje pomočnike. Skratka, tak človek ne dela, ker bi se za to odločil zaradi samega dela, ampak ga k delu sili lastna napetost, ki si jo tako lajša. Poleg te pretežno podzavestne uporabe drugih v svojo korist pa je seveda možna tudi zavestna uporaba, obe pa se raztezata od najbolj vsakdanjih in nedolžnih oblik do najhujšega zlorabljanja ljudi. Tako podzavestna kot zavestna uporaba drugih v svojo korist — odnosna psihodinamika je poimenovala to odnosne obrambne mehanizme — je posebna oblika plačila za delo, saj ima od njega prvinsko korist tisti, ki dela, ne pa tisti, za katerega dela. Seveda ostaja ta oblika plačila vedno na ravni odnosa jaz-ono, prav tako kot materialno plačilo, če ne še bolj. Po-udariti je treba, da nekaj plačila te vrste ždi skoraj v vsakem človekovem početju, ker smo pač ljudje. Odločilno je, da si tega ne tajimo in se ne šopirimo s slabostmi, kakor bi bile odlike, in da seveda to ne prevladuje.

Tretja oblika plačila za delo za ljudi je zavest, da človek, ki to dela, ob tem sam zori in se uresničuje kot človek. Tak človek čuti, da nikjer drugje ne bi toliko pridobil kakor pri tem delu. Ta zavest gre lahko tudi čez meje zemeljskega življenja, ko računa, da s tem največ naredi za svojo večno nebeško polnost. Nikakor ne mislim trditi, da je takšno mišljenje zgrešeno, vendar pa tudi ni do konca ustrezno; ostaja namreč še vedno privezano na svoj lastni pomol, torej egocentrično, kakor so bile vse dosedanje oblike plačila, ki sem o njih govoril.

Ostaja nam še zadnja oblika plačila za delo za ljudi. Njeni posebnosti sta: celosten odnos s stvarnostjo in svobodna zavestna odločitev za pošten odnos z njo. Pri apostolskem sodelovanju pomeni to troje: 1. kristjan naj čim globlje doživlja ljudi v svoji okolici in se kot človek na to kar najustrezneje odziva, med drugim tudi z

delom zanje, 2. dojema naj bistvo krščanskega verovanja, saj po notranji nuji zahteva dejavno sodelovanje v občestvu božjega ljudstva oziroma delo za ljudi; in 3. pozna naj svoje zmožnosti, s katerimi lahko pomaga drugim, se za to zavestno odloča, resnično dela za ljudi in se usposablja za svoje delo. Samo v tem primeru je človek v pristnem dialogu s stvarnostjo, saj pri svojem delu ne ostaja sebično priklenjen sam nase, ampak odgovarja na potrebe stvarnosti s svojim delom; kot odziv na njegovo delo za ljudi pa se mu vrača iz stvarnosti uvid, da v resnici dela prav in nekaj dobrega. Samo to plačilo je na odnosni ravni jaz-ti in samo v tem primeru je zadovoljstvo ob delu nepreklicno in globoko človeško. Seveda pa moramo tudi tu poudariti, da tako delo skoraj ne obstaja v čisti obliki, ker smo ljudje in imamo nenehno prepletene rabne odnose s čistim odnosnim doživljanjem stvarnosti. Zato je ta vrsta plačila lahko povezana z vsemi prejšnjimi oblikami in jim daje smisel; kjer pa je sploh ni, je delo za ljudi nekaj bolnega ali pa človeško pokvarjenega.

## 2. Župnijski sodelavec dela z ljudmi

Župnijski sodelavec, ki dela za ljudi, dela tudi z ljudmi, in sicer v dvojnem smislu: z drugimi župnijskimi sodelavci in z ljudmi, za katere poklicno ali ljubiteljsko dela s svojim apostolatom.

Ko govorimo o župnijskih sodelavcih, namreč s tem tudi povemo, da sodelovati pomeni delati skupaj z drugimi, torej delati z ljudmi. V resnici je sodelovanje župnijskih sodelavcev med seboj, začenši od župnika do zadnjega sodelavca, človeški in božji preizkusni kamen glede pristnosti apostolskega dela. Po človeški plati lahko rečemo, da slabo sodelovanje med župnijskimi sodelavci zgovorno priča o nezdravih vzgibih njihovega dela. Z verskega vidika pa je dobro občestvo med sodelavci znak njihove pristne nadnaravne ljubezni in pōrok za apostolsko učinkovitost.

Delo z ljudmi je za župnijskega sodelavca tudi vse tisto, kar dela za ljudi kot apostolski sodelavec. V besedah delati za ljudi se namreč skriva past popredmetenja. Ko rečem, da delam za ljudi, to še ne kaže nobene razlike od tega, če rečem, da delam za avto, za hišo, za napredek in podobno. In vendar je avto predmet, ki nima svoje zavesti, nima svojih namenov, se sam nič ne odloča, človek, ki zanj dela, pa je človek v istem pomenu, kakor sem jaz, ki zanj delam. Avto, hiša, napredek so predmeti mojega dela zanje, brž ko pa postane moj predmet človek, pomeni, da ga ne jemljem več resno kot človeka, ki ima svojo lastno zavest, lastne namene, se sam odloča, ali pa vsaj ne jemljem vsega tega tako resno kakor pri sebi, ali kot jemljem resno sebe kot človeka. Popredmeteno in postvarelo delo za ljudi človeka razčlovečuje, in sicer obe plati, tiste, za katere dela, ker jih ponižuje, njega, ki zanje dela, pa zato, ker se pri takem početju kaže kot nadčlovek, to pa se je vedno izkazalo za nekaj najbolj nečloveškega in protičloveškega. Torej je bistvena razsežnost slehernega pravega dela za ljudi prav delo z ljudmi, torej dialoško sodelovanje z njimi tako, da bogatí obe strani in nobene ne ponižuje.

Pri apostolskem delu za ljudi, pa naj je versko poučevanje ali pa dobrodelnost, so popredmeteni in neosebni odnosi usodni. Današnja verska kriza je verjetno precej prav posledica popredmetenega apostolskega dela za ljudi in z njimi v stoletjih, ko je bila Cerkev tesno povezana s posvetno oblastjo in se je navzela preveč sociološkega pristopa do ljudi, apostolsko delo pa je bilo skoraj popolnoma institucionalizirano in profesionalizirano. Dober katoličan in eden od vodilnih sodobnih poznavalcev človeške duševne stiske, E. Ringl, je eno svojih zadnjih knjig naslovil *Izguba vere po verski vzgoji*.<sup>10</sup>



Po vsem tem je jasno, da apostolsko župnijsko sodelovanje ni možno, če človek ne zna ali ne zmore delati z ljudmi, to je sodelovati. Zastavljamo si torej vprašanje, kaj preprečuje ali ovira ljudi, da ne znajo ali ne zmorejo med seboj dobro sodelovati?

Pri odgovoru ne moremo ostati samo pri zunanjem videzu sožitja med ljudmi, celo ne samo pri njihovem medsebojnem občevanju, ki je eden od glavnih nosilcev sožitja, ampak moramo iti prav do izvira človekovih medsebojnih odnosov in njegovega vedenja, to je, v doživljajski svet vsakega posameznega sodelavca.

Ključni pojem, ki nam lahko pomaga razrešiti vprašanje, je dvojna narava človekovih odnosov, o kateri govori Buber v svojem delu *Jaz in ti*.<sup>11</sup> V človekovi zavesti se kaže ta dvojnost kot polarnost odnosnega in rabnega doživljanja.<sup>12</sup>

Človek dojema sam sebe, soljudi in celotno stvarnost v svoji zavesti celostno in neposredno z vsemi svojimi sposobnostmi oziroma z vsem svojim bitjem; pravimo, da doživlja. Doživlja pa lahko osebno, dialoško, ustvarjalno, odprto, celostno, čuteče, spontano, spokojno in nenasilno, praznično, ontološko, usmerjeno v bistveno — s Frommom bi dejali »biti«.<sup>13</sup> Takšno doživljanje stvarnosti je odnosno. Na nasprotnem doživljajskem polu pa je predmetno, monološko, v ponavljanje naravnano, zaprto, razdeljeno, zgolj razumarsko, preračunljivo, samovoljno in nasilno do stvarnosti, usmerjeno v obrobno ali po Frommu v »imeti«, zgolj funkcionalno, delavniško in profano. Imenujemo ga rabno doživljanje stvarnosti.

Ta dva vidika doživljanja stvarnosti se v skrajnih polaritetah med seboj izključujeta in gre v tem primeru za doživljajsko patologijo, medtem ko je razvito in uravnoteženo človekovo doživljanje komplementarna sprega obeh, enkrat bliže temu, drugič drugemu polu. Dandanes zelo prevladuje rabno doživljanje nad odnosnim. Za sodelovanje pa sta neobhodni zadostna kakovost in količina odnosnega doživljanja. Tu upravičeno parafraziramo Buba: brez rabnega doživljanja človek ne more preživeti, kdor pa doživlja samo rabno, ni več človek.<sup>14</sup>

Pri našem razpravljanju o sodelovanju oziroma o delu z ljudmi pa je pomembno še eno spoznanje, in sicer, da sta človekovo doživljanje in njegovo ravnanje medseboj popolnoma odvisni. Ravnanje je zunanja, vidna posledica doživljanja. Če kdo doživlja stvarnost pretežno rabno, se bo tako tudi obnašal in delal, če pa jo doživlja tudi dovolj odnosno, bo odnosno tudi govoril; takó bo stopal v odnose z drugimi ljudmi in z naravo — in enako seveda tudi z Bogom — in bo končno tako tudi delal.

Bežno se bomo ustavili pri treh vidikih dela z ljudmi oziroma pastoralnega sodelovanja, kjer sta posebej izpostavljena odnosno doživljanje in ravnanje.

### *a) Odnosno doživljanje ljudi*

Po vsem, kar sem pravkar povedal, je jasno, da sta delo z ljudmi in sodelovanje z njimi po svoji naravi v okvirih odnosnega doživljanja. Kolikor je pri tem rabnega doživljanja, gre za tržni odnos ali pa za hoteno ali nezavedno uporabljanje drugih v svoje namene; o tem sem govoril v prejšnjem poglavju pri razpravljanju o plačilu za delo za ljudi. Tukaj bomo izpostavili samo še eno spoznanje.

Doživljanje drugih ljudi je zrcalna slika doživljanja samega sebe.

Sebičen človek navidez ljubi sebe, druge pa skuša izkoriščati. Sebe naj bi torej doživljal odnosno, druge pa rabno. Pa ni tako. Rabno doživlja najprej sebe. Njegovo človeško jedro ni usmerjeno v kakovost, pač pa je takó količinsko razpršeno, da hlata le po količinskem povečanju. V prisposodbi: je kot kozolec s trhlimi stebri, ki ne more služiti svojemu namenu, to je sušenju žita in sena, pač pa se nagiblje, da ga morajo z vseh strani čimbolj podpreti. In še druga vsakdanja prisposodba: maščoba

v telesu je nekoliko potrebna, če pa mastnim celicam s pretiranim hranjenjem posečamo preveč skrbi, se razbohotijo in dobijo oblast nad celotnim prehranjevanjem in celo življenjem tega človeka — vsak debeluh ve, kaj pomeni biti sužen lastni nenasitni maščobi.

Rabno doživljanje drugih je torej v osnovi le posledica rabnega doživljanja sebe. Nezmožnost za pristno sodelovanje z drugimi je le izraz takega odnosa do samega sebe, ki je v nasprotju z lastno človeško naravo. Zato se skrb za dobro sodelovanje z drugimi začne s spoznavanjem samega sebe in lastnih doživljajskih globin, temu pa mora seveda slediti spreminjanje neustreznega doživljanja samega sebe.

### *b) Odnosno občevanje z ljudmi*

Občevanje, s tujko komuniciranje, je vse, kar v svojem odnosu z drugimi ljudmi počnemo ali pa opustimo, najsi bo z besedami ali molkom, z mimiko in gestami, s pobudami ali pasivnostjo, z vedenjem in ravnanjem, z navzočnostjo ali z odsotnostjo. Z vsem svojim bitjem sočloveku sporočamo kaj o sebi in svojem odnosu do njega. Zato je Watzlawick, eden najbolj znanih sodobnih raziskovalcev medsebojnih odnosov, postavil temeljni aksiom: ni možno, da bi ne komunicirali.<sup>15</sup>

Po tem aksiomu župnijski sodelavec torej oznanja vero vedno in ne le v tistem trenutku, ko na primer vodi skupino ali uči verouk. Zato je z vidika občevanja njegova prva skrb biti vedno navzoč, to je misliti, govoriti, vesti se in delati pošteno, po vesti in znanju. To je obenem tudi osnovna moralna dolžnost apostolskega sodelavca.

Pri občevanju pogosto nastajajo nesporazumi: besede ali vedenje enega razumejo drugi drugače, kot jih on. Vso metodiko pri učenju dobrega sožitja lahko strnemo v dva stavka:

1. Govoriti in vesti se moram tako, da me bodo drugi razumeli čimbolj podobno, kot razumem to sam.

2. Drugega moram tako poslušati in opazovati, da ga bom razumel čimbolj podobno, kakor dojemam svoje govorjenje in vedenje on.

V teh dveh kratkih stavkih je vsa modrost dobrega občevanja, veliko pa tudi dobrega sodelovanja in lepih medčloveških odnosov. In malokaj se je v življenju teže naučiti kakor modrosti v govorjenju in poslušanju, kajti kdor se ne pregreši z jezikom, je popoln človek.

Pri razpravljanju o občevanju župnijskega sodelavca smo seveda posebej pozorni na verski vidik: koliko je v njegovih besedah in v njegovem vedenju verskega. Če imamo pred očmi metodično in etično zahtevo po pristnosti občevanja, ki smo jo omenili malo prej, se to vprašanje spremeni v drugo: kje in kako naj si župnijski sodelavec oblikuje svojo versko izkušnjo? S tem pa smo pri zadnji točki naše razprave.

### *c) Odnosno sožitje z ljudmi*

Omenili bomo en sam vidik odnosnega sožitja župnijskega sodelavca z ljudmi, in sicer tistega, ki se nanaša na oblikovanje verske izkušnje.

Verska izkušnja je tisto, čemur navadno pravimo kar vernost kakšnega človeka: torej življenjski skup vsega verskega doživljanja, vse verske vzgoje in navad, vsega verskega znaja in ravnanja, kakor se kaže v njegovem vsakdanjem doživljanju in vedenju. Če govorimo o apostolatu, je njegov namen vedno omogočiti ljudem versko izkušnjo.

Ustavimo se najprej pri splošnem razmisleku o verski izkušnji. Odkod človeku verska izkušnja?

Temeljni pogoj, da človek sploh lahko pride do verske izkušnje, je naravnost človekove narave nanjo — človeška narava je med drugim tudi religiozna. To dejstvo moramo povedati tudi teološko: osnovni pogoj za človekovo versko izkušnjo je božja milost, z njo Bog omogoča človeku občevanje in sožitje s sabo in se za to tudi dejavno zavzema.

Naslednja vitra človekove verske izkušnje je socialna: vera je iz oznanjevanja. Človek pride do verske izkušnje po človeku — sredniku, ko v njegovem govorjenju in ravnanju prepozna pristno versko izkušnjo.

Tretji nosilni steber človekove verske izkušnje pa je njegovo zavestno osebno versko poglobljanje, to pa se spet dogaja v nenehni dialektiki med božjim, osebnim v globini lastnega srca in socialnim v verskem občestvu.

Z našim razpravljanjem je naravnost povezano predvsem to, tretje.

Socialno domovanje verskih izkušenj so temeljne človeške skupine: družina, zakon, prijateljska združba, trdna delovna tovarišija in podobne. V njih je človek duhovno doma, brez obrambe sprejema od drugih, kar potrebuje, in jim nepreračunljivo daje na voljo vse, kar je in kar ima, v njih je njegovo doživljanje najbolj uravnoteženo pri nihanju med rabnim in odnosnim.

Najgloblje človeške izkušnje je možno med seboj občiti samo v temeljnem človeškem odnosu, kakršen je v urejenih temeljnih človeških skupinah. Značilna takšna izkušnja je ljubezen; kdor ljubi in je ljubljen, je v družini, zakonu, med prijatelji, med dobrimi sodelavci. Tu se ljubezni naučimo, tu ljubimo, tu smo je deležni, tu se je od nas učijo drugi.

Popolnoma enako kot z ljubezensko je tudi z verskimi izkušnjami: v temeljnem človeškem odnosu jo pri kom začutimo tako, da se nas osebno dotakne, v moči verske izkušnje krščanskega občestva zori naša vera. Dobro krščansko občestvo pa je sestavljeno iz številnih temeljnih verskih skupin, pa najsi so to verne družine, sorodstva in sosedstva, kakor je bilo pri nas v preteklosti, ali pa temeljne verske skupine na bratsko prijateljskih temeljih, kakor je bilo v začetku krščanstva, kakor je v misijonskih razmerah. Kakor kaže, bo edino možno tudi v današnjih razmerah, ko so temeljne človeške skupine, zlasti družina, v globoki transformacijski krizi, versko življenje in sožitje pa v sekulariziranem ozračju razmajano.

Zaradi tega je danes temeljno apostolsko poslanstvo župnijskega sodelavca prav skupinsko pastoralno delo, po katerem v naših razmerah najlaže nastajajo dobre temeljne verske skupine. Tu pa se naš krog razpravljanja o apostolskem delu za ljudi in z njimi sklene, kajti oboje postane eno, pa še to se začinja pri duhovnem delu na samem sebi, to je na sistematičnem poglobljanju lastnega verskega doživljanja. Zato je za vsakega, ki pastoralno dela s skupinami, najpomembnejše, da tudi sam pripada temeljni verski skupini, kjer je tako duhovno doma, da brez obrambe prejema iz verske izkušnje drugih in te do konca pristno daje drugim na voljo; seveda verske izkušnje na ravni župnijskega sodelavca.

S temi spoznanji smo tudi pri srčiki odgovora na vprašanje: Zakaj ljudje ne znajo ali ne zmorejo sodelovati? — Skušajo spreminjati druge, namesto da bi ostali pri sebi, skušajo poučevati druge, namesto da bi jim dali na voljo svojo osebno versko izkušnjo.

Naj sklenemo z nazornim laingovim spoznanjem o tem, kako je možno spremeniti vedenje drugega do mene.<sup>16</sup> Vedenje drugega, tudi versko, je zunanji izraz njegovega doživljanja; če želim spremeniti njegovo vedenje, moram spremeniti

njegovo doživljanje. To pa je človekova najbolj sveta osebna last. Možno ga je sicer spreminjati z manipulacijo, s silo ali kako drugače, dandanes že skoraj po želji, toda to ni več njegovo osebno doživljanje, ampak slep odziv na dražljaj. Za trgovino ali politiko je tako neosebno in nečloveško odzivanje čisto ustrezno, nikakor pa ne za vero, ljubezen in podobne globoke človeške izkušnje, ki temeljijo na človekovi svobodi. Torej ostaja vprašanje, ali imam kako možnost vplivati na drugega v tem smislu, da bo sam svobodno spremenil svoje doživljanje mene in s tem svoje vedenje do mene. Odgovor je pritrđen. Spremeniti moram svoje vedenje do njega, da me bo drugače doživljal. Toda moje vedenje je spet rezultat mojega doživljanja. Tako se krog sklene: odnos drugega do mene in njegovo vedenje lahko človeško spremenim tako, da sam spreminjam svoje doživljanje; če začnem jaz drugega lepše doživljati, se bom do njega tudi lepše vedel, s tem me bo on začel drugače doživljati in se tudi on do mene drugače obnašati. Seveda tudi ta obrazec ni dokončen kalup, drugi se lahko v svoji svobodi odloči tudi za hudobno odzivanje, vendar pa, kolikor moremo dobro vplivati na drugega, je možno samo po tej poti. Ta obrazec je torej tudi ključ človeškega deleža pri apostolskem delu in obenem skrivnost dobrega medčloveškega sodelovanja.

### **Povzetek: Jože Ramovš, Apostolsko delo župnijskega sodelavca za ljudi in z ljudmi**

Razprava razčlenjuje dve glavni antropološki razsežnosti pri apostolskem delu župnijskega sodelavca, in sicer njegovo delo za ljudi in njegovo delo z njimi.

V prvem delu se posveča:

1. Psihološkem vprašanju veselja do dela za ljudi, kjer skuša najti rešitev v dilemi, da je veselje do tega dela nujno za sodelovanje, obenem pa pogosto izvira iz boleznih duševnih vzgibov,

2. usposabljanju za delo za ljudi, kjer ugotavlja nujno nenehnega človekovega zorenja in lastnega ozaveščanja ter trajnega multidisciplinarnega izobraževanja in

3. plačilu za delo za ljudi, kjer med različnimi možnostmi materialnega, psihičnega, socialnega in duhovnega plačila izlušči merila o pravem plačilu za župnijsko sodelovanje in sploh za delo za ljudi.

Drugi del razpravlja o delu župnijskega sodelavca z ljudmi. Pri tem, ali župnijski sodelavec dela samo za ljudi ali pa v resnici tudi z njimi, gre meja ločnica med pristnim odnosnim, dialoškim in krščanskim apostolskim delom in med bolj ali manj patološko samoprevaro in — morda nezavedno — manipulacijo z drugimi. Avtor posebej razčlenjuje tri razsežnosti dela z ljudmi: odnosno doživljanje ljudi, odnosno občenje z njimi in odnosno sožitje z njimi, v katerih je zajeta tudi bistvena vsebina dobrega sodelovanja.

### **Summary: Jože Ramovš, Apostolic Activity of Parish Collaborator For People and With People**

The paper analyses two basic anthropological dimensions of the apostolic activity of a parish collaborator, i.e. his work for people and his work with people.

In the first part the author deals with the questions of finding pleasure in working for people, of qualifying for this work and of proper recompense.

The second part covers the work of the parish collaborator with people, especially three dimensions thereof: relational reception of people, relational communication with them and relational coexistence. They represent the essential contents of good collaboration.

- <sup>1</sup> Prim. Ramovš J., *Župnija prihodnosti kot občestvo skupin*, v: BV 47(1987), str. 127—143.
- <sup>2</sup> Prim. Šuštar A., *Pomen diakonije v pastoralni*, v: BV 38 (1978), št. 4, str. 398.
- <sup>3</sup> Uskovniški tedni kot intenzivni osemdnevni tečaji za sooblikovanje župnijskih sodelavcev potekajo od leta 1986, s tem da sta bila leta 1987 in 1988 zaradi zanimanja prirejena vsak po dvakrat zapored. Predavanja izidejo vsako leto v zborniku. Glej: *Uskovniški teden '86 in Uskovniški teden '87* (Uskovniški teden '88 je pred izidom), oba uredil Jože Ramovš, izdal Župnijski urad Cerknica.
- <sup>4</sup> Prim. Ramovš J., *Socialni delavec in alkoholizem*, Ljubljana (Delavska enotnost) 1988, str. 64—70.
- <sup>5</sup> O tem govori zlasti v knjigah *Die hilflosen Helfer*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1977 in *Helfen als Beruf*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1983.
- <sup>6</sup> O odnosni psihodinamiki pri nas največ piše P. Brajša v svojih delih, na primer *Človek, spolnost, zakon, Psihodinamika samoupravnega vedenja* in drugih.
- <sup>7</sup> Trstenjak A., *Pastoralna psihologija*, Celje (MD) 1987.
- <sup>8</sup> Prim. Muber M., *Princip dialoga*, Ljubljana (2000) 1982.
- <sup>9</sup> Glej Jerebic I., *Laični sodelavec v župniji*, v: *Uskovniški teden '86*, str. 98—99.
- <sup>10</sup> Ringl E., Kirchmayr A., *Religionsverlust durch religiöse Erziehung*, Wien-Freiburg-Basel (Herder V.) 1986.
- <sup>11</sup> Buber M., *Jaz in ti*, v n. d., 3—96.
- <sup>12</sup> Glej Ramovš J., *Doživljanje temeljno človekovo duhovno dogajanje*, disertacija, Ljubljana (Teološka fakulteta) 1986, str. 76—80.
- <sup>13</sup> Fromm E., *Haben oder Sein*, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt) 1976.
- <sup>14</sup> Prim. Buber M., n. d., 26.
- <sup>15</sup> Prim. Watzlawick P., Beavin J. H., Jackson D. D., *Menschliche Kommunikation*, Bern-Stuttgart-Wien (Hans Huber V.) 1980, 50—53.
- <sup>16</sup> Prim. Laing R. D., Phillipson H., Lee A. R., *Interpersonelle Wahrnehmung*, Frankfurt am Main (Suhrkamp V.) 1971, 20.



*Borut Košir*

## Služba škofovih vikarjev kot osnova za pravno obdelavo službe arhidiakonov v Ljubljanski nadškofiji

### Uvod

V Zakoniku cerkvenega prava, razglašenem leta 1983, najdemo številne novosti, ki so rezultat razvoja v pravnem sistemu Cerkve in njenih potreb za delovanje v sodobnem svetu; te so dobile svojo potrditev v odlokih II. Vatikanskega cerkvenega zbora. Tudi strukture v Cerkvi beležijo vedno nove predelave, da potem bolje ustrezajo položaju in nalogam, ki jih ima Cerkev v določenem zgodovinskem trenutku. Mnoge izmed novih oblik pravzaprav niso popolnoma nove, pač pa predstavljajo določeno modifikacijo starih, v času spremenjenih in mnogokrat tudi preživelih struktur.

V Ljubljanski nadškofiji najdemo silno staro in mnogokrat predelano obliko ozemeljske podstrukture, to je arhidiakonat. V svojem času je bil ta v Cerkvi močno razvit in je zavzemal pomembno mesto. Arhidiakoni so v določenem zgodovinskem trenutku v svoji velikokrat neobrzdani želji po oblasti prestopili tisto mejo, ki jo je bilo še mogoče spraviti v ravnovesje s strukturo celotne Cerkve, medtem ko naj bo harmonična in vsakem pomenu besede. Zato je bila služba arhidiakonov s splošno cerkveno zakonodajo močno omejena in naziv arhidiakona je od tedaj pomenil bolj častno službo kakor dejansko oblast. Takšno reformo je izvedel predvsem tridentinski cerkveni zbor.<sup>1</sup>

V Ljubljanski škofiji je škof A. B. Jeglič leta 1901 ponovno uvedel arhidiakonate kot ozemeljsko podstrukturo, ki naj bi pomagala k lažjemu obvladovanju teritorija razsežne škofije.<sup>2</sup> Arhidiakonati v Ljubljanski nadškofiji delujejo do danes. V zadnjem času je bila služba arhidiakonov tako preoblikovana in na novo določena, da so ti pridobili eno izmed najpomembnejših mest v škofijski upravi. Ob tem pa je treba ugotoviti, da niti v starem niti v novem zakoniku ni nikakršne omembe te, nekdanje tako pomembne ustanove.

Pri tem nas zanima, ali morda zakonik pozna kakšno ustanovo, ki je arhidiakonat, kakor živi v Ljubljanski nadškofiji, močno blizu; in če jo pozna, ali je morda takš-

na ustanova poimenovana s kakšnim drugačnim imenom, v bistvu pa gre za isto stvar. V tem primeru bi dal stari arhidiakonat osnovo kakšni drugi, modernejši obliki v ozemeljski ali kakšni drugačni organizaciji delnih Cerkva. V tej novi obliki bi lahko našli sledi starega in tudi vse posodobitve, ki jih zahteva sodobni trenutek.

Prepričani smo, da je najbližja oblika arhidiakonatu služba škofovih vikarjev, ki jo novi zakonik ureja skupaj s službo generalnih vikarjev v kanonih 469—481. V tej kratki raziskavi hočemo primerjati službo škofovih vikarjev in službo arhidiakonov ter ugotoviti, ali moremo v partikularni zakonodaji postaviti službi arhidiakonov za temelj tiste določbe splošnega prava, ki urejujejo službo škofovih vikarjev.

## 1. Služba škofovih vikarjev v Zakoniku cerkvenega prava

Služba škofovih vikarjev je v zakonodaji nova. Osnove za svoj obstoj najde v določilu II. Vatikanskega koncila:

»Kadar pa to zahteva pravilno vodstvo škofije, more škof imenovati enega ali več škofovih vikarjev, ki imajo po samem pravu na določenem delu škofije ali pri določeni vrsti opravil ali glede vernikov določenega obreda tisto oblast, ki jo obče pravo daje generalnemu vikarju.«<sup>3</sup>

Določilu koncila sledi tudi Zakonik cerkvenega prava:

»Kadar je za dobro vodstvo škofije potrebno, more krajevni škof postaviti tudi enega ali več škofovih vikarjev, ki imajo v določenem delu škofije ali v določeni vrsti opravil ali glede vernikov določenega obreda ali glede določene skupnosti oseb isto redno oblast, ki jo ima po splošnem pravu generalni vikar po določbi naslednjih kanonov.«<sup>4</sup>

Iz kanona je razvidno, da imajo škofovi vikarji prav tako kot generalni vikarji redno oblast, ki pa je nadomestna, ker jo bodisi generalni vikar ali škofov vikar izvršuje ne v svojem, pač pa v škofovem imenu.<sup>5</sup> Prav tako tudi velja, da vodstvena oblast škofovih vikarjev ne zajema področij zakonodajne in sodne oblasti, pač pa samo izvršno.<sup>6</sup> Razlika med eno in drugo službo, ki je tudi glavni znak razločevanja med tema, so omejitve oblasti škofovih vikarjev, bodisi na določen teritorij, na določeno vrsto opravil, določene osebe itd.<sup>7</sup>

Službi generalnega vikarja in škofovega vikarja sta v zakoniku tako tesno povezani, da ju ne moremo ločiti med seboj. Zato kakršna koli študija ene izmed obeh nujno pritegne tudi drugo; le obe namreč sestavljajo med seboj celoto, ki jo je treba imeti pred očmi za razumevanje posameznih polovic. Apostolski sedež obema službama v mejah pristojnosti, ki jih po samem pravu imata, daje vsa pooblastila, ki jih navadno daje škofom.<sup>8</sup> Krajevni škof pa ima seveda tudi v tem primeru vso svobodo pridržati si opravila, ki jih želi opraviti sam.<sup>9</sup>

Razlika med službo generalnega in škofovega vikarja ne obstaja v naravi oblasti, na kateri deležita. Eden kot drugi imata redno oblast, ki izhaja iz službe; ta oblast pa vendar ni lastna, ker je ne opravljata v svojem, pač pa v škofovem imenu, ki jima je takšno službo podelil. Kot smo že omenili, je razlika med obema v neomejenosti ali omejenosti te oblasti na področju neke delne Cerkve. Medtem ko ima generalni vikar oblast nad celotnim škofijskim ozemljem,<sup>10</sup> izvršuje svojo oblast škofov vikar samo za primere, za katere mu je bila podeljena.<sup>11</sup> Prav tako je razlika med obema službama v dejstvu, da je krajevni škof generalnega vikarja dolžan imenovati,<sup>12</sup> imenovanje škofovih vikarjev pa je pridržano škofovi razsodnosti in objektivnim okoliščinam, ki takšno imenovanje svetujejo ali pa tudi ne.<sup>13</sup>



Škofovi vikarji morejo torej biti imenovani:

1. za določen teritorij (teritorialna omejitev službe),
2. za določeno vrsto opravil (funkcionalna omejitev službe),
3. za vernike določenega obreda, določeno skupino oseb (personalna omejitve službe).

Medtem ko generalni vikar nadomestuje in predstavlja škofa v vsej škofiji, ga škofov vikar nadomestuje ali predstavlja le na enem izmed zgoraj omenjenih področij.<sup>14</sup>

Kadar škofov vikar ni posvečen v škofa, je imenovan za določen čas.<sup>15</sup> Škof je tudi popolnoma svoboden pri izbiri kandidatov za službo generalnega ali škofovih vikarjev. V rednih primerih zakonik svetuje škofom ordinarijem, naj pomožne škofove imenujejo za generalne ali vsaj škofove vikarje.<sup>16</sup> Kadar pa je v škofiji škof pomočnik ali pomožni škof, ki ima posebna pooblastila,<sup>17</sup> je takšnega škofa ordinarij dolžan imenovati za generalnega vikarja.<sup>18</sup>

Oblast generalnega in škofovega vikarja ugasne pod enakimi pogoji:

1. ko preteče čas naročila,<sup>19</sup>
2. z odpovedjo,<sup>20</sup>
3. z odstranitvijo,<sup>21</sup>
4. z izpraznitvijo škofovskega sedeža,<sup>22</sup>
5. kadar se prekine služba krajevnega škofa, razen če ima ta škofovsko dostojanstvo.<sup>23</sup>

Zakonik podaja tudi pogoje, ki jih mora izpolnjevati kandidat, ki naj zasede službo škofovega vikarja. Tudi v tem primeru sta obe službi izenačeni med seboj:

1. Generalni ali škofov vikar naj bosta duhovnika, stara vsaj trideset let,<sup>24</sup>
2. naj bosta doktorja ali licenciata cerkvenega prava ali teologije ali vsaj resnično izvedena v teh vedah,<sup>25</sup>
3. priporočati ju mora zdrav nauk, neoporečnost, razumnost in izkušnost v vodstvu.<sup>26</sup>
4. Nikomur, ki je kanonik penitenciarij ali škofov sorodnik do četrtega kolena, ne more biti podeljena nobena od omenjenih služb.<sup>27</sup>

Zakonik poudarja, da so škofovi vikarji, kar velja tudi za generalne vikarje, v strogi odvisnosti od škofa ordinarija. Zato so mu dolžni poročati o vseh važnih stvareh, ki zadevajo škofijo, in tudi o načrtih, ki jih želijo uresničiti. Zakonik tako prepoveduje zgoraj omenjenim osebam storiti kar koli, kar bi bilo v nasprotju z voljo krajevnega škofa.<sup>28</sup> V tem smislu je treba tudi razlagati določilo, da niti generalni niti škofov vikar ne moreta podeliti kakšne ugodnosti, ki jo je krajevni škof odklonil.<sup>29</sup>

Kot smo pokazali, obravnava zakonik službo škofovega vikarja skupaj s službo generalnega vikarja. Največja razlika med obema, kar je tudi razločevalno znamenje med eno in drugo službo, je v omejitvi službe škofovega vikarja na določeno področje oziroma določene osebe, služba generalnega vikarja pa se razteza nad vso škofijo. Področje oblasti škofovega vikarja mora biti natančno določeno, da ne bi pozneje prihajalo do nejasnosti, do kam sega oblast katerega izmed njih. Pazljivost pri tem škofom naroča tudi Pastoralni direktorij za škofove. V nasprotnem primeru more namreč v praksi prihajati do zmede in nejasnosti.<sup>30</sup>

## **2. Služba škofovega vikarja v Ljubljanski nadškofiji**

Nova služba škofovega vikarja je bila uvedena tudi na področje Ljubljanske nadškofije. Drugi ljubljanski pomožni škof Jože Kvas<sup>31</sup> je bil namreč sprva imenovan

za škofovega vikarja za vso škofijo, s posebno skrbjo za mesto Ljubljana. Potem pa, ko je bil imenovan za generalnega vikarja, je prenehal biti škofov vikar, novi pa ni bil imenovan.<sup>32</sup> Za našo študijo je zanimivo predvsem prvo imenovanje, in sicer glede na začrtane meje oblasti, ki so pripadale imenovanemu škofovemu vikarju. Res je, da je bil škofov vikar imenovan s posebno skrbjo za mesto Ljubljana, kar je v skladu z določilom zakonika, da morejo biti škofovi vikarji imenovani za določeno področje; po drugi strani pa se je njegova oblast raztezala na celotno področje nadškofije. V tem smislu je bil škofov vikar Jože Kvas hkrati tudi generalni vikar, saj je bil imenovan za vikarja celotne nadškofije. Praktično je torej ljubljanska nadškofija imela dva generalna vikarja, kar pa tudi ni v popolnem nasprotju z določili novega zakonika.<sup>33</sup>

Mesto Ljubljana kot slovenska prestolnica predstavlja kar velik del božjega ljudstva, ne samo tistega, ki pripada ljubljanski nadškofiji, pač pa vsej slovenski metropoliji. Zaradi tega bi mogel biti eden izmed pomožnih škofov imenovan kot vikar za mesto Ljubljana brez drugih obveznosti. Po drugi strani pa je nadškofija zadosti velika, da se ji mora pastoralno nujno posvečati več škofov, če naj bo primerno oskrbljena. Ako torej obsežnost nadškofije, število prebivalcev ali kakšni drugi razlogi to priporočajo, bi kazalo izvesti možnost, ki jo daje zakonik v kan. 475, § 2 in imenovati več generalnih vikarjev, ki imajo po sami službi oblast nad celotnim teritorijem kakšne škofije. Ob tem pa je treba reči, da se v takšnem primeru težko izognemo hkratnosti pristojnosti, saj bi bila dva ali več generalnih vikarjev na enakem nivoju enako pristojni, kar pa lahko privede do zmede. Iz tega vidika tudi dopuščena možnost o imenovanju več generalnih vikarjev, kakor to daje omenjeni kanon, ni dorečena. Manjka namreč red pristojnosti v vrsti generalnih vikarjev, ki bi se mogli znajti na področju kakšne škofije. V ljubljanski nadškofiji je bil izveden poskus problem rešiti tako, da je bil en pomožni škof imenovan za generalnega vikarja, drugi pa za škofovega vikarja s pristojnostjo za vso škofijo, čeprav je bil ta del imenovanja v nasprotju s temeljno razsežnostjo službe škofovega vikarja, namreč omejenostjo na določeno področje.

Kan. 406, § 2 zahteva od škofa ordinarija, naj svoje pomožne škofove postavi za generalne vikarje ali škofove vikarje, ki so odvisni od njegove oblasti. Tudi tu postavlja vse imenovane na isto raven. Posredno pa daje možnost krajevemu škofu, da s svojo oblastjo, od katere so imenovani odvisni, oskrbi red v pristojnostih, čeprav razen lastne oblasti v določilih splošnega prava nima za to nikakršnega določila, na katerega bi se mogel opreti. Lahko se torej znajde v dokaj veliki težavi, ker ravna zoper določila splošnega prava o splošnosti oblasti generalnih vikarjev na področju neke škofije, saj mora v primeru urejevanja pristojnosti, ki predpostavlja neki precedenčni vrstni red, omejiti oblast enega na račun drugega.<sup>34</sup> Brez avtentične razlage omenjenega kanona torej po vsej verjetnosti ne bo mogoče zadovoljivo rešiti zgoraj predloženega problema.

### **3. Primerjava službe škofovega vikarja s službo arhidiakona**

Na začetku smo rekli, da želimo ugotoviti, ali ima služba arhidiakonov, kakor je realizirana v ljubljanski nadškofiji danes, kakšno zaslombo v morebitni podobni službi, ki jo obravnavajo tudi določila splošne zakonodaje. Ta se s službo arhidiakonov že od tridentinskega cerkvenega zbora, ki ji je vzel vsakršno veljavo, ne ukvarjajo več. Rekli smo tudi, da moremo najti najbolj slično obliko v službi škofovih vikarjev. Ko smo si ogledali predpise ZCP, ki se nanašajo na službo škofovih vikar-

jev, smo dolžni primerjati obe službi med seboj in ugotoviti točke, ki ju zbližujejo oziroma razdvajajo.

V eni izmed prihodnjih razprav si bomo natančneje ogledali samo službo arhidiakonov, njihove pravice, dolžnosti, način imenovanja, idr. Danes bomo podali samo nekaj osnovnih podatkov, ki so potrebni, da dosežemo postavljeni namen.

Arhidiakone imenujejo zelo podobno ali kar enako kakor škofove vikarje. Imenovanje je prepuščeno svobodni nadškofovi odločitvi. Kakor kaže sedanja praksa, je krog oseb, izmed katerih so izbrani arhidiakoni, dokaj ozek. Čeprav ne velja več določilo ZLŠ, da so arhidiakoni imenovani izmed stolnih kanonikov<sup>35</sup> in da more nadškof izbrati za to službo tudi kakšnega drugega usposobljenega duhovnika,<sup>36</sup> še vedno ostaja v veljavi stara praksa. Arhidiakoni so imenovani iz vrst ljubljanskih stolnih kanonikov.<sup>37</sup>

Arhidiakoni so imenovani za določeno območje, za določeni arhidiakonat.<sup>38</sup> Na ta način je uresničena teritorialna omejitev, ki je predvidena za službo škofovih vikarjev.<sup>39</sup>

Kot smo videli, je imenovanje arhidiakonov pridržano svobodni nadškofovi izbiri. Niso predvideni posebni primeri, ki jih poznamo v primeru škofovih vikarjev.<sup>40</sup> Prav tako pa morejo biti s službe po isti svobodni presoji tudi odstranjeni, ponovno brez omejitev za posebne primere, ki jih pozna zakonik za službo škofovih vikarjev.<sup>41</sup> Določilo splošnega prava, naj bodo škofovi vikarji, ki niso škofje, imenovani za določen čas,<sup>42</sup> najde vzporedbo v določilu, ki je zapisano v »Pastoralni službi arhidiakonov«, naj bodo ti imenovani za čas petih let,<sup>43</sup> ki pa pozneje ni bila realizirana. Arhidiakoni so imenovani za nedoločen čas.<sup>44</sup>

O pogojih, ki jih morajo izpolnjevati kandidati za službo arhidiakonov, ni posebnih določil. Ker pa so vsi člani stolnega kapitlja, veljajo zanje predpisi, ki jih morajo izpolnjevati kandidati, če hočejo postati člani tega kapitlja.<sup>45</sup> To so posredno tudi pogoji, ki jih morajo izpolnjevati kandidati za službo arhidiakonov; samo posredno zato, ker ni natančnejših navodil o takšnih pogojih, ki direktno zadevajo arhidiakone. O teh in posebnih pogojih svobodno presoja ordinarij.

Arhidiakoni so dolžni delati v strogi povezavi z nadškofom,<sup>46</sup> kar velja tudi za škofove vikarje.<sup>47</sup>

Ali lahko iz povedanega torej sklenemo, da sta si službi arhidiakonov, kot je uresničena v Ljubljanski nadškofiji, in služba škofovih vikarjev popolnoma identični? Prav tako, da smo imeli v določenem trenutku v nadškofiji poleg enega imenovanega škofovega vikarja še šest škofovih vikarjev — arhidiakonov; in sedaj, ko nimamo nobenega imenovanega škofovega vikarja, kljub temu šest škofovih vikarjev — arhidiakonov? Prav gotovo ne! Največja razlika med enimi in drugimi je namreč v naravi oblasti, ki so je deležni eni in drugi.

Oblast škofovih vikarjev je po svoji naravi identična z oblastjo generalnih vikarjev, čeprav omejena na določeno področje. Njihova oblast je redna, ki pa ni lastna in je omejena le na področje izvršne vodstvene oblasti. Škofovim vikarjem torej po naravi pripada ista oblast, kakor jo imajo krajevni škofje, čeprav za določeno področje in ne za primere, ki si jih je škof ordinarij pridržal in za katere je potrebno imeti poseben mandat istega ordinarija.

O vsem povedanem v službi arhidiakonov ni nobene sledi. Tako ne stopajo v področje, ki ga splošno pravo urejuje kot službo škofovega vikarja. Nimajo torej redne oblasti, ki bi izhajala iz njihove službe. Njihova oblast je le izvršna poverjena oblast, ki jo more poveriti tisti, ki jo ima kot redno oblast.<sup>48</sup>

#### 4. Ugotovitve naše raziskave

Naša kratka raziskava je pokazala, da vsekakor moremo iskati in najti vzporedbe med službo arhidiakonov, kakor je trenutno organizirana v Ljubljanski nadškofiji, in službo škofovih vikarjev, kakor jo urejuje zakonik cerkvenega prava. V službi arhidiakonov najdemo vse rekvizite, ki pripadajo službi škofovih vikarjev, razen najpomembnejšega, to je redne oblasti, ki enim pripada, drugim pa ne.

Aktualna postavitev službe arhidiakonov v takšni obliki, kakor se predstavlja, kaže na potrebo po škofovih vikarjih, ki bi bili odgovorni za posamezna področja v škofiji, ki jih imenujemo arhidiakonati. Nekako bi lahko rekli, da je reorganizacija službe arhidiakonov, ki je bila najbolj začeta z dokumentom Pastoralna služba arhidiakonov iz leta 1980,<sup>49</sup> ostala na pol poti. Vse značilnosti službe škofovih vikarjev torej najdemo tudi v službi arhidiakonov. Zadnji korak pa ni bil narejen. Osebe, ki so nosilci službe arhidiakona, niso opremljene s primerno oblastjo, da bi mogle biti tudi pravno kos velikim odgovornostim, ki so jim zaupane. Kakor hitro bi bila ta vrzel izpolnjena, bi bila tudi teritorialna ureditev Ljubljanske nadškofije oziroma njena razdelitev na različna področja postavljena na trdne pravne temelje, saj bi posameznim delom z redno oblastjo v imenu nadškofa ordinarija načelovali arhidiakoni. Po našem mnenju bi bilo treba — po vsem tistem, kar je bilo že storjenega — narediti še zadnji korak: imenovati arhidiakone za škofove vikarje za posamezne arhidiakonate. To pa seveda ne pomeni, da bi morala biti opuščena imena, kakor sta arhidiakon in arhidiakonate, če spadajo k posebnostim zgodovinskega in organizacijskega razvoja Ljubljanske nadškofije.

#### **Povzetek: Borut Košir, Služba škofovih vikarjev kot osnova za pravno obdelavo službe arhidiakonov v Ljubljanski nadškofiji**

Avtor najprej opiše službo škofovih vikarjev po določilih ZCP, obseg in meje njihove oblasti: imenovani so za določen teritorij, za določeno vrsto opravil ali za določeno skupino vernikov. Primerjava služb škofovih vikarjev in arhidiakonov pokaže, da sta skoraj identični, z razliko, da slednji nimajo redne oblasti, ampak le poverjeno. Avtor predlaga, da bi bili arhidiakoni v Ljubljanski nadškofiji imenovani za škofove vikarje področij, ki jim že načelujejo.

#### **Summary: Borut Košir, Office of Bishop's Vicars as the Basis for Legal Treatment of the Office of Archdeacons in the Archdiocese of Ljubljana**

The author first describes the office of bishop's vicars according to the regulations of the Code of Church Law: they are appointed for a certain territory, for a certain kind of duties or for a certain group of the faithful. A comparison between the offices of bishop's vicars and of archdeacons shows that they are practically identical with the only difference that the latter do not have regular but only delegated power. The author suggests that the archdeacons in the Archdiocese of Ljubljana should be appointed bishop's vicars for the areas they already administer.

<sup>1</sup> O pomenu arhidiakonov v posameznih škofijah prim. *De officio archidiaconi*, in *Decretales Gregorii IX*, lib. 1, tit. XXIII (AE. FRIEDEBERG, *Corpus Iuris Canonici II*, coll. 150—153); o omejitvi njihove oblasti, kakor jo je izvedel tridentinski cerkveni zbor pa se je tridentinskega cerkvenega zbora: Sessio XIV. c. 13. de ref; sessio XXIV. c. 3. de ref; sessio XXIV. c. 20. de ref; sessio XXV. c. 3. de ref; sessio XXV. c. 14. de ref.

<sup>2</sup> Prim. ŠK/LIST 1901, 57.

<sup>3</sup> Š 27.

<sup>4</sup> ZCP, kan. 476.

<sup>5</sup> Prim. ZCP, kan. 131, & 2.

<sup>6</sup> Prim. ZCP, kan. 135, & 1.

<sup>7</sup> Prim. ZCP, kan. 476; 479, & 2.

<sup>8</sup> »Generalni in škofov vikar imata v področju svoje pristojnosti tudi stalna pooblastila, ki jih je škof podelil apostolski sedež, pa tudi izvršujeta reskripte, razen če ni izrečno določeno kaj drugega ali pa je bila oseba krajevnega škofa namenoma izbrana.« ZCP, kan. 479, & 3.

<sup>9</sup> Prim. ZCP, kan. 479, & 1—3.

<sup>10</sup> »V vsaki škofiji mora krajevni škof postaviti generalnega vikarja, ki mu po določbi naslednjih kanonov z redno oblastjo pomaga pri vodstvu celotne škofije.« ZCP, kan. 475, & 1.

<sup>11</sup> »... ki imajo v določenem delu škofije ali v določeni vrsti opravil ali glede vernikov določenega obreda ali glede določene skupnosti oseb isto redno oblast, ki jo ima po splošnem pravu generalni vikar...« ZCP, kan. 476

<sup>12</sup> »V vsaki škofiji mora krajevni škof postaviti generalnega vikarja...« ZCP, kan. 475, & 1.

<sup>13</sup> »Kadar je za dobro vodstvo škofije potrebno, more krajevni škof postaviti tudi enega ali več škofovih vikarjev...« ZCP, kan. 476.

<sup>14</sup> Prim. tudi A. Abate, *La sacra gerarchia nel nuovo Codice di diritto canonico*, v: *La nuova legislazione canonica*, Urbaniana University Press, Roma 1983, 229.

<sup>15</sup> »... škofov vikar, ki ni pomožni škof, naj se imenuje le za nekaj časa, ki mora biti določen v listini o imenovanju.« ZCP, kan. 477, & 1.

<sup>16</sup> »Če ni bilo v apostolskem pismu določeno kaj drugega, in ob upoštevanju predpisa v & 1, naj krajevni škof pomožnega škofa ali pomožne škofove postavi za svoje generalne ali vsaj škofove vikarje...« ZCP, kan. 406 & 2.

<sup>17</sup> Prim. kan. 403, & 1—3.

<sup>18</sup> »Škofa pomočnika in tudi pomožnega škofa, ki ga omenja kan. 403, & 2, naj krajevni škof postavi za generalnega vikarja;...« ZCP, kan. 406, & 1.

<sup>19</sup> Prim. kan. 481, & 1.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Ibid. upoštevač kan. 406 in 409.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> ZCP, kan. 481, & 2.

<sup>24</sup> ZCP, kan. 477, & 1.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Prim. ZCP, kan. 478, & 2.

<sup>28</sup> »Generalni in škofov vikar morata krajevni škofu poročati o pomembnih zadevah, ki jih je treba opraviti in ki so opravljene, nikdar pa naj ne delata proti volji in namenu krajevnega škofa.« ZCP, kan. 480.

<sup>29</sup> »Če je generalni ali škofov vikar komu odklonil ugodnost, pa jo je ta pozneje izprosil od škofa, ne da bi navedel odklonitev, je neveljavna; če pa je ugodnost odklonil krajevni škof, je od generalnega ali škofovega vikarja brez škofove privolitve ni mogoče izprostiti, tudi če se odklonitev omeni.« ZCP, kan. 65, & 3.

<sup>30</sup> Prim. *Pastoralni direktorij za škofove*, št. 202.

<sup>31</sup> Jožeta Kvasa je imenoval za škofa škofije Calama v severni Afriki papež Janez Pavel II, dne 13. maja 1983. (AAS /1983/ 664).

<sup>32</sup> Za škofovega vikarja je bil imenovan z dekretom z dne 12. junija 1983, za generalnega vikarja pa z dekretom št. 1461/88. Funkcijo škofovega vikarja za mesto Ljubljana je sprejel novoimenovani arhidiakon I. arhidiakonata Rafko Lešnik z dekretom št. 1440/88. Ni bil pa imenovan tudi za škofovega vikarja za mesto Ljubljana.

<sup>33</sup> »Na splošno velja pravilo, da se postavi samo en generalni vikar, razen če obsežnost škofije ali število prebivalcev ali drugi pastoralni razlogi svetujejo kaj drugega.« ZCP, kan. 475, & 2.

<sup>34</sup> »Če ni bilo v apostolskem pismu določenega kaj drugega, ... naj krajevni škof pomožnega ali po-

možne škofove postavi za svoje generalne ali vsak škofove vikarje, ki so seveda odvisni od njegove oblasti...« Prim. ZCP, kan. 406, § 2.

V vsaki škofiji mora krajevni škof postaviti generalnega vikarja, ki mu po določbi naslednjih kanonov z redno oblastjo pomaga pri vodstvu celotne škofije.« ZCP, 475, § 1.

<sup>35</sup> ZLŠ, art. 133.

<sup>36</sup> Prim. *Pastoralna služba arhidiakonov*, v: *Sporočila 1980*, 54.

<sup>37</sup> Prim. Okrož. 1981, 78; *Letopis Cerkve na Slovenskem 1985*, 54—59.

<sup>38</sup> Prim. *Ibid.*

<sup>39</sup> Prim. ZCP, kan. 476.

<sup>40</sup> Prim. ZCP, kan. 406.

<sup>41</sup> Prim. ZCP, kan. 409.

<sup>42</sup> Prim. ZCP, kan. 477.

<sup>43</sup> Prim. *Pastoralna služba arhidiakonov*, v: *Sporočila 1980*, 54.

<sup>44</sup> Prim. dekret o imenovanju novih arhidiakonov z 10. julija 1981, ki se konča s klavzulo: »Ta odlok stopi v veljavo dne 1. avgusta 1981 in ostane v veljavi do preklica.« Okrož. 1981, 78. Arhidiakoni so torej imenovani za nedoločen čas.

<sup>45</sup> Prim. *Statut*, v: *Ljubljanski stolni kapitelj*, Ljubljana 1984, art. 2.

<sup>46</sup> Prim. Zapisnik seje Konference arhidiakonov z 24. septembra 1981, v: ARHIV/NADŠKOF/ARH.

<sup>47</sup> Prim. ZCP, kan. 480.

<sup>48</sup> »Redno izvršno oblast je mogoče poveriti tako za posamezno dejanje kakor tudi za skupino primerov, razen če pravo izrečno določa kaj drugega.« ZCP, kan. 137, § 1.

<sup>49</sup> *Sporočila*, 1980, 54—55.

Valter Dermota

## Zakrament sprave — spovedi — pokore kot vzgojno sredstvo don Boskovega preventivnega vzgojnega sistema

### Uvod

#### 1. Vzgojno sredstvo

Vzgojna sredstva so povezave psiholoških in socioloških dejavnikov v delovne enote, s katerimi dosegamo vzgojne cilje. Tako je okolje vzgojno sredstvo, ki s pomočjo nagona po posnemanju in težnje po uveljavitvi vodi k socializaciji ali prevzemanju vedenjskih vzrocev družbe, v kateri gojenec živi. Podobno je med drugim vzgojno sredstvo nagrada, saj iz želje po imetju ali pohvali spodbuja gojenca k naporom, da dosega uspehe, zaradi katerih si zasluži nagrado. Še bi lahko naštevali vzgojna sredstva, ki jih imamo na voljo — nad šestdeset jih je — in z njimi uresničujemo vzgojne cilje.

V krščanski vzgoji poznamo poleg naravnih vzgojnih sredstev, s katerimi dosegamo naravne vzgojne cilje, še nadnaravna, z njimi pa uresničujemo nadnaravne cilje krščanske vzgoje. Ker naravna vzgojna sredstva dostikrat pomagajo tudi uresničevati nadnaravne cilje, jim krščanska vzgoja pripisuje izreden pomen in jih skrbno goji in uporablja. Odličnost krščanske vzgoje se kaže predvsem v izrednem prizadevanju krščanskih vzgojiteljev, da čim bolj izkoristijo in izpopolnijo naravna vzgojna sredstva, ki rabijo tudi za doseganje nadnaravnih ciljev.

#### 2. Zakramenti kot vzgojno sredstvo

Zakramenti so znamenja, ki jih je ustanovil Jezus Kristus; po njih deli Bog ljudem svoje darove ali milosti. Pri zakramentu je treba razlikovati čutno znamenje in milost, ki jo podeljuje Bog. Čutno znamenje je vedno kakšen predmet ali dejanje, ki ga lahko spoznamo z našimi čuti. Milost pa je božje delovanje v korist tistega, ki sprejema zakrament. Čutno znamenje dojemamo z naravnimi človeškimi spoznavnimi zmožnostmi, božjega delovanja pa ne dojemamo z naravnim spoznanjem, temveč samo z vero.

Čutno znamenje, npr. oblivanje z vodo in izgovarjanje besed »Jaz te krstim v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha«, zaznavamo s sluhom in vidom; sestavljeno je iz zgolj čutno zaznavnih dejanj in sredstev. Toda pri krstu mora biti tudi namen, da s tem dejanjem storim tisto, kar dela Cerkev. Oblivanje z vodo, izgovarjanje krstnega besedila in namen delati to, kar dela Cerkev, morajo biti hkratni in izvedeni čimbolj dovršeno. Vendar so stopnje dovršenosti lahko različne. To pa je človeška sestavina, od nje pa je odvisna veljavnost ali neveljavnost krsta.

Zaradi veljavnosti krsta si moramo prizadevati, da čimbolj dovršeno izvajamo zakramentalna znamenja. Ko oblivamo, čimbolj razločno zgovorimo besede in imejmo čimbolj jasen namen delati to, kar dela Cerkev; to je tudi vzgojna značilnost krsta. Ko se trudimo za dovršenost teh dejanj, sami sebe vzgajamo v natančnem izvrševanju določenih dejanj. To pa je vzgoja. S tem da natančno vršimo za krst nujno potrebna dejanja, se vzgajamo; torej je krst tudi vzgojno sredstvo.

### *3. Nekateri zakramenti imajo za materialni predmet duševne dejave*

Vsak zakrament ima materijo ali snov, iz katere je sestavljen, in formo ali besedilo, s katerima postavimo vidno znamenje božje milosti in daru. Za krst smo že videli, da je materija oblivanje z vodo, besede »jaz te krstim« pa forma. K temu pride od božje strani božji dar ali milost. Gre torej za oblivanje z vodo, kar je materialno dejanje, in izgovarjanje krstnega besedila, ki ga slišimo.

Pri zakramentu sv. zakona pa je materija, iz katerega sestoji zakrament kot znamenje božjega daru, duševni dej odločitve (spoznanje razuma in pristanek volje), da hoče tukaj pričujočo žensko vzeti za ženo in tukaj pričujočega moškega za moža. To je treba izjaviti pred pričami z glasnim »da«. Materija zakramenta je pristanek, zelo zamotano sestavljen duševni dej, in forma pogodba med moškim in žensko, da si postaneta mož in žena; to se izraža z »da«. Če ni pristanek, tudi ni zakramenta, ker manjka materija. Če kdo lahko dokaže, da njegov pristanek ni bil pravilen zaradi pomanjkanja spoznanja — ker se je motil v osebi ali ni vedel, kaj je zakon; ali da ni bilo svobodne volje, ker so ga kakor koli prisilili, zakona ni bilo. Zato je za veljavnost zakona potrebno toliko popolno dejanje, da je lahko opredeljeno kot »zavesten prostovoljen pristanek«.

Vzgoja za zakrament zakona med drugim tudi zahteva, naj prihodnje zakonce usposobimo, da bodo veljavno sklenili zakon. To pa pomeni, da jih natančno poučimo o vsebini zakona; tako bodo vedeli, kaj zakon je, in bodo sposobni svobodno se odločiti in bodo pristali brez vsakega zunanega siljenja. Prizadevanje, da bi ljudi usposobili za veljavno sklepanje zakona, imamo lahko v tem smislu za vzgojno sredstvo.

### *4. Sprava-spoved-pokora sestoji iz petih duševnih dejav*

Zakrament zakona sestoji iz enega duševnega dejava, to je iz pristanek, spoved pa iz pet duševnih dejav: izpraševanja vesti, kesa ali obžalovanja, trdnega sklepa, predstavitve ali obtožbe svojih grehov božjemu namestniku spovedniku in pokore. Psihologija nam pove, da sta zlasti obžalovanje ali kes in trden sklep zaradi povezave spoznavnih, motivacijskih in emocionalnih sestavin zelo zapletena in iz mnogih duševnih dejav sestavljeni dejanji, ki jih človek nekoliko dovršeno lahko izvede še le v svoji zreli dobi.

Kljub vsem težavam Cerkev zahteva, da gre kristjan, kakor hitro začne razumsko presojeti, to je okoli sedmega leta, enkrat na leto k spovedi (IV. lateranski koncil



1215, pa tudi Dodatek k Splošnemu katehetskemu pravilniku iz leta 1971). Cerkev pri tem računa na pomoč vzgojiteljev v veri, to je staršev in katehetov. Otrok pri sedmem letu je komaj prišel k pameti in začel duševno živeti, zato razen pokore verjetno zares ni sposoben, da bi se dobro spovedal. Lahko pa si pod spretnim vodstvom staršev ali drugih sorodnikov pa tudi katehetov izpraša vest, obudi kesanje in naredi trden sklep, da bodo ti deji že osnova za veljavno spoved.

Trditev nekaterih psihologov, da otrok ni sposoben smrtnega greha, ker se še ne zaveda sam sebe, pa ne odvzema možnosti, da otrok spozna kakšno dejanje za smrtni greh, pa ga kljub temu prostovoljno stori in s tem tudi zagreši smrtni greh. To je trajno izročilo Cerkve; mnenje tega ali onega psihologa, ki postavlja kakšne nove pogoje, npr. zavest samega sebe ga ne more omajati ali biti vzrok, da bi spremenili cerkveno prakso. Cerkev postavlja samo spoznanje in svobodno odločitev.

#### *5. Kateheza mora otroku pomagati, da se bo veljavno kesal in naredil trden sklep*

Hoteli so se izogniti težavam pri pripravah otrok na spoved v zgodnji mladosti, zato so se pojavila prizadevanja, da bi prestavili spoved na poznejšo dobo pri dvanajstih ali celo štirinajstih letih. Toda Cerkev je v že omenjenem Dodatku k Splošnemu katehetskemu pravilniku leta 1971 to odločno zavrnila.

Ker so materialni predmet spovedi storjeni grehi, ki se jih človek kesaja, in sklene, da jih ne bo več storil, sta tako kesanje kakor sklep nujno potrebna. Če ju ni, tudi zakramenta spovedi ni. Zato morajo starši in kateheti otroku pomagati, da si dobro izpraša vest, se zave svojih grehov, se jih kesaja in trdno sklene, da teh dejanj ne bo več storil. V življenjepisu sv. Janeza Boska beremo, kako je mati Marjeta vsakega od svojih sinov posebej pripravljala na spoved, kako je z njimi vadila dobro spoved in kako se je sama spovedovala ter prosila spovednika, naj dečka, ki bosta za njo prišla k spovedi, skrbno posluša. Kajti čeprav sta že pripravljena na spoved, bi vendar lahko bilo kaj pomanjkljivo in narobe (Memorie biografiche di San Giovanni Bosco /MB I, 153/).

Ko govorimo o spovedi otrok, moramo predvsem misliti na veljavnost takih zgodnjih spovedi, kajti če ni kesanja in trdnega sklepa, tudi ni zakramenta spovedi. Za dostojanstvo zakramenta se moramo potruditi in otrokom pomagati, da se dobro pripravijo. S tem jim bomo omogočili, da bo zakrament veljaven.

Zaradi dostojanstva in svetosti zakramenta morajo kateheti otroke toliko usposobiti, da bodo vsaj nakazali njihovi starosti in duševnemu razvoju primerno kesanje in trden sklep, če ga že ne bodo mogli popolnoma izvršiti.

#### *6. Instrumentalizacija zakramenta spovedi ali dostojanstvo zakramenta spovedi*

Naslov tega poglavja je: Zakrament sprave kot vzgojno sredstvo don Boskovega preventivnega vzgojnega sistema. Sredstvo ali instrument je vedno orodje, s katerim kaj naredimo. Namen zakramenta spovedi je sprava z Bogom, odpuščanje grehov in pridobitev izgubljene posvečujoče milosti božje. To so visoki religiozni cilji, ki zdaleč presegajo vsak še tako plemenit cilj, pa najsi bo tudi vzgoja človeka. Ali smemo potem zakrament spovedi uporabiti kot cilj vzgoje volje in utrjevanje delovnih navad v obliki čednosti in kreposti?

Iz povedanega je razvidno, da je spoved zakrament; ta sestoji iz čisto človeških dejev: Izpraševanja vesti, kesanja, trdnega sklepa, pogovora s spovednikom kot božjim namestnikom v sodbi in zadoščevanje. Če ni te materialne osnove, potem

tudi ni zakramenta. Težavo povzročata predvsem kesanje in trden sklep. Če teh dveh ni, tudi zakramenta ni, če pa se kdo spove, je zakrament neveljaven.

Vzgojiteljeva naloga je rešiti veljavnost zakramenta z usposabljanjem za kes in trden sklep. To dela tako, da vzgojno pomaga dosežati dej kesanja in trdnega sklepa. Učitelj uči gojenca, kako naj se iz srca kesaja in trdno sklene nič več grešiti, da bo spoved veljavna; vzgojno vpliva na gojenca za opravljanje teh dveh dejev. Doseči hoče veljavnost zakramenta; to pa doseže tako, da gojenca pripravi do resničnega kesanja in do trdnega sklepa. To je vzgojni učinek, ki se ga sicer veseli, ni pa bil njegov prvotni cilj.

Gre za navidezno instrumentalizacijo ali uporabljanje spovedi za vzgojne cilje, ker je dejanje z dvojnimi učinki: prvi učinek je veljavnost zakramenta, drugi pa je čim popolnejši dej kesanja in trdnega sklepa.

## **I. Sv. Janez Bosko in zakrament spovedi**

### *1. Vsebina podiplomskega študija v Cerkvenem konviktu v Turinu*

Po nasvetih svojega spovednika sv. Jožefa Cafassa je novomašnik Janez Bosko 1841 stopil v Cerkveni konvikt v Turinu in tam nadaljeval svoje šestletne bogoslovne študije, ki jih je od 1835 do 1841 opravljal v bogoslovni šoli turinske nadškofije v Chieriju. Turin je bil v prvi polovici 19. stoletja mesto, ki je dalo kar štiri kanonizirane svetnike: sv. Jožefa Cottolenga, ustanovitelja Hiše božje previdnosti, sv. Jožefa Cafassa, očeta na smrt obsojenih, sv. Janeza Boska, očevta in učitelja mladine industrijske dobe, in sv. Dominika Savia, učenca sv. Janeza Boska. Poleg njih je bila še vrsta drugih velikih pastoralnih delavcev, ki so umrli v duhu svetosti in so bili povezani s Cerkvenim konviktom. Novomašnik Janez Bosko se je v triletnem podiplomskem študiju izpopolnil zlasti v cerkvenem govorništvi in spovedovanju po navodilih sv. Alfonza Ligvorskega. Študij je dopolnjeval tako, da je obiskoval zavetišča za fante in dekleta, poboljševalnice in ječe za mladostnike, med katerimi je bilo mnogo na smrt obsojenih. Sv. Jožef Cafasso ga je uvajal v pastoralo spovedi velikih grešnikov, zlasti še fantov, obsojenih na vešala. S tem je imel pretresljive izkušnje.

Poleg zakramenta spovedi se je izpopolnjeval še v »zakramentu božje besede« ali pridiganju preprostem ljudstvu v misijonih, na duhovnih vajah, tri- in devetdnevnicah in ob slovesnih župnijskih praznikih. Zakrament božje besede je bil tako usmerjen, da je vodil k spreobrnjenju, katerega vidni znak je bila dobro opravljena spoved. Don Bosko je bil neutruden v spovedovanju in je ure in ure, pozno v noč in zgodaj zjutraj prebil v spovednici.

### *2. Posebna božja razsvetljenja*

Don Bosko je imel dar branja vesti. Često so prihajali k njemu k spovedi ljudje, ki so bili duhovno zapuščeni. Čeprav so bili očitni grešniki, so trdili, da nimajo česa spovedati se. V takih primerih jih je don Bosko prosil za dovoljenje, da jim je on povedal njihove grehe, jih spodbudil k kesanju, razpoložil trden sklep in jim dal zakramentalno odvezo. Včasih so se fantje spovedovali z najboljšo voljo, a so pozabili velike grehe. Don Bosko jih je opozoril in jim z njihovim dovoljenjem opisal okoliščine in dejanje greha. Dostikrat se je zgodilo, da so prihajali k njemu spovedanci, ki so poznali njegov izredni dar in ga prosili, naj jim on izpraša vest, ker se bodo tako bolje spovedali. Don Bosko je videl v dušo svojih spovedancev in vedel za njihovo notranje razpoloženje.

### 3. *Od treh besed na prižnici naj bosta dve o spovedi*

Značilna za sv. Janeza Boska so njegova videnja, ki jih je v svoji skromnosti imenoval »sanje«. Toda te so bile sestavni del in veliko tudi voditeljice njegovega življenja. V enih izmed takih sanj je srečal blizu svojega rojstnega kraja Becchijev štiridesetletnega moža in se spustil z njim v pogovor o svojem vzgojnem delu. Ta skrivnostni človek mu je rekel: »Don Bosko! Dam vam zelo pomemben nasvet: od treh besed na prižnici naj bosta dve o dobro opravljeni spovedi.« Don Bosko je potem pripomnil: »Nisem se popolnoma držal njegovega nasveta, ker bi me ljudje ob nenehnem ponavljanju iste teme ne poslušali, opomin pa sem imel za namig iz neba, ki hoče dati spovedi svojo učinkovitost in dostojanstvo« (Memorie biografiche VI, 903).

Don Bosko je priporočal, naj ljudje dobro opravljajo spoved (pri tem je poudarjal zlasti izpraševanje vesti, kesanje in trden sklep) ne samo na prižnici, temveč tudi v zasebnem pogovoru. Zaradi svoje šegavosti in pristnega kmečkega humorja je bil zaželen gost tako pri preprostih kakor pri izobraženih, pri revnih kakor bogatih. Spretno je znal vplesti v razgovor tudi spoved in povabiti navzoče, da jo opravijo. To je šlo tako daleč, da so ga nekateri prosili, da bi jih obiskal, vendar jim ne bi govoril o spovedi (MB VIII, 35). Nekoč mu je znanec položil na mizo revolver in rekel: »Ob prvi besedi o spovedi vas ustrelim« (MB IV, 164).

Don Bosko je redno spovedoval tako gojence kakor svoje sobrate redovnike salezijance. Zaradi nekaterih nerednosti in nepredvidnosti je sv. sedež leta 1903 to odpravil, vendar tedaj, ko je don Bosko še živel, te prepovedi ni bilo. Zato je imel o spovedi ne samo obširno teoretsko znanje, temveč tudi pastoralno izkušnjo.

### 4. *Don Boskovi posebni nasveti spovednikom*

1. Zelo težko je spovedovati otroke. Don Bosko je dejal: »Pri svojih šestdesetih letih se vedno bolj zavedam, da je spovedovati otroke zelo težka in zapletena zadeva« (MB XI, 3). To je izjavil potem, ko se je v triletnem podiplomskem študiju posebej posvečal prav spovedi, ko je imel že veliko izkušenj z mladimi jetniki in na smrt obsojenimi prestopniki in ko je že trideset let skoraj noč in dan spovedoval. Seveda tu ne gre avtomatično za dajanje odveze, temveč za spoved, ki je spreobrnjenje in spremenjenje življenja; to bi spoved vedno morala biti. Otroci naredijo tisto, za kar jih navdušijo. In če jih zna kdo navdušiti za spoved, gredo tudi k spovedi. Ali otrok s tem, ko gre k spovedi, pove nekaj prestopkov in se kesa, že opravi spoved, se torej kesa in naredi trden sklep na osnovi temeljitega izpraševanja vesti? Don Bosko je po tridesetih letih začel o tem zelo dvomiti.

2. O neveljavnosti spovedi v otroških letih. Nekoč je don Bosko rekel v zapurnem krogu: »Petdeset od sto fantov, ki stopijo v naš zavod, potrebuje splošno spoved« (MB XII, 91; XIII, 270). To pomeni, da se polovica fantov, preden je prišla v don Boskov zavod, ni veljavno spovedovala. Zato je treba vse spovedi v splošni spovedi popraviti in izboljšati. Glavni vzrok neveljavnih spovedi je pomanjkljivo izpraševanje vesti, sram pred spovednikom in pomanjkanje kesa ter trdnega sklepa. Pri tem si je don Bosko pomagal s sanjami o zankah, ki jih nastavlja hudobni duh: kakor lovec nastavlja zanke divjadi, tako hudi duh nastavlja zanke, da se otroci in odrasli neveljavno spovedujejo. Te zanke so: zamolčanje težkih grehov, pomanjkanje obžalovanja, odsotnost trdnega sklepa in neizvrševanje spovednikovih nasvetov (MB VI, 356).

## II. Nadnaraven organizem krepi naravno osnovo duševnega življenja

### 1. Prispodoba o divjaku na trti

Naj mi bo dovoljeno uporabiti prispodobo divjaka na trti.

Na začetku našega stoletja so iz Severne Amerike prinesli peronosporo ali nižjo vrsto zajedalskih gliv, ki so skoraj popolnoma uničile evropske vinograde. Bolezen so ustavili, ko so iz Amerike uvozili divjake te trte in nanje cepili domače vrste trto. S tem se je okrepila podlaga in zvečala odpornost proti bolezni.

Nekaj podobnega lahko vidimo pri naravi in nadnaravi. Nadnarava se krepi ob dobro razviti naravi in dobro razvita nadnarava pomaga pri rasti narave. V našem primeru dobiva človekovo duševno življenje dopolnilo v nadnaravi božjega otroštva in nadnarava božjega otroštva je toliko bolj učinkovita, kolikor bolj je razvita osnova človekovega duševnega življenja.

### 2. Zakrament spovedi zaposli celo vrsto nadnaravnih kreposti, ki imajo osnovo v človekovih duševnih sposobnostih

Pokazali smo že, kako je zakrament spovedi izredno zahteven zakrament in terja celo vrsto visoko kakovostnih dejev, ki jih je otrok na začetku zavestnega življenja pri sedmih letih le redko sposoben. Pri tem so na delu nadnaravne sposobnosti ali kreposti, te pa so spet odvisne od naravnih duševnih usposobljenosti.

1. Božje kreposti vere, upanja in ljubezni. Kakor daljnogled in drobnogled dopolnjujeta oko in mu pomagata, da vidi oddaljene ali majhne predmete, kakor različni ojačevalci omogočajo oglušelemu ušesu, da sliši glasove, tako vera usposablja razum, da more spoznavati dejstva božjega reda in pristati na resnice, ki jih je Bog razodel. Pri spoznanju z vero sodeluje tudi razum: ta povezuje človeka s celotno osebnostjo in ga dela odgovornega za svoje odločitve. Prav tako nadnaravna božja krepost upanja zaposluje voljo in motivacijo, človek pa z njima pristane na božje obljube. Ljubezen deluje na človekovo bitno osnovo in jo prek pristanka celotne osebnosti povezuje v Bogu. Tu gre za najbolj izjemne človeške deje, lahko rečemo, za najvišje dosežke, ki jih človek zmore. Človek, ki popolnoma izvršuje dejanja čednosti vere, upanja in ljubezni, mora iz pogojenosti naravnih človeških dejev v službi božjega delovanja dosegati najvišje dosežke tudi z vidika zgolj človeške psihologije. Pri krščanskih ljudeh je sorazmerno malo izrednih dosežkov; temu je krivo pomanjkanje duhovnih vodnikov, ki bi znali zvezo narava-nadnarava pravilno aktivirati. Kakor hitro se pojavi usposobljen duhovni vodja, nadnarava v povezavi z nadnaravo odlično deluje in prinaša neslutene sadove. O tem priča don Boskov Oratorij v Turinu, kjer je bilo po besedah velikega vzgojitelja »na stotine fantov, ki so prekašali celo Dominika Savia«.

2. Glavne čednosti modrosti, pravičnosti, srčnosti in zmernosti. Gotovo je danes na svetu mnogo pravičnosti, saj skoraj o nobeni drugi človeški zadevi ne govore več kakor prav o človekovih pravicah. Tudi srčnosti je obilo, kar se kaže v junaštvih za najrazličnejše cilje. Tudi modrost, se zdi, dobiva svojo veljavo, kakor kažejo sporazumevanja velikih sil o omejitvi ali odstranitvi atomskega orožja. To pomeni, da so naravne postavke za kardinalne — stožerne nadnaravne kreposti modrosti, pravičnosti, srčnosti in zmernosti veliko dane. Ko govorimo o teh glavnih, kardinalnih čednostih, imamo pred očmi celotnega človeka z njegovimi fiziološkimi, biološkimi in nagonskimi osnovami. Popoln človek mora biti srčen; pravičnost zahteva odpo-

ved in omejitev osebnosti; modrost ima pred seboj celoten spektrum človeškega dogajanja in zmernost zadeva vse osnovne sile človeške biti.

Ko se človek s pomočjo božje kreposti vere zave neskončne resničnosti božjega sveta in se njegovo srce vneme v upanju na brezmejno božjo ljubezen, potem vse to, kar nam narava daje s področja človeške modrosti, pravičnosti, srčnosti in zmernosti, dobi nova obzorja in se raztegne v nepregledne razsežnosti. To božjo resničnost naše naravne osnove modrosti, pravičnosti, srčnosti in zmernosti nekako »potegnejo za seboj« in jih silijo k hitrejšemu, vztrajnejšemu in temeljitejšemu delovanju. Človek tudi v docela zemeljskih zadevah čisto drugače misli, čuti in se odloča. Če mu uspe zaposliti nadnaravne vidike modrosti, pravičnosti, srčnosti in zmernosti, potem dobijo tudi zgolj človeške osnove teh kreposti svojo moč in se močneje razvijajo. 4. oktobra 1987 je papež Janez Pavel II. prišel k blaženim šestnajstletno Antonijo Mesino iz Orgosola na Sardiniji in šestindvajsetletno Pierino Morosini iz Fiobbia pri Bergamu, ki sta kot toliko drugih deklet po zgledu sv. Marije Goretti dali življenje, da sta ohranili čistost. Taka srčnost je bila mogoča samo zaradi nadnaravnih in božjih kreposti, ki sta jih gojili vse od svojih detinskih let.

3. Podobno velja za darove Svetega Duha in blaženosti. Tu z ene strani delujejo najgloblje sile osebnosti, o katerih razpravljajo različne struje globinskih psihologij, z druge pa izredni božji darovi, ki jih srečujemo pri mistikih. Tudi don Bosko je o tem veliko razmišljal, ker je vse to sam doživljal in je imel opraviti s temi pojavi pri svojih gojencih.

Spoved kot zakrament sproži delovanje nadnaravnih in naravnih usposobljenosti.

a) Izhodišče je vera. Treba je verovati, da je Bog, da je pravičen sodnik, da dobro plačuje in hudo kaznuje. Bog je sicer pravičen, obenem pa neskončno usmiljen in ljubi svoje posinovljene otroke, čeprav so zašli s prave poti.

b) Upanje na neizmerno božje očetovsko usmiljenje, ki je pripravljeno odpustiti greh, sprejeti grešnika v prvotno ljubezen in ga imeti za svojega otroka.

c) Ljubezen. Človek v luči vere in upanja obnovi svojo ljubezen in naveže tesne stike s svojim Stvarnikom, ki ga je od večnosti ljubil. Vsi ti deji, ki pripravljajo spoved, zaposlijo duševne deje, o katerih smo govorili pod 1.

č) Modrost kot pravilno ocenjevanje danosti življenja vzpostavlja pravilen red v vsem, kar sestavlja človekovo življenje: začetek in cilj vsega je Bog, pot je dana v božjih zapovedih in skušnjava, ki je zavedla človeka v greh, je pretirano prikazana neresnična dobrina.

d) Pravičnost daje človeku spoznati, kar je božjega in kar je človeškega, in ga razpoloži, da daje Bogu, kar je njegovega, in zase ohrani tisto, kar je Bog zanj določil.

e) Srčnost daje pogum, da človek premaga človeške ozire in uporablja tiste ustanove, v našem primeru spoved, ki jo je Bog postavil za spravo med sabo in ljudmi.

f) Zmernost pomaga človeku pravilno presojati med bojzarnijo in resničnim položajem. Bog deluje zaradi ljubezni in je zato vsak pretiran strah neupravičen.

Vse te kreposti se opirajo na naravne duševne usposobljenosti. Ko deluje nadnaravni del kreposti, mora sodelovati tudi naravna osnova. S tem da deluje, se krepi. Človek postaja tudi na zgolj naravni ravni bolj spreten in usposobljen. Kako včasih občudujemo krščanske žene in matere številnih otrok, kako modro in odgovorno vodijo svoje družine. Jasno je, da to ni zgolj človeško delo, temveč je božjega izvora ali sad delovanja med naravo in nadnaravo, med človeškim in božjim.

### III. Dovršenost človeških dejev omogoča izvršitev zakramenta

#### 1. Človeška osnova božjega delovanja

Pokazali smo že, kako je materija zakramenta človekov dej pristanka v zakramentu zakona in pet dejev izpraševanja vesti, kesanja, trdnega sklepa, predložitve grehov spovednikovi sodni oblasti in pokora pri spovedi. Sedaj bomo skušali razložiti dovršenost pet dejev spovedi, ki je potrebna za veljavnost zakramenta. Iz tega bomo tudi videli, kako zakrament spovedi pomaga človeku rasti v njegovi človečnosti ali humaniteti.

Zgodovina nam kaže, da je znanost človeška dejavnost, ki se je razvila skoraj izključno v Evropi. To velja zlasti za tako imenovane duhovne vede ali vede duha. Začelo se je v antični Grčiji, prešlo v druge dežele ob Sredozemskem morju in se ustalilo v srednji in severni Evropi. Ko so germanska in slovanska ljudstva sprejela krščanstvo, so med drugim prevzela tudi zakrament spovedi. Ta je zahteval sistematično razmišljanje o sebi v izpraševanju vesti, vsestransko ovrednotenje svojega dela v kesanju, predvidevanje ali načrtovanje prihodnosti v trdnem sklepu, razgovor o svojem delovanju z bolj ali manj usposobljenim vodnikom in prevzem opravljanja obče koristnih dejanj v zadoščenje za pristajanje na človeške slabosti. Ta, sicer religiozna vadba, je slonela na negovanju zelo zamotanega duševnega življenja; prebivalce Evrope, ki so množično sprejeli krščanstvo in s tem tudi zakrament spovedi, pa je usposabljala za vedno večja duhovna dejanja, jih vzgajala v človečanstvu in vodila k zrelosti. Vsekakor je bilo mnogo odvisno od vodnikov učiteljev in od učencev vernikov, toda ljudje so imeli v rokah sredstvo, ki jim je pomagalo, da so rasli v svoji duhovnosti, ob še večji zavzetosti in strokovnosti pa bi bili dosegli še dosti več.

Ljudstva Evrope so duhovno dozorevala prav ob spovedi. S tem so dozorevale tudi za razvoj znanosti ugodne okoliščine, dasi se začetniki prenekaterih znanosti niso imeli za kristjane. Toda zrasli so iz krščanskega izročila o gojitvi človeškega duha. Isto velja tudi za vsakega posameznega človeka, ki z zakramentom spovedi goji svoje duševno življenje in človečanstvo.

#### 2. Izpraševanje vesti

1. Vest je predvsem sodba o nravni vrednosti dejanj. Pove nam, ali je dejanje dobro, se pravi primerno, da ga izvršimo, ali slabo, se pravi neprimerno, zato ga ne smemo izvršiti. Tej presoji dejanja kot dobrega-primernega ali slabega-neprimernega sledi svobodna odločitev bodisi za dobro bodisi za slabo. Vest je potem tista, ki človeka postavi za začetnika dobrega dejanja, in to dejanje odobrava ali za začetnika slabega dejanja in ga zaradi tega kara. Temu pravimo tudi »očitki vesti«.

2. Vest ocenjuje dejanja v skladu z normo, to je z božjimi in cerkvenimi zapovedmi. Te so utelešene v navadah, za otroke pa v ukazih njihovih staršev. Dejanje, ki je v skladu z normo delovanja, je dobro, dejanje v nasprotju z normo pa je slabo.

Otrok se nauči norme delovanja iz ukazov, spodbujanj, odobravanj, nagrajevanja za dobra dejanja, in iz prepovedi, odvracanja, karanja in kaznovanja za slaba dejanja.

Otrok se v tako imenovani predšolski dobi, ko njegove razumske funkcije še niso usposobljene za delovanje, priuči norm vedenja in je pri sedmih letih, ko pride k pameti, že usposobljen, da se »z jasnim spoznanjem« in »svobodno odločitvijo« opredeljuje za svoja dejanja. Otrok je sposoben moralne odgovornosti, ker

je hotel svobodno storiti, kar je v skladu z dolžnostjo, ali se je odločil za tisto, kar je prepovedano ali slabo.

Najnovejše raziskave in ugotovitve Piageta in Kohlberga dajejo slutiti, da sedemletni otrok, zlasti še otrok našega časa, ki mu manjka jasno uvajanje v moralno življenje, še ni odgovoren za svoja dejanja. Morda to velja za določene primere, vendar je uporaba razuma, ki se začne okoli sedmega leta, in uporaba svobodne volje, ki temu sledi, tudi začetek moralne odgovornosti. Vzgojitelj mora otroku pomagati, da to svojo moralno odgovornost izpopolni in goji in da otroka ne prepušča samemu sebi.

To pa seveda ni mogoče v današnji družbi, ko sta oba starša poklicno zaposlena, zato se ne moreta posvetiti vzgoji otrok, temveč to dolžnost prelagata na ramena vzgojnovarstvenih ustanov, kot so jasli, otroški vrtci in šola, kjer pa je nemogoče individualno vodstvo, kot je to v družini. Taki otroci si pri sedmih letih verjetno zares z veliko težavo izprašajo vest, ker niti ne poznajo moralnih norm niti jih vzgojitelji niso individualno spremljali pri njihovih dejanjih in ocenjevali moralne vrednosti njihovih odločitev.

Stalna praksa in izročilo Cerkev, ki sta osnova za katehetsko delo — in ne kake duhovite domislice še tako uglednih teologov — pa jemljeta sedmo leto kot začetek sposobnosti za moralno odgovornost in s tem tudi za razločevanje med odpustljivim in smrtnim grehom; to pa zopet pomeni obveznost spovedi.

3. Odgovornost in krivda. Človek se zaveda, da je začetnik ali avtor dobrega ali slabega dejanja. Ker pa se je za dejanje svobodno odločil, je zanj tudi odgovoren. Ugotovitev odgovornosti za slabo dejanje se imenuje krivda. To lahko povzroči »grizenje« ali očitek vesti, češ: zakaj si to storil, ko bi bil namesto slabega lahko storil dobro. Boj človeka s samim seboj zaradi krivde je mojstrsko opisal Dostojevski v romanu *Zločin in kazen*.

Vest, tako pred dejanjem kakor po njem, poznanje norm delovanja, odločanje za dobro ali slabo dejanje, odgovornost in krivda so osnovni dejji človekovega življenja in sestavljajo človekovo srečo in tragiko. Vse to se začne s sedmim letom, ko pride otrok k pameti in začne biti moralno odgovoren, torej sposoben za dobro ali slabo, za dejanja po božji volji ali proti njej oziroma greh.

Vzgojitelji bi morali zastaviti vso svojo vzgojno spretnost in otroku pomagati, da bi čimbolj popolno izvršil ta dejanja in tako v svoji človečnosti rasel v milosti pri Bogu in pri ljudeh. Milost pri Bogu pa bi se jasno pokazala v velikem daru sprave ali spovedi.

### 3. Kes ali obžalovanje

Kes ali obžalovanje je dejanje razuma in volje, ko se človek prepozna za začetnika slabega dejanja in si želi, hoče, da ga ne bi bil storil. V določenih primerih je ugotovitev razuma povezana z močnimi neprijetnimi čustvi, ki lahko prevpijejo voljo pri zavračanju slabega dejanja. Vendar čustvo, ki sicer dopolnjuje obžalovanje, ni nujno kes ali obžalovanje.

Za kes ali obžalovanje velja, da se do kraja razvije šele v zreli dobi, seveda s pogojem, da ga vadimo od začetka, ko je otrok že sposoben, da ga izvrši, to je od sedmega leta. Verjetno bo kes ali obžalovanje bolj poskus ali dobra volja, da bi se kesal, kakor pa resnično obžalovanje. Vendar tudi že to zadostuje za zakrament spovedi.

#### 4. Trden sklep

Trden sklep je predvsem dejanje odločitve-volje, da bomo storili ali opustili določeno dejanje ali sklop dejanj (npr. odločitev za poklic). Sestavljen je iz spoznanja dejanja ali sklopa dejanj, motivacije ali naštevanja razlogov za dejanje ali proti njemu in iz odločitve.

Človek je le v redkih primerih sposoben doseči »čisti« trden sklep, se pravi odločitev volje za dejanje, ki ga spoznava razum. Navadno sodelujejo podzavestni dejavniki, kot so izkušnje iz preteklosti, navade, doživetja, nagoni, prijetna in neprijetna čustva; cela vrsta nerazumskih ali iracionalnih motivov.

Otroci so močno pod vplivom iracionalnih dejavnikov. In ker so tudi razumski razlogi, ki jih podpira vera, razmeroma razviti, je zelo težko izvedljiv trden sklep, ki je sicer pogoj za zakrament spovedi. Nujno potrebna je pomoč odraslega človeka, ki z otrokom »vadi« trden sklep.

Seveda pa velja za trden sklep isto kakor za vsako težko dejanje: čim težje je dejanje, tem večja je potreba po pomoči, in tem večji je učinek za napredovanje duševnega življenja, če ga kljub težavam dosežemo.

#### 5. Pogovor s spovednikom

Izraz »spovednik« niti približno ne oriše vloge, ki jo ima človek, ki sprejema izpoved. Spoved je predvsem sodno dejanje, v njem spovednik kot božji namestnik ali v božjem imenu sprejema izpoved ali predložitev osebne krivde, ugotavlja kesanje in trden sklep in daje po božjem pooblastilu odvezo ali odpuščanje grehov. Pogosto pozabljajo ta docela nadnaravni vidik spovedi in spovednika kot zastopnika božje sodne oblasti in upravitelja božjega usmiljenja. Zakrament sicer deluje ex opere operato, to je zato, ker so bila postavljena zakramentalna znamenja, vendar sta učinkovitost in korist mnogo manjši. Navadno je spovednik tisti, ki nalaga pokoro, kaj svetuje in deli odvezo. Verjetno je takšno pojmovanje spovednika posledica premajhne zavesti o njegovi nalogi in vlogi in je tako za spovednika kakor za spovedanca vzrok, da slednji omalovažuje zakrament. Morda tudi zaradi tega danes tako vidno upada zakrament spovedi.

Spovednik mora izpovedane grehe moralno oceniti, preveriti kesanje in dati odvezo. Predvsem pa mora spovedanca opozoriti, kako bo v prihodnje lahko preprečil grehe s tem, da se bo izogibal priložnosti. To jasno določeno spovednikovo nalogo pogosto zanemarjajo ali pozabljajo.

Vendar velja pravilo: spovedanec se spoveduje in spovednik posluša, oceni grehe in da v božjem imenu odvezo. Spovednik sicer lahko pomaga spovedancu pri izpraševanju vesti, pri kesanju ali pri trdnem sklepu, dolžan pa ni. Zato je treba spovedance dobro pripraviti na spoved, da bodo sami postavili in izpolnili vse pogoje dobre spovedi. To pa predpostavlja dobro spovedno katehezo.

#### 6. Pokora

Če primerjamo sedanjo pokoro — kot peti dej zakramenta spovedi — z nekdanjo spovedno prakso, vidimo, da je pokora izgubila svojo pastoralno in vzgojno učinkovitost prav zaradi zanemarjanja zadoščevalnega ravnanja po spovedi. Res je spoved zakrament, za katerega je potrebna božja milost, ki si jo izprosimo z molitvijo, toda potrebno je tudi človekovo sodelovanje. Zdi se, da sedanja praksa spovedi računa bolj na božjo milost kakor na človekovo sodelovanje.



Verjetno bo treba mnogo bolj izrabiti vzgojno učinkovitost ustrezne pokore. Ta je v dejanjih, ki so posredno ali neposredno v zvezi z grehi, ki se jih je spovedanec obtožil. To je ena izmed velikih možnosti, ki jih ne znamo zadosti izrabiti.

### *7. Obširno področje vzgojnega delovanja*

Navadno imamo pouk in poučenje za glavno nalogo vzgoje. Toda zbiranje in kopičenje informacij (zemljepis, prirodopis, zgodovina m. d.) daje samo možnost za razvoj spomina. Prav tako miselni predmeti (matematika, fizika, kemija) urijo samo razum. Človek pa mora predvsem pravilno presojati in ustrezno odločati. Tej tako pomembni nalogi, ki je od nje odvisen uspeh ali neuspeh v življenju, pa odmerjamo malo ali celo nič prostora in časa.

Kako hitro in temeljito raste v humaniteti — človečnosti otrok, ki je navajen, da gre vsak teden ali vsaj vsaka dva tedna k spovedi in ga pri tem vodi in podpira izkušeni katehet, ki ga zna dobro pripraviti na posamezne sestavne deje spovedi: na izpraševanje vesti, obžalovanje, sklep, pogovor s spovednikom kot božjim namestnikom in pokoro.

Ker je celotno dogajanje zakramenta — gre za pravo dogajanje v petih dejanjih — povezano s sakralnostjo in zato izrazito resnobno, so zunanje okoliščine zelo pripravne za skoraj popoln vzgojni postopek.

Don Bosko je po nadnaravnem razsvetljenju in iz lastne izkušnje poznal učinkovitost dobro opravljene spovedi in jo je zato stalno priporočal. Pri katehezi je uvajal gojence v pravilno pripravo — izvedbo petih psihičnih dejev — in v pridigah je spodbujal k pobožnemu prejemanju zakramenta. Sicer pravi, da ni vzel dobesedno nasveta, ki ga je dobil od zgoraj, naj od treh besed na prižnici dve posveti spovedi, vendar nam njegovi življenjepisci pravijo, da je razmeroma največ časa pri vzgoji posvečal prav spovedi.

### *8. Dvojna korist in učinkovitost spovedi*

Zakramentu spovedi pripada prvo mesto med sredstvi milosti in sprave z Bogom. Toda spoved kot sredstvo milosti je veliko odvisna od dovršenosti človeških duševnih dejev, iz katerih je sestavljena. V nadnaravnem pogledu je spoved toliko bolj učinkovita, kolikor boljše so opravljeni duševni deji, iz katerih sestoji, se pravi od izpraševanja vesti, obžalovanja, trdnega sklepa, pogovora s spovednikom in opravljene pokore.

V čisto naravnem, v našem primeru vzgojnem smislu, pa sta prav vadba in izvedba omenjenih peterih duševnih dejev silno zahtevna in vedno dostopna za izpopolnjevanje. Težko je temeljito si izprašati vest, še težje je kesati se grehov, ker smo razžalili Boga (popolno kesanje) ter sami sebi naredili veliko škodo; izredno zamotano je narediti trden sklep, ko iz izkušnje vemo, da smo ga že tolikokrat prelomili, in poznamo svojo slabost ter pomanjkanje vztrajnosti.

Toliko večji so pa potem vzgojni uspehi in rast osebne popolnosti, če le dosežemo določen napredek. Na tem področju in s tem sredstvom so možni celo hitri in pospešeni uspehi, če pride spovedanec v roke izkušnemu, gorečemu in spretnemu spovedniku. Gre za sodelovanje katehetov, ki otroka pripravljajo na spoved, s spovednikom, ki sprejema izpoved. Če tako kateheti kakor spovednik z zakramentom in z otrokom pravilno ravnajo, potem je dober napredek v čednosti in vzgojni učinek spovedi skoraj zagotovljen.

## 9. Beseda o »brisanju table«

Iz šole vsi poznamo brisanje table. Najprej jo od vrha do tal popišemo s formulami, napisi, stavki in izreki. Komaj bi našli še nepopisan košček površine. Potem pa tablo zberemo in zopet imamo pred seboj prazno površino. Pri takem ravnanju se tabla v globino prav nič ne spremeni. Površina je tako prepleskana, da z lahkoto po njej pišemo in napisano tudi z lahkoto odstranimo. Takšna, se zdi, je dostikrat tudi naša spoved ali spoved naših veroučencev. Spovednik napravi nad spovedancem križ in zdi se, da je vse zbrisano. Spremenilo pa se ni nič in spet je vse kakor prej pripravljeno, da se popiše ali v našem primeru naredi iste grehe, napake in pomanjkljivosti.

Pri spovedi sta posebno pomembna kesanje in trden sklep. Od tod prihajajo spreobrnjenja in spreminjanja življenja. Spoved je ustanovljena zato, da nam pomaga pri napredovanju v božji ljubezni in ne le, da nas od časa do časa spravi z Bogom, da potem spet lahko pademo in moramo ponovno k spovedi. Kes in trden sklep sta poseg v globino duše in bi morala nujno povzročati spreobrnjenje.

## IV. Zakrament spovedi v službi svetosti

### 1. Svetost je mogoča v vseh stanovih in vsaki starosti

Sv. Frančišek Saleški, od katerega si je sv. Janez Bosko »izposodil« ime za svojo redovno družbo — salezijanec, je v smislu tridentinskega cerkvenega zbora (1545—1563) napisal asketsko delo Filoteja. V njem je pokazal, da je svetost mogoče doseči v vseh stanovih in poklicih in da je božja volja, »da se posvetimo« (1 Tes 4,3) v vsakem kraju in vsakem času.

Sv. Janez Bosko je šel še dalje. Vedno znova je zatrjeval, da je svetost mogoča v vsaki starosti, tudi v otroški in mladostni dobi. Napisal je molitveni priročnik Prèskrbljeni mladenič, da bi dal mladim v roke »učbenik«, po katerem bi mogli postati sveti.

### 2. Sv. Janez Bosko, navduševalec za mladinsko svetost

Sv. Janeza Boska je vezalo globoko prijateljstvo s sv. Jožefom Cafassom ne le zato, ker sta bila doma iz istega kraja in bila skoraj iste starosti (Cafasso je bil štiri leta starejši), temveč zlasti zaradi goreče želje, da bi postala svetnika.

Ko je sv. Jožef Cafasso leta 1860 umrl, je don Bosko najprej v obširnih pogrebnih govorih proslavil njegov spomin in potem napisal še življenjepis, ki je pozneje služil kot pomemben dokument pri procesu, ko so Cafassa razglasili za svetnika. Don Bosko se je ustavil zlasti pri sklepih, ki jih je don Cafasso naredil na dan mašniškega posvečenja 21. septembra 1833. Takole poroča: »Novomašnik Jožef Cafasso je pokleknil pred Križanega in govoril: 'Gospod, ti si moja dediščina (Ps 15,5). To je moja izbira, zanjo sem se prostovoljno odločil na dan svojega mašniškega posvečenja. Da, moj Bog, ti si moja dediščina, moja radost, življenje mojega srca na veke (Ps 72,25). Pa ne samo to. Ves hočem biti tvoj, o Bog, in postati svet, kakor ti zahtevaš. In ker ne vem, ali bo moje življenje dolgo ali kratko, ti prisegam, da želim postati svet takoj. Naj si svet izbira nečimrnost, veseljačenje, časti, zemeljske veličine, jaz nočem drugega, ne želim in se ne trudim za drugo, kakor da bi postal svet. S tem da bom postal svet, bom najsrečnejši med vsemi ljudmi. Zato hočem postati svet, svet čimprej in čim večji svetnik'« (MB I, 281).

Ko je bil Janez Bosko 5. junija 1841 posvečen za duhovnika, je ob koncu duhovnih vaj sklenil zelo podobno, kakor je storil Cafasso ob svojem mašniškem posvečenju. Toda duhovnik Janez Bosko ni ohranil načrta o osebni posvetitvi, temveč je postal, kakor smo že povedali, velik oznanjevalec svetosti z molitvenim priročnikom Preskrbljeni mladenič in zlasti v spodbudnih govorih svojim gojencem. Prav eden izmed takih spodbudnih govorov o svetosti je navdušil Dominika Savia, ki je 1845 kot trinajstleten fant stopil v don Boskov Oratorij, da se je odločil postati svet. Don Bosko je skoraj dobesedno ponovil sklepe sv. Jožefa Cafassa in jih strnil v: »Bog želi, da postanemo sveti; lahko je postati svet; vsak izmed vas naj postane svet.« Mnogi gojenci so vzeli nasvet resno, Dominik Savio pa ga je tudi izvršil.

### 3. Glavno sredstvo svetosti sta spoved in duhovno vodstvo

Don Bosko se je zavedal izredne vzgojne učinkovitosti zakramenta spovedi. Pri tem je imel pred seboj dva namena: skušal je preprečiti spovedi kot »brisanje table«, ki so verjetno tako površne, da so neveljavne. S tem bi preprečil omalovaževanje zakramenta in vzgajal svoje gojence z dobrim izpraševanjem vesti, kesanjem, trdnim sklepom, z dobro spovedjo in pokoro.

Pot k svetosti zajema dva vidika: preprečevati greh in pridobivati krepost, ne žaliti Boga in vedno bolj rasti v ljubezni do Njega. Zato je treba odpraviti greh in si pridobiti čednost.

Prvi korak na poti svetosti je izpraševanje vesti. Z njim določimo svoje mesto pred Bogom in pot, ki smo jo prehodili na poti čednosti. Nato moramo ugotoviti osrednjo napako, ki je glavni vzrok padcev in nepopolnosti. To napako je treba za vsako ceno odpraviti, hkrati pa si pridobiti čednost, ki nam je najbolj potrebna. Navadno je to ljubezen. Izpraševanje vesti, bodisi vsakdanje, bodisi ob spovedi, je najlepša priložnost, da ugotovimo padce, predvsem pa vzrok padcev, ki je navadno glavna napaka, in uvidimo potrebo po čednosti, ki jo najbolj potrebujemo.

Naslednji korak je obžalovanje grehov, ki smo jih storili z našimi padci zaradi glavne napake. Prepričati se moramo, da je bilo naše ravnanje nepravilno in nehvaležno do Boga in nam je zato žal, da smo to storili.

Obžalovanje vključuje že trden sklep, da ne bomo več storili dejanja, ki se ga kesamo.

S temi razpoloženji stopimo pred spovednika in mu razodenemo svoj položaj: naštejemo grehe-padce, nakažemo vzrok, izrazimo obžalovanje in prepustimo vse njegovi sodniški oblasti. Spovednik preveri naše duhovno razpoloženje, da primerne nasvete, nas odveže grehov in naloži pokoro.

Za napredek v duhovnem življenju je pomemben trden sklep; tega od spovedi do spovedi preverjamo in tako dolgo obnavljamo, dokler greh oziroma padci ne izginejo iz našega duhovnega življenja.

Podoben potek velja za pridobivanje čednosti. Če spovedanec resno dela, se spovednik kmalu spremeni iz razsodnika v duhovnega vodnika, ki pomaga spovedancu, da si pridobi najprej glavno čednost ljubezni, utrdi upanje in poživi ljubezen. Nato preide k moralnim čednostim, ki jih s pomočjo glavnih utrjuje v učinkovitosti. Temu sledi že zelo visoka stopnja, ko se kdo vadi v darovih Svetega Duha in blaženostih. Tu smo pa že skoraj pri vrhu duhovnega življenja.

## Sklep

Predstavili smo mesto in vlogo zakramenta spovedi v preventivnem sistemu vzgoje sv. Janeza Boska. Pokazali smo, kako in zakaj je zakrament spovedi izredno težak za otroka in poln odgovornosti za vzgojitelja, ki pripravlja otroka na spoved.

Obenem pa je zakrament spovedi izredno učinkovit, če mladega vernika spremljamo v njegovi pripravi, zlasti pri obujanju kesanja in zavzemanju stališča do duhovnih dejavnikov v trdnem sklepu.

Ker so duševni deji, ki predstavljajo osnovo zakramenta spovedi, tako zahtevni, je tudi njihov učinek velik, seveda če so ustrezno izvedeni.

Zakrament spovedi, v katerem sodelujeta božja milost in človeška zavzetost, je lahko eno izmed glavnih sredstev v prizadevanju za svetost, ki je dolžnost vsakega kristjana. V tem smislu postane vzgojno sredstvo preventivnega sistema tudi sredstvo za obče krščansko napredovanje v svetosti. To pa je tudi ena izmed zaslug, ki jih je don Bosko s preventivnim sistemom pokazal in dokazal krščanskim vzgojiteljem.

## Bibliografija

Bosko Janez, — Vita del giovanetto Savio Domenico, Paravia, Torino 1858.

— Cenno biografico sul giovanetto Magone Michele, Paravia, Torino 1861.

— Il pastorello delle Alpi ovvero vita del giovane Besucco Francesco, Torino, Tipografia del Orat. di S. Franc. di Sales, 1864.

— Biografia del sacerdote Giuseppe Cafasso, Torino, Paravia 1861.

Braido Pietro, Il sistema preventivo di Don Bosco, Zürich 1964.

Desramaut Francis, Don Bosco und das geistliche Leben, Wien 1971.

Schepens Jacques — Beichte und Eucharistie in der erzieherisch-pastoralen Praxis don Boscos, Ensdorf 1988

— Gedenkjahr 1988, Ensdorf 1987.

Stella Pietro — L'Eucaristia nella spiritualità italiana da metà Seicento ai prodromi del movimento liturgico, v: Barbaglio, Eucaristia memoriale del Signore e sacramento permanente, Quaderni di Rivista liturgica, Torino, Leumann 1967.

— Alle fonti del catechismo di S. Pio X. v Salesianum 23 (1961).

Caviglia Alberto, Opere e scritti di Don Bosco, IV. vol., Torino 1943.

### »Pridi k nam tvoje kraljestvo«

*Dokument četrtega evropskega ekumenskega srečanja, Erfurt 1988\**

Zahvaljujemo se našemu nebeškemu Očetu, da nas je po svoji ljubezni, razodeli v Jezusu Kristusu, z močjo svojega Duha vodil do tukaj po poti srečanja kljub naši slabosti in ločitvam.

#### UVOD

##### 1. Smisel in namen našega srečanja

»Pridi k nam tvoje kraljestvo« (Mt 6,10; Lk 11,2): Ta prošnja, izrečena v poslušnosti do Gospodovega nauka, izraža najgloblji smisel srečanja, ki smo ga kot zastopniki in zastopnice Konference evropskih Cerkev in Sveta evropskih škofovskih konferenc doživeli v Erfurtu (Nemška demokratična republika) od 28. septembra do 2. oktobra 1988. V nadaljevanju naših prejšnjih srečanj v Chantillyju (Francija) 1978, Lögumklostru (Danska) 1981 in Rivi del Garda/Tridentu (Italija) 1984 smo se hoteli bolje spoznati, skupno izpovedovati enega Gospoda našega življenja in si od njega izprositi tisto milost, ki nam jo more samo on podeliti, namreč, da pride k nam njegovo kraljestvo. Prošnja za božje kraljestvo nas je spodbudila k temu, da bi razločneje videli svojo nevero in svojo nemoč v razmerju do že začetega in hkrati obljubljenega nastopa božjega gospostva med nami in v nas. Ta prošnja nas je vodila k temu, da premislimo stvarnost ljudi v tej Evropi, kateri pripadamo; zdi se, da je Evropa v svoji zgodovini in v svoji sedanjosti prepojena z zapletenim tkivom znamenj sprejemanja ali odklanjanja kraljestva Gospoda, ki prihaja. Ta prošnja nas je prisilila k temu, da se močneje zavzamemo za služenje božjemu kraljestvu.

##### *Mesto Bonifacija in mladega Lutra*

K prošnji za prihod božjega kraljestva nas je spodbudilo tudi to, da smo se sešli v mestu, ki je tesno povezano s pričevanjem vere sv. Bonifacija in z izobraževanjem Martina Lutra. V Erfurtu je Bonifacij položil pomembne temelje za poglobitev in širjenje krščanske vere in za organizacijo Cerkev v Evropi svojega časa. V Erfurtu se je pripravljaj za svojo prihodnjo nalogo Luter in se dal prežeti z ljubeznijo do božje besede. Tam je postal »pričevalec evangelija, učitelj v veri in klicar k duhovni prenovi«. <sup>1</sup> Po zgledu Bonifacija in Lutra smo skupaj prisluhnili božji besedi v upanju,

da bomo mogli s tem božjemu gospostvu v razgibani evropski stvarnosti našega časa pripraviti pota za nas in naš čas z obnovljeno zavzetostjo, tudi če je med nami v krščanskem nauku vrsta neodstranjenih razlik. Vendarle črpamo skupno upanje iz nam vsem skupne nicejsko-carigrajske veroizpovdi. To nam je ponovno prišlo v zavest ob sklepu tretjega evropskega ekumenskega srečanja 1984 v Tridentu.

### *Tisočletnica pokristjanjenja Rusije*

Naše srečanje poteka v letu, ko obhajamo tisočletnico pokristjanjenja Rusije. To krepi našo zavest, da krst zedinja vse evropske kristjane, od Vzhoda do Zahoda. Hkrati nas to nagiba, da se Bogu zahvaljujemo za trajno pričevanje vere, utemeljene v tem krstu.

### *V socialistični deželi*

Dejstvo, da smo se v svoje veselje poleg tega prvokrat zbrali v eni od evropskih socialističnih dežel marksističnega kova, v Nemški demokratični republiki, je bilo za nas vse nagib, da na novo okrepimo našo vero v skrivnostna, a zvesta pota božje milosti, ki je ni mogoče omejiti na obzorja tega sveta. Poklicani smo, da z evangelijem služimo celotni Evropi in da uporabimo vse možnosti za dialog med verujočimi in neverujočimi. Svoboda vesti in vere je neobhodno potreben osnovni pogoj za sleherno skupno delovanje.

## **2. Božje kraljestvo med »že zdaj« in »še ne«**

Prošnja »Pridi k nam tvoje kraljestvo« predvsem razločno pove, da božje kraljestvo ne nastane iz nas, marveč prihaja k nam; in da ni sad mesa ali krvi, marveč svoboden dar, ki prihaja od zgoraj; da je to božje kraljestvo. Značilno je, da besedna različica pri Luku ta nam znani stavek nadomešča z naslednjim: »Tvoj Sveti Duh naj pride na nas in nas očisti.« Edinole Gospod je tisti, ki uveljavlja svoje gospostvo in daje, da pride. Brez pridržka je treba podkrepiti prednost Gospoda samega pred sleherni človeško pobudo, podkrepiti njegovo absolutno gospostvo nad slehernim načrtom in slehernim uresničevanjem, ki se ga moremo lotiti. »Soli Deo gloria« — Edinole Bogu slava. Dejstvo, da smo mi tisti, ki kličemo Boga za prihod njegovega kraljestva, nam hkrati daje zavest naše odgovornosti v razmerju do kraljestva, ki prihaja, do možnih nasprotovanj in nujno potrebnega sprejetja. Prošnja za božje kraljestvo nas priganja, da gremo sami iz sebe ven, da bi izvedli tisto spreobrnjenje (metanoia), ki je od začetka povezano z oznanjevanjem evangelija (prim. Mr 1, 15). To spreobrnjenje nas odpira za Boga in prek njega svetu in nam omogoča, da gremo »extra muros« (onkraj zidov) k celotnemu stvarstvu, ki je zaznamovano z že začetim in hkrati obljubljenim prihodom božjega gospostva. Kraljestvo, ki naj pride, nam je že podarjeno v Jezusu Kristusu: Sveti Duh že deluje v svetu, čeprav greh neprestano zavrača ljudi ali hromi njegovo delovanje. »Revelatum, sed tectum cruce« (Luter): to je sedanje stanje božjega kraljestva — razodeto, a še zastrto s težo križa, že zdaj navzoče, a vendar še ne v polnosti uresničeno. Nasproti absolutni prednosti božje pobude stoji napetost človeške zgodovine med »že zdaj« in »še ne« božjega kraljestva.

# I. GOSPOSTVO BOGA, KI JE PRIŠEL, KI PRIHAJA IN KI BO PRIŠEL

## 3. Kraljestvo pripada Očetu: božje gospostvo

Izraelov Bog je kralj (prim. Iz 6,5): vlada svet in zgodovino (Ps 93,1 s; 93,3ss; 103,19; Jer 10,7—10 itd.) in njegovo kraljestvo ne bo imelo konca (prim. 2 Mz 15,18). Jezus sam bo priznal to vesoljno Očetovo gospostvo: »Oče, posvečeno bodi tvoje ime, pridi tvoje kraljestvo« (Lk 11,2). Jezusov Oče — v enkratnem in izključnem odnosu, ki prihaja do izraza v besedi »Aba«, ki jo Nazarečan naslavlja na Boga (prim. Mr 14,36) — je naš Oče, čigar otroci postanemo v njegovem Sinu. Vse prihaja od Boga Očeta, ki je vse stvari ustvaril po Kristusu in zanj (prim. Kol 1,17): vse je naravnano na to, da se vrne k Očetu, ko bo Sin vse združil v enoto in podvrgel Očetu in bo Bog vse v vsem (prim. 1 Kor 15,28). Oče, brezzačetni začetek božjega življenja, je v večni ljubezni tudi prvi izvir vsega, kar obstaja, in poslednji konec vsega življenjskega gibanja: Bog je prihodnost sveta. Kolikor bolj ustvarjena bitja povečujejo Boga, toliko bolj bodo dovršena v svojem bitju. Prošnja »Pridi k nam tvoje kraljestvo« terja torej od tistega, ki jo izgovarja, duha zahvaljevanja, duha, ki ga nagiblje, da zahvaljevaje spoznava vsak dar, ki prihaja od Očeta (prim. 1 Kor 7,7), in pristno prizadevanje, da bi v vseh stvareh iskal božje veličastvo (1 Kor 10,31). Absolutnemu božjemu gospostvu ustreza naravnost hvaležno spremljajočega srca (contemplatio) kot temeljna predpostavka, da bi postavili svoje življenje v službo bližajočega se božjega kraljestva (actio).

## 4. Po Sinu: božja Beseda kot kriterij in vir

Očetovo gospostvo se uresničuje v izvrševanju Sinovega poslanstva. Sin je prvotna stvarjenjska božja Beseda: »Vse je bilo ustvarjeno po njem in zanj« (Kol 1,16), »in brez Besede ni bilo nič ustvarjeno« (Jn 1,3). Sin je učlovečena večna Beseda (prim. Jn 1,14), kraj, v katerem je prišlo božje kraljestvo v zgodovino. Jezus je prišel »v Galilejo; oznanjal je božji evangelij in govoril: Čas se je dopolnil in božje kraljestvo je blizu. Spreobrnite se in verujte evangeliju« (Mr 1,14 s). V Jezusu Kristusu je zasijala pobuda Boga, ki vzpostavlja svoje kraljestvo med ljudmi, ko gre tako daleč, da iz ljubezni do nas izroči v smrt svojega Sina (prim. Jn 3,16 in Rim 8,32). V njem je dan kriterij, merilo, na podlagi katerega prepoznavamo znamenja božjega kraljestva, ki je navzoče v zgodovini. V Kristusovem poveličanem telesu sta postala vidna novo nebo in nova zemlja kot obljuba poveličanja celotnega stvarstva. Zares, »Jezus Kristus, kakor nam je izpričan v Svetem pismu, je božja Beseda, ki jo moramo poslušati, ki ji moramo zaupati in ji biti poslušni v življenju in smrti.«<sup>2</sup> Prosimi za prihod božjega kraljestva pomeni, da postanemo poslušni učenci in dejavne priče božje Besede — ki je Jezus Kristus —, in sicer s tem, da sebe in naše Cerkve stalno postavljamo pod sodbo evangelija; božje ljudstvo, seme božjega kraljestva, je stvaritev Besede (creatura Verbi), ki pod božjo Besedo »obhaja Kristusove skrivnosti za odrešenje sveta.«<sup>3</sup>

## 5. V Svetem Duhu: ki deluje v Cerkvi in v zgodovini

Očetovo kraljestvo, ki je v Jezusu Kristusu že oznanjeno in podarjeno, se uveljavlja v zgodovini po moči Svetega Duha: On kliče v naših srcih: »Aba, Oče« (Gal 4,6; Rim 8,15). Sveti Duh nas uči, kaj naj prosimo. Pripravlja božjemu kraljestvu pot v srcu vernikov in v potekanju zgodovine. Zdihovanje Duha prešinja zdihovanje ce-

lotnega stvarstva in naše lastno zdihovanje (prim. Rim 8,18—27), da bi se spolnila Očetova volja in da bi prišlo božje kraljestvo. Tako Sveti Duh nekako v sedanosti vnaprej ostvarja prihodnost božje obljube (2 Kor 1,22: »predujem«, »poroštvo«): Zato moramo izpovedovati vero, da je božje kraljestvo kot kraljestvo veličastva Očeta, Sina in Svetega Duha v svetu že navzoče v Jezusu Kristusu po moči Svetega Duha. Božje ljudstvo, ki ga razsvetljuje božja beseda, more s pazljivim razločevanjem prepoznati znamenja tega kraljestva, kjer koli se pokažejo. Z druge strani pa dejstvo, da je božje kraljestvo že v svetu, ne pomeni, da je svet že božje kraljestvo: Božje kraljestvo ostaja prihodnja stvarnost. Zato nas je Gospod učil, naj prosimo Očeta: »Pridi tvoje kraljestvo.« S svojo odvisnostjo od svojega Gospoda in z delovanjem Svetega Duha v svetu je celotno božje ljudstvo orodje, ki služi rasti božjega kraljestva. Naloga Cerkve v določeni zgodovinski situaciji svojega bivanja obstaja v tem, da vodi človeka kot posameznika in kot družbo kakor tudi celotno stvarstvo na pot novih nebes in nove zemlje božjega kraljestva v Kristusu. Svet je določen dokončno ne za smrt, ampak za življenje, ko bo preobražen po podobi telesa križanega, vstalega in poveljane Kristusa v kraljestvu Boga Očeta. Na tej podlagi morejo kristjani utemeljevati zaupanje ljudi na prihodnost sveta in njihovo lastno prihodnost. V moči Svetega Duha so kristjani priče in nositelji upanja sveta.

## 6. Troedinost Boga in božje kraljestvo

Tako nas prošnja za božje kraljestvo vodi v oživljajoče razmerje do troedinega Boga: ne le zaradi tega, ker prosimo za Očetovo kraljestvo, ki se uresničuje po Kristusu v Svetem Duhu, ampak tudi zato, ker se v Svetem Duhu po Sinu obračamo na Očeta. Trojica, ki jo kličemo, je že navzoča, in vendar njeno veličastvo še ni navzoče v svoji polnosti, in srce vernikov je napolnjeno s hrepenenjem, upanjem in predanostjo. Prošnja za božje kraljestvo, molitev, ki se prej udejanja v Bogu kakor pa v odnosu do njega, in ki je v Svetem Duhu po Sinu usmerjena na Očeta, nam daje izkušati bližino troedinega Boga do našega vsakdanjega zavzemanja za graditev obljubljenih prihodnosti po Gospodovi volji ter nam pomaga spoznavati, kaj je že bilo dano in kaj se od približanja božjega kraljestva med nami še ni izpolnilo.

## II. »BOŽJE UPANJE JE MED VAMI« (Lk 17,21): ZNAMENJA UPANJA IN NASPROTJA V NAŠI EVROPI

### 7. Z evangelijem skladno razločevanje

Spoznavanje z razločevanjem, ki ga tu poskušamo, ne terja, da bi izčrpno doajeli zapletenost evropske stvarnosti. V luči naše vere v troedinega Boga in v moči Duha, ki deluje v zgodovini, naj bo to skromen izraz naše skrbi in naše povezanosti s konkretnim življenjem kristjanov vseh veroizpovedi in izročil, še več, z vsemi ljudmi Evrope, kamor nas je Gospod postavil, da bi izprosili prihod njegovega kraljestva. Izhajamo iz odrešenjskega božjega načrta o zdravem, dobrem in srečnem človeštvu v pomirjenem vesoljstvu ter iz obljube božjega miru (šalom), zato hočemo izslediti znamenja upanja, ki kažejo v to smer; hočemo pa tudi imenovati nasprotja, ki se postavljajo po robu, da bi prišlo božje kraljestvo. Že zdaj navzoče božje kraljestvo se nam kaže v prepletenosti svetosti in greha, »skrivnosti pobožnosti« in »skrivnosti hudobije« (»mysterium pietatis« in »mysterium iniquitatis«), katerih kompleksnost prepoveduje vsako lagodno poenostavljanje analize ali načrtovanja.



## 8. Znamenja upanja

»Božje kraljestvo ni jed in pijača, ampak pravičnost, mir in veselje v Svetem Duhu« (Rim 14, 17); učinek navzočnosti božjega kraljestva je svoboda (prim. 2 Kor 3, 17). Pod tem vidikom se kaže med znamenji upanja, ki jih moremo ugotoviti v zvezi s prihajanjem božjega kraljestva v naši Evropi, predvsem rastoča prizadevanja po pravičnosti, miru in svobodi ter vedno močnejša zavest glede pravic in dolžnosti moža in žene v družbi in Cerkvi. Proces emancipacije, ki je značilen za novi vek, prav posebej v Evropi, ima v tem tudi dobre učinke, ki se kažejo tudi v različnih oblikah demokracije na naši celini in v poskusih, da bi te oblike izboljšali. Danes obstaja široko soglasje v prizadevanju po miru in po razorožitvi ter v prizadevanju za ohranitev in izboljšavo stvarstva. Zmanjševanje časovnih in zemljepisnih razdalj z modernimi komunikacijskimi sredstvi terja in pospešuje prav tako razvoj krepkejše solidarnosti na mednarodni ravni, prav posebej v razmerju vprašanj, kakor so lakota, izžemanje in rasizem. V območju cerkvenega življenja, kjer se zdi, da povsod raste potreba po dejavni in odgovorni udeležbi, nas pot, ki jo je doslej prehodilo ekumensko gibanje, priganja, da se pogumneje lotimo prenove Cerkev v duhu evangelija, takšne prenove, ki približuje Cerkev Gospodovi volji in jih s tem zbližuje tudi med seboj. Na splošno vlada vtis, da se zlasti pri mladih ljudeh v različnih veroizpovedih izraža nova potreba po duhovnosti, pri tem pa je nov poudarek postavljen na romarsko, potujočo naravo Cerkev. Ta potreba po duhovni prenovitvi je spodbuda za stalno spreobračanje k evangeliju. Tako bi mogli spoznati naše ločitve in nasprotja, ki so pogosto bolj kulturne in zgodovinske vrste.

## 9. Nasprotovanja

Poleg teh znamenj upanja so tudi znamenja nasprotovanja zoper prihod božjega kraljestva: Ločitev med Severom in Jugom v svetu in med Vzhodom in Zahodom v Evropi je globoka rana na poti k uresničevanju edinosti človeštva; kršenje človekovih pravic, še vedno veliko oboroževanje in trgovanje z orožjem, še vedno strahotno jedrsko ogrožanje, zaostrovanje socialnih razlik v mnogih deželah, velika brezposelnost, brezdomstvo, popolna negotovost glede prihodnosti pri mladih ljudeh, izkoriščanje najslabotnejših, težave priseljencev, rasizem v teoriji in praksi, pretirani individualizem, ki iz naše družbe pogosto napravlja bivanje osamljencev drugega poleg drugega, razbitje mnogih zakonov in družin, odrinjenje ali izoliranje starih ali prizadetih ljudi, preziranje človeškega življenja kakor tudi življenja sploh, na vseh ravneh in v vseh oblikah; vsi ti pojavi so izraz takšnega zmanjšanja kakovosti življenja, ki vzpostavlja močan odpor zoper prihod božjega kraljestva. Egoizem, ki je bolj ali manj zakoreninjen v vsakem človeku, in egoizem družbenih grupacij kakor političnih in gospodarskih središč oblasti brez dvoma odločilno prispeva k temu nasprotovanju zoper božje kraljestvo. Očitno naraščajoča brezbržnost mnogih ljudi za evangelij in cerkveno življenje nastaja tudi na podlagi teh sil, nasprotujočih božjemu kraljestvu, ki jih ljudje občutijo kot prevladujoče. Na religiozni in cerkveni ravni v ožjem pomenu je mogoče opaziti preživetje oziroma ponoven nastop oblik konfesionalizma, sektaštva, fundamentalizma in prozelitizma, ki je v protislovju z vsem napredovanjem ekumenske zavesti in zahteve po neprestanem prenavljanju posameznih ljudi in Cerkev. Poleg tega je vzrok za hromitev življenja v skupnostih pogosto tudi neokretnost, klerikalizem, pomanjkljiva pristojnost v duhovnem in teološkem območju kakor tudi prilagajanje političnemu in kulturnemu sistemu. In končno se ne redko dogaja, da si povsod navzoči sekularizacijski proces družbe

privzema obliko ideološkega sekularizma in religiozne brezbržnosti v splošnem okviru praktičnega in teoretičnega materializma, ki prepaja velik del evropskih kultur. Ta materializem se kaže tudi v nastajanju novih malikov, ki so znamenja za izgubo resničnega čuta za sveto.<sup>4</sup>

## 10. Kristjani kot ljudje na meji

Spričo teh znamenj upanja in teh nasprotovanj so kristjani pozvani, da molijo za prihod božjega kraljestva in tako dejavno sprejemajo vase stalno delovanje božjega Duha v celotnem stvarstvu. Pri tem se vsekakor zavedajo, da ni njihovo mesto le na eni strani: solidarni z živeto človekostjo in hkrati v zavesti glede absolutne prednosti (prioritete), ki pripada božji pobudi, doživljajo — zaznamovani z neprosojnostjo stvarnosti in tako globoko potopljeni vanjo —, kako pogosto nimajo poguma, da bi to stvarnost presojali v luči neminljivega kriterija, ki je Jezus Kristus sam, in da bi se orientirali ob tej sodbi. Kristjani vedo, da so kot verniki vedno na meji, ker so poklicani k temu, da bi bili hkrati zvesti sedanjemu svetu in prihodnjemu svetu, in ker so neprestano izpostavljeni nevarnosti, da bi popustili skušnjavam spiritualizma ali pa sekularizma. Kljub temu jih prošnja za prihod božjega kraljestva priganja, da bi pričevali o upanju, ki ne razočara, in da bi s tem vatlom merili pravilnost glede ravnanja in življenjskih odločitev ter si prizadevali za trajno spreobračanje in prenavo. Toda ali ni ta naravnost k ponižnosti in začasnosti, k neprestanemu iskanju in stalnemu novemu začenjanju ravno značilnost kvasu, soli zemlje? Ali niso Cerkve Evrope, ki skupno izrekajo prošnjo »Pridi k nam tvoje kraljestvo«, poklicane k tej naravnosti?

### III. PRIČE PRIHODNJEGA BOŽJEGA KRALJESTVA: ZAVZEMANJE EVROPSKIH CERKVA ZA PRIHOD BOŽJE OBLJUBE

#### 11. Cerkev in božje kraljestvo

H kakšnemu zavzemanju nas priganja prošnja za božje kraljestvo spričo znamenj upanja in nasprotovanja, ki jih moremo ugotavljati v naši Evropi? Božje ljudstvo ve, da se ne more istovetiti z božjim kraljestvom, saj je le njegova kal in prvina. A ve tudi, da ni tuje božjemu kraljestvu, ker je na poseben način njegovo znamenje in orodje v zgodovini. Kristjani morajo vedeti, da so v službi božjega kraljestva, ki ga bo Bog sam uresničil v vsej njegovi polnosti, kadar in kakor bo hotel. Tudi če se imajo v odnosu do obljubljenega prihodnosti za uboge romarje, morejo vendarle spoznati, kje in s katerimi sredstvi Sveti Duh udejanja bližanje božjega kraljestva. Božja beseda, zakramenti, sestrsko občestvo — vse to sestavlja rodovitna tla za prihajanje božjega kraljestva, iz katerega se Cerkev rojeva in živi. Iz tega bo zajemalo potujoče božje ljudstvo moč za izpolnitev svoje naloge v službi božjega gospodstva, ki prihaja, v njegovi polnosti. »V luči Svetega duha, ki sije v Cerkvi po evangeliju in zakramentih, premaguje Kristus sam moč zla v vsakem verniku in ga spet napravlja podobnega Bogu.«<sup>5</sup>

#### 12. Nasproti preteklosti: »Confessio laudis et peccati« (izpovedovanje hvale in greha)

V odnosu do preteklosti zahteva ta naloga, da izpovedujemo in priznavamo velika dela, ki jih je Bog izvršil in krščanski zgodovini naše Evrope. To so neštevilni

dokazi ljubezni, upanja in vere, ki so določali pot naših dedov. Ti dokazi nas nagibljejo k temu, da priznavamo čudovito Gospodovo zvestobo skozi stoletja v naši zgodovini. A tej »confessio laudis« (izpovedi hvale) je treba dodati nič manj potrebno »confessio peccati« (izpoved greha): Cerkve priznavajo vse preveč človeška nasprotovanja, ki so se v njih upirala prihodu božjega kraljestva in se mu često še danes upirajo; dalje priznavajo bolečo zgodovino svojih ločitev, ideološke in politične zaplete, ki so včasih vplivali na njihovo navzočnost v svetu. Skupaj s prošnjo za prihod božjega kraljestva govorijo z besedami, ki jih je učil Gospod: »Odpusti nam naše dolge« (Lk 11,4). In skupno spoznavajo, da so poklicane k medsebojnemu odpuščanju, da bi bile znamenje in orodje za spravo v tej razcepljeni Evropi: »Pridi tvoje kraljestvo... Odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom« (Lk 11,4).

### **13. Nasproti sedanjosti: evangeliziranje, sprava, diakonija**

Nasproti sedanjosti se zavest, da smo poklicani k službi sprave glede na prihod božjega kraljestva, povezuje z zahtevo po solidarnosti in po zavzemanju za pravičnostjo v prid vseh. To je vidik, ki ga ne smemo zanemarjati, kakor kaže Gospodova molitev v dveh prošnjah posebno razločno: »Zgodi se tvoja volja, kakor v nebesih tako na zemlji« (Mt 6,10) in »Daj nam danes naš vsakdanji kruh« (Lk 11,3). To pomeni glede na naše soljudi poslanstvo za »diakonijo«, za služenje človekovemu dostojanstvu, socialni in gospodarski pravičnosti, spoštovanju in razvijanju stvarstva: Cerkve so udeležene pri zdihovanju stvarstva, ki teži po tem, da bi bilo rešeno suženjstva pokvarjenosti in bi bilo deležno svobode in poveličanja božjih otrok (Rim 8,21). V tej perspektivi je treba razumevati služenje sprave ne samo glede na edinstvo med ločenimi kristjani, ampak tudi kot služenje stvări miru, sodelovanja, razoroževanja, medsebojnega zaupanja med ljudstvi in narodi. Cerkve so poklicane, da postanejo kvas sprave v tej razcepljeni Evropi. Oznanjevanje prihajajočega božjega kraljestva, ki je kraljestvo pravičnosti in miru, prinaša posebno nujno nalogo, evangelizacijo v sekularizirani evropski družbi, ki je v veliki meri odtujena evangeliju.

V luči prihajajočega božjega kraljestva morajo Cerkve pred Bogom, Gospodom njihovega življenja, in okrepljene s Svetim Duhom, spoznati odgovornost za skupno pričevanje in za solidarno prizadevanje pri izoblikovanju vesti, ki je odprta za dialog z vsemi, prav posebej z verujočimi drugih religij, začeniši z dialogom z Judi in muslimani, a ne da bi pri tem zanemarjali spoprijemanje z ideologijami in različnimi kulturnimi tokovi.

### **14. Nasproti prihodnosti: prošnja in naloga**

V razmerju do prihodnosti je naloga Cerkva, ki prosijo za prihod božjega kraljestva, določena s takšnim živim duhom spreobrnjenja in molitve, ki nekako pritegne božjo prihodnost v sedanjost ljudi: »Pridi tvoje kraljestvo... Ne vpelji nas v skušnjava, temveč reši nas hudega« (Mt 6,10—13). Cerkve, pripravljene na trajno očiščevanje in prenavljanje, prosijo za milost trdne vere, dejavne ljubezni, nepremagljivega upanja, ki naj iz njih napravijo učinkovito orodje za prenavljanje in znamenje zaupanja v tej stari in mnogoplastni Evropi. Prošnja za prihod božjega kraljestva jih priganja, da pričakujejo izpolnitev božjih obljub za svoje brate in svoje sestre in da plačajo najvišjo ceno za to, da bi to upanje postalo stvarnost v življenju ljudi. Cerkve vedo, da ta cena ne bo drugačna kakor tista, ki jo je plačal njihov Gospod in Učitelj. Pot, ki vodi k prihajanju božjega kraljestva, je neizprosno zaznamovana s

križem, a ta pot je tudi edina pot pristnega krščanstva. Sv. Bernard izraža to z besedami, ki jih je rad imel in navajal Luter: Cerkve spoznavajo, da »je grenkoba Cerkve velika ob preganjanju, večja ob ločitvi, a najhujša v navideznem miru«. <sup>6</sup> Eshatološka naravnost, ki izraža pričakovanje božjega kraljestva, onemogoča vsako kratkovidno sprejemanje izpolnitve v Cerkvah ali družbi in neprestano spodbuja k spreobrnjenju ter k požrtvovalnosti. »Ker čakamo nove zemlje in novih nebes, kjer bo prebivala absolutna pravičnost, se tukaj in danes (hic et nunc) borimo za prerojenje ter prenovo človeka in družbe.« <sup>7</sup> Prihodnjega kraljestva ni mogoče zgraditi poceni, ampak za visoko ceno ljubezni, ki je pripravljena na samopredanost. Dosedanja nesposobnost kristjanov, da bi storili, kar pripada njim samim in bi živeli medsebojno v edinosti in miru, napravlja prizadevanja Cerkva za mir v svetu neredko neverodostojna. Zato je neobhodno potrebna postavka pri zavzemanju Cerkva za mir in pravičnost, da se še močneje prizadevajo za lastno edinost, za lastni mir in pravičnost v Cerkvah in med Cerkvami.

Zato evropski kristjani v zavesti tako svoje slabosti kakor veličine in zahtevnosti njim zaupane naloge ne prenehajo v skupni pokorščini do Gospodove besede moliti z besedami:

Oče naš, ki si v nebesih,  
posvečeno bodi tvoje ime,  
pridi k nam tvoje kraljestvo,  
zgodi se tvoja volja, kakor v nebesih tako na zemlji.  
Daj nam danes naš vsakdanji kruh  
in odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom  
in ne vpelji nas v skušnjava, temveč reši nas hudega« (Mt 6,9—13).  
Tvoje je kraljestvo, tvoja je oblast in slava vekomaj.

Gospodova molitev nam je izziv, ko predlagamo te premisleke kristjanom Evrope v upanju, da bodo pobuda in pomoč. Svoje sestre in brate v veri vabimo, da sprejmejo naše besede, jih napravijo za predmet premišljevanja, za predmet osebne in skupne molitve, jih vzamejo za izhodišče poglobljenega izpraševanja vesti v ozračju dialoga in skupnega iskanja. Upamo, da jih bo to moglo privedi do spreobrnjenja in prenove v Svetem Duhu, kakor tudi do določenega prizadevanja v Cerkvi in družbi. Spoštljivo in s pristno naklonjenostjo bi se radi obrnili na žene in može naše celine, ki se ne prepoznajo več v krščanski veri. Ali ne bi mogle nekatere tu predložene misli postati predmet pogovora z namenom, da bi medsebojno tesneje sodelovali? Prepričani smo, da sta vzajemno razumevanje in skupno zavze-manje za boljše življenje vsem v korist. To povabilo polagamo v roko Gospodarja življenja: On, ki pozna srca, nam bo pomagal uresničiti, kar smo z njegovo pomočjo spoznali. On naj nam odpre pota za sodelovanje z vsemi v pričakovanju njegovega kraljestva, ki bo za vse kraljestvo pravičnosti in miru.

Prevedel Tone Štrukelj

\* Prinašamo prevod dokumenta četrtega evropskega ekumenskega srečanja, ki sta ga priredila Konferenca evropskih Cerkva (KEK) in Svet evropskih škofovskih konferenc (CCEE) od 28. septembra do 2. oktobra 1988 v Erfurtu v Nemški demokratični republiki.

<sup>1</sup> »Začenjamo ga skupno vrednotiti kot pričo evangelija, učitelja v veri in klicarja k duhovni prenovi.« *Verständigung über Luther, Eine katholisch—lutherische Erklärung zum Lutherjahr*, v: Herder Korrespondenz 37 (1983) 383.

<sup>2</sup> Iz prve teze *Theologische Erklärung von Barmen*, z dne 31. maja 1934, ki je nastala v ozračju krščanskega odpora zoper nacionalsocializem.

<sup>3</sup> »Sub Verbo Dei Ecclesia mysteria Christi celebrat pro salute mundi«: Naslov »Relatio finalis« škofovske sinode dvajset let po 2. vatikanskem koncilu (1985).

<sup>4</sup> Z mnogoplastnostjo sekularizacije v zvezi z evangelizacijo prim. analize 6. simpozija evropskih škofov, Rim, 7.—11. oktober 1985.

<sup>5</sup> Naš Credo vir upanja, dokument 3. evropskega ekumenskega srečanja, Riva del Garda, 1984, št. 11; Slovenski prevod v: BV 45 (1884) 65—78.

<sup>6</sup> »Amaritudo Ecclesiae sub tyrannis est amara; sub haereticis est amarior, sed in pace amarissima«: Berhard von Clairveaux, Sermones super Cantica Canticatorum 33,16; PL 183, 959, nav. v: WA 3,420, komentar k Ps 68.

<sup>7</sup> Iz sklepa 3. vsepravoslavne predkoncilske konference, 20. 10.—6. 11. 1986, »Prispevek Pravoslavnih Cerkva k uresničenju miru, pravičnosti, svobode, bratstva in ljubezni med narodi, kakor tudi k odpravi rasne in druge diskriminacije«, P. VIII. 2.



### Teološka fakulteta v akademskem letu 1987—1988

V akademskem letu 1987—1988 je opravljal službo dekana izredni prof. dr. Rafko Valenčič, službo prodekana pa izredni prof. dr. Stanko Ojnik za oddelek v Mariboru. Dne 27. junija 1988 je bil prof. Valenčič v Mariboru na seji plenarnega fakultetnega sveta ponovno izvoljen za dekana TF za dobo dveh let.

#### Predavatelji in slušatelji

V akademskem letu 1987—1988 je na TF predavalo 40 predavateljev: 2 redna profesorja, 6 izrednih profesorjev, 7 docentov, 18 honorarnih predavateljev, 3 asistenti, 4 predavatelji živih jezikov. V petek 2. oktobra 1987 je dr. Ciril Sorč opravil akademski kolokvij za naslov habilitiranega docenta. V sredo 13. januarja 1988 je bil docent dr. Jože Krašovec imenovan za izrednega profesorja. V sredo 13. aprila 1988 je dr. Marijan Peklaj opravil akademski kolokvij za naslov habilitiranega docenta. V četrtek 5. maja je bil dr. Anton Mlinar izvoljen za asistenta pri katedri za moralno teologijo, docentu dr. Cirilu Sorču pa je bil odobren enoletni študijski dopust. V ponedeljek 27. junija 1988 sta bila dr. Ivan Štuhec in dr. Karel Bedernjak izvoljena za asistenta pri katedri za moralno teologijo, dr. Borut Košir za asistenta pri katedri za cerkveno pravo, mag. Julka Nežič za asistentko pri katedri za liturgiko.

V sredo 9. marca 1988 je v sedemindesetem letu starosti zaradi kapi umrl upokojeni redni profesor filozofije dr. Janez

Janžekovič. Pokopan je bil v Ljubljani na Zalah v ponedeljek 14. marca. Pogrebne slovesnosti je vodil veliki kancler nadškof dr. Alojzij Šuštar, ki je imel tudi mašno homilijo. Somaševali so mariborski škof dr. Franc Kramberger, ljubljanski pomožni škof msgr. Jože Kvas, dekan TF prof. dr. Rafko Valenčič, prodekana prof. dr. Jože Krašovec in prof. dr. Stanko Ojnik in predavatelja filozofije prof. dr. Anton Stres ter docent dr. Janez Juhant. Po maši so se v cerkvi Vseh svetih od pokojnega profesorja poslovili: mariborski škof dr. Franc Kramberger, dekan TF prof. dr. Rafko Valenčič, prof. dr. Marko Kerševan s Filozofske fakultete v imenu Društva visokošolskih profesorjev ljubljanske univerze (Kerševanov in Valenčičev govor sta objavljena v: *Tretji dan*, april 1988, letnik XVII, številka 7 (126), str. 8—9), Primož Hainz v imenu SZDL. V sredo 16. marca 1988 je veliki kancler nadškof dr. Alojzij Šuštar v kapeli TF v krogu profesorjev in slušateljev TF za pokojnega prof. Janžekoviča opravil mašo za dušnico. Po maši je akad. prof. dr. Anton Trstenjak prosto podal izviren oris življenja in delovanja pokojnega prijatelja.

Na TF se je vpisalo 182 rednih in izrednih slušateljev: 52 iz ljubljanske nadškofije, 35 iz mariborske škofije, 22 laikov, 19 iz koprške škofije, 15 frančiškanov, 14 salezijancev, 5 kapucinov, 5 lazaristov, 5 minoritov, 3 redovnice, 3 iz drugih škofij, 2 cistercijana, 2 jezuita. Število po letnikih je bilo naslednje: I. — 41, II. — 31, III. — 34, IV. — 15 v Ljubljani

in 5 v Mariboru, V. — 26 v Ljubljani in 12 v Mariboru, VI. — 12 v Ljubljani in 2 v Mariboru, VII. — 3 v Ljubljani in 1 v Mariboru.

V soboto 19. marca 1988 se je v planinah smrtno ponesrečil bogoslovec II. letnika Peter Bajec iz Ljubljane — Moste. Pokopan je bil na Žalah v sredo 23. marca. Pogrebne slovesnosti je v krogu profesorjev in študentov TF ter velikega števila vernikov vodil škof msgr. Jože Kvas. V ponedeljek 28. marca 1988 je bila na TF komemoracija, ki so jo pripravili študenti in prof. dr. Anton Stres.

### **Tomaževa proslava**

Proslava zavetnika TF sv. Tomaža Akvinskega je bila v ponedeljek 7. marca 1988. Ob 9. uri je bilo v ljubljanski stolnici slovesno bogoslužje, ki ga je vodil veliki kancler nadškof dr. Alojzij Šuštar s somaševanjem slovenskih škofov in profesorjev. Med bogoslužjem je pel zbor bogoslovcev pod vodstvom prof. Jožeta Trošta. Ob 10.30 je bila v fakultetni avli akademija, ki so jo pripravili pevci pod vodstvom zborovodje profesorja Jožeta Trošta in docenta dr. Alojzija Slavka Snoja. Zbor bogoslovcev je najprej zapel skladbo *Jacobus Gallus, Praeparate corda vestra*. Potem je dekan TF prof. dr. Rafko Valenčič pozdravil goste: vse slovenske škofo, vključno nadškofa dr. Franca Perka iz Beograda, predstavnike TF v Beogradu prof. dr. Dimitrije Kaleziča, asistenta mag. Radomira Popoviča in dva študenta, predstavnike TF v Zagrebu doc. dr. Vladimira Zagoraca in dva študenta, vse profesorje, uslužbence in študente TF v Ljubljani, druge goste in posebej abituriente iz Vipave. Po pozdravu je dekan podal še nekaj misli, kaj pomeni praznovanje Tomaža Akvinskega. Po dekanovih besedah je študent podal odlomek iz eseja o govorništvu A. M. Slomška, Beseda je naših misli obraz. Potem je nastopil docent dr. Alojzij Slavko Snoj s slavnostnim predavanjem z naslovom *Pedagogika prihodnosti je pedagogika razuma, srca in duha*. Predavanje je objavljeno v *BV* 48 (1988), 167—173. Po predavanju je študent prebral odlomke Janeza Bosca, *Odprto pismo mladim*, oktet pa je zapel Tebje pojem (iz vzhodne liturgije).

Štirje teologi so prejeli diplomu druge stopnje, to je naslov magistra teologije z ustrežno specializacijo: p. Karel Gržan, član

slovenske kapucinske province, p. Tomislav Jurič, p. Ivo Orlovac, p. Marko Oršolič, vsi trije člani Frančiškanske province Bosne Srebrne iz Sarajeva. 25 študentov TF je prejelo diplomu prve stopnje, to so tisti, ki so uspešno končali petletni filozofsko-teološki študij in pastoralno leto. Iz ljubljanske nadškofije: Janez Cevec, Anton Jamnik, Miha Lavrinec, Janez Novak, Jože Štupnikar, Franc Vidmar; iz mariborske škofije, mariborski oddelek TF: Branko Brezovnik, Jože Čonč, Janez Ferencek, Janez Furman, Stanislav Koštric, Peter Leskover, Janez Maučec, Jožef Pasičnjek, Martin Pečnik, Jože Rajnar, Ivan Suhoveršnik, Borut Zemljič; iz koprške škofije: Jože Jakopič, Aleksander Skapin, Bogomir Trošt; iz salezijanske družbe: Blaž Cuderman, Stojan Kalapiš, Janez Potočnik; iz misijonske družbe: Anton Ovtar. Poleg teh so štirje dvignili diplomu TF med letom.

Med proslavo sta dva študenta TF prejela Tomaževo nagrado: Anton Gnidovec za diplomsko nalogo *Središčnost razodetja pri Romanu Guardiniju*; Marija Krajnc za diplomsko nalogo *Župnija v sodobnem svetu*.

Proslavo so zaključili pevci s skladbo profesorja Jožeta Trošta *Sej, meči seme v srca ljudi*.

### **Magisterij in diplomske naloge**

Magister teologije je postal samo eden, in sicer Janez Pogačnik. Magistrsko nalogo z naslovom *Organizacija delne cerkve pod vidikom teorije upravljanja* je napisal pod vodstvom prof. dr. Franceta Perka. 6. junija 1988 je opravil magistrski izpit iz fundamentalno-dialoške skupine.

Diplomske naloge so dokončali in uspešno zagovarjali naslednji slušatelji (v oklepaju je naveden mentor): Marijan Banič, *Pastoralna usmerjenost 2. vatikanskega koncila 1965—1985* (prof. dr. Jože Rajhman); Martin p. Krizolog Cimerman, *Antropološka in teološka izhodišča - navodila o daru življenja* (hon. pred. p. dr. Vinko Škafar); Vinko Čonč, *Molitve pri umirajočih* (prof. dr. Marijan Smolik); Marjan Čuden, *Oznanjevalna govorica v predšolski dobi* (doc. dr. Alojzij Slavko Snoj); p. Pavo Dominkovič, *Krist da — Crkva ne* (prof. dr. Anton Strle); Vladimir Durič, *Cerkev in delavstvo v času od njegovega nastanka do okrožnice Rerum novarum* (doc. dr. Janez Juhant); Jože Filej, *Jezus raz-*



pošlje dvainsedemdesetere (Lk 10,1—16) (hab. doc. dr. Marijan Peklaj); Jože Furman, Roman Dostojevskega »Bratje Karamazovi« in krščanska duhovnost (doc. dr. Alojzij Slavko Snoj); Janez Görgner, Psihiatrična in krščanska skrb za duševno bolne in motene osebe (hon. pred. p. dr. Marijan Šef); Zvone Horvat, Skrb za slušno prizadete (doc. dr. Alojzij Slavko Snoj); Jože Ilijaš, Aids kot medicinski in etični problem (prof. dr. Rafko Valenčič); Ciril Istenič, France Mihelčič — duhovnik, govornik in pisatelj (Oris njegovega dela s poudarkom na homiletični reviji, Sejavec) (doc. dr. Alojzij Slavko Snoj); Janko Ivančič, Deško vzgajališče na Selu (prof. dr. Valter Dermota); Janez Jasenc, Eksegeza psalma 78 (prof. dr. Jože Krašovec); Zoran Kodela, Premišljevalna molitev (dr. Alojzij Pirnat); Primož Kovač, Ustanovitev kapucinskega samostana v Škofiji Loki (prof. p. dr. Metod Benedik); Štefan Kožuh, Človekov odnos do stvarstva (Ekološki problemi v luči teologije) (hab. doc. dr. Ciril Sorč); Ivan Kranjec, Zgodovina rožnega venca (hon. pred. dr. Stanko Lipovšek); Roman Kušar, Eksegeza psalma 104 (prof. dr. Jože Krašovec); Andrej Lampret, Cottolengova ljubezenska služba ubogim in njegovo zaupanje v božjo previdnost (prof. dr. Vekoslav Grmič); Milan Matjaž, Kristjan pred zgodovino (Filozofski in teološki pristop k zgodovini) (dr. Alojz Pirnat); Janez Mihelčič, Terezija Avilska — učiteljica kontemplativne molitve (prof. dr. France Oražem); Franc Murko, Nekateri vidiki podobe duhovnika v Pastoralnem vodilu sv. Gregorija Velikega (doc. dr. Ivan Pojavnik); Jože Muršec, Pastoralna alkoholizma (hon. pred. p. dr. Marijan Šef); Jože Osredkar, Gospod pa me rešuje iz smrti (doc. dr. Drago Ocvirk); Alojz Petrič, Strah in beg pred smrtjo (hon. pred. p. dr. Vinko Škafar); Ivan Platonjak, Odrešenje kot zadostitev (Problem Anzelmove teorije zadostitve danes (dr. Avguštin Lah); Marjan Plohl, Meško in njegov odnos do naroda in domovine (prof. dr. Stanko Janežič); Jože Plut, Cerkev v Cerkovni ordningi (Ali je Trubarjevo pojmovanje Cerkve res samosvoje?) (prof. dr. Franc Perko); Lucijan Potočnik, Ontologija Cerkve pri Nikolaju Berdjajevu (Oris ekleziologije in poskus ponovnega ovrednotenja) (prof. dr. Franc Perko); Milan Pregelj, Cerkevno življenje v srbski pravoslavni Cerkvi (prof. dr. Franc Perko); Tomaž Prelovšek, Krajevna in

vesoljna Cerkev pri škofu Antonu Martinu Slomšku (prof. dr. Franc Perko); Božidar Rustja, Versko-teološka misel v delih Alojza Rebule (prof. dr. Anton Strle); Vid Stanovnik, Cerkev in kultura v pismih in govori papeža Janeza Pavla II. (doc. dr. Drago Ocvirk); s. Aleša Stritar, Avdiovizualna diamontaža v katehezi (doc. dr. Alojzij Slavko Snoj); Stanko Šemrl, Človek — spolno bitje (Predzakonski spolni odnosi in dostojanstvo človeka) (hon. pred. p. dr. Vinko Škafar); Janez Trepel, Cerkev v Stranjah (akad. prof. dr. Emilijan Cevc); Franc Trstenjak, Pastoralna krsta in mariborski škofiji po II. vatikanskem koncilu (hon. pred. dr. Stanko Lipovšek); Miro Tržan, Uporabnost simbola pri oznanjevanju (doc. dr. Alojzij Slavko Snoj).

### **Simpoziji, tečaji, predavanja in druge dejavnosti ter dogodki**

V okviru znanstvene izmenjave med teološkima fakultetama v Regensburgu in Ljubljani sta 14. oktobra 1987 na TF v Ljubljani predavala prof. dr. Norbert Brox, Začetki Cerkve in njih pomen za današnji čas, in doc. dr. Kurt Küppers, Obhajanje eharistije kot znamenje vere. Drugi dan sta predavanja ponovila na oddelku v Mariboru.

21. in 22. oktobra 1987 je TF priredila simpozij o Janezu Evan. Kreku. Predavatelji so nastopili po naslednjem vrstnem redu v avli TF: dekan TF prof. dr. Rafko Valenčič, Uvodna beseda; prof. dr. Metod Benedik, Krek in njegov čas; doc. dr. Janez Juhant, Osebnost Janeza Evan. Kreka; prof. dr. Franc Rozman, Krek in Sveto pismo; prof. Mirko Mahnič, Krekovo leposlovno delo; prof. dr. Janko Prunk, Krekova politična misel in delo; mag. Anton Bozanič, Krški škof Anton Mahnič in Janez Evan. Krek; dr. Janez Gril, Krekovo socialno delo. 4. in 5. novembra 1987 so vsi predavatelji ponovili predavanja v škofijski avli v Mariboru. Udeležba je bila v obeh središčih dokaj dobra.

Ob štiristoletnici smrti Primoža Trubarja je v dneh 9.—13. novembra 1987 na univerzi gostoval interdisciplinarni znanstveni simpozij: Reformacija na Slovenskem. Med predavatelji so nastopili tudi nekateri profesorji TF po naslednjem vrstnem redu: Vekoslav Grmič, Trubarjeva teološka antropologija; Jože Rajhman, Pogledi katoliške teologije na slovensko reformacijo; Marijan

Smolik, Odrpta vprašanja glede besedil slovenskih protestantskih cerkvenih pesmi; Francè Rozman, Kako je Trubar prevajal Sveto pismo v slovenščino; Metod Benedik, Izzvenevanje reformacije v prvi polovici 17. stoletja.

8. decembra 1987 je prof. dr. Jože Krašovec imel na TF v Regensburgu predavanje Klic po pravičnosti v 1 Mz 18,16—33.

10. decembra 1987 je na povabilo slušateljev laikov na TF v Ljubljani predaval mariborski škof dr. Franc Kramberger o škofovski sinodi 1987 v Rimu, ki je obravnavala vlogo laikov v Cerkvi in družbi.

Januarja 1988 je bil z nekaterimi pripombami potrjen statut TF. Posebna komisija (doc. dr. Drago Ocvirk, prof. dr. Stanko Ojnik, prof. dr. Franc Perko, dekan prof. Rafko Valenčič) je pripravila predloge za dopolnitev: o vlogi SPŠK, velikega kanclerja, o statutu mariborskega oddelka in vlogi krajevnega ordinarija, o zaključnem izpitu po I. ciklusu, o ureditvi pastoralnega letnika, o programu za 2. cikel, o inštitutih in tečajih.

V dneh 11.—25. februarja 1988 je prof. dr. Jože Krašovec vodil 13. študijski biblični seminar v Sveti deželi. Prvo takšno študijsko potovanje je bilo septembra 1974. Razen lansko leto, ko se se seminarja udeležili duhovniki in laiki izobraženci, so udeleženci vsakokrat predvsem šestoletniki (včasih izjemoma petoletniki) TF. Vsakokrat gostujemo v Maison d'Abraham ob Oljski gori. Voditelj seminarja J. Krašovec za vsako skupino povabi tudi nekaj profesorjev Hebrejske univerze in (ali) drugih ustanov v Jeruzalemu, da predavajo o posebno aktualnih temah, ki zadevajo Sveto deželo, Sveto pismo, judovstvo, krščanstvo in islam v Sveti deželi.

Februarja 1988 je bil na enotedenskem študijskem dopustu v Regensburgu hab. doc. dr. Ciril Sorč.

11. marca 1988 je bil v Ljubljani informativni dan, ki se ga je udeležilo 35 kandidatov. V Mariboru je bil informativni dan »Odrpta vrata« 23. aprila in se ga je udeležilo okrog 200 kandidatov.

6. in 7. aprila 1988 je v Ljubljani in Mariboru potekal tradicionalni teološki tečaj. V tem letu je bila osnovna tema: Marija v življenju Cerkve in slovenskega naroda. Po dekanovi uvodni besedi so nastopili naslednji predavatelji: dr. Francè Rozman, Marija v

Svetem pismu (referat); dr. Zmaga Kumer, Odsev svetopisemskega sporočila o Mariji v slov. ljudski pesmi (koreferat); dr. Ciril Sorč, Marija v koncilskih in pokoncilskih dokumentih cerkvenega učiteljstva (referat); dr. Avguštin Lah, Sodobna teologija (teologi) o Mariji (koreferat); dr. Metod Benedik, Marijino češčenje v zgodovini slovenske vernosti (referat); dr. Emilijan Cevc, Značilne upodobitve Matere božje v slovenski umetnosti (koreferat); dr. Alojzij Slavko Snoj, Oznajevanje (pridiga in kateheza) o Mariji danes (referat); Jože Vidrih, Kritično razmišljanje o marijanskih ljudskih pobožnostih (koreferat). Prvi dan je bilo v Ljubljani okrog 300, v Mariboru 120 udeležencev; drugi dan v Ljubljani 220, v Mariboru 80.

16. maja 1988 so na TF v Ljubljani predstavili zgod. zbornik o C. Attems.

19. maja 1988 je doc. dr. Janez Juhant na TF v Regensburgu predaval; tema predavanja: Janez Evan. Krek (1865—1917) in Mahatma Gandhi (1869—1948), dve etični osebnosti na prelomu stoletja.

27. maja je na TF v Ljubljani predaval primorski rojak dr. Karel Bonutti, profesor ekonomije na univerzi v Clevelandu (ZDA). Tema predavanja: Nova okrožnica Janeza Pavla II. Sollicitudo rei socialis (O skrbi za socialno vprašanje) in dokument ameriških škofov o ekonomskih vprašanjih.

29. maja 1988 je imel prof. dr. Vekoslav Grmič na TF v Regensburgu predavanje: Teologija osvoboditve kot izziv za evropsko teologijo.

V dneh 13.—16. septembra 1988 je bil v Đakovu VIII. medfakultetni ekumenski simpozij. Med drugimi so nastopili naslednji slovenski predavatelji: opat. prof. dr. Anton Nadrah, Evharistija v veri in življenju katoliške Cerkve; doc. dr. Anton Štrukelj, Evharistija kot daritev; asis. dr. Alojz Pirnat, Evharistija kot gostija; prof. dr. Stanko Janežič, Interkomunija s katoliškega vidika; doc. dr. Drago Ocvirk, Evharistija in evangelizacija; hon. pred. dr. Stanko Lipovšek, Oblikovanje obreda kot izraz inkulturacije.

Prof. dr. Vekoslav Grmič je imel poleg že omenjenih naslednja predavanja: 15. 12. 1987 je v Budimpešti na mednarodnem simpoziju sodeloval z referatom Nemoralnost atomskega oboroževanja; 17. 12. 1987 na simpoziju filozofskega društva v Ljubljani: Problemi poslovne morale; 21. 12. 1987

na simpoziju Filozofske fakultete v Ljubljani; Bariere teološke govornice; 30. 5. 1988 v Salzburgu za visokošolce; Birokratizacija evangelija; 29. 6. 1988 na univerzi v Ljubljani: Teološka antropologija v Brzijskih spomenikih.

Prof. dr. Jože Rajhman je predaval: 21. 12. 1987 na simpoziju filozofske fakultete v Ljubljani: Med profanim in sakralnim; 6. 7. 1988 na simpoziju za tuje slaviste v Ljubljani: Slovenski protestantizem kot odločilna stopnja slov. narodne zavesti.

V škofijski avli v Mariboru so bili štirje biblični večeri: 27. 10. 1987: Pomen svetopisemskega poročila o stvarjenju (J. Krašovec, M. Peklaj); 12. 1. 1987: Greh na začetku (J. Krašovec, mladinci s pantomimo); 22. 3. 1988: Teološki problemi svetopisemskega poročila o vesoljnem potopu (J. Krašovec); 24. 5. 1988: Svetopisemsko poročilo o babilonskem stolpu ter Sodomi in Gomori (J. Krašovec). 19. 1. 1988 sta predavala Janez Stanič in prof. dr. Stanko Janežič: 1000 let ruskega krščanstva; 21. 1. 1988 dr. Vlado Struk, Marta Horvat, Ludvik Jošar, dr. Vinko Potočnik: Naroda sprava; 17. 3. 1988 prof. Boris Podrecca: Sakralna arhitektura. P. dr. Marijan Šef je imel dve predavanji: 15. 12. 1987: Vera in medicina v službi človeka; 18. 4. 1988: Evtanazija ali ljubezen do umirajočih.

V dneh 20.—24. junija 1988 so imeli prevajalci Svetega pisma Stare zaveze v Mariboru seminar pod vodstvom predsednika koordinacijskega odbora prof. dr. Jožeta Krašovca. Poleg slovenskih prevajalcev se ga je udeležil predstavnik Združenih bibličnih družb iz Stuttgarta dr. Rudolf Kassühlke in nekateri prevajalci iz drugih jugoslovenskih republik.

## Knjižnica

V knjižnici TF v Ljubljani je novi sodelavec Slavko Kimovec dobil dekret za pomožnega knjižničarja. Franc Milavec je popisal vse dotedanje diplomske in licencijske naloge. V načrtu je seznam za objavo v *BV*. V tem letu imajo knjižničarji precej dela s pregledom fonda pokojnega prof. Janžekoviča. Vedno bolj je občutna prostorska stiska, zato je treba misliti na preureditev sedanjih prostorov in na odkup sosednje stavbe. Knjižnica dobi vsako leto okrog 1000 novih knjig in nad 200 revij.

Teološka knjižnica v Mariboru je škofijska, toda v prvi vrsti služi profesorjem in študentom TF. Uslužbenci so naslednji: vodja knjižnice France Planteu, knjižničarka s. Emanuela, ki dela v izposoji in pri računalniku, 2 honorarni sodelavki za urejanje periodik in inventarizacijo. S. Emanuela je bila en mesec na izpopolnjevanju v UKM in na dveh tečajih v Ljubljani v NUK in v CK. Knjižnica je odprta za bralce od ponedeljka do petka od 7.—15. ure. Knjižnica je že drugo leto v novih prostorih in je že dobila podobo, v kakršni se bo razvijala v naslednjem desetletju. Knjižni fond je postavljen po univerzalni decimalni klasifikaciji. Vključena je v knjižnično mrežo univerzalnih knjižnic in z njimi oblikuje skupni centralni katalog. Knjige starega in novega fonda ves čas vpisujejo v inventarno knjigo, označujejo s postavitveno signaturo po UDK in ta se vnaša v računalniški spomin na Tehniški fakulteti v RCUM. V inventarno knjigo je doslej vpisanih okrog 19.000 knjižnih enot, v računalnik pa je bilo do konca meseca junija 1988 vnesenih 730 knjižnih enot. Velik del fonda še čaka na signaturo. V tem letu je bilo nabavljenih 1.423 knjig (nakup, darovi, zamenjave). V knjižnico prihaja okrog 178 naslovov periodik, v časopisni čitalnici jih je 275, v glavnem skladišču 636. V skladišču pod dvorano so spravljene neobdelane knjige, ki so lansko leto prišle iz Švice. Te knjige je letos začel urejati dr. Alojz Pirnat. V levo veliko knjižno skladišče se selijo knjige starejšega fonda in se obdelujejo po enakem vzorcu kakor knjige novejšega fonda. Skupaj s škofijskim ekonomom knjižnica pripravlja vse potrebno za usposobitev knjigoveznice. Predvidena je tudi nastavitve knjigovezjinje. Pripravljajo opremo knjižnice z estetskimi napisi, obvestili bralcem, razstavnimi vitrinami v avli.

## Inštitut za zgodovino Cerkve

Vodja dolžnosti je bil izredni prof. dr. Metod Benedik. Inštitut je pripravil za tisk Oris zgodovine Cerkve na Slovenskem; delo je napisalo več zgodovinarjev. Knjigo bo izdala Mohorjeva družba. Delno je pripravljeno gradivo za 10. številko *Acta Ecclesiastica Sloveniae*. Inštitut je od Raziskovalne skupnosti Slovenije dobil znatno finančno po-

moč, ki jo bo predvidoma porabil za študij o goriškem nadškofu Attemsju.

### **Teološko-pastoralni tečaj**

Sestra Karmen Ocepek vodi tečaj za ljubljansko nadškofijo in koprsko škofijo. V tem študijskem letu so bila predavanja v Ljubljani, Kranju, Novem mestu, Kopru in Novi Gorici. Vpisanih je bilo 189 slušateljev, v ljubljanski nadškofiji 144, v koprski škofiji 45. Tretji letnik je uspešno končalo 25 slušateljev za ljubljansko, 11 za koprsko škofijo. Dr. Vinko Potočnik je vodil tečaj za mariborsko škofijo. Vpisanih je bilo 101 slušatelj. Predavanja so bila v Mariboru, Murski Soboti, Ptujju, Celju in na Ravnah. Diplomsko je prejelo 22 slušateljev.

### **Orglarski tečaj**

V Ljubljani je bilo vpisanih 188 učencev, med letom jih je zapustilo 12. Razpored po letnikih je naslednji: I. letnik 28, II. letnik 22, III. letnik 16, IV. letnik 6. V pripravnico je k pouku klavirja in teorije hodilo 50 učencev. Ostalih 54 se je učilo samo orgel. V Mariboru je bilo vpisanih 113 učencev, med letom jih je zapustilo 20. Pouk na inštrumentih je potekal v Mariboru, Celju, Slovenj Gradcu, Ljutomeru in Ptujju. Ob koncu šolskega leta so imeli slušatelji uspešen in dobro obiskan nastop. Sobotni pouk sta obiskovala I. in II. letnik; prihodnje leto bodo trije letniki. Zaživel pa bo tudi podiplomski pouk iz orgel in kompozicije. V Novi Gorici se je za I. letnik prijavilo 13, za II. letnik 15, za III. letnik 17 učencev. Zaradi pomanjkanja učnega kadra so bila predavanja za večino predmetov vsakih 14 dni po dve uri, pouk pa je potekal vsako soboto.

Jože Krašovec

Alojz Rebula, *Jutri čez Jordan*, Mohorjeva družba, Celje 1988, 319 str.

To je roman, ki ima za osnovo izhod Izraela iz Egipta. Vsebinsko obsega razpon od druge do pete knjige Mojzesovega peteroknjžja, posvečen pa je »novemu slovenskemu prevodu celotnega sporočila (namreč svetopisemskega) od Geneze do Apokalipse«. Roman torej oživlja najbolj veličastno obdobje judovske zgodovine; obdobje, ko je bilo ljudstvo rešeno egiptovske sužnosti in s tem narodne duhovi in je postalo pod Sinajem »kraljestvo duhovnikov in svet narod« (2 Mz 19,6). Rešitev iz Egipta je prebudila v ljudstvu vero v Boga rešitelja. Z njo ga je Bog »privedel k sebi« (2 Mz 19,4), zato je rešitev najprej versko dejanje. To se kaže tudi v tem, da sveti pisatelj ni natančen zapisovalec zgodovinskih dogodkov, saj niti tega natančno ne pove, kod so šli Izraelci prek Rdečega morja in kod jih je vodila pot v Kanaan; čeprav navaja okrog petdeset krajev, jih do danes ni bilo mogoče natančno določiti. Sveti pisatelj je ta veličastni podvig popisal zato, da je pokazal, kako je bil Bog pobudnik in izvršitelj izhoda in je kljub krajevnim in zgodovinskim pomanjkljivostim tako resničen, kakor je resnično ustoličevanje koroških vojvod. Če že sveti pisatelj ni natančen zgodovinar, kako naj bo pisatelj, ki na podlagi njegovega poročila piše umetniško pripoved? Izhod je bil pisatelju Alojziju Rebuli samo navdih za umetniško stvaritev, vendar tako, da je z njo oživil svetopisemsko pripoved v vsej življenjski razsežnosti, v njeni trpkosti in veselosti, razočaranju in upanju, upiranju in brezpogojni poslušnosti.

V zgodovinski okvir izhoda je vpeta pripoved o mladem, dvajsetletnem Izraelcu Absalomu, pisarju v Amonovem svetišču v Hahet-Amu ob libijski meji. Od kočijaža, ki je prinašal pošto iz Memfis, je zvedel, da je Izrael pod Mojzesovim vodstvom odšel iz Egipta proti deželi Obljube. Globoka pripadnost svojemu ljudstvu in želja, da bi bil tudi sam deležen dežele Obljube, mu je na-

vdihnila odločitev, da je krenil za njim. Šel je v Gesen in mu od tam natančno sledil, dokler ga ni dohitel pri Rafidimu in se pod Sinajem pridružil svojemu, to je Zabulonovemu rodu. Ker pa pohod po Sinaju ni potekal tako hitro kakor prehod prek Rdečega morja in je puščava mnoge ubijala, so se mnogi začeli upirati Mojzesu. Absalom je bil celo pobudnik upora. Ker pa se upor ni posrečil, je z ljubljenko Lijo sklenil sam potovati proti deželi Obljube, toda namesto proti vzhodu, sta potovala proti zahodu in se znašla ob morju. Pri nabiranju polžev sta padla v roke gusarjem, ki so ju odpeljali na Kreto, kjer ju je kot sužnja kupil razumen gospodar in jima je dal v uporabno celo majhno hišo in vrt. Tam sta dobila sina Elidada, medtem ko je Lija na porodu umrla. Oče je sam vzgajal sina v zavednega Izraelca z željo, da bi vsaj on nekoč prišel v deželo Obljube, če že njemu ne bo dano. Po očetovi smrti se je Elidad s prijateljem Sebastom, tudi Izraelcem, ki sta se spoznala v šoli umetnika Kinegirasa, res odpravil v deželo Obljube. Pridružila sta se svojemu ljudstvu, ko je ravno žalovalo za umrlim Mojzesom; prav tisti dan, ko je Jozue napovedal ljudstvu: *Jutri gremo čez Jordan*.

Seveda ne mislim presojsati umetniško stran knjige. Zanima me le, kako je izrabljena biblična tema, na kateri sloni Rebulova pripoved. To pa ni lahka naloga, ker je umetnik svoboden in svobodno gradi svojo pripoved na biblični osnovi. Odveč bi bilo od njega pričakovati zgodovinsko natančnost, saj umetniška pripoved ni znanstvena razlaga izhoda. Prav tako bi mu delal krivico, če bi ocenjeval to, česar v knjigi ni, temveč jo je treba presojati iz njenega namena. Knjiga je leposlovna stvaritev na temelju izhoda.

Ker pa je Sveto pismo božja knjiga, zato edinstvena med vsemi knjigami na svetu, je tudi njegova uporaba edinstvena, kar pomeni, da tudi umetnik dela napačno, če pripoveduje nekaj, kar je v nasprotju s Svetim pismom. Taka pripoved bi bila lahko po sebi še vedno velika umetnina, vendar v svoji zasnovi zgrešena, ker je tudi skozi umetnino

mogoče brati Sveto pismo. Rebulova umetnina ga nam omogoča, vendar ne z besedami, saj ni njegova interpretacija, ampak ko ga oživlja v vsej njegovi življenjski razsežnosti.

Črka Svetega pisma je v Rebulovi pripovedi oživila. Pohoda, kakor imenuje izhod Izraela iz Egipta in njegovo potovanje skozi Sinaj, ne opisuje, temveč prikazuje. Ljudi zdaj izčrpava puščava, da negotujejo in se upirajo. V njihovem negotovanju večkrat razberemo tudi sebe, ko negotujemo celo nad Bogom, če se nam ne obrne prav kolo sreče. V tem je svetopisemska pripoved še posebno aktualizirana. Ni samo preteklost, temveč tudi sedanjost.

In kakor je resnično to negotovanje, saj odmeva tudi v poznejših svetopisemskih knjigah, posebno modrostnih, — ne zakrnite svojih src kot v Meribi, kot ob dnevu Mase v puščavi, ko so me vaši očetje skušali, preskušali so me, dasi so videli moja dela (Ps 95,8b—9) — tako je tudi res, da je bilo navdušenje nad rešitvijo iz Egipta večje. Morda je to prešibko naglašeno, posebno v času, ko smo od razvpih demokracij vedno večji sužnji. Takrat je šlo za rešitev izpod take oblike sužnosti, da je prav ta rešitev postala pozneje zgled vsake rešitve, tudi rešitve iz hudobije in greha. Šlo je za svobodo, v kateri je človek našel, ne samo prostor pod soncem — Izrael deželo Obljube — temveč tudi notranjo svobodo, ki je je v človeku toliko, kolikor je v njem prostora za Boga. In Bog je prav z rešitvijo iz Egipta ljudstvo »privedel k sebi« (2 Mz 19,4).

Tudi življenje v puščavi je opisano tako, kot ga človek doživlja v njej. Vse, kar je povedano, drži. Ljudstvo je bilo lačno, žejno, utrujeno, naveličano, uporno. Znašlo se je v enoličnih krajih, pod vročim soncem, sredi kačjega zaroda. Pollaščal se jih je obup. Mnogi so mislili na vrnitev v Egipt. Celo samomori so se godili. Zavoljo njih je izginjal cvet naroda. Čeprav Sveto pismo ne omenja niti enega primera, so ti prikazani kot množični pojav. V njih spet lahko odkrivamo naš čas, morda še posebno naš narod, saj smo v tem Slovenci na vrhu evropske lestvice. To je umetniška aktualizacija Svetega pisma in ta je v tem, da vnaša naš čas v Sveto pismo, medtem ko znanstvena vnaša Sveto pismo v naš čas.

Puščava je vsekakor kraj groze, različnih nevarnosti, bridkosti in strahu, vendar je bila takrat tudi kraj posebne božje bližine. Izrael se nikoli v zgodovini ni tako zelo povezal z Bogom, kakor se je med štiridesetletnim bivanjem v puščavi. V vsej poznejši zgodovini ni bila vera v Boga rešitelja nikoli več tako živa, pristna in trdna, kot je bila v puščavi. To je bila doba neskaljene ljubezni med Bogom in njegovim ljudstvom. Podobna je bila ljubezni zaročencev, zato so preroki v časih verske popustljivosti radi spominjali ljudi na vero, ki so jo imeli v puščavi: »Spominjam se miline tvoje mladosti, ljubezni tvoje zaročne dobe, ko si hodil z menoj v puščavi, v deželi, kjer se ne seje« (Jer 2,2).

Tega pa, ševeda, ne povedo puščavska tla. Vera je bila v srcih ljudi, ki so živeli v puščavi. Morda je prav to hotel povedati Rebul, ko prikazuje glavnega junaka vsega nestrpnega, naveličanega in upornega. Nosil je v sebi božjo obljubo Abrahamu, da bo dal njegovemu potomstvu deželo, v kateri tečeta mleko in med, toda to obljubo je bilo treba še preveriti. Bog hoče, da postanemo vredni obljub. Tu pa glavni junak odpoveduje. V njegovem vedenju pa spet lahko odkrivamo sebe, ko Bogu stavimo merila. Želimo hitro, učinkovito in zlasti po naši meri prikrojeno božjo pomoč. Radi bi daј-dam vero, zato odpovedujemo, se zatekamo drugam, obupujemo. V knjigi je res veliko sodobnega sveta. V njej se skozi prizmo Svetega pisma zrcali naš čas in njegove tegobe, tudi duhovne, zato ima večjo sporočilno vrednost kot znanstveno pojasnjevanje najbolj slavnega obdobja judovske zgodovine.

V tem smislu moramo razumeti tudi številne anahronizme. Izraelci niso v noči, ko so šli iz Egipta, »jedli s prepasanimi ledji, z obuvali na nogah in palico v roki jagnje, spečeno na ognju z glavo in nogami vred, opresnike in grenka zelišča« (44). Kako naj bi v noči, ko se je tako mudilo, da se kruh še skvasiti ni mogel, obhajali pasho? Tako so dejansko obhajali spomin na rešitev iz Egipta. Obhajali so ga s pashalno (velikonočno) večerjo, vendar takó, kot pravi Rebul, samo, dokler so bili na poti v deželo Obljube. Ko pa so prišli vanjo, so pasho jedli sede (prim. Lk 22,14), ker zdaj niso bili več sužnji, temveč svobodni.

In Mojzesu tudi nihče ni mogel reči Rogatež (130). To je izraziti krščanski stvor, oprt na nerodnem vulgatinem prevodu. Mojzesovi sodobniki so vedeli za poseben pojav na obrazu svojega voditelja. Vedeli so to, kar beremo v hebrejskem izvorniku, namreč da je zaradi srečanja z Bogom »žarela koža njegovega obličja« (2 Mz 34,29). Tako pravi zanj tudi prvi prevod Svetega pisma v tuj jezik, grška Septuaginta. Hieronim pa je uporabljal drugačno predlogo, namreč Akvilov prevod. Ker pa je hebrejščina imela takrat samo soglasnike, je bilo mogoče soglasniško skupino *qm* prebrati tako, da so vrinili dolgi a (*qames*) in dobili besedo *qaran* — žareti ali široki ē (Segōl) in dobili besedo *quren* — rog. V Hieronimovi predlogi je zadnje, zato je stavek prevedel v latinščino »njegovo obličje je bilo *rogato*«. Pod vplivom njegovega prevoda je sloviti Michelangelo izklesal Mojzesov kip tako, da mu je naredil rogova na glavi. Ta kip je v cerkvi sv. Peter v vezeh v Rimu. Ker se vsa vsebina knjige razteza na čas potovanja Izraela skozi Sinaj, gotovo nihče ni takrat rekel Mojzesu *Rogatež*.

Če kritično oko že stika za nepravilnostmi, mora pa tudi priznati, da je v knjigi veliko več dobrega, gledano tudi z zahtevnega svetopisemskega stališča. Najprej preseneča, da se je pisatelj znal tako zelo vživeti v svetopisemski svet in njegovo miselnost. To spričuje že izrazje. Večkrat se izraža v tipični svetopisemski govorici, na primer: bilo je v mesecu grozdja (13); že tri žetve so bile mimo, kar sem ga moral zapustiti (18); zdaj je bil mesec klasja (32), čeprav bi *rabotne priganjače* (14) že lahko zamenjal z bolj razumljivim izrazom. Zelo lepe so triade, na primer triada o ne manjši vrednosti Izraela: »Tako je: Izraelec je dejansko manj vreden! Zapoved NE UBIJAJ mu dejansko trže meč iz rok, medtem ko ga nevernik ob njem ohranja. Ampak ta manjvrednost je videz. Zakaj če Izraelec nima v roki meča, ima ob sebi Gospoda vojská. Prav tako ga nič ne dela manjvrednega zapoved NE LAŽI, zakaj ob sebi ima Gospoda resnice. Tudi zapoved NE PREŠUŠTVUJ ne spravlja Izraelca v manjvrednost ob neverniku, ki ga v njegovi poti nič ne omejuje, saj ima ob sebi Gospoda veselja. Zato sem rajši za izraelsko manjvrednost kot za navidezno nevernikovo večvrednost« (161). Imena, tako krajevna kakor

osebna, pa žal nihajo med starim in novim prevodom Svetega pisma. Medtem ko pravi po novem *Mordehaj* (16), ohranja po starem *Madijan*, namesto *Midjan* (20). Usklajenost imen bi veliko pripomogla k boljšemu razumevanju Svetega pisma, ker bomo Rebulovo knjigo brali kot dobrodošlico novemu prevodu.

Če šele v zadnjem času dobivamo domače komentarje posameznih svetopisemskih knjig, smo toliko bolj veseli tudi prvega slovenskega romana, ki ima svetopisemsko temo za osnovo. V njem je Sveto pismo umetniško posodobljeno. Je pa tudi dokaz, kako močno je njegovo sporočilo, saj še vedno navdihuje umetnike, da ob njem ustvarjajo. Rebulov roman vsem priporočam, čeprav bodo od njega imeli največ tisti, ki Sveto pismo tudi poznajo.

Francè Rozman

Celestin Tomić, *Začeci židovstva*. Provincijalat hrvatskih franjevca konventualaca, Zagreb 1988, 224 str.

To je že osma knjiga, v kateri Celestin Tomić, profesor Stare zaveze na zagrebški katoliški teološki fakulteti, obravnava starozavezno zgodovino odrešenja. Čeprav pravi v predgovoru, da z njo zajema čas od babilonskega suženjstva do Kristusa (5), dejansko zajema čas babilonske sužnosti (586—539) in še kakih sto let za njim, tako da se vsebina knjige ujema z naslovom *Začetki judovstva*. Ker pa so ti začetki tudi razcvet judovstva in temeljna usmeritev Judov do nastopa nove zaveze, knjiga dejansko opisuje judovsko duhovnost od babilonske sužnosti do Kristusa. Knjiga zajema obdobje, v katerem so nastala naslednje starozavezne knjige: Ezra in Nehemija, Drugi in Tretji Izaija, Agej, Zaharija, Malahija, Abdija, Joel in Jona ter modrostne knjige Job, Psalmi, Pregovori in Visoka pesem. Te so nastala proti koncu babilonske sužnosti in še kakšnih sto let po njej, torej v času, ko je bilo končano starozavezno razodetje in so starozavezne knjige, vključno z Mojzesovim peteroknjžjem, dobile obliko, ki jo imajo danes.

Tega obdobja pa Tomić ne opisuje kot zgodovinar, saj niti imena zadnjega Judovega kralja, ki ga je Nebukadnesar odvedel v babilonsko sužnost, ne pove (7). Tudi reči, da je Nebukadnesarjeva vojska l. 586 razdeljala Jeruzalem in tempelj, je preveč splošno. Dogodek je preveč pomemben, da bi ga tako hitro odpravili, pa tudi zato je pripovedovanje presplošno, ker danes natančno vemo, v katerem letnem času se je to zgodilo, celo katerega meseca in dneva v mesecu, in kako se je to zgodilo. Tudi Babilon je preveč splošno prikazan. Iz pripovedovanja ni jasno, ali je mišljeno mesto Babilon ali kraljestvo Babilon, ne kje ob babilonskih rekah oziroma rečnih kanalih so bili razseljeni judovski izgnanci. Današnji bralec bi morda rad vedel, s katero današnjo državo Bliznjega Vzhoda se pokriva Babilon. Vse to bi pripomoglo, da bi bolj živo in konkretno umeval narodno nesrečo judovskega ljudstva, vendar se Tomić pri tem ne ustavlja, čeprav pozneje veliko bolj natančno in živo predstavlja nastop in bojne podvige perzijskega kralja Kira (558—529) in njegovih naslednikov Kambiza (529—522), Darija I. (522—486), Kserksa I. (486—465), Artakserksa I. (465—423). To velja tudi glede na časovno zapovrstnost zelo zamotano vračanje Judov iz babilonske sužnosti pod vodstvom Šesbacarja (538), Zerubabela (morda okrog 525), Nehemija (445—433 in 430) in Ezdre (398).

Tomićevo pripovedovanje je usmerjeno predvsem k notranjemu življenju judovskih izgnancev. Potem ko prikaže njihovo življenje v novih okoliščinah, razkriva duhovne silnice, ki so vplivale na nastanek novega Izraela. Babilonsko suženjstvo je bilo pomembno obdobje odrešenjske zgodovine. Ljudstvo je šele v izgnanstvu spoznalo svojo narodno nesrečo. Sprva je bilo zlomljeno, kakor da jih je Bog zapustil, po delovanju prerokov, zlasti Ezekielja in Drugega Izaija, pa se je duhovno spet osvestilo. Zdaj se je začelo šele prav zavedati svoje izvoljenosti. Na novo je odkrilo Jahveja in življenjsko moč vere vanj. Vera v razodetega Boga je zdaj postala njih življenjska silnica, tako da ljudstvo ni le preživelo narodne katastrofe, kajti drugi narodi so v podobnih okoliščinah propadli, temveč je izšlo iz nje duhovno pomlajeno in prerajeno. Nastal je novi Izrael.

Tomić prikazuje na podlagi knjig tega obdobja duhovno prerajenje Izraela. Njegova največja vrednota je vera. V njeni luči je prepoznal tudi svoje mesto v svetu, zato se je po zlomu narodne samostojnosti še bolj oklepal. Vera v enega Boga je bilo edino, kar mu je preostalo od nekdanje slave in tisto, po čemur se je razlikoval od drugih. V tem spoznanju se je ljubosumno otepal vsega tujega. To se je pokazalo tudi v Ezdrovem nastopu proti mešanim zakonom, čeprav je čedalje bolj uvideval, da mora to svojo izrednost posredovati tudi drugim. To so naglašali posebno preroki Ozej, Jeremija in Drugi Izaija. Biti mora »luč poganskim narodom« (prim. Iz 49,6), kar je bilo uresničeno v Jezusovem evangeliju.

Prav tako je uvideval, da je popolna podrejenost božji volji, poslušanje božje besede in dosledno spolnjevanje postave več vredno kot žgalne daritve. Ker ni bilo skupnega svetišča, so se zbirali po skupinah, poslušali branje božje besede, se vanjo poglobljali in tako duhovno prerajeni tudi veliko molili. Božjo besedo so zavzeto proučevali, vestno prepisovali in se z njo duhovno bogatili. Po zatonu preroštva se je uveljavila nova smer, ki je ljudem približevala bogastvo božje besede, jih duhovno izgrajevala in dajala utrip vsemu duhovnemu življenju. Ta smer je porajala pismouke in modrece, ki so ljudi učili modrega vsakdanjega življenja. Tako so prava vera, zavzeto poslušanje božje besede in dosledno spolnjevanje postave temeljne značilnosti poeksilskega Izraela in ker je ta usmerjenost vezana predvsem na Judov rod, ki je edini preživel babilonsko suženjstvo, se imenuje judovstvo.

Z vrnitvijo v domovino pa vseh preskušeni ni bilo konec. Pojavile so se nove, kajti domovina ni sprejela izgnancev z odprtimi rokami. Nastala je napetost med izgnanci in tistimi, ki so ostali doma. Le-ti so se med tem razodeti veri zelo oddaljili. Ker so bili med izgnanci večinoma ubožni in se zaradi trdosrčnosti tistih, ki niso bili v sužnosti, njihovo stanje ni popravilo, se je vedno bolj zastavljalo vprašanje, zakaj morajo prav Bogu zvesti toliko trpeti. Na to vprašanje odgovarja Jobovo trpljenje. Tomić podaja izvrstno analizo Jobove knjige in z razlago te knjige osvetljuje problem trpljenja. Sprejeti trpljenje v luči vere, je druga temeljna značilnost judovske poeksilske duhovnosti.



Samo ob premišljevanju božje besede in presojanju življenja v svetlobi božje besede se človek nauči prav živeti. Tega ga naučijo posebno modri izreki knjige Pregovorov in druga modrostna književnost, ki je nastala v tem času. Ker veren človek ve, da ne hodi v prazno, mu prav vera v preizkušnjah vliva upanje, da je Bog res z njim. To spoznanje je tako močno, da celo prehaja v pesem. Tako je nastala zbirka najlepših verskih pesmi, Psalterij, s katerimi človek slavi Boga in se mu zahvaljuje.

Tomičeva knjiga *Začetki judovstva* res ni svetna zgodovina izvoljenega naroda, ampak zgodovina njegove duhovnosti. V bistvu je Tomičeva knjiga skrbna analiza svetopisemskih knjig poeksilske dobe in razčlenitev njihovega sporočila, zato prej duhovno branje kakor zgodovina, ki nas seznanja z najbolj bitnimi vprašanji vere, kot so: resnično notranje spreobrnjenje, nerazumljivost trpljenja, posebno trpljenje pravičnega in pristno slavljenje Boga.

Francè Rozman

Janez Keber, *Leksikon imen*, Mohorjeva družba Celje 1988, 480 str.

Leksikon imen je obsežen seznam in razlaga osebnih, to se pravi krstnih oziroma rojstnih imen — mestoma tudi iz njih izpeljanih krajevnih imen — ki jih danes uporabljajo na Slovenskem. Čeprav je seznam zelo obsežen, ne zajema vseh imen, kar je tudi razumljivo, saj ta še vedno nastajajo. Med taka spadajo zlati modna imena, npr. Debona, Priska in imena, ki so znana samo v enem kraju, npr. Sikst (dokaj znano v Predosljah nad Kranjem, morda zato, ker je tamkajšnja župnijska cerkev posvečena temu svetniku), Nazarij, Norbert, zato je razumljivo, da teh ni v leksikonu. V njem tudi ni meniških imen, čeprav bi bila taka, ki so znana iz zgodovine slovenske književnosti, npr. Romuald, le dobrodošla. Potemtakem drži, da je pisatelj »upošteval večino na Slovenskem znanih in uveljavljenih imen, prav tako tudi njihove različice«, kakor sam pravi v predgovoru (5), ne pa vseh. Knjiga pa zato ne zgubi svoje

vrednosti, ker so imena, ki jih vsebuje, natančno in vsestransko razložena. Ker s statistično natančnostjo navaja pogostnost posameznih imen in njihovih različic, lahko ob imenu, ki ga v leksikonu ni, takoj uvidimo, da je res osamljen primer na Slovenskem.

Leksikon ima, poleg *predgovora* (5—8), v katerem pisatelj pojasnjuje njegov nastanek, *uvod* (9—84) in osrednji del z naslovom *imena* (85—404) ter njemu pridružen *indeks imen in priimkov* (405—444), *indeks izimenskih in drugih besed in izrazov* (445—465) in *koledar v leksikonu obravnavanih imen* (467—479).

V uvodu obravnava vse teme v zvezi z imeni, torej tisto, s čimer se ukvarja imenoslovje. Najprej govori o pojavu imen v zgodovini in vrsti imen (9—14), nato pa o pogostnosti imen na Slovenskem, torej imena v številkah (14—16). Pri tem si je pomagal s podatki Zavoda za statistiko SRS iz l. 1971 in 1980 in ugotovil, da je daleč najbolj pogosto slovensko ime Marija (146184 oseb nosi to ime) in za njim Franc (77603 moški nosijo to ime). Pri tem postreže tudi s podatki, katero ime je najbolj pogosto v posameznih delih Slovenije, npr. na Gorenjskem: Mojca, Nataša, Barbara, Mateja, v Pomurju pa: Simona, Lidija, Nataša. Sledi poučno razpravljanje o dajanju oziroma izbiranju imen (morda bi bilo bolje reči: o izbiranju in dajanju imen), pri čemer nas tudi seznanja s pravnimi predpisi pri dajanju imen otrokom, katerih starši niso znani oziroma, če kdo želi spremeniti svoje ime (16—23). Glasovna podoba imen (23—28) pa kaže tudi na različice imen, ki jih je pri nekaterih imenih res veliko. Nadalje o pomenu imen (28—29) in jih zvršča na slovanska (29—31), hebrejska (31—33), grška (33—34), latinska (34—37) in germanska (37—40). Posebno govori o ženskih imenih, o njih samostojnosti in izpeljavi iz moških imen (40—41), o priimkih (41—45) in krajevnih imenih, izvedenih iz osebnih imen (45—49). Končno še govori o uvrščanju nesvetniških imen v koledar (50—53) ter frazeologiji iz osebnih imen (53—75), ki ne kaže samo na zakoreninjenost nekaterih imen, temveč tudi na njihovo funkcionalnost, saj so bila imena tudi znanilci letnih časov, del na polju, oznaka sadežev, številnih navad in običajev, tako da razodevajo tudi življenje in kulturo naroda. Še več. S pogostnostjo imen kaže Keber utrip naroda in njegovo

narodno zavest. Medtem ko so na začetku naše zgodovine prevladovala slovenska imena — okrog 400 jih je izpričanih — so se s pokristjanjenjem začela uveljavljati tuja, zlasti germanska imena, od katerih so se nekatera tako udomačila, da so postala čisto slovenska. Ob prebujenju narodne zavesti na prehodu iz 19. v 20. stol., so se, iz odpora do germancizacije, začela uveljavljati slovanska, posebno ruska in srbska, imena. Vzporedno s tem lahko rečemo, da so pogosta nesvetniška imena v povojnem času, znamenje razkristjanjenja, tako da ima njegov leksikon ne le leksikalno, temveč tudi raziskovalno naravo.

To celovito seznanjenje z vsem, kar je v zvezi z imeni, je res pravi uvod v leksikon. Zdaj postane ta šele prav razumljiv in uporaben. Imena navaja v leksikonu po abecedi, kar je vsekakor bolje, kot če bi jih tako, kakor so v koledarju, ne samo zato, ker je v koledarju pogosto na en dan več imen, temveč tudi zato, ker mnogi ne vedo, kje v koledarju je njihovo ime. To tudi takrat ni vnaprej jasno, če je ime zelo znano, npr. Janez, ker je več svetnikov, ki nosijo to ime, npr. Janez Krstnik, Janez Evangelist, Janez Nepomuk, Janez della Salle, Janez Kapistran, Janez od Križa... in ker ni vedno jasno, če so starši izbrali prav tisto ime, ki je najbližje rojstnemu dnevu; lahko so šli daleč naprej ali celo nazaj, zato je abecedna razvrstitev res najbolj primerna. Vseh imen, geselskih in podgeselskih, je več kot 1200. Če pa upoštevamo še vse različice imen, ki so natisnjene ležeče, jih je približno 4000, čeprav seznam imen s tem še ni do kraja izčrpan.

Imena obravnava po določeni shemi. Ravna se po témah, ki jih obravnava v uvodu, čeprav pri vsakem imenu ne pride vse v poštev. Najprej navaja ime v njegovi temeljni ali osnovni obliki in kaže na njegovo pogostnost. To izpriča s statistiko. Ob imenu navaja tudi vse različice, ki jih je ponekod zelo veliko. Te nastajajo z okrajšavo osnovnega imena, npr. Fran iz imena Franc, s podaljšavo: Frančišek ali ljubkovanjem: Franci, istega imena. Med različice sodijo tudi narčne oblike imena.

Za razmišljujočega človeka je zelo poučno razpravljanje o izvoru imen, čemur pravimo semantika. Ob tem se razkrije temeljni pomen imena, ki ima navadno veliko sporočilno vrednost, čeprav je v obliki, ki jo

ima ime danes, večkrat popolnoma zakrit ali pozabljen. Kdo bi pomislil, da se v imenu Olga skriva beseda *svet* (nem. *heilig*). Seveda je do izvirnega pomena imen mogoče priti samo s temeljitim znanjem jezikov, posebno tistih, iz katerih izhajajo imena. V tem se Keber izkaže izvrsten poznavalec jezikov in dober etnograf. To velja posebno za njegovo znanje modernih in klasičnih jezikov, manj pa za orientalske, posebno svetopisemske jezike. Zato je prav pri ugotavljanju izvirnega pomena svetopisemskih imen največ pomanjkljivosti, čeprav imajo ravno svetopisemska imena redno veliko sporočilno vrednost, saj v Svetem pismu ime res izraža bistvo tistega, ki ga nosi. Zato moram opozoriti na nekatere spodrsiljaje. Opozoril bom na pravi pomen samo najbolj znanih svetopisemskih imen.

Za ime *Adam* pravi, da ga razlagajo kot »zemljan« (88), vendar je bolj pravilno »zemljak«. *Adam* izhaja iz hebrejske besede *'adamah*, kar pomeni prst, zemlja, in ker pravi Sveto pismo za prvega človeka, da je vzet iz zemlje (prim. 1 Mz 3,19), mu rečemo zato, ker je iz zemlje narejen »zemljak«. Isto razberemo o človekovem izvoru iz latinščine: *homo* — človek, prihaja od besede *humus* — prst, zemlja. Če ime *Mojzes* izvajamo iz glagola *mašah*, in navadno ga res iz njega izvajamo, potem *Mojzes* ne pomeni »iz vode rešen« (31), temveč »tistega, ki rešuje iz vode«, ker je *mošeh* aktivni deležnik sedanjega časa oblike *kal* (samoglasnika *o* in *e* sta značilnost aktivnih deležnikov) in ne trpni deležnik. Končno se pa taka razlaga imena tudi ujema z bistvom Mojzesovega poslanstva. On je bil tisti, ki je po božjem navdihu rešil Izraela iz vode Rdečega morja, zato »tisti, ki rešuje iz vode«. Hebrejska oblika za *Evo* ni *Havvá*, temveč *Havvah* in ne izhaja iz besede *hayoh* (169), temveč *hajjah*, kar pomeni živeti, življenje, zato se imenuje »mati vseh živih« (1 Mz 3,20). *Gabriel* ne pomeni »božji človek« ali »Bog je močen« (184), temveč »božji mož« ali »božji junak«. Ime je sestavljeno iz samostalnika *geber* — mož, vendar bolj v smislu junak, korenjak, in okrajšave božjega imena *Elohim*, ki je sestavina tolikerih svetopisemskih imen in se glasi *El*, zato pomeni *Gabriel* »božji junak«. Prav tako *Zaharija* ne pomeni »Bog je dober«, temveč »Bog se spominja« (hebr. *Zaharjah* — *zakar* — spominjati se + okrajšava

božjega imena Jahve, *jah*), namreč obljub, ki jih je dal očakom in jih je z nastopom nove zaveze začel uresničevati. Ime *Matej* ni »zloženo iz hebrejskih besed *matt* »človek« in *jahon* »bog«, torej ima pomen »človek od boga« (285), temveč iz trpnega deležnika glagola *natan* — dati, ki se v nifalu glasi *matt*, kar pomeni *dan*, pa tudi samostalnik *dar*, in besedice *jah*, ki je okrajšava imena Jahve, zato pomeni Matej »dan od Boga« ali še bolj dobesečno »Bogdan« oziroma »Božidar«. Iz istih sestavin je tudi ime Matija, samo da se prva sestavina *matt* končuje na *i*, ki je svojilni zaimek za prvo osebo ednine, zato se sestavina glasi *matti* — moj dar je Bog, torej ni čisto isto kot Matej in ne »sestavljeno iz hebrejskih besed *matt* »človek« in *jahon* »bog« (287). Tudi ime Peter ni »prevedeno iz hebrejskega imena Kefa« (321), temveč iz aramejskega.

Ob tej spodrseljajih bi rad omenil še nekaj netočnosti, ki se že dolgo ponavljajo pri nas, čeprav so ob tolikšnem napredku biblične znanosti in velikega zanimanja za Sveto pismo že pravi anahronizem.

Abraham, praoče Judov, zanesljivo ni »živel 2000 let pred n. š.« (87), temveč 1800 let, čeprav se mnogim še to zdi prezgodaj, posebno če so bili Izraelci le 400 let v egiptovski sužnosti in ne 450 let, kakor pravi apostol Pavel (prim. Apd 13,20). Danes vemo precej zanesljivo, da so šli Izraelci iz Egipta l. 1250 pred Kr. in če so tam tujčevali 400 let, so prišli v Egipt 1650 pred Kr. Od tega leta do Abrahama je 150 let predolga doba, zato moramo reči, da je Abraham živel v 18. stoletju pred Kr. Prav tako ne drži, da je »Daniel eden od štirih t. im. velikih prerokov« (142), ker moramo razlikovati knjigo, ki se imenuje Danijel, in to sploh ni prerokba, temveč apokalipsa, od Daniela, ki je »živel v času, ko so bili Judje v babilonski sužnosti, in je med drugim znan po tem, da je rešil po krivem obdolženo Suzano« (142), kar res drži. Prav tako ne drži, da bi bil Andrej križan na križu, podoben črki X (108). Tak križ se prvič omenja v 10. stoletju, prva slika takega križa pa je iz 14. stoletja. Iz prvega stoletja po Kr. je znan samo križ v obliki črke T in štirirami križ, ki ga mi najbolj poznamo, čeprav je bil ta takrat zelo redek. Peter tudi ni umrl mučeniške smrti l. 64 in Pavel ne l. 65, temveč oba l. 67. Oba sta zanesljivo pretrpela mučeništvo istega leta, čeprav ne istega dne in

istega meseca v letu. V Novi zavezi tudi ni nikjer rečeno, da je Matej, bivši cestinar in poznejši apostol, napisal prvi kanonični evangelij, zato trditev, da je »Matej po Novi zavezi pisec po njem imenovanem evangeliju« (285), ne drži. Pa tudi za Matija ni nikjer rečeno v Novi zavezi, da je bil »eden izmed 70 Jezusovih učencev« (287), pač pa, da je bil z apostoli vse »od Janezovega krsta do dne, ko je bil Jezus vzet od nas« (Apd 1,22), kar je bil pogoj, da so ga apostoli kandidirali za volitve namesto odpadlega Juda Iškarijota.

Pogosto je nerodno ali preveč strnjeno izražanje vzrok nejasnosti svetopisemskih resnic. Tako stavek »Mihael je prvi od treh glavnih angelov« (293), ne pove glavnega o Mihaelu. Mihael ni prvi od treh angelov, ne po svoji odličnosti, ne po vlogi, ki jo je imel v odrešenjski zgodovini in ne po tem, odkar vemo zanj. O njem zvemo šele iz zadnje knjige Svetega pisma, Janezovega Razodetja (12,7sl.), medtem ko je Rafael znan že iz Stare zaveze (Tob 5,5sl.) in je po vlogi, ki so jo imeli nadangeli najpomembnejši Gabriel, ker nastopa v zvezi z Odrešenikovim prihodom na svet; pač pa je Mihael eden od treh glavnih angelov, ki so znani po imenu, kajti vsi drugi angeli nimajo imen. Tudi o Dioniziju Areopagitu čudno beremo, »da je bil domnevni prvi atenski škof, ki ga je spreobrnil Pavel« (148), kar pomeni, da ga je Pavel spreobrnil kot škofa, medtem ko je res, da je Dionizij Areopagit eden redkih Atenčanov, ki ga je spreobrnil Pavel, ko je deloval v Atenah (prim. Apd 17,34), kaj pa je bilo z njim pozneje, pa Sveto pismo ne pove. Napaake pa so tudi v premalo natančnem pisanju svetopisemskih imen. Tako očaku, ki je dosegel najvišjo starost, ni ime Metuzalem (72), temveč *Matusala* (1 Mz 5,25—28) ali po novem *Metušael*.

Pri razlagi svetopisemskih imen, hebrejskih, aramejskih in grških, bi bilo bolj umestno, da bi takoj navedel izvorno obliko in jo razložil, ne pa najprej povedal, kako se ime glasi v latinščini oziroma v grščini, če je ime izvorno hebrejsko ali aramejsko, čeprav je res, da smo vsa ta imena dobili prek latinščine. Načeloma razlagamo vsako ime najprej v njegovi izvorni obliki, zato bi moral pri imenu *Barnaba* takoj povedati, da je aramejskega izvora in sestoji iz besed *bar* — sin in *nahba*' (ne: nabha!) — tolažba, zato »sin tolažbe«, ali pri imenu *Polikarp*, da je grške-

ga izvora in razložil njegovi sestavini: *polus* — mnog + *karpus* — sad. Po takojšnji razlagi izvorne oblike ni bilo bolj vidno, kako se je ime spreminjalo od izvorne oblike prek prevodov do današnje oblike.

Leksikon je zbor velikega znanja: jezikovnega, ko razlaga izvorni pomen; zgodovinskega, ko raziskuje izpričanost imen v pisnih dokumentih: urbarijih, matičnih knjigah, književnosti in etnografskega, ko navaja frazeologijo imen, ki precej razkriva življenje v preteklosti. Imena ne označujejo samo oseb, temveč tudi življenjske oblike naroda, zato poznati ime ne pomeni samo vedeti za njegovo vsebino, ki ima navadno veliko sporočilno vrednost, temveč tudi poznati utrip naroda, ki so ga izražala imena, zato leksikon imen ne bi smel manjkati pri nobenem izobraženem Slovencu.

Francè Rozman

Albert Görres/Walter Kasper, *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann. Quaestiones disputatae* — Editiones Herder Herder, Freiburg 1988; 174 strani.

Eugen Drewermann (1940) je študiral filozofijo v Münstru, teologijo v Paderbornu in psihoanalizo kot gost na Kliniki za nevrozna obolenja v Tiefenbrunn pri Göttingenu. Hkrati je bil (1968—1969) znanstveni asistent na Teološki fakulteti v Paderbornu, kjer je doživel študentske nemire 1968. Svoje globinskopsihološke študije v Tiefenbrunnu je moral predčasno prekiniti. Dušnopastirsko prakso si je pridobil kot semeniški prefekt, vzgojitelj, kot kaplan v župniji in študentski duhovni vodja. Sredi sedemdesetih let si je kot duhovni vodja visokošolskega ekumenskega krožka pridobil sloves umerjenega praktika, ki je skušal razblinjeno gibanje zopet navezati na Cerkev. Bil je nezadovoljen s pastoralno prakso katoliške Cerkve, bodisi tiste, ki se je naučil med svojimi bogoslovnimi študiji, bodisi te, ki je bila v dušnopastirski praksi. Zato se je odločil za novo pot: s pomočjo globinske psihologije, deloma Freudove, z večine pa Jungove, skuša na novo razlagati krščan-

stvo. V ta namen se je lotil silnega dela in v desetih letih izdal naslednja dela: *Strukturen des Bösen* v treh delih 1979/80, *Der tödliche Fortschritt* 1981, *Krieg und das Christentum* 1981, *Psychoanalyse und Moraltologie* v treh delih, *Angst und Schuld, Wege und Umwege der Liebe, An den Grenzen des Lebens* 1982/84, *Tiefenpsychologie und Exegese* 1984/85 in celo vrsto drugih člankov v različnih revijah. Neki člankar je v *Die Zeit* 5. 8. 1988 zapisal o Drewermannu, da je »nepošten, ker tako hitro in toliko piše, da njegovi kritiki ne dohajajo njegovega tempa in ne morejo biti na tekočem, kako on sedaj misli«. Med mladimi duhovniki in aktivnimi katoliškimi laiki je Drewermann naletel na silno odobravanje in nenavadno navdušenje. Ker so njegovi pogledi zelo izvorni in njegove napovedi močno obetavne, njegova razlaga krščanstva pa v mnogočem predrzna in dostikrat na robu ali celo čez rob pravovernosti, je Nemška škofovska konferenca osmerim strokovnjakom s področja dogmatike, eksegeze, zgodovine, etike, religiozne filozofije, duhovne teologije, kulture in globinske psihologije poverila nalogo, naj vsak s svojega stališča pove svoje mnenje o Drewermannovem poizkusu, da razlaga krščanstvo z vidika globinske psihologije. Tako je nastala knjiga z naslovom *Globinsko psihološka razlaga vere?* s podnaslovom *Vprašanja Evgenu Drewermannu*.

Drewermannovo učenje lahko na kratko povzamemo takole: Krščanstvo kot svetovna religija sloni na svetopisemskih knjigah Stare in Nove zaveze, ki ju razlaga s pomočjo razuma in logičnega mišljenja grške filozofije. Razum je popolnoma odrinil čustvo, podzavest, nagone, osnovne in gonilne sile človeške duše, racionalna filozofska metoda pa osnovna doživljanja prastrahu in tegobe, ki se kažejo v sanjah, mitih, pravljicah. V novejšem času se je razumarstvu in filozofski metodi pridružila še zgodovinsko-kritična metoda v razlaganju Svetega pisma, ki vidi v bibličnih tekstih samo okostenele kamenite usedline zgodovinskih zapisov ter jih po svojih načelih enostransko razlaga brez dojemanja resnične vsebine in življenja, polnega bogastva. To, kar nam nudijo razum, filozofska metoda in zgodovinsko kritična eksegeza, je samo petina — ali še manj — neizmernega bogastva in lepota nepoznanega zaklada krščanstva. Drewermann

skuša nepoznane štiri petine nepoznanega krščanstva pokazati sodobnemu svetu s pomočjo globinske psihologije in tako dati krščanstvu nov polet in življenjski zagon.

### *1. Globinskopsihološko premišljevanje krščanstva (Walter Kasper) 9—26*

Profesor dogmatike na univerzi v Tübingenu Walter Kasper jemlje v pretres Drewermannovo trditev, da pripoved o padcu prvih staršev 1 Mz 2 in 3 nima namena govoriti o izvirnem grehu, zaradi katerega je potrebno odrešenje s trpljenjem in smrtjo Jezusa Kristusa, temveč o prastrahu kot bolezni človeške psihe. Pri tem izhaja iz Kierkegaarda, ki trdi, da je strah-tegoba osnovno človekovo občutje. To ni bojazen pred nečem, temveč strah zaradi brezosnovne svoje eksistence ali celo bojazen svobode pred samo seboj. Nevroze kot duševne bolezni so jalovi poskusi, da premagamo tegobo. Prastrah je mogoče obvladati samo z religioznim zaupanjem, ki je v izkušnji, da nas Bog brezpogojno sprejema. Samo v Bogu more človek najti zavarovanost. Drewermann se odločno upira svojemu učitelju ateistu Freudu, ki razlaga religijo kot prisilno nevrozo. Prav obratno: do nevroz prihaja predvsem tam, kjer skuša človek živeti brez Boga, kajti vsi osnovni spori človeške biti krožijo okoli osrednjega vprašanja, v kakem odnosu je človek do Boga. Zato gre krščanstvu edino za to, da bi se zopet naučilo »pese milosti proti strahu in zaupanja proti obupu«. To je izredno pomembna naloga, kajti premagovanje prastrahu in tegobe je prav za modernega človeka osrednji problem. V tegobi se človeška eksistenca postavi na mesto Boga.

Tu se zastavlja odločilno vprašanje: je osrednja vsebina krščanskega sporočila premagovanje - osvoboditev od tegobe - strahu ali odrešenje od greha? Je greh prisilno nevrozen odgovor na strah-tegobo, ali pa je strah-tegoba, kot svobodno izbran odklon od Boga, posledica greha? Drewermann tu ne ve odgovora ali noče jasno izraziti svoje misli. Za krščanstvo pa je odgovor prav na to vprašanje osnovnega pomena.

Naslednje vprašanje zadeva razodetje. Krščansko izročilo vidi v razodetju samoodkrivanja Boga človeku v zgodovini božjega

ljudstva, kakor je ohranjeno v Svetem pismu. Gre za zgodovinsko dejstvo, da Bog sporoča človeku, kdo je On (Bog) in v kakšnem odnosu je do človeka (odrešenje). Drewermann pa meni, da je religija vsebovana v arhetipih človeške duše in ne v dobivanju spoznav od zunaj. Razodetje ni svobodno dogajanje, ki prihaja človeku od zunaj, temveč samodejno odkrivanje globin svoje duše. Razodetje ne poteka z besedo (Besedo), temveč s pomočjo sanj, ki projicirajo arhetipe z religiozno vsebino v zavest. Najvišje razodetje Boga, Jezus Kristus, je povzetek mitoloških podob v najčistejši obliki. Drewermann ne razlikuje med religijo kot zgodovinskim dejstvom, ki prihaja iz razodetja v Stari in Novi zavezi in splošnim človeškim pojavom. Zanj je religija sestavni del strukture zavesti, je psihologija, ki projicira mitologijo v sanjah. Sanje so prostor božjega izkustva. Značilnost krščanstva ni novo samostojno razodetje Boga človeku, temveč posebna razlaga mitov, ki jih človek nosi v sebi. Jezus Kristus 'božji Sin' je arhetipski simbol, s katerim so povezane vse izkušnje, položene v dušo vsakega človeka. Kdor pravi, da veruje v Jezusa Kristusa, trdi, da je naredil vse religiozne izkušnje človeštva. Zgodovina razodetja ni drugo kot druga stran izkušnje religioznega doživljanja, kot ga izkušajo vsi ljudje.

Znotraj takega pojmovanja je naloga duhovnika in dušnega pastirja podobna nalogi terapevta, ki ne uči, ne poučuje, temveč ustvarja ozračje zaupanja, v katerem človek v samem sebi odkriva dejstva, na katerih sloni njegova eksistenca, saj človek nosi v sebi Boga, ki ga sprejema, kakršen je, in daje smisel njegovemu življenju.

Kasper zastavlja vprašanje: je mogoče z globinsko psihologijo razložiti odrešenje? Pri tem ne gre samo za občutje, da deluje samoodrešilne sile, temveč, da se odrešenje tudi dejansko izvrši. Biblično zgodovinsko poročilo o odrešenju jemlje človeka v njegovi popolni svobodi, da se odzove božji ponudbi, ki prihaja od zunaj. Človek lahko s svobodno odločitvijo — to bi bilo treba postaviti na mesto arhetipov — sodeluje pri odrešenju, to pa se samo iz sebe ne more izvršiti. Drewermann ima toliko idej in je tako poln dobre volje, da za zdaj še ne more uskladiti svoje zvestobe Cerkvi s svojimi deloma genialnimi uvidi — intuicijami.

Rudolf Schnackenburg, profesor Svetega pisma na univerzi v Münchnu, razpravlja o Drewermannovem napadu na zgodovinsko kritično metodo pri razlagi Svetega pisma in krščanstva pod naslednjimi vidiki: 1. Vsega kriva zgodovinska kritična metoda, 2. Visokohvaljena globinskopsihološka razlaga, 3. Selekcija in redukcija (izbira in zmanjševanje), 4. Biblična vera iz razodetja in arhetipska božja ponotrženost, 5. Jezus Kristus edini posrednik odrešenja ali simbolični lik z osebnimi potezami?, 6. Sanje vesoljne svetovne religije in 7. globinska psihologija bogati ter ogroža razlago Svetega pisma.

Zelo jasno in prijetno pisan prispevek Rudolfa Schnackenburga lahko povzamemo na kratko takole:

Božje sporočilo ali razodetje Boga človeku je podano s sredstvi, s pomočjo katerih more človek priti do spoznanja in izkušnje Boga in tega, kar je povezano z Bogom (odrešenje). Sporočilo je lahko podano v govorjeni (zapisani) besedi, v znamenjih (prilikah, simbolih, podobah, mitih, sanjah) ali dogodkih (zgodovina). Bog se prilagaja pri svojem sporočilu človeku, takšnemu, kakor ga je on sam ustvaril. Toda človek ni vedno enak, temveč se razvija in spreminja. Zato se mora Bog pri svojem sporočanju razodevanju človeku prilagojevati njegovi usposobljenosti za sprejem sporočila. To predpostavlja več pogojev: 1. sedaj, konec 20. stoletja, sprejemamo božje sporočilo, ki je bilo dano ljudem pred več kakor šest tisoč leti, ko so bile okoliščine življenja v mnogočem drugačne; če hočemo zvedeti, kaj nam je takrat Bog razodel o sebi, moramo natančno poznati okoliščine časa, v katerem je bilo sporočilo dano. To skuša storiti eksegeza ali razlaga Svetega pisma z zgodovinsko kritično metodo; 2. ker je sporočilo pisano v razumljivi govorici — drugače ne bi bilo sporočilo — vsak razume tisto, kar more. To pa ne pomeni, da je v sporočilu podano samo tisto, kar more razumeti določen človek ali določena skupina ljudi. Sporočilo ima vedno naravnosten pomen in poleg tega še takega, ki ga lahko spoznamo s spoznavno-logično obdelavo, ker je tudi vsebovan v sporočilu. V krščanskem svetu

uporabljamo zlasti filozofijo, ki s pomočjo razuma in zakonitosti spoznanja z razumom (oboje je dal človeku Bog) razpoznavamo, kaj nam je Bog razodel; 3. krščanski človek je s krstom soudeležen božje narave in božjega življenja, od Boga pa prejema tudi posebno luč za razumevanje božjega sporočila. Zato moramo poleg razmišljanja o božjem sporočilu na osnovi zgodovinsko kritičnega postopka in filozofije upoštevati tudi božje razsvetljenje, ki ga mi pripisujemo Svetemu Duhu. Tako, z božjo lučjo osvetljeno razodetje potem Cerkev, ki jo zlasti po Kristusovem vnebohodu vodi Sveti Duh, potrjuje ali popravljeno sprejema.

Drewermann se opira na globinsko psihologijo C. G. Junga in hodi drugačno pot. Meni, da se je človekova religiozna izkušnja zbrala v tisočletjih razvoja v človekovi podzavesti in se strnila v podobe, ki jih vsak človek podeduje od svojih staršev v tako imenovanih arhetipih-pralikh. Tudi je možno, da je Bog od začetka človeka tako ustvaril, da so bili vanj položeni ti arhetipi in so zato vsi ljudje religiozni ter nosijo v sebi religijo kot neodprt, nepoznan zaklad. Drewermann meni, da dela katoliško oznanjevanje veliko napako, ko skuša s pomočjo zgodovinskega razodetja, ki je ohranjeno v Svetem pismu, spoznati Boga in osnovati religijo, ko je vendar vsak človek nositelj razodetja, saj ga nosi shranjenega v religioznih arhetipih svoje psihe. Namesto da bi teologija hodila po poti biblične eksegeze, naj bi z globinsko psihologijo brala razodetje, ki ga nosi vsak človek v podzavesti v svojih religioznih arhetipih. Ker imajo vsi ljudje enake religiozne arhetipe, bi tako morala prej ali slej nastati ena, vseobča univerzalna religija.

Drewermann in z njim njegovi navdušeni somišljeniki vidijo v novi globinskopsihološki razlagi biblije in celotnega krščanstva nove možnosti za pravičen dostop k veri — ne od zunaj k človeku, temveč iz notranje globine navzven. Pri tem pa pozabljajo: 1. globinskopsihološki prikaz C. G. Junga je ena izmed hipotez ali podmen, ki nima nobene resne znanstvene utemeljitve niti na področju globinske psihologije, kaj šele v psihologiji, filozofiji, teologiji in zgodovini; 2. Jungova in s tem Drewermannova razlaga je samo ena znanstveno nepotrjenih in ne-preverjenih razlag. Mogoče je genialna, mogoče tudi zanimiva in privlačna, vendar pa

zato še nikakor ni resnična in zlasti še znanstveno utemeljena; 3. popolnoma neutemeljeno je pričakovanje, da bo krščanstvo zaradi vabljenih podob in Drewermannovih vizij zapustilo svojo dvatisočletno trnjevo pot, ki ga je pripeljala do današnjega časa in zvesto razlagalo Kristusovo odrešenje ter šlo za dokaj vprašljivimi sanjami vidca iz Paderborna.

### *3. Razodetje kot zgodovinsko dejstvo in gnostično ogrožanje (Ernst Dassmann) 49—67*

Drewermannu često očitajo, da zastopa gnostična stališča; to je mogoče povzeti iz posameznih navedkov iz njegovih del, pa tudi iz naslovov člankov kot npr. Treba je začeti s sanjami in ne z besedo (Orientierung 49/1985/194). Odkar so pri Nagu Hammadiju v Gornjem Egiptu odkrili celo knjižnico gnostičnih del najrazličnejših struj, precej dobro poznamo to gibanje in religiozno-filozofsko miselnost, ki je grozila uničiti nastajajoče krščanstvo, ter mu pomagalo, da se je Kristusov nauk izoblikoval v svetovno religijo. Gnoza (spoznanje ali spoznavanje) je eklektično mišljenje, sestavljeno iz staroegiptovskih, babilonsko-asirskih in perzijskih spoznanj, zrastle je na tleh helenistične kulture, ki skuša po Teodotovih besedah dati odgovor na eksistenčno vprašanje: »Kaj smo bili? Kaj smo postali? Kje smo bili? Kam nas je vrglo? Kam hitimo? Česa se osvobajamo? Kaj je rojstvo? Kaj je ponovno rojstvo?« Gre za nujno, nesvobodno dogajanje, ki človeka vodi prek samega sebe k nadčloveku in hoče človeka ozdraviti od odtujenosti. Osnovno izkustvo gnostika je negativno gledanje na svet in želja po odrešenju. V okviru svojih ontičnih možnosti razvija gnostik svoje odrešenje, kolikor se razvezuje povezave s svetom in zbira sile pnevmatike, da se opusti navezanosti na svet. Ker povzročča človekovo zapletenost s svetom nevednost, poteka odrešenje z osveščanjem-gnozo resničnega izvira lastne biti in odkrivanja človekovega cilja. Značilno za gnozo je prepričanje, da samoodrešenje poteka s pomočjo spoznanja-gnoze začetka svoje biti in odkrivanja človekovega cilja. Gnoza ne potrebuje nikakega odrešenika od zunaj, ker lahko človek z gnozo odreši

sam sebe. To je krščanstvu nasproten nauk, ker to z zgodovino odrešenja — ta dosega višek v odrešeniku Jezusu Kristusu in je opisano v Svetem pismu — prinaša odrešenje od Boga kot njegov največji dar človeku in človeštvu.

Drewermann z razlago arhetipov človeške psihe, med katerimi ima arhetip Jezusa Kristusa odločilno in najodličnejše mesto, odrešuje človeka tegobe in strahu pred svojo lastno bitjo in ga osvobaja omejenosti, ki mu prihaja od njegove telesnosti.

Moderni človek z veseljem prisluhne Drewermannovim izvajanjem, ker v smislu sodobnega scientizma pričakuje boljšo prihodnost od boljšega poznanja zakonitosti narave, saj bo potem mogel obvladovati sile in energije sveta. Ali pa v prepričanju Marxove materialistične evolucije po Heglovi dialektiki teze, antiteze in sinteze z gotovostjo ve, da bo svet sam iz sebe premagal nepopolnosti in pomanjkljivosti, ki tarejo človeštvo danes. V obeh primerih gre za samoodrešenje. Drewermann ponuja to samoodrešenje z razlago arhetipov, ki so že pričujoči v človeku, ali s pomočjo znanosti — scientia ali prek dialektične materialistične evolucije. Povsod gre za odrešenje od znotraj, brez vsakega odrešenika od zunaj, kakor ga stavi krščanstvo.

Drewermann se odločno brani očitka, da je njegov nauk gnoza. V besednem pomenu mogoče ne, ker mu gre predvsem za psihoanalitično razlago Svetega pisma, dejansko pa s samoodkrivanjem v sebi obstoječih sil in ne v moči odrešenja od zunaj, razglašča samoodrešenje, to pa je konec koncev gnoza.

### *4. Psihoanaliza in krščanska stiska / K razpravi z Evgenom Drewermannom iz moralno-teološkega vidika (Fugger Franz) 67—80*

Krščanska etika in moralna teologija sta zgrajeni na osnovi »zdravega« ali »normalnega« odnosa med Stvarnikom in stvarjo-človekom. Stvarnik si je človeka zamislil, ga hotel in ustvaril. Hkrati mu je dal pravila ali zakone, po katerih naj uresničuje božjo stvariteljsko zamisel: če se ravna takó, živi moralno. To zamisel so ljudje s filozofijo

(človeška narava, naravno pravo) odkrili ali pa je Stvarnik sam razodel svojo zamisel v desetih božjih zapovedih in zapovedi ljubezni. Drewermann upošteva zgolj razumska dejstva, zato tej etiki očita racionalizem, neupoštevanje globinskopsiholoških danosti in odmik moralke od celotnega krščanskega nauka.

Drewermann slepo prevzema od Kierkegarda (Strah in trepet 1843, Bolezen za smrt 1848) skrajno dialektično stopnjevano tegobo človeške eksistence, to pa nujno vodi k sprejetju božjega bivanja (tudi Drewermannu je bivanje Boga odločilna postavka). V luči freudovske razlage prvih dveh poglavij Biblije se je človek ločil od Boga (krščanska razlaga pravi: človek je grešil; greh mu je prinesel kazen in potrebo zadoščevanja; Bog pošlje na svet svojega sina za odrešenje človeka; Bog človeka ne zavrže, temveč ga odrešuje), zato je človekova eksistenca brez osnove, vržena v nič. Ta zavrženost v nič budi v človeku eksistenčni strah in tegobo. V tem strahu in tegobi človek ne odloča svobodno. Človek je v svoji eksistenci bivanjsko »bolan«. Zato človekovo odločanje ni moralno opredeljivo: človeka je treba najprej »ozdraviti« eksistenčnega strahu in tegobe. Zdravljenje (terapija) poteka s prepričevanjem, da Bog človeka sprejema takega, kakršen je, da Bog odobrava, človek pa more biti tak, kakršen je, če le ne škoduje drugemu.

Greh ne prihaja iz neskladnosti človekovih dejanj z moralnimi normami (kazuistika določa, ali je storjeno dejanje v skladu s pravili), temveč iz odločitve za Boga ali proti njemu, za njegovo voljo ali proti njej. To pa je že religiozen odnos in ne samo moralen. Vse moralno je tudi že religiozno. Tu pa se Drewermann kljub svojemu stališču o sovpadanju moralnega z religioznim prizadeva za samostojnost moralnosti, za neodvisnost od religioznega.

Drewermannu gre zasluga, da je pokazal na globinske eksistenčne emocije strahu in tegobe, ki nezavestno vplivajo na človekovo moralno vedenje. To je še zelo neraziskano področje, ker sta tako filozofska kakor teološka etika—moralke z razumom gradili na racionalni človeški naravi. Vendar stoji tudi Drewermann samo na začetku dolgega procesa, ki se odpira in bo pripeljal do neslute-

nih novosti, verjetno zelo različnih od tistih, ki jih je nakazal.

##### 5. *Resnica in zgodovina — mit in oseba / religiozno filozofske pripombe k Drewermannovi globinskopsihološki razlagi krščanstva / (Jörg Splett) 81—96*

Religiozno-filozofske opombe, s katerimi so povezane fundamentalno teološka (osnovna teologija) razglabljanja, zadeva razumsko znanstveno utemeljevanje religije, v našem primeru krščanstva. Drewermann se pri tem mnogo bolj naslanja na mit kakor na logos — znanost. To nakazuje temeljit zasuk ali celo preobrat v utemeljevanju krščanstva.

Mit pomeni »končno veljavno dejstvo, ki ga človek sprejema v celovitosti svoje osebe z vsemi svojimi sposobnostmi: čustvovanjem, hotenjem, delovanjem in spoznanjem.« Človek ne spozna samo s čuti—razumom, temveč s celovitostjo svoje biti. Logos pomeni s čuti—razumom pridobljeno znanje brez sodelovanja drugih človekovih sposobnosti, kot so čustva, hotenje in delovanje. V zgodovini znanosti je Grk Platon (427—347) verjetno največji filozof—znanstvenik vseh časov uporabljal za razlago sveta in človeka tako mite kakor logos ali zgolj razumsko znanost, medtem ko je Platonu enakovreden učenec Makedonec Aristotel (384—322) zavrzel mite in razlagal svet in človeka zgolj razumsko-znanstveno (v ta namen je napisal Organon, ki velja še danes za osnovo logičnega spoznanja). Platonov način in razlaganju sveta, človeka in tudi religije je prešel v krščanstvo prek aleksandrijske šole, Avguščina in frančiškanske miselnosti, Aristotelov način mišljenja pa prek antiohijske šole, Tomaža Akvinca in papeža Leona XIII.; ta je uveljavil tomizem vse do današnjega časa. Drewermann sicer izhaja iz tomizma, pa se zaradi psihoanalize in z njo povezanimi globinsko psihološkimi razlagami, ki slonijo na arhetipih kot usedlinah mitov v človekovi duši, odločno zavzema za celostno obravnavanje religije in verovanja, ki je v svojem bistvu mitološka, ne pa racionalna. Razsvetljenstvo je pripeljalo racionalizacijo v poznavanju sveta do skrajno enostranskega poznanja sveta z golim razumom in je veliko pričujoča tudi v sodobni teologi-



ji. Prav ta racionalizacija teologije, ki ne upošteva mitoloških prvin celostnega spoznanja sveta, človeka in Boga, je v veliki meri predmet Drewermannove kritike.

Jörg Splett skuša resnico, ki je zajeta v mitih, obogatiti z zgodovinskimi dejstvi tudi na področju religije (miti so večni, obče veljavni, brezčasovni, zgodovina pa podaja osebe, dogodke in medsebojne povezave, ki so časovno in prostorno določeni in omejeni) in z osebnim dostojanstvom človeka, ki obstaja v individualnosti, enkratnosti, neponovljivosti, samostojnosti v nasprotju s splošnimi liki mitov, ki veljajo vedno, povsod in za vse enako.

#### 6. Eksegeza in globinska psihologija z vidika duhovne eksegeze (Josef Sudbrack) 98—114

Zgodovinsko kritična metoda skuša določiti objektivni pomen Svetega pisma, to je tisto, kar je mogoče razbrati iz jezikovne analize besedila in iz zgodovinskih ter kulturnih okoliščin dobe, v katerih je nastala.

Mitična razlaga skuša odkriti globok in skrit pomen Svetega pisma, ki je skrit za jezikovnimi in zgodovinskimi dejstvi, tisto, kar je Bog hotel sporočiti ljudem.

Globinskopsihološka razlaga skuša odkriti osebno prizadetost, ki se zbudi v človeku, ko znamenja in simboli Svetega pisma budijo v človeku arhetipe in mu pomagajo, da razbere razodetje, kakor ga nosi sam v sebi.

Duhovna eksegeza pa skuša v Svetem pismu razbrati božje razodetje sporočila o Jezusu Kristusu. Sporočilo o Jezusu Kristusu je posredovala inspiracija (božji navdih svetopisemskemu piscu) in nujno vodi k izkustvu Jezusa Kristusa ob srečanju v branju navdihnjenega Svetega pisma. To omogoča osebni stik z Jezusom Kristusom, ker je v moči inspiracije zagotovljen religiozen odnos do Boga.

Drewermann s svojo eksistenčno prizadetostjo mogoče doseže religiozno izkušnjo, ki je pa nikakor ne moremo istovetiti z značilno krščansko religiozno izkušnjo.

#### 7. Krščanstvo — religija, ki jo napačno razumejo? (Bürkle Horst) 115—132

Bürkle Horst, strokovnjak v vedi o religijah (Religionswissenschaftler), skuša razčistiti Drewermannovo pojmovanje religije nasploh in zlasti še krščanstva v odnosu do drugih, posebno azijskih religij (budizem, taoizem).

Pri ocenjevanju ustreznosti in koristnosti religije Drewermann uporablja kriterije ali merila, ki si jih je sam izmislil: Kakšna religija je toliko »dobra«, »ustrezna« in »resnična«, kolikor more prispevati in povzročiti duševno človekovo uravnovešenost (zdravje). Ker so vsi ljudje eksistenčno neuravnovešeni zaradi eksistenčnega strahu pred uničenjem, je tista religija »dobra« ali »boljša«, ki omogoča osebnostno harmonijo globinskih sil in s tem človekovo osnovno uravnovešenost. Za Drewermanna je biblična religija iz navedenih razlogov polna proizvodov nadjaza, kakor so tabuji mišljenja, pretenj, kazni, prisil, omejitve jaza in ponižanj na področju nagonskih, posebno spolnih javljanj. Vse to so ovire za uresničenje celostne osebnosti in eksistence. To je zlasti v naši dobi, ki teži za individualnim zadovoljstvom, uresničenja osebnosti in integraciji nezavestnih plasti psihe v nasprotju s človekovimi osnovnimi težnjami danes.

Boj proti hudemu v človeku je predvsem boj proti eksistenčnemu strahu in zmaga nad hudobijo je zmaga nad strahom. Mir je mogoč samo v spravi in harmoniji s samim seboj ali ga pa ni. Biblična religija pa strah kvečjemu stopnjuje, namesto da bi ga odpravljala.

Azijske religije dajejo boljše terapevtske možnosti: kitajski taoizem z izravnavo nasprotij in indijski budizem s svojo potjo k lastni sredini. Krščanstvo kot biblična religija se od teh religij lahko marsičesa nauči. Ta »razvojna pomoč« naj bi bila v večji globini in širini zamisli in možnostih, ki po Drewermannovo daleč presegajo predstave in možnosti pridige na gori.

Drewermannovo ocenjevanje vrednosti religij na osnovi terapevtske učinkovitosti za premagovanje in »zdravljenje« eksistenčnega strahu je čisto osebno in v skladu z njegovo celotno teorijo. O tem smo že govorili in ne bomo ponavljali glede neutemeljenosti njegovih izvajanj. Kar zadeva katoliško ocenjevanje drugih religij, pa je stališče katoliške Cerkve jasno nakazano v Izjavi o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev (2) 2. vati-

kanskega cerkvenega zbora, ki pravi, da so različna nekrščanska verstva »odsvit božje resnice, ki razsvetljuje vse ljudi«, nikakor pa ne resnica sama, kakor bi to hotel prikazati Drewermann.

#### 8. *Obnovitev krščanstva s pomočjo globinske psihologije? (Görres Albert) 133—174*

Naslov knjige, ki jo predstavljamo, se glasi *Globinsko psihološka razlaga vere?* in zadnji prispevek k njeni predstavitvi ima naslov *Obnovitev krščanstva s pomočjo globinske psihologije?* Avtor tega članka je Albert Görres, ki je tudi soizdajatelj celotnega dela. Tako naslov knjige kakor tudi naslov zadnjega prispevka stojita pod vprašajem; to pomeni, da se vprašujemo, ali je mogoče bodisi krščanstvo bodisi vero obnoviti z globinsko psihologijo. In Görres to odločno zanika.

Görres je najprej študiral psihologijo v Jungovem seminarju in šoli, delal več let skupaj z dvema Jungovima učencema, študiral literaturo o analitični (Jungovi) psihologiji in uporabljal to metodo, dokler mu je služila v terapevtski praksi. Napisal je več monografskih del in veliko člankov v sodelovanju s Karlom Rahnerjem (147). Gre za strokovnjaka, temeljitega poznavalca Junga in njegove globinskopsihološke šole, ki jo jemlje Drewermann za pomoč pri obnovi krščanstva in »učiteljico, h kateri naj bi šli v verovanjsko šolo«. Priznava, da je njemu in Rahnerju zlasti branje Drewermannove osnovne knjige *Hudobija* neizmerno koristila. Prav iz želje, da bi tudi iz drugih Drewermannovih del dobil isto korist, je vsa njegova dela temeljito preštudiral.

Görres pa ni študiral samo Drewermannovih del, temveč tudi ocene njegovih knjig od leta 1985, ko je Drewermann s svojimi skrajnimi stališči do krščanstva in zaradi izrednega odziva katoliških izobražencev in mladih duhovnikov zbujal splošno zanimanje. Vodilne katoliške in tudi nekatoliške revije so objavile svoje ocene. Samo Herder-Korrespondenz se je z Drewermannom že večkrat ukvarjala. To dejstvo Görres posebno poudarja, da ne bi kdo mislil, da je ocena, ki jo daje, samo njegovo osebno mnenje (142).

Drewermann svetuje krščanstvu, naj gre v šolo h globinski psihologiji in se »da poučiti«. Görres zastavlja izhodiščno vprašanje: ali sploh obstaja kaka globinskopsihološka znanost ali enotno globinskopsihološko prepričanje ali globinskopsihološka šola, ki bi jo priznavali? Zdi se, da Drewermann ne pozna del Rudolfa Allersa (1922) do Grünbauma (1984), s celo vrsto znanstvenikov, kot so Moser, Zimmer, Wiessenhütter itd, ki kažejo, da podajajo različne globinskopsihološke šole zelo uporabne uvide in so postale last antropologije, vendar ne more biti govora o kaki znanosti s preverljivimi metodami, ki bi mogla trditve ponovno ugotoviti. Najhuje pa je, da si globinskopsihološke šole med seboj nasprotujejo in je razen podzavesti in nezavesti ter metod svobodnih asociacij, introspekcije, razlage sanj in hipnoze vse drugo predmet nasprotujočih si razlag.

Drewermann je brez dvoma karizmatična osebnost. Karizma pa ni znanost, temveč osebni čar, notranja sila in v določenih primerih tudi energija, ki izhaja iz osebnosti. Taki darovi so nekaj izrednega. Karizmatična osebnost lahko s svojo osebno učinkovitostjo in govorniškimi darom poslušalce prepriča o čemer koli, tudi o učinkovitosti in nenadomestljivosti globinske psihologije v Jungovem smislu. Vendar njegov uspeh ne potrjuje, da je resnična teorija, ki jo zagovarja, pač pa izpričuje njegov osebni čar. Krščanstvo pa ni stvar izbranec, temveč revežev, obrobnikov, zavržencev, bolnih, se pravi večine ljudi, med njimi pa so tudi modri, pravični, sveti, pošteni in zdravi. Drewermann si želi idealno, popolno, dovršeno in brezgrešno Cerkev. To je končni namen, ne pa že dejansko stanje. Brez dvoma postanejo mnogi kristjani boljši, so pa tudi taki, ki zaradi svoje slabosti ne napredujejo. Vendar zaradi tega Cerkev, ki si prizadeva ljudi napraviti boljše, ne smemo zametati, ker se potem nihče ne bo trudil za to.

Görresov članek je prepoln človekove modrosti, globokega poznanja človeka in sodobnega položaja krščanstva, da bi bilo koristno, da bi ga dobili v slovenskem prevodu.

Valter Dermota

Carlo M. d'Attems *primo arcivescovo di Gorizia 1752—1774*, vol. I., Studi introduttivi, Gorizia 1988, 190 strani, 3 karte. Na naslovni strani barvna reprodukcija nadškofovega portreta, ki ga hrani co. Douglas Attems (Lucinico — Gorica).

L'Istituto per la storia sociale e religiosa je 8. aprila letos (1988) v Gorici priredil okroglo mizo, posvečeno osebi, delu in pomenu prvega goriškega nadškofa Karla Mihaela Attemsa. V nabito polni dvorani Attemsove palače v Gorici so predavateljji predstavili obsežen raziskovalni program, pri katerem so sodelovali zgodovinarji iz Italije, Slovenije in Avstrije. Goste je najprej pozdravil predsednik inštituta, *prof. Fulvio Salimbeni*. »Proučevanje dokumentacije, ki nam bo pomagala osvetliti življenje in delo nadškofa Attemsa, je za Gorico izrednega pomena,« je dejal. »Skoraj dveletno sodelovanje italijanskih, slovenskih in avstrijskih zgodovinarjev pri projektu Attems je namreč postavilo Gorico nekako v središče srednjeevropskega prostora. S svojim delom na kulturno znanstvenem področju uresničujemo cilje, ki so si jih naše dežele postavile v okviru programa Alpe—Jadran.«

*Prof. Gabriele De Rosa* (Rim) je nato v prvem predavanju poudaril, da so raziskave osebnosti, življenja in dela goriškega nadškofa Attemsa izredno pomembne za boljše poznavanje (kot je rekel) »evropskega konteksta 18. stoletja«. *Prof. Bogo Grafenauer* je orisal socialno-kulturni položaj Slovencev v goriški nadškofiji v času nadškofa Attemsa, *dr. France M. Dolinar* je opozoril na pomen arhivskih virov o nadškofu Attemsu za slovensko zgodovino, *prof. Grete Klingenstein* (Graz) je razkrivala povezavo med ekonomijo, državno birokracijo in mednarodno cerkveno politiko v kompleksu terezijanskih in jožefinskih reform v takratni Avstriji, *don Luigi Tavano* pa je nakazal »evropsko dimenzijo« Attemsove osebnosti.

Okrogla miza je opozorila na dva velika projekta, ki potekata vzporedno. Prof. De Rosa je dal že pred leti pobudo za *kritično izdajo vizitacijskih zapisnikov* nadškofa Attemsa, za katere pravi Alessandra Martina, da so pravi »zgodovinski spomenik goriške cerkve. Nobeno drugo pričevanje ni tako nadrobno, vestno in prežeto s tolikšno življenjsko skušnjo, da bi iz njega bolje spoz-

nali gnotne in moralne razmere krajevnega prebivalstva« (39). Ali kot je zapisal De Rosa v uvodni predstavitvi knjige Carlo M. d'Attems, *primo arcivescovo di Gorizia 1752—1774* (Gorizia 1988): »To dokumentarno gradivo je izrednega zgodovinskega pomena, če želi kdo spoznavati ne le stopnjo kulture in mišljenja krajevnih prebivalcev, temveč tudi zapletena vprašanja cerkvene organizacije, ki je morala uskladiti v okviru tridentinskih predpisov številna izkustva in tradicije podložnikov. Branje poročil o teh vizitacijah nas čedalje bolj potrjuje v prepričanju, da je mogoče ustvarjati zgodovino, privlačno zaradi njenih družbenih prepletov, z gradivom, ki bi mu lahko rekli duhovni zemljepis. Kajti opisuje nam potovanja, ki so hkrati stvarna in duhovna, miselna in kulturna ter jih označujejo katekizmi, znanstvena teorija, čaranja, molitve in pobožnost. Ne gre torej za cerkveno zgodovino, marveč za takšno zgodovino, v kateri nam področje pravnih uredb pomaga razumeti, tudi prek nasprotij, verovanja in miselnosti večnarodnostne stvarnosti sredi političnih razmer habsburškega reformizma, ki pa ji je to okolje hkrati nedomače« (11—12).

Kot lahko zasluhimo iz prispevkov v navedeni knjigi, je bil nadškof Attems v mnogih pogledih izjemna osebnost. Prof. De Rosa upa, da bo na mnoga vprašanja, ki jih je zastavila okrogla miza in so nakazana v navedeni knjigi, mogel dati odgovor *znanstveni simpozij*, ki ga L'Istituto per la storia sociale e religiosa načrtuje oktobra letos (od 6. do 8. 10. 1988) v Gorici. Ohranjeni vizitacijski zapisniki jasno pričajo, da je bil nadškof Attems v prvi vrsti »dušni pastir« — kot navadno pravimo. Osnovna značilnost njegove škofovske službe je bila stik z ljudstvom, »kar dokazujejo njegovi pogostni pastirski obiski. Pri tem ni spregledal nobenega okraja svoje obširne škofije. Obiski so mu odkrili težave in stvarne duhovne potrebe vernikov. Vizitacije niso potekale v birokratskem in notarskem duhu, marveč z vzgojnimi prijemi. Nadškof je želel, naj božja beseda pride do vernikov neposredno, zato je navadno govoril v njihovem materinem jeziku. Poleg italijanskega je uporabljal tudi slovenski, nemški in furlanski jezik«, je zapisala A. Martina v biografskem orisu nadškofa Attemsa (38—39). Zato so seveda ti vizitacijski zapisniki izjemnega pomena tudi za zgodov-

vino dežel, ki jih opisujejo. Najbolj prav za slovensko zgodovino, saj je v tem času (z izjemo župnij ljubljanske škofije) goriška nadškofija segala vse do Drave.

Nič čudnega torej, če je L'Istituto per la storia sociale e religiosa v Gorici pobudo prof. De Rosa za kritično izdajo vizitacijskih zapisnikov nadškofa Attemsa navdušeno sprejel. Od začetka (december 1986) so k sodelovanju povabili tudi kolege iz Slovenije in Avstrije. Na sestankih znanstveno organizacijskega odbora smo pregledali obsežno gradivo Attemsovih vizitacij (25 zvezkov velikega formata), izdelali enotna načela za transliteracijo teksta in kritične opombe.

Dogovorili smo se, da bo uvodna študija vsakokrat objavljena v vseh treh jezikih (italijansko, slovensko, nemško). Po teh enotnih načelih bo vsaka dežela objavila tekste tistih vizitacij, ki zadevajo njihovo ozemlje, tako da bo ob koncu nastala enotna zbirka vseh Attemsovih vizitacijskih zapisnikov.

Zaradi teritorialne razsežnosti goriške nadškofije na današnjem slovenskem ozemlju čaka slovenske zgodovinarje najobsežnejše delo. Prvi sadovi se že kažejo. Prof. Ožinger (PA Maribor) je že obdelal dve vizitaciji celjskega arhidiakona (1751 in 1756, 410 tipkanih strani). Italijanski kolegi so obljubili izdelati neke vrste vodnik po arhivskih virih v Gorici, ki kakor koli zadevajo osebnost in delo nadškofa Attemsa. Svojo obljubo so izpolnili s knjigo, ki so ji dali podnaslov *Studi introduttivi* (slovenski prevod *Uvodna raziskovanja* je nekoliko ponesrečen). Izdajateljja knjige, L'Istituto per la storia sociale e religiosa in L'Istituto per gli incontri culturali mitteleuropei sta se potrudila, da sta oba pripovedna teksta, uvodno razmišljanje prof. De Rosa in življenjepisa nadškofa Attemsa, ki ga je napisala Alessandra Martina, prevedena še v slovenščino in nemščino in tako dosegljiva najširšemu krogu bralcev, ki jih ta tematika zanima.

*Gabriele De Rosa* je v svojem uvodnem zapisu (*Presentazione* 7—9, slovenski prevod Drago Butkovič 11—13, nemški prevod Brigitte Hammer Pagana 15—18) podal oceno Attemsa kot škofa in cerkvenega kneza ter ovrednotil pomen njegovih vizitacijskih zapisnikov kot zgodovinskega vira. Njegova ocena je polna navdušenja. Nadškofa Attemsa postavlja ob bok najvidnejšim pred-

stavnikom italijanskega reformnega episkopata.

Ob njegovih zanosnih besedah, tudi v osebnem pogovoru z njim na sestankih znanstveno organizacijskega odbora za objavo Attemsovih vizitacijskih zapisnikov, pa sem včasih vendarle pogrešal kritično soočanje Attemsovih prizadevanj za obnovo verskega in npravnega življenja v goriški nadškofiji s podobnimi prizadevanji njegovih sodobnikov škofov. V čem se pravzaprav goriški nadškof Attems loči od svojega daljnega sorodnika ljubljanskega škofa Ernesta Amadeja Attemsa (1742—57), ki je v petnajstih letih svojega škofovanja v Ljubljani prav tako večkrat prepotoval vso škofijo, obiskal sleherno cerkev, se pogovarjal z duhovniki in ključarji kot predstavniki laikov, odpravljal napake in gradil npravno in versko življenje v svoji škofiji po načelih tridentinskega koncila? Le da je bila seveda njegova škofija bistveno manjša. Ni ga sicer bremenila služba metropolita, teritorialna in juridična razdrobljenost njegove škofije pa ga je včasih postavljala pred skorajda nerešljive probleme. Sedem zvezkov njegovih vizitacijskih zapisnikov priča o podobni pastoralni vnemi kot pri njegovem goriškem sorodniku. Zato so vizitacijski zapisniki ljubljanske škofije nedvomno izredno dopolnilno gradivo vizitacij takratne goriške nadškofije. Pomagajo nam namreč zapolnili vrzeli v slovenskem prostoru v času goriškega nadškofa Attemsa in jih bomo pri izdaji njegovih vizitacijskih zapisnikov nujno morali upoštevati.

Še bolj zanimiva je seveda primerjava z drugim ljubljanskim škofom, namreč Janezom Karlom Herbersteinom (1772—87). Herbersteina je evropsko in slovensko zgodovinopisje v veliki meri po krivici ožigosalo kot janzenista in »najbolj radikalnega jožefinca«. Če odmislimo cerkvenopolitične zaplete, v katerih se je Herberstein znašel zaradi nemogočih cerkvenoupravnih razmer ljubljanske škofije, je Herberstein v svoji pastoralni vnemi celo bolj »tridentinski« ali če hočete »boromejski« kot Attems sam, ki velja za vzor cerkvenega kneza in škofa. Zato bo ob proučevanju vizitacijskih zapisnikov goriškega nadškofa Attemsa vsaj za slovenski prostor nujno pritegniti tudi Herbersteinove vizitacijske zapisnike.

V drugem prispevku je *Alessandra Martina* (Carlo Michele dei conti d'Attems. Profilo biografico, 19—31, slovenski prevod Drago Butkovič 33—44, nemški prevod Eva Uekermann Sciarillo 45—58) orisala življenje in delo nadškofa Attemsna na podlagi goriških arhivskih virov. V svojem prikazu Martina večkrat poudarja, da je zgodovinopisje popolnoma prezrlo nadškofov delež v cerkvenem, političnem, kulturnem in socialnem življenju Goriške, čeprav je praktično na vseh teh področjih oral ledino ali vsaj zapustil za seboj trajne sledove. Tako je na primer leta 1753 v nadškofijskem dvorcu odprl zastavljalnico, da bi revne obvaroval odeduških obresti. Leta 1754 je prav tako v nadškofijskem dvorcu odprl prvo goriško tiskarno. Leta 1756 je v Gorici odprl bolnico sv. Rafaela za revne in zapuščene otroke. Z ustanovitvijo semenišča leta 1757 pa je Gorica dobila tudi svojo prvo višjo šolo. Vse to je italijansko in avstrijsko zgodovinopisje resda prezrlo. Tudi drži, da nadškof Attems ni dobil mesta v Slovenskem biografskem leksikonu. Ni ga pa spregledalo slovensko zgodovinopisje. Josip Gruden npr. kar obširno spregovori o njem v svoji Zgodovini slovenskega naroda (966/7). Opozoriti velja tudi na prispevek prof. Franceta Kralja v Primorskem slovenskem biografskem leksikonu (I. snopič, Gorica 1974, 22—24), v njem je podal še vedno najbolj zaokrožen oris nadškofovega življenja in dela tudi pod vidikom njegovega pomena za zgodovino slovenskega naroda. Več kot očitno je, da Martina njegovega prispevka ne pozna, čeprav se njene sodbe v veliki meri krijejo s sodbami prof. Kralja.

V drugem delu knjige je registrirano celotno arhivsko gradivo v goriških arhivih, ki zadeva nadškofa Attemsna in njegov čas. *Chiara de Nicolo* (Archivio arcivescovili di Gorizia, 61—72; Fondo archivistico Attems—De Grazia, 83—88) je izdelala neke vrste arhivski vodnik po tistih fondih in zbirkah v Nadškofijskem arhivu in v knjižnici nekdanjega semenišča v Gorici, ki hranijo arhivsko gradivo nadškofa Attemsna. Vsi avtorji so v svojih prispevkih najprej kratko predstavili ustanovo, ki gradivo hrani. Sledi kratek opis fonda, časovna opredelitev arhivskega gradiva, njegova ureditev in stanje ohranjenosti. Nato so še podrobno navedeni vsi pomembnejši dokumenti ali serije, ki hranijo

večjo količino gradiva o Attemsnu. Podobno je *Alessandra Martina* (Archivio della famiglia Attems, 89—95) obdelala družinski arhiv rodbine Attems, ki ga hrani zadnji potomec te rodbine, co. Douglas Attems v kraju Lucinico pri Gorici. *Luigi Tavano* (Manoscritti della biblioteca civica di Gorizia, 97—99) pa je v mestni knjižnici v Gorici poiskal rokopise, ki zadevajo nadškofa Attemsna.

Prispevek *Lucije Pillon* (Atti delle visite pastorali, 109—175) daje knjigi vrednost izredno dragocenega priročnika vsem, ki se soočajo z obsežnim gradivom Attemsovih vizitacij. V kratkem zgodovinskem zapisu o vizitacijah (111—113) najprej zvemo, da je nadškof Attems večkrat prehodil vso škofijo. Na poti je vsako leto prebil približno šestdeset dni. Nekatere dele nadškofije je obiskal tudi večkrat. Pillon nato opozarja na nekatere posebnosti v zapisnikih, kot so npr. jezik, poimenovanje krajev in oseb ter gradivo, ki je priključeno vizitacijskim zapisnikom (pisma, prošnje, odloki, sezname klera in podobno...). V katalogu vizitacijskih zapisnikov (115—119) navaja vseh 25 rokopisnih knjig vizitacijskih zapisnikov, ki jih hrani Nadškofijski arhiv v Gorici. Podatki so naslednji: signatura, opis materiala, število strani (nepopisane liste navede posebej), velikost knjige, časovno obdobje vizitacije, kdo jo je opravil, krajevna opredelitev, stanje ohranjenosti in seznam prilog. Najbolj obsežen del njenega prispevka pa je imenski seznam oskrbovanih duhovnjikov (121—165). Gre za topografsko kazalo po abecednem redu krajev. Na prvem mestu je vedno današnja oblika kraja, nato pa so kronološko navedene vse oblike kraja, kot so zapisane v posameznih vizitacijah — vedno z natančno navedbo vira in strani v viru. Seznam krajevnih imen (179—190) upošteva nato oblike imen vseh treh jezikovnih področij in pomaga najti zaželeni kraj tako v katalogu kot v posameznih vizitacijskih zapisnikih.

V zadnjem prispevku je *Luigi Tavano* (Cronotassi degli arcidiaconi di Gorizia, 179—190) podal kratek zgodovinski pregled goriškega arhidiakonata in njegov pomen, nato pa navedel osnovne življenjske podatke za goriške arhidiakone od Hyeronima Catta (1574—76) do Sertoria del Mestri (1724—1750).

Tekste poživijo tri zgodovinske karte (v slovenskem prevodu pomotoma prevedeno

Majhni zemljevidi), ki prikažejo politično administrativni položaj avstrijskih provinc na ozemlju goriške nadškofije (103), goriško nadškofijo v času nadškofa Attems (105, gre za priredbo karte, ki jo je objavil J. R. Kušej v svoji knjigi *Joseph II. und die äussere Kirchenverfassung in Innerösterreich*, Stuttgart 1908) in ozemlje goriške nadškofije v Furlaniji (107).

Na splošno lahko rečemo, da so delavci goriškega inštituta opravili pomembno delo in da bo knjiga izredno dragocen pripomoček vsem tistim, ki se pod različnimi vidiki soočajo s študijem goriškega nadškofa Attems, njegove dobe ter zgodovine narodov, ki so živeli na ozemlju obsežne goriške nadškofije. Naglica v končnem delu redakcije knjige je verjetno botrovala nekaterim tiskovnim napakam in premalo izpiljenim prevodom. Vendar to ne more zmanjšati pomena, ki ga ima knjiga o Attems tudi za slovenskega bralca in slovensko zgodovino.

France M. Dolinar

*Luigi Tavano, Predstavitev knjige o goriškem nadškofu Karlu Attems 16. maja 1988 na TF v Ljubljani*

V lepo ubrani cerkvi sv. Karla, ki jo je dal Carlo Michele d'Attems zgraditi z namenom, da bi bila njegova »domus presbyterialis«, je na plošči iz črnega marmorja krepko zapisano: »Karl Erzbischof von Görz. Der grosse Mann lebt in der Geschichte.« Živi v zgodovini: toda v kateri?

Ne v publikacijah o avstrijski Cerkvi ne v biografskih repertorijih ni zaslediti večje odmevnosti o osebnosti in delu prvega goriškega nadškofa.

Pa se vendarle v njegovi zgodovinski dogodivščini vrstijo in prepletajo podatki resnično evropske razsežnosti — če se sklicujemo na zgodovino: in sicer ne samo na zgodovino ene največjih evropskih škofij tistega časa, ki je obsegala šest avstrijskih dežel — od Drave do Jadrana z devetsto tisoči verniki slovenskega, nemškega, italijanskega in furlanskega jezika — ampak tudi na

zgodovino, ki zajema dve inštituciji, kakršni sta bili habsburška država in rimska Cerkve.

Molk o Attems in njegovem delu postavlja v ospredje nekatera vprašanja o zgodovinski raziskavi, ki se danes končno loteva odkrivanja in preverjanja dejstev ob številnih virih v dunajskih in rimskih arhivih, a so skoraj še neraziskani. V tej zvezi bi bilo pravzaprav primerno dati nekaj pojasnil.

Med januarjem in oktobrom leta 1759 je »affaire d'Aquilée« kar dvajsetkrat omenjena v mednarodni kroniki časopisa *Gazette de Cologne*, ki je izhajal dvakrat tedensko v francoščini, tiskali pa so ga v Kölnu. Ustanovitev goriške škofije, povezana z različnimi težavami, je bila eden najpomembnejših dogodkov tudi na ravni javnega mnenja. Dva sta bila protagonista v tistem času v pravdi, ki je leta in leta pogojevala politiko Dunaja, svetega sedeža, beneške republike in celo pariškega dvora: Benedikt XIV. in cesarica Marija Terezija. Šlo je zares za zelo sitno zadevo, tako da je ob njenem uspešnem koncu kardinal Nereo Corsini (z bulo »Iniuncta nobis«) podaril papežu priložnostno sliko o dogovoru, delo Placida Costanzija, ki naj bi visela v galeriji na Kapitolu.

Mož, ki mu je bila zadeva poverjena najprej kot apostolskemu vikarju in zatem kot goriškemu škofu, je predstavnik avstrijskega plemstva, rojen pa na križpotju mediteranskega in srednjeevropskega prostora, latinskega in slovanskega. Študiral je pri jezuitih v Gradcu, v Collegio dei Nobili v Modeni in v zavodu Alla Sapienza v Rimu. Bil je v prijateljskih stikih z Estenzijci, s kardinali Porcia, Imperiali in Gentili. Štirindvajset let star je postal prošt na Švabskem, nato kanonik v Baslu, v nenavadno pomešanem okolju med katoliško in protestantsko skupnostjo. Njegovi vzgoji mednarodnega značaja povsem ustreza izjemnost škofije, kakršna je bila goriška, ki je nastala in bila krščena po neposrednem posegu papeža in cesarice. Vanj se upirata z različnimi motivacijami bodisi reformatorska zavzetost Benedikta XIV. in državni reformizem Marije Terezije: to sta dva podatka, ki ju stalno srečujemo v pastoralni zavzetosti Carla Micheleja d'Attems, zlita v sakralno predstavo zgodovine. Attems je tudi ob navdušeni zavzetosti škofa za svojo škofijo imel stalne stike z evropskim dogajanjem tistega časa — tako na diplomatskem kakor na teološkem področju.

Spodbujal je Marijo Terezijo, naj posreduje v sporu med svetim sedežem in parmsko vojvodino. Osebnost je posredoval pri cesarici in ji svetoval, naj bi imela stalne odnose z Rimom. Večkrat je posegel v dolgoletna diplomatska pogajanja o ukinitvi jezuitskega reda. Bil je pobudnik zanimivega poskusa za zedinjenje z rusko Cerkvijo, in to bodisi na petrograjskem dvoru kakor na Dunaju in v Rimu.

Že ob njegovi smrti je postalo jasno, da je njegova življenjska pot vredna spomina in zgodovinskega razmisleka: in res so se v nekaj letih pojavile kar štiri pobude, da bi se zbrali dokumenti o njem, v predvidevanju, da bi napisali njegov življenjepis. Njegov brat Lodovico, cesarski general, nam je zapustil zbirko civilnih in cerkvenih aktov, ki jih je bil posvetil nečakom, sinovom brata Sigismonda, znanega literata in zgodovinarja. Goriški duhovnik Michele Grandi je zbral številne dokumente za njegovo biografijo. Nadškofijski slušatelj Pietro Barbarigo je napisal o njem obsežen rokopis. Toda temu vprašanju se je sistematično posvetil baron Francesco de Grazia, ki je bil dvajset let v prijateljskih stikih s škofom. Krenil je v tri smeri: zbral je zapise (med temi tiste Agostinovega sina barona Francesca Codellija, ki ga imajo za »ustanovitelja« goriške škofije, in pa zapise predstojnika minoritov v Novem mestu); zbral je nadškofovo dopisovanje (tako se je ohranilo stopetdeset Attemsovih pisem stiškemu opatu Francu Ksaveriju baronu de Tauffererju, izredno zanimivih za versko in socialno zgodovino Slovenije). Predvsem pa velja poudariti, da je on dal prepisati stotine dokumentov nadškofijskega arhiva in zelo številne avtografske nadškofove zapise (med temi govore in homilije v petih jezikih). Poleg tega imamo v rokopisu delo, ki ga je napisal de Grazia in obsega tristo dvainštirideset strani, z naslovom *Idea d'un buon pastore* (Predstava dobrega pastirja).

Toda vse to gradivo je ostalo do danes skoraj neizkoriščeno. Dva kratka biografska zapisa sta bila natisnjena v Gorici l. 1783 v delu Gerolama Guelmija o avstrijskih Attemsih in pa v delu Carla de Morellija, v katerem avtor dokumentira splošno priznavanje spomina na škofa še v osemdesetih letih. To pa je vse premalo, če pomislimo na

vire. Preteči sta morali dve stoletji, da so jih začeli izkoriščati.

Tu se ponovno zastavlja vprašanje, zakaj je molk tako hitro zagnil Attemsovo osebnost. Raziskava o njem se pričinja pravzaprav z dogodivščino, povezano z njegovimi posmrtnimi ostanki. Pokopan je bil v cerkvi sv. Karla; ko pa je bila cerkev v jožefinski dobi razsvēčena, so njegove posmrtno ostanke prenesli v stolnico; njegova grobnica pa ni bila zaznamovana z njegovim imenom, zato se je kljub raziskavam izgubila vsaka sled o njem.

Trije dogodki, ki so si v kratkih presledkih zvrstili na Goriškem, so v bistvu zbrisali spomin na Attemsa. Predvsem sprememba takratne klime v avstrijski Cerkvi z nastopom jožefinizma v cerkveni politiki in v škofijskem pastirovanju, ki se je oddaljevalo od rimskega, kakršno je praktical Attems. Zatem dramatični dogodki, povezani z njegovim naslednikom, grofom Rodolfom d'Edlingom, ki ga je Jožef II. prisilil, da se je škofiji odpovedal in umrl v izgnanstvu v Lodiju. In nazadnje dejstvo, da je bila goriška nadškofija v okviru preureditve škofij v Notranji Avstriji l. 1788 ukinjena. Tako se je zbrisala tudi podoba velike in kompleksne Attemsove škofije.

Ni golo naključje torej, če goriški prošt Pier Antonio Codelli piše o Sigismondu Attemsu, ne da bi sploh omenil brata Carla Micheleja, čeprav je bil nanj zelo navezan.

Ko so po treh letih ponovno ustanovili goriško nadškofijo, čeprav prostorsko omejeno na Goriško in gradiščansko grofijo, se je njeno življenje v Napoleonovem dvajsetletju skoraj povsem ohromilo. Toda tudi ko se je škofija kasneje opomogla, jo je še vedno trl pozni jožefinizem, ki ni bil v skladnosti s spominom na Attemsa: zato je razumljivo, zakaj zasledimo v Wurzbachovem *Biographisches Lexicon* — v šestdesetih knjigah od leta 1859 dalje — pod geslom o Attemsih sicer ime brata Sigismonda in drugih družinskih članov, ne pa imena Carla Micheleja. Tudi v *Realenciklopädie* je zabeležen Ottokar Attems, knezonadškof v Sekauu, ne pa naš goriški.

Ob začetku tega stoletja se je zdelo, da se je ponovno obudila pozornost zgodovinarjev do Attemsa. Leta 1907 je v Vidmu izšla brošura z naslovom *Gli ecclesiastici di casa Attems* (Cerkveni dostojanstveniki At-

temsove rodbine). Istega leta je z globokim čutom za zgodovino postal pobudnik zgodovinske publikacije Frančišek Borgija Sedej, ki ga je bila kvalitetno izoblikovala dunajska šola. Publikacija je začela obravnavati obdobje od šestnajstega stoletja dalje, vendar do Attemsa ni segla. Nekaj let kasneje je Gruden posvetil v svoji Zgodovini slovenskega naroda nekaj strani tudi Attemsu. Vendar gre za že znane podatke.

Nove institucionalne okoliščine po prvi svetovni vojni so pretrgale stoletne vezi med Goriško in srednjeevropskim prostorum. Goriška škofija se je nehote, pač po sili razmer, znašla odtrgana od velikih kulturnih središč tistega časa. Slovenska historiografija ni mogla imeti zaradi tedanjega nacionalističnega ozračja stikov z Goriško in se je raje usmerila v raziskovanje svojega narodnega preporoda. Za avstrijske zgodovinarje se je Goriška umaknila s prizorišča, saj ni bila več navezana na večnarodno območje, ki ji je bilo lastno. Kar zadeva italijansko zgodovino, vemo vsi, kako je ignoriralo etnično in kulturno stvarnost drugih narodnosti: ni pač znalo pogledati prek obzorja monolitsko unitarne države. Obstoj nemške škofije, kakršna je bila briksenška, ali pa pretežno slovenske, kakršna je bila goriška, ni zbujal zanimanja, prej bi lahko rekli, da sta škofiji povzročali nadležno komplikacijo tudi v sami italijanski Cerkvi.

V tistih desetletjih je Pastor v 16. zvezku svoje Zgodovine papežev, in sicer v obsežnem poglavju o sporu zaradi Ogleja, Attemsa le bežno omenil. Zgodovinar Pio Paschini se je omejil na omembo razmer v šestnajstem stoletju kot predhodnih časov goriške škofije. V svoji Zgodovini Furlanije je primerno orisal probleme, povezane z ustanovitvijo nadškofije. Nasprotno pa se pojavlja občasno beneško-videmska težnja zgodovinarjev, ki obžalujejo, da je bil oglejski patriarhat ukinjen, ne da bi sploh pomislili tudi na drugačne razloge: kot da bi se Oglej in patriarhat istovetila s Furlanijo in da bi moral patriarhat pripadati izključno slednji; dejansko pa gre za versko in zgodovinsko imovino, ki jo imajo goriško, kranjsko, štajersko in koroško občestvo prav tako za svojo. Preučevanje Attemsove škofije, ki je z enakim duhom zajemala tako različna območja in kulturna izročila, nas opozarja tudi na koherentnost zgodovinskih izhodišč.

Če je vse to res, se morda ne bo zdela lokalnopatriotska in omejevalna želja, da bi raziskava in preučevanje vrnila Attemsovi naravni evropski fiziognomiji in škofiji, ki kaže biti danes razdvojena med molkom in cenzuro, tisto pomembnost in problematnost, ki sta hkratna z evropskimi dogodki in problemi, v katerih je videti, da je bil Attemso soudeležen in pogosto tudi protagonist. Gre za nalogo, kateri se naša duhovna in znanstvena zavest ne misli odreči.

*Forum Katholische Theologie 4 (1988), št. 3*

Dogmatik Leo Scheffczyk obdeluje v prvi razpravi odnos med naravo in milostjo, pri M. J. Scheebnu in K. Rahnerju (161—179). Pri tem vprašanju gre v bistvu hkrati za odnos med svetom in Bogom, znanjem in vero, filozofijo in teologijo, svetnim in bogoslužnim (svetim). Gre za odnos med stvarjenjem narave in nadnaravno obdarovanostjo te narave z milostjo. To je bil eden glavnih problemov celotnega 19. stol. in ohranja svojo pomembnost tudi v 20. stol. Scheeben (1835—1888) je kot neosholastik usmerjen bolj spekulativno in K. Rahner bolj eksistencialno ontološko.

Pri Scheebnu zasledimo določen razvoj, vendar je zanj vseskozi značilen organski odnos med naravnim in nadnaravnim. V tretji knjigi svoje velike dogmatike (1877) povsem jasno pove, da človeška narava nima dvojnega končnega cilja. Odnos med naravo in nadnaravnim ontološko pojasni s primerom odnosa med dušo in telesom, med materijo in formo. Oboje (narava in milost) si je stvarnik hkrati zamislil in oboje je naravnano eno na drugo. To pomeni, da človeška narava brez milosti ni več prava narava, ampak le še okrnjena narava, brez forme (lika) in življenja. V takem stanju je podobna telesu, ki je ločeno od duše. Zato ostaja tudi padli človek vedno naravnani na milost. Pri opisu tega odnosa misli Scheeben na habitualno milost, na ustvarjeno milost (*gratia creata*). Ko govori o neustvarjeni milosti (*gratia increata*), uporablja osebnostne kategorije v odnosu do sv. Trojice in do hipostatičnega zedinjenja. Človek je že od stvarjenja naprej naravnani na nadnaravni cilj. Scheeben poudarja hkrati povezanost narave in milosti, po drugi strani pa tudi njuno različnost.



K. Rahner sprejema dinamiko naravnosti človekovega duha na absolutno v tistem pomenu, kakor so to umevali P. Roussetot (+1915) in J. Maréchal (+1944). V nasprotju s Heideggerjevo tezo o končni transcendenci človekovega mišljenja je po Rahnerju človekovo mišljenje že od vsega začetka naravnano na absolutno Bit, tj. na Boga samega. Rahner govori o nadnaravnem eksistencialu. Zdi pa se, da je pri njem zabrisana razlika med naravnim in nadnaravnim redom. To vodi do trditve, da je vsak človek vsaj anonimen kristjan. Bog je neke vrste forma sleherne človekove biti. Za Rahnerja je filozofija že vključno teologija, religija že vključno krščanstvo... V osnovi pri Rahnerju milost ni novo stvarjenje, ampak splošna in univerzalna človekova določenost. Milost in narava sta pri Rahnerju tako tesno povezani, da je le težko še videti možnost medsebojnega razlikovanja. To pomeni, da je teologija možna le kot izrečna filozofija, krščanstvo kot absolutna religija. Pri tem nauku je vprašljivo, ali so dovolj upošteevane meje izkušnje (izkustva) v odnosu do vere in razodetja.

Oba, Scheeben in Rahner, imata več skupnih točk: oba pojasnjujeta odnos med naravo in milostjo iz Svete Trojice, kristologije in eshatologije. Oba poudarjata povezanost med naravo in milostjo. So pa tudi velike razlike med obema. Scheeben poudarja pri tem odnosu Boga, Rahner človeka. Pri Scheebnu je jasna razlika med milostjo in naravo, pri Rahnerju ne. Pri Scheebnu je res morda nevarnost ekstrinsecizma, pri Rahnerju pa je nevarnost intrinsecizma.

Josef Seifert je napisal pomembno razpravo »Resnica—filozofija— zgodovina« (180—202). Avtor obravnava odnos med večnostno (brezčasno) in zgodovinsko razsežnostjo filozofije. Razprava je pomembna, ker v bistvu odgovarja tudi na vprašanje o zgodovinski pogojenosti verskih resnic in njihove trajne obveznosti.

Dilthey, Husserl in Heidegger ne priznavajo večnih resnic, in to vodi v historicizem, zgodovinsko pogojenost vsega. Dejansko pa je zgodovina posredovalka filozofskega spoznanja resnice, ki ni vezana na čas. Idoli zgodovine (idola historiae), kot npr. razizem, so vir zmot in ideologij. Določene meje postavlja filozofiji jezik, terminologija in kultura. Filozofija pomaga zgodovini, da se ob

posameznem delu ne prezre celota. Kdor je res dober filozof, se ne bo obračal po vetru kakor Machiavelli, ampak bo zvest večnostnim resnicam v vseh razsežnostih. Historični relativizem, ki se razglašča za povsem novo in edino pravo filozofijo, dejansko pokoplje sam sebe, kajti v svoji osnovi je to skepticizem, relativizem in agnosticizem. Ob koncu svoje razprave zatrjuje Seifert, da je nujno potrebno priznavati prvo počelo. Brez njega postane nemogoča celo razvidnost (evidenca) lastnega jaza.

Georg May iz Mainza je obdelal s pravnega vidika povišanje cerkva v bazilike (203—217). Opisan je postopek in pogoji.

Philipp Schäfer iz Passaua analizira delo katoliško-evangelizemske komisije, ki je od l. 1981 do 1985 obravnavala vprašanja glede opravičenja, zakramentov in cerkvene službe (218—232). Teologi so preverjali, koliko so še utemeljena nasprotna stališča, ki so nastala v času razkola. V prispevkih teologov je na splošno navzoča težnja po iskanju skupnega jezika, vsestransko osvetljevanje nastankov reformacije in spoštljiv odnos drug do drugega. Nekatera sporna vprašanja danes niso več aktualna, na splošno pa so še vedno pomembne razlike pri vseh zgoraj navedenih temah. Opazne razlike so tudi med teologi znotraj evangeličanskih in znotraj katoliških vrst.

Sledijo recenzije s teološkega in moralnega področja.

Andrej Pirš

*Forum Katholische Theologie 4 (1988), št. 4*

Četrta številka je posvečena analizi stanja vere v Nemčiji in nanizani so nekateri konkretni odgovori.

Generalni vikar augsburške škofije Eugen Kleindienst kljub vsem mejam, ki jih ima statistika, pokaže v razpravi »Bližina in oddaljenost od Cerkve v luči statistike« (243—248) glavne črte, ki odkrivajo kritično stanje vernosti v Nemčiji. Nedeljsko mašo obiskuje povprečno 25% katoličanov (največ v škofiji Regensburg, 37,6%, najmanj v zahodnem Berlinu, 13,6%). Še po letu 1950 je bil reden povprečen obisk nedeljskih maš 51% katoličanov, vsaj za glavne praznike pa se je sv. maše udeležilo še dodatno najmanj 24% katoličanov. Po l. 1965 pa je opazen

dramatičen padec. Od l. 1973 dalje je upadanje občutno manjše, a se do danes še ni ustavilo. V stalnem porastu so izstopi iz katoliške Cerkve. L. 1985 jih je bilo 60202, 4000 več kakor l. 1983. V škofiji Augsburg se je l. 1987 število izstopov več ko podvojilo glede na l. 1981. Podoben položaj je v drugih škofijah. Posebej zaskrbljujoče je, da izstopajo predvsem mladi (od 18—30 leta 45% in od 30—40 leta 26% glede na celotno število tistih, ki so izstopili). Avtor analizira sestav obiskovalcev nedeljske maše in navaja, da je več ko polovica stara nad 55 let in da je dve tretjini žensk. Mladi od 6—20 letom so navzoči globoko pod povprečjem. Duhovniških kandidatov in mašniških posvečenj je v zadnjih letih rahlo več, a še zdaleč ne zadosti.

Burkhard Haneke je napisal razpravo o vzgoji (249—261). Sprašuje se, ali ni kriva za kritično stanje mladih tudi premalo dosledna verska vzgoja. V kasnih šestdesetih letih se je pojavila tako imenovana kulturna revolucija, ki je bila usmerjena zoper vsako avtoriteto in je zagovarjala popolno svobodo. Borila se je zoper vsako vezanost. Avtor se pridružuje mnenju Theodorja Litta, ki trdi, da takšna načela pomenijo padec v barbarstvo. To vodi k brezcilnosti, k relativizmu vsega, k razosebljenju; in poveča se vpliv »so-vzgojiteljev« (moda, duh časa...). Prava vzgoja pomeni vedno reševanje iz nekakšnih verig lastnega jaza, gradi pravi odnos do bližnjega ter se podreja resnici. Vzgoja mora imeti pogum usmerjati k temu, kar bi moralo biti. Kriza vzgoje je pogojena tudi s krizo vrednot. Mnogim ni več jasno, k čemu naj bi usmerjali mlade. Nujno potrebno je sprejeti objektivne vrednote. Prava vzgoja vodi k resnici, sreči in miru. V tem kritičnem položaju mora Kristus ponovno postati aktualen pri vzgojnem prizadevanju. Upoštevati je

gotovo potrebno, da je vera dar, a vendar naj bi vzgoja pripravljala tla za sprejem in nato za zvestobo temu daru.

Leo Scheffczyk je napisal članek »Nova evangelizacija kot izziv Cerkvi ob oznanjevanju Janeza Pavla II.« (262—281). Nova evangelizacija zahteva predvsem človekovo notranje spreobrnjenje in ne le zunanje reforme.

Anton Ziegenaus pa prikaže zakrament sprave kot žarišče spreobrnjenja (282—287). Avtor, ki je sicer dogmatik, a aktiven tudi v dušnem pastirstvu, prikaže porazno stanje glede prejetanja tega zakramenta v Nemčiji, obenem njegovo potrebnost; tudi spodbuja k oživitvi tega zakramenta. Dotakne se tudi problema nevrednega prejetanja obhajila. Res je čudno, da svetopisemski odlomek I Kor 11,27 ss nikoli ne pride na vrsto pri branju božje besede ne ob nedeljah ne za praznike ne ob delavnikih. Avtor navaja zanimiva besedila Bonhoefferja in drugih protestantov, ki se zavzemajo za obnovitev spovedi znotraj protestantizma. Ziegenaus meni, da bi morali v prvi vrsti najprej duhovniki bolj pogosto prejemati ta zakrament.

Sledi kratko poročilo o izsledkih dr. Heinricha Brauna iz Augsburga in njegovih kolegov, ki na osnovi biokemičnih raziskav trdijo, da celotno človeštvo izvira iz enega para, ki naj bi živel v severni Afriki pred 200.000 leti.

Francois Reckinger iz Kölna komentira zelo vprašljivo napisano knjigo sedemnajstih avtorjev o službi v Cerkvi. Njihova skupna teza je, da služba prvotno ni imela duhovniške narave in da ni božjeppravna, ampak se je kasneje iz baze razvila v zgolj sociološkem procesu.

Sledijo še recenzije s področja splošne zgodovine, moralke, dogmatike in fundamentalne teologije ter cerkvene zgodovine.

Andrej Pirš

# VSEBINA

(Table of Contents)

## RAZPRAVE (Articles)

### Jože Krašovec

- Blagoslov — prekletstvo in obnova v 3 Mz 26 in  
5 Mz 28 + 30,1—10 ..... 3  
*Blessing/Curse and Restoration in Lev 26 and  
Deut 28 and 30.1—10*

### Karel Bedernjak

- Pravičnost kot osebna vrednota ..... 25  
*Justice Viewed as a Personal Value*

### Andrej Pirš

- Ekumenizem in zedinjenje kristjanov ..... 39  
*Ecumenism and Unity of Christians*

### Jože Ramovš

- Apostolsko delo župnijskega sodelavca za ljudi in  
z ljudmi ..... 49  
*Apostolic Activity of Parish Collaborator For People  
and With People*

### Borut Košir

- Služba škofovih vikarjev kot osnova za pravno obdelavo  
službe arhidiakonov v ljubljanski nadškofiji ..... 61  
*Office of Bishop's Vicars as the basis for Legal Treatment  
of the Office of Archdeacons in the Archdiocese of Ljubljana*

## PREGLEDI (Surveys)

### Valter Dermota

- Zakrament sprave — spovedi — pokore kot vzgojno sredstvo  
don Boskovega preventivnega vzgojnega sistema ..... 69

## PREVODI (Translations)

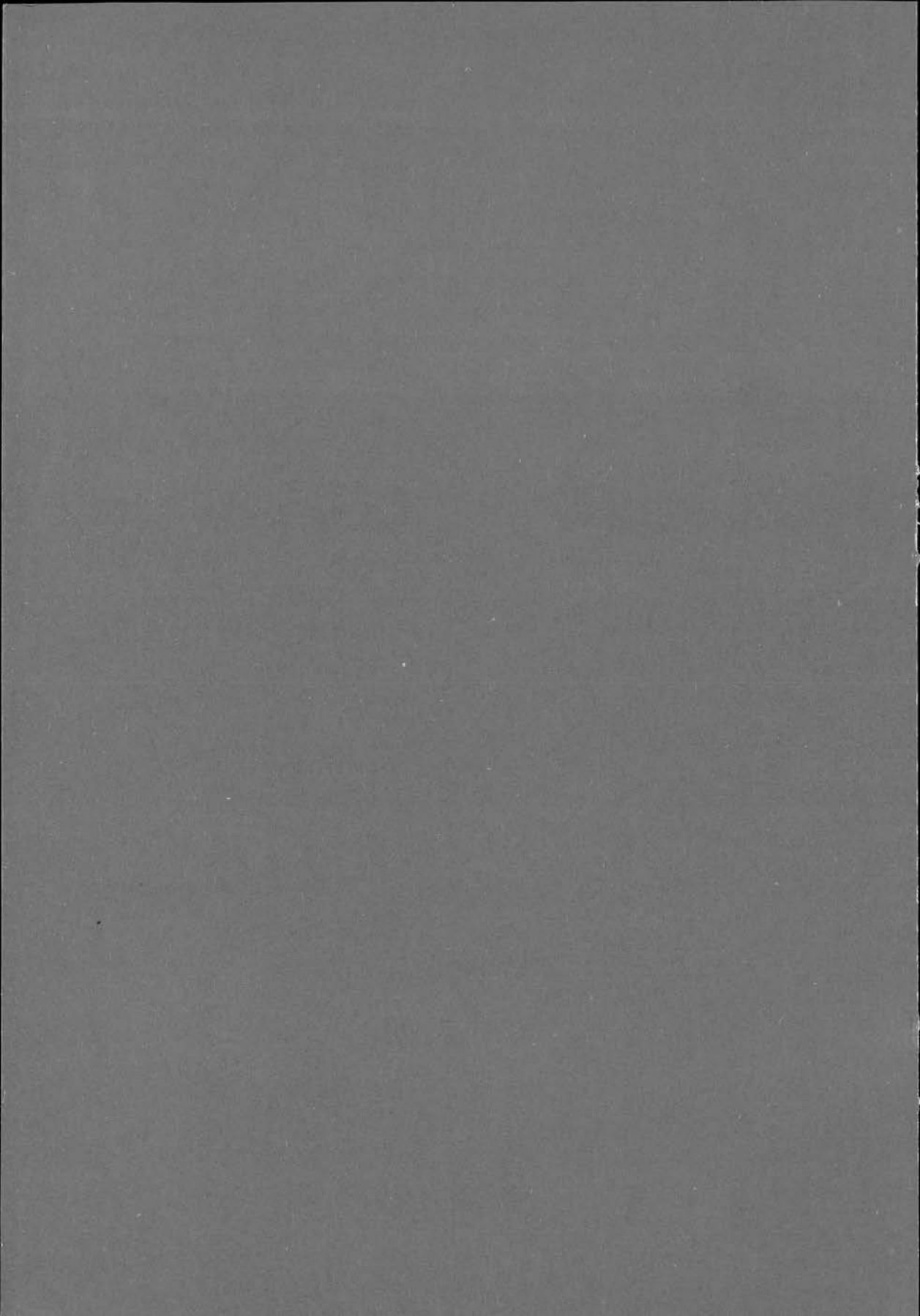
- »Pridi k nam tvoje kraljestvo«. Dokument četrtega evropskega  
srečanja KEK in CCEE v Erfurtu (T. Štrukelj) ..... 83

## POROČILA (Reports)

- Teološka fakulteta v akademskem letu 1987/88 (J. Krašovec) 93

## OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

- Alojz Rebula, *Jutri čez Jordan* (F. Rozman) ..... 99  
Celestin Tomić, *Začeci židovstva* (F. Rozman) ..... 101  
Janez Keber, *Leksikon imen* (F. Rozman) ..... 103  
A. Görres/W. Kasper, *Tiefenpsychologische Deutung des  
Glaubens?* (V. Dermota) ..... 106  
Carlo M. d'Attens *primo arcivescovo di Gorizia 1752 — 1774*  
(F. M. Dolinar in L. Tavano) ..... 113  
*Forum Katholische Theologie* 4 (1988),3 (A. Pirš) ..... 118  
*Forum Katholische Theologie* 4 (1988),4 (A. Pirš) ..... 119



**BOGOSLOVNI VESTNIK**

LETNIK 49

LETO 1989 / ŠTEVILKA 2—3

**GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI**

- |              |  |
|--------------|--|
| F. Rozman    | KARIZME IN SLUŽBE V PRVI CERKVI          |
| K. Bedernjak | PRAVIČNOST KOT OSEBNA VREDNOTA           |
| V. Papež     | ODSTRANITEV IN PREMESTITEV ŽUPNIKOV      |
| A. Stres     | TEMELJI ČLOVEKOVIH PRAVIC                |
| D. Ocvirk    | UNIVERZALNOST ČLOVEKOVIH PRAVIC          |
| J. Juhant    | NOVI VEK, KRŠČANSTVO, ČLOVEKOVE PRAVICE  |
| S. Ojnik     | ČLOVEKOVE — KRISTJANOVE PRAVICE V CERKVI |
| D. Türk      | ČLOVEKOVE PRAVICE IN MEDNARODNO PRAVO    |
| A. Snoj      | USTAVA SFRJ IN ČLOVEKOVE PRAVICE         |
| V. Lamut     | PRAVICE ŽENSKÉ V CERKVI                  |
| J. Pogačnik  | PASTORACIJA ČLOVEKOVIH PRAVIC            |

OCENE IN PREDSTAVITVE

# BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc (glavni urednik), Anton  
Stres (odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašo-  
vec, 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/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Letna naročnina 60.000 din, posamezna številka 15.000  
din, za inozemstvo 20 USD.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine –  
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 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

Francè Rozman

### Karizme in službe v prvi Cerkvi

Čeprav je Sveto pismo zgodovina božjega ljudstva, ne opisuje izčrpno, zlasti pa ne na enem mestu, notranjega, duhovnega življenja tega ljudstva. To velja še posebno za novozavežno božje ljudstvo, kristjane. Njihovo duhovno življenje še najbolj natančno opisuje Luka v *Apostolskih delih*, vendar tudi ne celovito in ne strnjeno na enem mestu, temveč razmeščeno po vsej knjigi v obliki povzetkov — *sumarijev* (2,42—47; 4,32—35; 5,12—16), pripomb, s katerimi končuje določeno pripovedovanje (1,12—14; 4,4.23—24; 5,41—6,1a) in ponavljaj ali refrenov (6,7; 9,31; 12,24; 16,5; 19,20; 28,31).

Tudi apostol Pavel v svojih pismih bolj razpravlja o bistvu krščanstva in daje navodila za praktično življenje po evangeliju. Nič drugače ni v drugih novozaveznih knjigah, tako da iz cele Nove zaveze ne zvemo natančno, kakšno je bilo bogoslužje prvih kristjanov; kako, kdaj in kaj so molili; kako so posvečevali Gospodov dan in obhajali evharistijo. Nekateri proučevalci Nove zaveze (Th. Zahn, F. Spitta) so mislili, da je Luka o tem napisal celo knjigo, vendar se je brez sledu zgubila. Napisal naj bi bil trilogijo: tretji sinoptični evangelij kot prvo knjigo; Apostolska dela kot drugo, ker pravi na začetku: »V prvi knjigi (namreč v evangeliju) sem poročal...« (1,1) in tretjo, v kateri je popisoval duhovno življenje prvih kristjanov. Ker pa krščansko izročilo nič ne ve o tej knjigi, je »ta knjiga« pravzaprav dejansko življenje prvih kristjanov po evangeliju, govorjenje o Lukovi trilogiji pa samo podmena.

Kakšno je bilo to življenje, pa zvemo delno tudi iz Pavlovih pisem. Ko Pavel graja razvade korintskih kristjanov pri bogoslužju, vidimo, da se je obhajanje Gospodove večerje začelo z ljubezensko pojedino. Samo pri njej so nekaterim lahko tako ponudili jesti, da so drugi ostali lačni; samo pri njej so se nekateri lahko napili, kakor da ne bi imeli domov, kjer bi pili; samo pri njej so s takim ravnanjem sramotili tiste, ki vsega tega niso imeli, in so zato pozneje, pri obhajanju evharistije, nevedno jedli kruh in pili Gospodov kelih (prim. 1 Kor 11,17—29). In ker je bilo med Korinčani veliko nejasnosti glede delovanja Svetega Duha in napačnega vrednotenja njegovih darov, tako da jih je ta nejasnost in nevoščljivost do duhovnih obdarovancev tako sprla med seboj kot nekoč stranke (prim. 1 Kor 1,12—17), posreduje Pavel

z odgovori na ta vprašanja zelo dober vpogled v duhovno življenje prvotne krščanske skupnosti, zlasti vpogled v njeno izredno razgibano bogoslužno življenje. Njicer drugje v Novi zavezi ne zvemo toliko o duhovnem življenju prvih kristjanov kot v poglavjih, kjer Pavel govori o delovanju Svetega Duha v prvi Cerkvi in njegovih posebnih darovih, ki so gradili to Cerkev (1 Kor 12—14).<sup>1</sup>

Poznanje duhovnega življenja prvih kristjanov pa je nadvse pomembno. Prvi kristjani so že zaradi časovne bližine z Jezusom gotovo najboljše razumeli njega in zato živeli tudi najbolj pristni evangelij. Med njimi in Jezusom še ni bilo razlagalcev Jezusovega nauka; bili so tako rekoč pri izviru. Njihovo duhovno življenje more biti zgled duhovnemu življenju kristjanov vseh časov. Tega so se kristjani vedno zavedali, najbolj pa se je to kazalo v prelomnih časih. Kadarkoli se je v zgodovini krščanstva pojavila težnja po duhovni prenovi Cerkve, pa naj bi s tem začeli posamezniki — verski reformatorji — ali Cerkev na vesoljnih zborih, je bilo vedno življenje prvih kristjanov vzor duhovne preнове. Tako je bilo tudi na II. vatikanskem cerkvenem zboru, zato je treba kar najbolj natančno poznati notranjo ureditev prve Cerkve in njeno duhovno življenje.

### **Apostoli in starešine**

Gotovo so imeli sprva pri ureditvi Cerkve in njenem notranjem življenju najbolj pomembno vlogo dvanajsteri. Te je Jezus »izbral izmed svojih učencev« (prim. Lk 6,13)<sup>2</sup> in jih »imenoval tudi apostole« (Mr 3,14; Mt 10,2). Oni so bili »mala čreda, kateri je Oče sklenil dati kraljestvo« (Lk 12,32). Najbolj pomembno vlogo so imeli pač zato, ker kraljestvo, ki so ga oznanjali, ni človeško delo, temveč nam je dano od zgoraj. Do njega ne moremo priti sami, temveč moramo zanj preprosto slišati. Biti nam mora oznanjeno. Človek s svojim modrovanjem tu ne doseže nič, »zato ljudje ne morejo verovati, če niso slišali. In kako naj slišijo o njem, če ni oznanjevalca? In kako naj oznanjajo, če niso poslani« (Rim 10,14—15)? Kamorkoli so dvanajsteri prišli po binkošti, so povsod oznanjali Gospodovo besedo. Peter in Janez sta na poti v Jeruzalem ponesla veselo vest v številne samarijanske vasi (prim. Apd 8,25). Tako so si pridobivali sodelavcev in ti so prav tako oznanjali evangelij. Filip je na poti iz Ašdoda v Cezarejo »v vsa mesta prinašal veselo oznanilo« (Apd 8,40).

Po krajih, kjer so dvanajsteri oznanjali evangelij, so postavljali starešine. Ti so z njimi vred vodili krajevne Cerkve. Po odhodu dvanajsterih v drug kraj pa so to nalogo prevzeli starešine sami. Tako so bili že na začetku poleg dvanajsterih na čelu cerkvenih skupnosti tudi starešine (prim. Apd 15,4.6.22—23; 20,17). Ko sta prišla Pavel in Barnaba na apostolski zbor v Jeruzalem (48/49), ju je »Cerkev v Jeruzalemu sprejela z apostoli in starešinami« (Apd 15,4). Jeruzalemske starešine je vodil »Jakob, Gospodov brat« (Gal 1,19).<sup>3</sup> Na jeruzalemskem apostolskem zboru so delovali »apostoli in starešine« (Apd 15,6), pa tudi pisne sklepe apostolskega zbora so poslali v Antiohijo »apostoli in starešine« (Apd 15,22—23).

Tako je bilo povsod, kjer so po oznanjevanju apostolov nastajale cerkvene sretnje. Cerkev v Efezu so vodili starešine (Apd 20,17), pa čeprav je bil kar nekaj let v Efezu tudi apostol Pavel. To sobivanje apostolov in starešin razumemo tako, da so apostoli pridržali sebi vrhovno oblast nad Cerkvami, njihovo vsakdanje življenje pa so usmerjali starešine.<sup>4</sup> Čeprav iz Svetega pisma ne zvemo natančno, kakšno je bilo opravilo starešin, sklepamo, da se niso ukvarjali z gmotnimi problemi vernikov, ker so bili za to določeni diakoni. Ti so prevzeli gmotno skrb za vernike, da so se apostoli, in z njimi vred najbrž tudi starešine, lahko bolj neovirano »posvečali molitvi in oznanjevanju besede« (Apd 6,4).



Tudi apostol Pavel je na misijskih potovanjih postavljajl Cerkvam starešine. Postavljajl jih je tako, da jih je »z molitvijo in postom priporočal Gospodu« (Apd 14,23). Umestitev starešin je bilo torej versko dejanje in njihova služba duhovne narave. Kjerkoli so nastale krščanske skupnosti, so ta imela tudi svoja vodstva. To so bili starešine (prezbiteroi). Ker so vedno omenjeni v množini, ni vodil posamezne Cerkve samo en človek, temveč več. Na čelu vsake Cerkve je bil »zbor starešin« (1 Tim 4,14; Tit 1,5).

### Karizme gradijo Cerkev

Na razmah Cerkve v svetu in na njeno notranjo poglobitev so močno vplivale *karizme*. *Karizma je Pavlov izraz in komaj znan v helenizmu tiste dobe.*<sup>5</sup> Pavel ga uporablja za besedo haris — milost in je tudi iz nje izveden, vendar z miselnim odtenkom, tako da harisma — karizma pomeni dar, ki ga prinese milost, zato je karizma »milostni dar« ali »nezaslužen dar.«<sup>6</sup> Karizma je torej sad ali učinek delovanja Svetega Duha v nas. V najbolj splošnem pomenu besede je karizma *navzočnost Svetega Duha v nas*.

Na binškoosti se je razlil Sveti Duh »čez vse človeštvo« (Apd 2,17). Takrat se je uresničilo prerokovanje, da bo mesijanska doba, doba delovanja Svetega Duha (prim. Iz 11,2; Jl 3,1—5). Sveti Duh pa deluje predvsem tako, da ljudi razsvetljuje glede Jezusove osebe in njegovega odrešenja (prim. Jn 16,13—14). Vere in zveličanja ni, če ne vemo za Jezusa in se mu v celoti ne podarimo. Prav v tem je po nauku apostola Pavla bistvo delovanja Svetega Duha. Nadnaravna in zveličavna vera ni posledica krščanske vzgoje, temveč milostni dar Svetega Duha. »Nihče ne more reči 'Jezus je Gospod' razen v Svetem duhu« (1 Kor 12,3). Če so ljudje po oznanjevanju apostolov začeli verovati v Jezusa in bili zato res na poti k zveličanju, je bilo to verovanje dar Svetega Duha. Ta dar imajo torej vsi kristjani, saj človek sploh ni kristjan, če ne veruje v Kristusa. To pa zmore samo po delovanju Svetega Duha v njem. To je dejansko največji dar Svetega Duha, čeprav je dajal Sveti Duh v prvi Cerkvi tudi druge darove.

O njih je Pavel večkrat spregovoril. Najprej v pismu Rimljanom: »Imamo različne darove, pač po milosti, ki nam je bila dana. Če ima kdo dar preroštva, naj ga uporablja v skladu z vero. Kdor ima dar služenja, naj ga uporablja za služenje. Kdor ima dar učenja, naj uči. Kdor ima dar spodbujanja, naj spodbuja. Kdor daje, naj daje širokosrčno. Kdor je predstojnik, naj ga odlikuje vestnost. Kdor se posveča dobrodelnosti, naj to dela z veseljem« (12,6—8). Za tem je o njih spregovoril v pismu Efežanom: »In on je dal, da so nekateri apostoli, drugi preroki, spet drugi evangelisti, spet drugi pastirji in učitelji« (4,11). Najbolj obsežno pa je o njih spregovoril v 1 Kor. V tem pismu posveča delovanju Svetega Duha v Cerkvi in njegovim raznovrstnim darovom kar tri poglavja (12—14). V njih kar trikrat našteva darove Svetega Duha. Najprej precej nesistematično v 12,8—10. »Enemu je po Duhu dana beseda modrosti, drugemu po istem Duhu beseda spoznanja. Drugemu vera po istem Duhu, drugemu po istem Duhu darovi ozdravljanja, drugemu čudežna moč, drugemu prerokovanje, drugemu razločevanje duhov, drugemu raznovrstni jeziki, drugemu razlaganje jezikov,« nato pa dvakrat v takšni zapovrstnosti (12,28—30), da iz nje razberemo, kako različni darovi Svetega Duha pripomorejo k samemu nastanku Cerkve: »Prvič apostoli, drugič preroki, tretjič učitelji« (v. 28a—c.29a—c) in nato, kako pripomorejo k njeni notranji poglobitvi: »Darovi moči, darovi ozdravljanja, pomaganja, vodenja in različnih jezikov« (v. 28č—g.30č—f). Končno še delno razkrije prvotno krščansko bogoslužje, ki so ga oblikovali obdarovanci Svetega Duha, ko pravi: »Ka-

dar se shajate, vsak nekaj prispeva: ta pesem, oni nauk, eden razodetje, drugi dar jezika, tretji razlaganje« (14,26b—g), iz tega vsaj to lahko ugotovimo, da prvotno krščansko bogoslužje ni poznalo nemih gledalcev, temveč je vsak udeleženec nekaj prispeval k bogoslužnemu dogajanju.

Teh darov Svetega Duha pa niso bili deležni samo dvanajsteri, čeprav je res, da so bili na binkošti »napolnjeni s Svetim Duhom in so začeli govoriti v tujih jezikih« (Apd 2,4) in se je pri njihovem oznanjevanju evangelija uresničevala Jezusova napoved, »da bo z njimi deloval in z znamenji njihovo besedo potrjeval« (prim. Mr 16,20), temveč tudi drugi. Prejemali pa so jih vendarle samo kristjani, kajti Duh, ki jih je naklanjal, je bil Kristusov Duh. Ta pa ni deloval v Judih, ki so odklanjali Kristusa, in tudi ne v poganih. Kristus namreč ne more sam sebi nasprotovati, zato »nihče ne govori v božjem Duhu, če reče 'Preklet bodi Jezus'« (1 Kor 12,3b). Karizme, izjemni duhovni darovi Svetega Duha, so *izraziti novozavezni pojav* in Sveti Duh jih naklanja samo novozaveznemu božjemu ljudstvu. To je njihova prva značilnost.

Pavel dalje naglašča, da so karizme *nadnaravni* duhovni darovi in prihajajo od zgoraj. Nikakor jih ne smemo istovetiti z ustreznimi naravnimi darovi, čeprav so jim včasih zelo podobni, npr. dar jezikov nima nič skupnega z nadarjenostjo učenja tujih jezikov. Njihov izvor je Sveti Duh. Ta pa je nadnaravna stvarnost, vendar ne kot neka nadnaravna ali nebeška podstat,<sup>7</sup> temveč je duh Boga, stvarnika in zveličarja sveta, zato tako bogat in raznoter v svojem delovanju, kot je bogato in raznotero božje stvarjenje. Kljub raznovrstnosti duhovnih darov je njihov izvor vedno eden in isti. »Vse to dela isti Duh« (1 Kor 12,11a). Ker imajo torej raznovrstni duhovni darovi isti edini izvor, morajo biti tudi karizmatiki med seboj edini in ne precejevati ali podcejevati duhovnih darov, kar se je v Korintu tudi dogajalo (prim. 1 Kor 12,12—26). *Nadnaravna in odrešenjska narava* karizem je njihova druga značilnost.

Duhovni darovi so vsakemu popolnoma nezasluženo podarjeni. Sveti Duh jih daje popolnoma svobodno, komur jih hoče in katere hoče. Človek nima do njih nobene pravice. Ne more jih zahtevati, ne zaslužiti, kaj šele izsiliti. »Sveti Duh jih daje vsakemu, kakor hoče« (1 Kor 12,11b). Karizmatik je vedno samo prejemnik. On je *samo po milosti to, kar je*. Ta resnica je bistvena sestavina Pavlovega nauka o duhovnih darovih in tretja značilnost karizem.

Duhovnih darov tudi nihče ni prejel zase, samo za svoje osebno dobro. Sveti Duh jih ne daje za to, da bi bil samo prejemnik osebno bolj srečen, popoln ali vpliven, temveč jih daje za dobro vse Cerkve. Z njimi mora prejemnik bogatiti tudi druge. »Vsakemu se daje razodetje Duha v korist vseh« (1 Kor 12,7). Popolnoma napačno bi bilo, če bi imel posameznik ali skupnost ali gibanje znotraj Cerkve duhovne darove za svojo dobro. Če bi se posameznik zaradi njih zapiral vase ali skupnost v svoj ozek krog, da bi bili v njem srečni le sami, bi bila to zloraba duhovnih darov.<sup>8</sup> Če ima posameznik ali skupnost res božjega Duha, jih ta tako priganja k služenju drugim, da prej pozabljajo nase, kot da bi se povzdigovali nad druge ali se zapirali pred drugimi. Prav to velikodušno odpiranje drugim pa gradi Cerkev. Ko Cerkvi oddaljeni ali obrobni to zaslutijo in čutijo, se ji navadno tudi radi približajo. S tem pa se Cerkev širi in poglablja. *Služiti drugim in s tem graditi Cerkev* je četrta značilnost karizem.

Resnični prejemniki duhovnih darov se dosledno podrejujejo cerkveni oblasti. Samo Cerkev je Kristusovo telo in njeni oblastniki prvi prejemniki duhovnih darov. Ker so ti sami prejeli duhovne darove, niso oblastniki sami od sebe, zato karizmatiki pokažejo, da imajo res božjega Duha, če se pokoravajo cerkveni oblasti. »Duhovi prerokov se namreč podrejujejo prerokom« (1 Kor 14,32). Duhovna gibanja zunaj Cerkve niso od Svetega Duha. Če se karizmatik ali videc ne uklanja Cerkvi, je zane-

sljivo znamenje, da je »zapeljan k nemim malikom« (1 Kor 12,2). *Podrejenost karizmatikov Cerkvi* je peta značilnost karizem.

### **Raznolikost duhovnih darov je poživila in poglobila duhovno življenje Cerkve**

Življenje prve Cerkve je bilo prav zaradi delovanja karizmatikov zelo razgibano. Kazalo je vse znake mladostne zagnanosti, vztrajnosti in moči. Vse je bilo v bujnem razcvetu. Celu na pogane je imelo močan vpliv. Marsikdo je po srečanju z njimi, zlasti na bogoslužnem shodu, »padel na obraz, molil Boga in priznal, da je resnično Bog v njih« (1 Kor 14,26b).

Seveda pa niso bile vse karizme enako odmevne in ne enako izredne. Med najbolj izredne so gotovo spadale *čudežne moči* in *darovi ozdravljanja*. Prav te so najbolj ponesle v svet glas o nastopu božjega kraljestva. Ko je Peter ozdravil hromege Eneja v Lidi in so ljudje videli, kako je mož pri priči zdrav vstal, so se vsi prebivalci v Lidi in Šaronu, ki so to videli, spreobrnili h Gospodu (prim. Apd 9,35). In ko je obudil Tabito v Jopi, »se je novica o tem razvedela po vsej Jopi in veliko ljudi je verovalo v Gospoda« (Apd 9,42).

Takšna spreobrnjenja so povsem razumljiva, saj bibličnega človeka ni toliko prevzela veličina čudeža kot skrivnostna sila, ki ga je povzročila. Čudež jih je opozoril na Boga, in ker so jih karizmatiki delali v Jezusovem imenu, jih je opozoril na Boga, ki se je razodel v Jezusu. Čudežne moči so bile dokaz, da Jezus živi in da po svojem Duhu deluje na ljudi. Prav to je povedal Pavel, ko ti dve karizmi, *čudežne moči* in *darove ozdravljanja*, imenuje v množini. S tem je povedal, da je bil Sveti Duh tisti, ki je delal čudeže in ozdravljaj, ne pa človek, ki je prejel dar moči in ozdravljanja, zato ni zdravil tisti, ki je »ozdravil«, temveč tisti, ki je deloval v karizmatiku. To resnico je posebno naglašal tudi apostol Peter, ko je pojasnjeval ozdravljenje hromege pri tempeljskih vratih, ki se imenujejo Lepa (prim. Apd 3,12b—16). Pavel pa z množinsko obliko pove še to, da karizmatiki niso za trajno dobivali daru delati čudeže in ozdravljati, ampak so ga prejeli le občasno.<sup>9</sup>

Nič manj vpliven ni bil dar jezikov. Iz Pavlovega odgovora Korinčanom, kako naj vrednotijo ta dar, sklepamo, da so ga Korinčani stavili pred vse druge. To visoko vrednotenje daru jezikov razumemo samo, če vemo, za kaj je pravzaprav šlo. Dar jezikov ni dar, da je kdo naenkrat znal govoriti tuje jezike ali prejel sposobnost, da bi se jih z lahkoto naučil, temveč je to govorjenje v zamaknjenju. Zamaknjenje so imeli za prepričljiv dokaz, da človek prihaja v stik z Bogom. V zamaknjenju uživa Boga in nebeško srečo, zato so vse, kar je govoril v zamaknjenju, imeli za govorico iz onstranstva. Tako je veljalo zamaknjenje za največjo blaženost in za najmočnejši dokaz delovanja Svetega Duha.

Zamaknjenje je bilo posebno pogosto pri Grkih. Znano je zamaknjenje Pitije v Delfih in Heraklit je zapisal, da zamaknjenec sliši nadnaravne glasove nebeških moči.<sup>10</sup> Zato ni vsako zamaknjenje delo Svetega Duha. Samo tisto zamaknjenje je bilo nesporen dokaz delovanja Svetega Duha, v katerem je zamaknjenec prepoznal v nazareškem Jezusu resničnega božjega poslanca in Gospoda, kajti »nihče ne more reči 'Jezus je Gospod' razen v Svetem Duhu« (1 Kor 12,3c). To pa je končno tudi največje spoznanje, kajti ko priznamo Jezusa za Gospoda, to se pravi za Božjega Sina in Odrešenika, smo na poti zveličanja (prim. Rim 10,9).

Ker je zamaknjenec govoril tako, da njegove govorice pravzaprav ni nihče razumel, je bil posebno ugleden tisti, ki jo je prevedel v vsem razumljivo govorico. To je storil, ko je iz nje razbral pravo versko sporočilo. Tega pa ni zmozel sam od sebe, temveč je za to prejel poseben dar *razlaganja jezikov*. Tak se je imenoval prerok,

ker je govoril namesto drugega. On je res govoril ljudem, jih spodbujal, osrčeval in tolažil. S svojim govorjenjem, ki so mu rekli prerokovanje, »je gradil Cerkev« (1 Kor 14,4).

Natančna primerjava, kako je Pavel navajal duhovne darove v Prvem pismu Korinčanom, pismu Rimljanom in Efežanom, kaže, da jih Pavel ne navaja vedno enako. Nekateri navaja vedno, druge pa samo enkrat, kar pomeni, da nobena Cerkev ni prejela vseh duhovnih darov. Prav tako nobena Cerkev ali posameznik ni prejel izjemnih duhovnih darov enkrat za vselej. Nekateri duhovni darovi so bili trajni, drugi pa občasni. Sveti Duh jih je podeljeval primerno okoliščinam in potrebam Cerkve. V pismu Rimljanom (12,6—8) omenja predvsem darove dobrodelnosti narave. Ti se nanašajo na duhovno dobro kristjanov, kot je *dar preroštva* in njemu podrejeni *dar učenja, spodbujanja in služenja*; pa tudi na njihovo telesno dobro, kot je *dar dobroteljnosti*. V 1 Kor pa omenja poleg darov duhovne in telesne dobroteljnosti tudi darove za urejeno vodenje Cerkve.

Zaradi tako različnih duhovnih darov in še bolj zaradi človeške slabosti so prečenjevali in podcenjevali duhovne darove, tako da so se eni imeli za imenitnejše, drugi pa, ki niso imeli takih darov, pa za manjvredne. Pavel jih je zato z naukom o človeškem telesu, ki ima različne ude in vendar vsi delujejo skladno in v dobro telesa, poučuje, kako so vsi duhovni darovi dar istega Svetega Duha in morejo vsi služiti duhovnemu Kristusovemu telesu, Cerkvi (prim. 1 Kor 12,8—10).

Ko jih tako pouči, da imajo vsi duhovni darovi določeno vlogo v življenju Cerkve in zato svojo vrednost, jih še enkrat navede (1 Kor 12,28—30), vendar zdaj nekoliko drugače. Zdaj jih navaja v taki zapovrstnosti, da z njo kaže, kako Cerkev po njih nastaja in kako se po njih pogloblja. Ker jih v obliki vprašanj celo ponavlja, imajo ti duhovni darovi res odločilen pomen v življenju Cerkve. Sinoptični zapis še bolj nazorno kaže njihov pomen pri nastajanju in poglobljanju Cerkve:

»Tisti, ki jih je Bog v Cerkvi postavil, pa so:

prvič *apostoli*,  
drugič *preroki*,  
tretjič *učitelji*,  
potem darove *moči*,  
potem darovi *ozdravljanja*,  
*pomaganja*,  
*vodenja*,  
in različnih *jezikov*  
(v. 28).

So mar vsi *apostoli*?  
So vsi *preroki*?  
Vsi *učitelji*?  
Imajo vsi čudežne *moči*?  
Imajo vsi darove *ozdravljanja*?

Ali vsi govorijo *jezike*?  
Mar jih vsi *razlagajo*?«  
(v. 29)

Med njimi izpostavlja posebno prve tri. Njim pripisuje večji pomen, pa ne zato, ker jih najprej omenja, temveč ga jim pripisuje s tem, da jih podkrepi s števnimi prislovi: *prvič* apostoli, *drugič* preroki, *tretjič* učitelji. S tem je povedal, da so poleg polnosti darov, ki jih Sveti Duh daje posameznikom, da z njim služijo Gospodu in gradijo Cerkev, ti trije darovi še posebno pomembni za njen nastanek in obstoj. Pri njih je glavno to, da niso več samo občasni ali prehodni, temveč postajajo stalni. Njihovi nosilci niso le občasni obdarovanci, temveč jih že opravljajo kot poklic. Ti darovi zdaj postajajo službe in njihovi nosilci služabniki. Na te so tako vezani, da se kar istijo z duhovnimi darovi. Ker so nosilci služb določne osebe, Pavel več ne govori abstraktno. Ne pravo »apostolstvo«, temveč *apostoli*, ne »preroštvo«, temveč *preroki*, ne »učiteljstvo«, temveč *učitelji*. Tako je Cerkev prehajala iz spontanosti ka-

rizmatičnih pojavov do služb, ki so postajale trajne in poklic posameznikov. Z nadaljnjim razvojem so karizme celo vedno bolj odmirale, službe pa se vedno bolj uveljavljale, dokler niso postale edine nosilke njene oblasti in znamenje njene božje ureditve. V pastoralnih pismih je od karizem omenjeno samo še preroštvo (1 Tim 1, 18; 4, 14). In ko je ta ugasnila, je ostala samo še karizma *vodenja*. Pavel uči, da je za vodenje Cerkve potreben poseben dar Svetega Duha (Ef 4, 11). Za vodenje Cerkve niso odločilne človeške sposobnosti, temveč duhovni dar vodenja, ki varuje, da se v vodstvo Cerkve ne vrine svetni duh, ki bi naredil Cerkev za eno od svetnih družb. Ta dar so prejeli s polaganjem rok (1 Tim 5, 22).

Kdo so potem apostoli, preroki, učitelji? So karizmatiki ali voditelji? Kakšen je njihov delež pri nastajanju in širjenju Cerkve?

*Apostoli.* To niso dvanajsteri (prim. Mr 3, 14). Beseda je dobila širši pomen. Označevala je vsakega, ki je kaj prispeval k širjenju evangelija, morda je temu posvetil vse svoje življenje. Vendar to spet ni bil kdorkoli. Apostol ni bil tisti, ki je nastopal v svojem imenu ali sam od sebe. Pravi apostol je bil vedno poklican. Poklican je bil zato, da je bil poslan. Tako sta poklic in poslanstvo dve prvini apostolata. Vsaka ima dve komponenti. Pri poklicu je to tisti, ki kliče, in tisti, ki je poklican. Tako je Kristus poklical Savla pred Damaskom (prim. Apd 9, 3 sl.; 22, 6 sl.; 26, 12 sl.; Gal 1, 11—17) in Savel je sprejel ta klic. Za druge apostole v prvi Cerkvii Sveto pismo ne pripoveduje tako razločno, da so bili poklicani, kakor tudi Stara zaveza ne pripoveduje o poklicu vseh prerokov, vendar iz njihovega delovanja vidimo, da so bili res poklicani. Nihče, ki ni bil poklican, ni bil pravi apostol. Tak je bil samozvani ali lažni apostol (prim. 2 Kor 11, 26).

Tudi pri poslanstvu sta vedno dva: tisti, ki pošilja, in tisti, ki je poslan. V zavesti bibličnega človeka je bil poslani isto kot tisti, ki ga je poslal, čeprav je včasih bolj naglašena prva, včasih pa druga prvina. Ko Jezus govori o svojem poslanstvu v Janezovem evangeliju, navadno bolj misli na Očeta, ki ga je poslal. Takrat uporablja besedo *péupo* — *me je poslal* (prim. 12, 45). Če pa misli na ljudi, h katerim je poslan, pa besedo *apo-stello* — *od-pošljem*, in odtod samostalni *apostol* — odposlanec, poslanec, sel. V prvem primeru bolj naglašata tistega, ki pošilja (*terminus a quo*), s čimer poudarja, da res prihaja od Očeta;<sup>11</sup> v drugem pa tiste, h katerim je poslan (*terminus ad quem*); s tem naglašata cilj svojega poslanstva. Ker apostol predstavlja tistega, ki ga je poslal, njegova beseda ni njegova, temveč tistega, ki ga je poslal. Apostol nastopa z oblastjo pošiljatelja. Tako sta Pavel in Barnaba nastopala z oblastjo antiohijske Cerkve, ker so preroki in učitelji te Cerkve »med postom in molitvijo položili roke nanju in ju odpustili« (Apd 13, 3). Ker sta bila odposlanca antiohijske Cerkve, ju Apd izrecno imenujejo »apostola« (14, 14).

Apostoli so opravljali svojo službo tako, da so hodili iz kraja v kraj. Navadno so se mudili v enem kraju po dva dni (prim. Jn 4, 40). Ker so ti apostoli oznanjali veselo vest (evangélion) o Kristusovem odrešenju, se mestoma imenujejo tudi »evangelisti« (Ef 4, 11; 2 Tim 4, 5). Tako »evangelist« v Novi zavezi nikoli ne pomeni pisatelja evangelijev, temveč ustnega oznanjevalca vesele novice o Kristusovem odrešenju.

*Preroki.* S tem niso mišljeni preroki, kakršni so bili v Stari zavezi. Zdaj smo v Novi zavezi in poslanstvo starozaveznih prerokov je dopolnjeno. Tu gre za drugo vrsto ljudi in za drugačno poslanstvo, kot so ga imeli ljudje s tem imenom v Stari zavezi.

Tudi poslanstvo teh prerokov je moralo biti veliko. To sklepamo tudi iz tega, da jih Pavel vedno omenja takoj za apostoli (prim. Ef 2, 20; 3, 5; 4, 11), največkrat pa skupaj z učitelji, vendar tako, da so preroki pred učitelji (prim. 1 Kor 12, 28—29). Tako je izraz »preroki in učitelji« ustaljena novozavezna oblika.

Kdo so ti preroki? To so bili ljudje, ki so prejeli poseben duhovni dar, da so se

globoko poglobili v skrivnost božje previdnosti in zato globlje doumeli božji odrešenjski načrt. V njem so prepoznavali božjo voljo in v njej odkrivali dolžnosti, ki jih imajo sami v božjem odrešenjskem načrtu. Te so pogumno sprejemali nase in s svojimi odločitvam spodbujali tudi druge. S pomočjo tega daru so prepoznali pravi trenutek, ki se ponuja Cerkvi za njeno širjenje in poglobljanje. Dobro so poznali znamenja časa in se nanje ustrezno odzivali. V tem so imeli velik vpliv na okolico. Bili so torej ljudje, »ki so poznali vse skrivnosti in imeli vso vednost« (prim. 1 Kor 13,2). Zaradi globokega uvida v božji odrešenjski načrt so imeli zdaj pa zdaj tudi dar, da so napovedovali prihodnje dogodke (prim. Apd 11,28; 21,10—11), čeprav to ni bila njihova poglavitna dejavnost.<sup>12</sup>

*Učitelji.* Medtem ko so se preroki poglobljali v duhovno življenje Cerkve, so bili učitelji ljudje, ki so skrbeli za versko znanje kristjanov. Učili so jih temeljnih verskih resnic. Posebno so skrbeli za zadostno versko znanje pripravnikov na krst (katehumenov). Njihova dejavnost je bila torej izobraževalne narave. Skupaj s preroki so veljali za ugledne in vplivne člane Cerkve. Z njimi vred so imeli tudi določeno vlogo pri vodenju Cerkve, saj so prav preroki in učitelji pooblastili Pavla in Barnaba za misijonsko delo v tujini (Apd 13,3). Nasprotno od apostolov preroki in učitelji niso hodili iz kraja v kraj, temveč so trajno delovali v istem kraju.<sup>13</sup>

### **In kje so duhovniki?**

Ob teh službah se sprašujemo, kje je duhovnik (gr. *hiereús*, lat. *sacerdos* — *sacrum* — sveto + *dare* — dati, torej tisti, ki daje oziroma posreduje, kar je sveto).<sup>14</sup> Kdo izmed nosilcev teh služb, je bil tudi posvečena oseba, »da daruje darove in daritve za grehe« (Heb 5,1)? Pod imenom *hiereús* — duhovnik, ga ne najdemo, kar pa ne pomeni, da ga ni bilo med prvimi službami v Cerkvi. Treba je seveda poznati naravo teh služb.

Najprej moramo upoštevati tole temeljno resnico: Kristus je zato postavil apostole, »da bi jih pošiljal pridigat« (Mr 3,14)!

Ko jim je pred vnebohodom naročil, naj gredo in naredijo vse narode za njegove učence (prim. Mt 28,19—20a), jih je izrecno postavil za prinašalce odrešenja. Njihova služba ni bila samo v oznanjevanju odrešenja, temveč so ljudem tudi posredovali odrešenje. Apostoli niso samo oznanjali odpuščanja grehov, temveč so ljudem tudi odpuščali grehe, Niso jim samo govorili o Svetem Duhu, temveč so jim ga tudi podeljevali (Apd 8,17). Niso jim samo pripovedovali o Kristusovi daritvi, temveč so jo tudi ponavzočevali (prim. 1 Kor 11,25—26). S tem delovanjem so bili res sredniki med Bogom in ljudmi. Tako so bili od vsega začetka »oskrbniki božjih skrivnosti« (1 Kor 4,1), čeprav se niso imenovali duhovniki.

Apostol Pavel sicer ni bil iz kroga dvanajsterih, vendar je razumel vse svoje apostolsko delovanje kot duhovniško. Svoje misijonsko delovanje je imel za bogoslužno dejanje (prim. Rim 1,9) in to, da so Filipljani po njegovem oznanjevanju postali kristjani, za daritev Bogu (prim. Flp 2,17). Po Cerkvah, ki jih je na misijonskih potovanjih ustanavljal, so se verniki zbirali h Gospodovi večerji. Pri njej so ne samo poslušali božjo besedo, temveč so tudi uživali Gospodovo telo, sicer jih ne bi opozarjal pred nevrednim prejemanjem: »Kdor bo torej nevredno jedel ta kruh ali pil Gospodov kelih, se bo pregrešil nad Gospodovim telesom in krvjo« (1 Kor 11,27). Po vsem tem so morali biti med krščanskimi srenjami ljudje, ki so opravljali duhovniško službo.

Sprašujemo pa se, s katero od služb v prvi Cerkvi se je vezala duhovniška, ker se duhovnik sam zase nikoli ne omenja? Ali se je vezala s službo *starešin* (presbýte-

roi). Te je Pavel res postavljajal po Cerkvah, ki jih je ustanovljajal na misijskih potovanjih (Apd 14,23), čeprav jih v svojih pismih nikoli ne omenja. Pisem tudi ni naslavljajal starešinam, pa čeprav so opravljajali predstojniško službo v Cerkvah (prim. 1 Tim 5,17), temveč vsem vernikom določene Cerkve (prim. 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1; Gal 1,2 itd.). Ali se je vezala s službo nadzornika (epískopos) — škofa? Te Pavel vsaj omenja v pismih (prim. Flp 1,1). Ali se je vezala s službo *apostolov*? *Prerokov*? *Učiteljev*? Vsi ti so namreč imeli pomembno vlogo v prvi Cerkvi. Ali se je vezala z ljudmi, ki so imeli posebne duhovne darove, s *karizmatiki*?

Na vprašanje odgovarjamo postopno. Prvo, kar zanesljivo drži, je, da opažamo že na začetku *združevanje svetih opravil*.

*Starešine* (presbýteroi) niso bili samo predstojniki cerkvenih občin (proestotes), temveč so mnogi od njih, čeprav ne vsi, tudi oznanjali božjo besedo in poučevali ljudi (prim. 1 Tim 5,17). Združevali so torej *pastirsko* in *učiteljsko službo*. Zato lahko trdimo, da je bila tudi duhovniška služba *pridružena* kateri od omenjenih služb.

Čeprav je v zvezi s tem precej nejasnega, je še najbolj verjetno, da je bila duhovniška služba pridružena apostolski službi. Med njima so naslednje stične točke:

1. Za duhovniško službo pravi pismo Hebrejcem, »da si nihče te časti ne prisvajaja sam, ampak ga kliče Bog, kakor Arona« (5,4). Kar pravi to pismo za duhovnika, je veljalo tudi za apostola. Nihče ni bil pravi apostol, če ni bil poklican. Kdor ni bil poklican, je bil lažni apostol. Tako je poklic skupna prvina duhovniške in apostolske službe.

2. Apostolsko službo so od vsega začetka pojmovali kot sredniško službo. Tudi duhovniška služba je v bistvu sredništvo med Bogom in ljudmi (prim. 1 Kor 4,1). Tako je sredništvo druga skupna prvina duhovniške in apostolske službe.

3. Ker so pozneje po smrti dvanajsterih zanesljivo postavljajali starešine tako, da je »zbor starešin položil roke« (1 Tim 4,14) na kandidata — drugače jih je postavljajal Pavel (prim. Apd 14,23) — je starešina prav po zakramentalnem polaganju rok postal »božji oskrbnik« (Tit 1,7). S polaganjem rok je torej starešina prejel tudi duhovniško oblast, kajti duhovnik je v bistvu »oskrbnik božjih skrivnosti« (1 Kor 4,1). Kakor se je v starešini združevala vodstvena ali pastirska služba (1 Tim 5,17a) z učiteljsko (1 Tim 5,17b), čeprav ni bil nujno vsak starešina učitelj (prim. 1 Tim 5,17b), tako se je s polaganjem rok v njem združevala tudi duhovniška služba; to pomeni, da duhovnik nikoli ni bil samo duhovnik, temveč tudi pastir in učitelj. Tako se je dogajajlo, ko so začeli izumirati apostoli. Takrat se je duhovniška služba združevala s službo starešine.

Če pa se nosilec duhovniške službe kljub temu v Novi zavezi nikoli ne imenuje *duhovnik* (hiereús), se samo zato ne, da ne bi kdo napačno razumel novozaveznega duhovništva. Nihče namreč ne more biti v Cerkvi samostojen in od Kristusa neodvisen duhovnik, torej tak, kakršni so bili poganski duhovniki.<sup>15</sup> V Novi zavezi je samo Kristus duhovnik. Vsako duhovništvo je samo deleženje Kristusovega duhovništva. Pri nobeni karizmi ali službi se človek tako ne poisti s Kristusom, kot se v duhovniški službi. Pri posvetitvi kruha in vina duhovnik govori v prvi osebi. Takrat Kristus sam govori po njegovih ustih in takrat je duhovnik najbolj duhovnik. Duhovniško službo so torej opravljajali od zadnje večerje naprej, vendar ne samostojno, da se ne bi ločijala od Kristusa edinega duhovnika. Povezanost s Kristusom je kazajala tako, da se je povezovala s službo starešin (presbýteroi), ki so bili pastirji in učitelji, torej s Kristusom Pastirjem in Učiteljem.

Ob tako različnih duhovnih darovih (prim. Rim 12,6—8; 1 Kor 12,8—10.28—30) in službah (Ef 4,11; 1 Tim 5,17) uvidimo, kako nesmiselno je govorjenje pristašev neka-

terih ločin, zlasti Jehovinih prič, a se je duhovnik pojavil šele v 4. st. Takrat je razbil prej enotno Kristusovo čredo na duhovništvo (kler) in vernike (laike). Od tedaj se je vedno bolj uveljavljal kot samostojen stan. Zaradi njega se je Cerkev razdelila na tiste, ki ukazujejo, in tiste, ki ukaze izpolnjujejo.

Tako govorjenje razodeva slabo poznanje življenja prve Cerkve. Kristusova čreda je bila od vsega začetka notranje močno razgibana in navzven razčlenjena. Po nosilcih številnih duhovnih darov in službah je bila podobna členovitosti človeškega telesa, zato jo po nauku apostola Pavla imenujemo Kristusovo skrivnostno telo (prim. Rim 12,4—8; 1 Kor 12,12—31).

### Službe razodevajo božjo ureditev Cerkve

Po začetni razgibanosti, ki pa ni znamenje nereda (prim. 1 Kor 14,27—33), temveč bogatega duhovnega življenja prve Cerkve, so se potem, ko so apostoli začeli umirati in karizme ugašati, vedno bolj uveljavljale službe. Med Pavlovimi pismi in pastoralnimi pismi, 1 Tim, 2 Tim in Tit,<sup>16</sup> zaznamo velik premik v ureditvi Cerkve. Medtem ko v Pavlovih pismih prevladujejo karizme, jih v pastoralnih, razen preroške (1 Tim 1,18; 4,14), več ni. Medtem ko v Pavlovih pismih službe šele nastajajo (1 Kor 12,28a), so v pastoralnih redna oblika v življenju Cerkve. Medtem ko v Pavlovih pismih vsa krščanska občina skrbi za versko življenje posameznika, prehaja v pastoralnih ta skrb na nosilce služb. V njih se izmenično javljata služba škofa (episkopos) in služba *starešin* (presbýteroi) ter njima pridružena služba *diakonov* (diakónoi). Poglejmo naravo teh služb.

1. *škof* = *epískopos*; *epí* = *nad*, *skopéo* = *gledam*, *nadziram*, zato *nad-zornik*, hrv. *bi-skup*, nem. *Bi-schof*.

Služba *nadzornika* je znana že v Stari zavezi. Iz Pete Mojzesove knjige zvemo, kako je Mojzes »vzel poglavarje rodov, modre in izkušene može, in jih postavil za predstojnike, za tisočnike, za stotnike, za petdesetnike, za desetnike in za *nadzornike*« (prim. 1,15). *Nadzorniki* (šitřim) so bili modri in izkušeni može, ki so v določenih primerih gospodovali podložnim, skrbeli za urejeno življenje v občini in spolnjevanje zakonov (prim. 2 Mz 5,6; 4 Mz 11,16).<sup>17</sup> V judovski miselnosti pomeni *nadzornik* »zrelost in dostojanstvo človeške osebnosti«. *Nadzornike* je poznala tudi qumranska skupnost. *Mebaqqer* — *nadzornik* je opravljal v njej podobno službo kot hebrejski šitřim.<sup>18</sup>

V Novi zavezi se v najbolj splošnem pomenu besede tako imenuje Kristus. 1 Pt 2,25 ga imenuje »varuha (episkopon) naših duš«. Kristus je torej skrbni *nadzornik* (episkopos), ki kot Dobri Pastir bedi nad svojo čredo.

Škofe omenja tudi apostol Pavel, in sicer skupaj z diakoni (Flp 1,1). Posebno pogosto pa jih omenjajo pastoralna pisma (odslej *past*).

Najprej je treba poudariti, da jih *past* vedno imenujejo v ednini. Iz tega nekateri sklepajo, da je bil takrat že ustaljen monarhični episkopat,<sup>19</sup> vendar ima edninska oblika vedno generičen pomen (prim. Tit 1,7). To pomeni, da je bil v vsaki Cerkvi samo en nadzornik, ki je po zgledu Jezusa, Dobrega Pastirja, skrbel zanj. V njej je opravljal pastirsko službo. Medtem ko je bil *nadzornik* (episkopos) samo eden, pa uporabljalo *past* za starešine vedno množinsko obliko (presbýteroi). Ti so opravljali svojo službo skupinsko, zato *past* govorijo o »zboru starešin« (1 Tim 4,14; Tit 1,5). *Nadzornik - škof* je bil vedno eden iz zbora starešin, vendar ne tako, da bi mu bili drugi podrejeni ali prirejeni, temveč je bil samo »prvi med enakimi«.<sup>20</sup>

Škof je bil na čelu krajevne Cerkve. Bil je njen predstojnik (1 Tim 3,2). Predstavljal je krajevno Cerkev, jo vodil in bedel nad njo. Ni jo varoval pred zunanjimi sovražniki, temveč pred verskimi zmotami in moralnimi zablodami. Zanj je bil kot



obrambni zid pred idejnimi sovražniki. Skrbel je predvsem za zdrav verski nauk, kar v *past.* pomeni kar največjo zvestobo apostolskemu verskemu izročilu. To službo je opravljal z oznanjevanjem božje besede in s poučevanjem (1 Tim 5,17; Tit 2,1).

Nadzoroval je tudi bogoslužje (1 Tim 2,1—15), čeprav so bili starešine zadolženi, da je bogoslužje v redu potekalo. O njegovih bogoslužnih pravicah *past.* nič ne povedo, zato bi mogel biti nadzornik — škof tudi laik. Samo iz 1 Tim 3,7 sklepamo, da je imel prednost pri bogoslužju. Ker je bil v to službo postavljen tako, da je zbor starešin nanj položil roke in je polaganje rok podeljevalo božjo milost (prim. 2 Tim 1,6), je bil škof posvečena oseba. S polaganjem rok je postal »božji oskrbnik« (Tit 1,7). Njegova služba torej ni bilo navadno poslovno opravilo, temveč je segala na duhovno področje. Ker pa je tudi sam prenašal oblast na druge s polaganjem svojih rok, je moral imeti duhovniške pristojnosti. Po svoji službi je bil pred drugimi, zato se je moral tudi v krepostih odlikovati pred drugimi. Zanj je bil naveden kar seznam kreposti (1 Tim 3,1—7; Tit 1,6—9). Ker je bil obseg njegovih dejavnosti velik, so mu bili v pomoč dodeljeni diakoni.

## 2. Starešine (presbyteroi)

Kakor je bilo na čelu judovske shodnice več starešin (prim. Mr 3,22), tako jih je bilo tudi na čelu prvih krščanskih občestev. Čeprav je vsak posamič postal starešina, tako da je zbor starešin nanj položil roke (1 Tim 4,14), so starešine vedno nastopali v zboru. *Past.* jih imenujejo vedno v množini (1 Tim 5,17a; Tit 1,5). Tudi ko uporabljajo edninsko obliko, ima ta splošni pomen (prim. Tit 1,6). Tudi starešina ni mogel postati kdorkoli. Zanj je veljal isti seznam kreposti kot za škofa (1 Tim 3,1—7; Tit 1,6—9).

Največ težav povzroča preskopo poznavanje njihovih dejavnosti. *Past.* ne opisujejo v podrobnosti njihovih dejavnosti, temveč jih predpostavljajo. Še najbolj gotovo je, da so bili zadolženi s poučevanjem, čeprav vsak starešina ni bil učitelj (prim. 1 Tim 5,17). Skupno so bili starešine predstojniki krajevne Cerkve (Tit 1,5), kakor je bil po drugi strani tudi škof predstojnik te Cerkve. Morda je bilo to tako, da je bil škof kot pastir predstojnik krajevne Cerkve, ob njem pa je bil zbor starešin, ki je skrbel za gmotne potrebe vernikov. Vsekakor se v prestojniški službi škof ujema s starešinami, zato težko razmejimo njihove pristojnosti.

V *past.* zbuja pozornost dejstvo, da nikdar ne omenjajo škofa skupaj s starešinami. Kjer omenjajo starešine, škofa ni zraven, in kjer omenjajo škofa skupaj z diakoni, starešin ni zraven; iz tega sklepamo, da sta »škof« in »starešine« samo sinonima za isto službo.<sup>21</sup> To sklepamo tudi iz seznama kreposti, ki jih morajo imeti škof in starešine. Tit 1,5 začne z množinsko obliko »starešine« (presbitérous). Takoj v naslednji vrstici pa uporabi isti izraz v ednini »starešina« (presbýteros) mora biti neoporečen...« in v naslednji vrstici nadaljuje: »zakaj predstojnik (episkopon) mora biti božji oskrbnik« (v. 7). Primer jasno kaže, da govori o enem, ki pa ga zdaj imenuje »starešina«, zdaj »škof«. Takšno istenje starešin s škofi poznamo tudi iz Apd, ki efeške *starešine* (presbýterous) naenkrat nagovarjajo s *škofi* (episkópous), čeprav so bili eni in isti predstojniki efeške Cerkve (prim. Apd 20,17 z 20,28).

Potemtakem v *past.* škof še ne predstavlja posebnega stanu, drugačnega od starešin, temveč je izraz le sinonim za starešino. V *past.* sta se združili dve izročili: judovsko-krščansko, ki kaže na judovsko ureditev verskega občestva, na shodnico; in grško, ki kaže na grško ureditev verskega občestva.<sup>22</sup>

3. *Diakoni* (diakonioi — diakonéo — strežem pri mizi, zato »strežniki«, »služabniki«).

Čeprav *past.* ne povedo natančno, kako so stregli ljudem, sklepamo iz svarila, »naj ne hlepijo po dobičku« (1 Tim 3,8), da so jim bili v pomoč v gmotnih potrebah.

Skrbeli so za reveže, ostarele in bolne, medtem ko o njihovi bogoslužni dejavnosti *past.* ne povedo nič. Iz Apd 8,12—13.40 pa vemo, da so nekateri tudi oznanjali božjo besedo. Morda oznanjevanje božje besede diakonov lahko tudi tako razumemo, da njihova skrb za gmotne potrebe vernikov ni bila nikoli samo gmotne narave, ampak so z utešitvijo gmotnih potreb tudi pridigali (prim. 2 Kor 8,5). Kar naredimo iz ljubezni, je vedno sporočilno.

Tudi diakon ni mogel biti kdorkoli, temveč so ga morale odlikovati določene kreposti (1 Tim 3,8—13). Ker 1 Tim 3,10 zahteva od njih predhodno preskušnjo, so se najbrž nekaj časa pripravljali na diakonsko službo, nato pa jo prejeli z neko obliko posvečenja.<sup>23</sup> Po službi so bili dodeljeni škofom in Flp 1,1 jih tudi omenja skupaj s škofi.

### Duh je moč in vodnik

Vsaka služba v Cerкви je dar Duha. Voditeljsko ali pastirsko Pavel izrecno uvršča med darove Duha (Ef 4,11; 1 Kor 12,28). Nobeden se ni samovoljno vrnil med nosilce služb, temveč ga je Duh poklical in po daru, ki ga je prejel od njega, je bil postavljen v službo. Pravi služabnik se je zavedal, da je samo orodje Duha. Vedel je, da sam od sebe ni nič, »temveč je po božji milosti to, kar je« (prim. 1 Kor 15,10). Ker se nihče ni vsilil v službo, ga tudi nihče odstaviti ni mogel. Službe v Cerкви so trajne. Njen nosilec je bil odgovoren samo Bogu, zato v Cerкви ni nikoli prihajalo do sekiranja glav, kakor se dogaja v političnih sistemih. Cerkev je po svoji ureditvi »božja hiša« (1 Tim 3,15).

Duh pa, v moči katerega je bil kdo poklican in postavljen v službo, ni v ničemer omejen. Njegova moč se ne izčrpava, ker je neizčrpen vir duhovne moči. Če nosilec služb omahuje pod težo bremen, ga Duh še vedno vzdržuje. V njem vedno lahko obnovi prvotno moč, zato pisatelj *past.* spodbuja nosilca služb, »naj znova razplamti žar božje milosti, ki je v njem po polaganju rok« (Tit 1,6). V duhovni službi je mogoče vedno začeti znova.

Ta Duh kaže prejemniku duhovnega daru vedno nove smeri. *past.* govorijo v drugačen čas kot Pavlova, vendar tudi ta čas ni bil zadnji čas. Cerkev je živ organizem in se zna prilagajati vsem časom in vsem potrebam. Kmalu bo stopila v tretje tisočletje, a z ureditvijo, ki premaguje tisočletja. To se dogaja samo zato, ker je urejena po božji zamisli in je ne more spodnesti človeška demokracija.

### Povzetek: Francè Rozman, Karizme in službe v prvi Cerкви

Razprava kaže, kako je bil Sveti Duh duhovna moč Cerkve, da se je širila v svet in notranje poglobljala. Po njegovem delovanju je doživela več oblik svoje ureditve. Ob njenem nastanku so delovali dvanaajsteri. Sveti Duh, ki so ga prejeli na binkošti, se je razplamtel v njihovih učencih, da so ponesli resnico o odrešenju v svet. To se je razmahnilo posebno po apostolskem koncilu v Jeruzalemu 48/49. Po njihovem delovanju so nastajale krajevne Cerkve. V njih so prejemniki posebnih darov Svetega Duha— karizmatiki poglobljali duhovno življenje vernikov in naredili Cerkev znano tudi drugim (prim. 1 Kor 14,24—25). Po odmiranju apostolov in ugašanju karizem se je Cerkev institucionalizirala; namesto karizem so se začele uveljavljati službe. Te so bile vernikom zid pred verskimi zmotami in idejnimi zablodami, pa tudi kažipot naprej. Po delovanju Svetega Duha je Cerkev živ organizem, ki se prilagaja vsem okoljem in vsem potrebam, zato v vseh časih »zakrament odrešenja«. Njena božja ureditev premaguje tisočletja in je ne more spodnesti nobena demokracija.

## Summary: Francè Rozman, Charisms and Ministries in the Early Church

The present paper deals with the Holy Spirit as the spiritual power of the Early Church, enabling it to spread and to grow innerly. Various forms of its constitution can be regarded as work of the Holy Spirit. Its earliest existence was determined by the activity of the Twelve. Their disciples, filled with the Holy Spirit on Pentecost, brought the Good News into the world. Evangelization was reinforced and encouraged by the first Apostolic Council in Jerusalem in 48/49. Local Churches appeared as a result of this activity. Charismatics, i. e. persons who received extraordinary gifts of the Holy Spirit, deepened the spiritual life in the community, and made the Church known to the pagans (cf. 1 Cor 14,24—25). After the death of the Apostles and the extinction of charisms, the Church was increasingly institutionalized. Charisms gave way to ministries. The latter both secured the faithful against heresies and aberrations and marked the way to go. The activity of the Holy Spirit makes the Church a living body, able to adapt itself to any circumstance or need, being therefore the »sacrament of salvation« in all times. Its divinely appointed and enlivened structure defies centuries and cannot be overthrown by any form of democracy.

<sup>1</sup> H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Vandenhoeck-Ruprecht in Göttingen 1969, 240.

<sup>2</sup> Učenec (mathetés) tukaj ne pomeni zaključen krog Jezusovih sodelavcev, morda v smislu »dva-insedemdeseteri« (Lk 10,1), temveč kar najbolj splošno: somišljenik, pristaš, privrženec, občudovalec... Izmed takih ljudi je Jezus »poklical k sebi, katere je sam hotel« (Mr 3,13).

<sup>3</sup> Besede »brat« tu nikakor ni dovoljeno spreminjati v »bratranec«, kot hočejo nekateri, temveč jo je prej treba razumeti v strogo bibličnem pomenu, torej *član verske skupnosti*. Prav tako ni nujno, da bi bil ta Jakob istoveten z apostolom Jakobom ml., čeprav pravi Pavel malo naprej, da »so Jakob, Kefa in Janez, ki veljajo za stebre, podali meni in Barnabu desnico v znamenje vzajemnosti« (Gal 2,9).

<sup>4</sup> Prim. N. Brox, *Die Pastoral Briefe*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1969, 43.

<sup>5</sup> H.—J. Klauck, *1. Korintherbrief, Die neue Echter Bibel*, Würzburg 1984, 86; H. Conzelmann, n. d., 241.

<sup>6</sup> X. Léon-Dufour, *Rječnik biblijske teologije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1969, 412.

<sup>7</sup> Prim. Heinz-Dietrich Wendland, *Die Briefe an die Korinther, NTD 7, Vandenhoeck—Ruprecht in Göttingen 1978, 110.*

<sup>8</sup> Tako razmišlja Werner de Boor v svojem pastoralnem komentarju 1 Kor, ki ga je neznan prevajalec prevedel v hrvaščino in je l. 1974 izšel v Zagrebu z naslovom *Prva poslanica Korinčanima, Wuppertalska Biblija za studije*. V njem pravi, da »mora zato doživeti obsodbo vsak posameznik, vsaka skupnost vernikov, vsako gibanje, ki bi imelo katerekoli darove samo za lastno povzdigovanje ali celo za ponašanje« (215). Takemu zapiranju vase rada podležejo posebno mala občestva.

<sup>9</sup> Prim. Werner de Boor, n. d., 217.

<sup>10</sup> Corpus Hermeticum I 26, navaja H. Conzelmann, n. d., 276, op. 15.

<sup>11</sup> Resnica o Jezusovem prihodu od Očeta je osrednja resnica Janezovega evangelija (prim. 3,17.31.34; 5,23.30.37.43; 18,37; 19,9).

<sup>12</sup> Prim. J. Drane, *Pavel*, Ognjišče, Koper 1987, 34; *Le Monde de la Bible* 5 (1978) 49.

<sup>13</sup> J. Huby, *Prima epistola ai Corinthi*. Editrice Studium — Roma 1963, 241.

<sup>14</sup> Mi nimamo besede, s katero bi izčrpno izrazili bistvo duhovnika, to je njegovo posvečevalno oblast. Beseda *duhovnik* bolj kaže na človeka, ki se ukvarja z duhovnimi rečmi. Beseda *mašnik* ni veliko v rabi in tudi ne izraža izčrpno bistva duhovništva. Še manj to pomeni beseda *župnik*, čeprav ljudje naravno tako rečejo duhovniku, da ne omenjam popačenih tujk (far, fajmošter, pop), ki imajo večinoma slabšalni pomen.

<sup>15</sup> A. Stöger, *Priestertum*, v: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1959, 619—631.

<sup>16</sup> Veliko današnjih raziskovalcev Nove zaveze je prepričanih, da 1 Tim, 2 Tim in Tit niso Pavlova. Zato navajajo več dokazov, zlasti tega, da ta pisma predpostavljajo drugačne časovno zgodovinske okoliščine in drugačne razmere v Cerkvi kot Pavlova pisma. O. Knoch je v najnovejšem komentarju teh pisem mnenja, da so nastala okrog l. 100 (prim. *Die neue Echter Bibel, 1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief*, Würzburg 1988, 15).

<sup>17</sup> F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Arameicum Veteris Testamenti*, fasc. 1—9, Roma 1967, 839.

<sup>18</sup> X. Léon-Dufour, n. d., stolpec 1202.

<sup>19</sup> Temeljito proučevanje službe škofa v dobi *past.* tako mnenje zavrača. Prim. N. Brox n. d. 148—151.

<sup>20</sup> Prim. A. Wikenhauser—J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Herder 1973, 531. Obsežno literaturo v zvezi s tem vprašanjem navaja tudi N. Brox, n. d., 151.

<sup>21</sup> Tako misli večina sodobnih proučevalcev *past.* Prim. A. Wikenhauser—J. Schmid, n. d., 531. Vsekakor gre pri obojih za isto službo, »ki pa ni monarhičnega značaja«, pravi W. G. Kümmel v svojem Uvodu v Novo zavezo, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1973, 336.

<sup>22</sup> Prim. P. Trummer, *Die Paulustradition der Pastoralbriefe*, Frankfurt am Main—Bern—Las Vegas 1978, 215; A. Wikenhauser—J. Schmid, n. d., 531, kjer pravi, da je to hipotetična rešitev in izročil tudi ne označi z imeni.

<sup>23</sup> Prim. N. Brox, n. d., 152.

*Karel Bedernjak*

## Pravičnost kot osebna vrednota (II)

S tem, da tudi kristjani začenjamo veliko več govoriti o pravičnosti in se v svojem življenju zavzemati za njeno uresničitev, še nismo storili vsega. Najprej so teologi dolžni razviti in poglobiti pojem krščanske pravičnosti, potem pa se more vsa Cerkev dosledno in vztrajno truditi za njeno uresničenje v današnjem svetu. Krščanstvo se nikakor ne sme zadovoljiti s tistim pojmom pravičnosti, ki ga je oblikovala poganska ali tudi krščanska filozofija. V tem delu našega razmišljanja o krščanski pravičnosti nas predvsem zanima sama podoba te pravičnosti in v čem se ta razlikuje od poganskega razumevanja.

### **I. Pravičnost kot moralnoteološki pojem**

#### **I. Naravna pravičnost sama na sebi**

V zgodovinskem prerezu je bilo mogoče opaziti razne premike v razumevanju pravičnosti, vendar ne dovolj bistvene, vendar šele v zadnjem času odkrivamo nekatere poskuse poglobljanja pojma pravičnosti, ki uporabljajo tudi nove metode.<sup>1</sup> Filozofi uporabljajo različne metode glede na to, s katerega stališča gledajo na pravičnost. Tako npr. E. Garin glede na svojo zgodovinsko metodo govori o treh vrstah pravičnosti: helenistični, rimski in krščanski. Kakorkoli gledamo na pravičnost, pridemo ob ontološki razčlenitvi te kreposti zmeraj do ugotovitve, da so v vsaki pravičnosti navzoče tri prvine: dvojnost, razmerje in predmet razmerja. Za naše razmišljanje o pravičnosti je vsekakor potrebna najprej njena ontološka razčlenitev

#### *a) Dvojnost*

Pravičnost, ki ne bi priznala koga zunaj sebe, koga drugega, ni upravičena do tega imena. Pravičnost, ki bi drugega odmisllila ali ga izničila, bi se spremenila v egoizem. Pravičnost lahko nastane in obstaja samo v prostoru med subjektom kot nosilcem pravičnega dejanja in smotrom, na katerega je to dejanje naravnano. Na eni strani te dvojnosti nastopa subjekt, a na drugi smoter, ki pa je lahko različen in drug. Tam, kjer ni nikogar, na katerega bi se subjekt pravičnosti nanašal, ni pravič-

nosti. Subjekt pravičnosti je zmeraj pred nekom drugim. Subjekt se kot oseba odpira v svojem razumu in v svoji volji. Sv. Tomaž je trdil, da je volja tista, s katero kdo uresničuje pravičnost.<sup>2</sup> Drugi trdijo, da mora človek spoznati, priznati in sprejeti tega drugega s svojim razumom. Danes bi mogli trditi, da mora ves človek kot celotna oseba sprejeti drugega. Jaz nastopa kot tisti, ki drugega sprejema, mu verjame in dolguje. Pravičnost človeku omogoča in ga spodbuja, da odkrije drugega.

Subjekt po pravičnosti v drugem odkriva njegove pravice in svoje dolžnosti. Ta drugi subjekt ne dovoljuje neprizadetosti, temveč ga vznemirja in prebujata. Pravičnik kot prebujena oseba se mora ponovno čutiti nagovorjenega, izzvanega in dolžnega spričo drugega. Zato je lahko pravičen samo tisti človek, ki je prebujen in živa oseba. V praven pomenu je lahko pravičen samo posameznik kot oseba. Kadar govorimo o pravični družbi, mislimo bolj na objektivno pravičnost, ki se javlja v družbenih odnosih.

### *b) Objekt pravičnosti*

Druga prvina, ki nastopa v pravičnosti, je objekt, to je tisto, kar imenujemo pravično in je subjekt dolžan storiti ali dati.<sup>3</sup> V klasičnem razumevanju pravičnosti pomeni to materialen objekt pravičnosti, formalen objekt pa razlog oziroma temelj, zaradi katerega komu kaj pripada. Nekateri (npr. Composta) imenujejo to drugo prvino medij ali razlog odnosa med subjektom in smotrom pravičnosti. Razlog pravičnega odnosa so predvsem dobrine, do katerih ima kdo pravico. Pravice drugega kažejo na dobrine, ki jih subjekt mora ponuditi ali storiti drugemu. Pravičnost in pravica sta soodnosna pojma. Kjer pa je pravica, tam obstaja tudi dolžnost koga, da to pravico izpolni. Zato večina moralistov začenja razpravo o pravičnosti s pravicami. Pravica izraža odnos med dvema osebama ali med eno osebo in skupnostjo. Pravica s subjektivnega vidika pomeni moralno sposobnost, da teži k temu, da bi kakšno dobro imel, uporabljal in se ob njej razvijal ter postavljaj sebe v službo drugega.

Composta govori o treh vidikih pravičnega odnosa: red, pravično in svoje (njegovo). Red pomeni temelj tega odnosa in njegove biti. Pravično kaže na subjekt in razodeva dolžnost. Svoje (njegovo) pa vključuje dejanje, ki se dopolnjuje v smotru tega odnosa. Zanj pomeni red temeljni vidik pravičnosti. Ta red je objektivni, iz katerega pa izvirajo dolžnosti za subjekt in za smoter možnosti delovanja. Zato pa pravičnost ob subjekta zahteva, da vidi »njegovo« in da to »njegovo« tudi izvrši.<sup>4</sup>

Ob tem se dalje zastavlja vprašanje, na kakšni pravici sloni pravičnost. Za nekatere je pravica nekaj relativnega. Pravico daje in razvije določena stopnja družbenega razvoja. Za Marxa in marksiste je pravica predvsem nekaj, kar pogojuje družbeno ekonomski razvoj. Pravica ni torej nekaj stalnega in brezpogojnega, ampak je odvisna od družbenega sistema. Za absolutistične sisteme je pravica pomenila odmero le samovoljne oblasti.

Kristjani se v razumevanju človekovih pravic ne moremo zadovoljiti z juridičnim pozitivizmom in juridičnim sociologizmom. V teh naziranjih je pravica utemeljena v pozitivnih zakonih ali v samih družbenih odnosih. Takšnemu razumevanju človekovih pravic nasprotuje stalna in nespremenljiva človeška narava, kateri pripadajo nekatere pravice same na sebi. Družba sicer omogoča ali lajša dosego nekaterih pravic, nekatere pozitivne pravice posebej razglašata, vendar nobena družba kot sistem ne more biti zadnji temelj ali nosilka človekovih pravic. Zgodovina modernih diktatorskih sistemov kaže, da pravice teh državljani niso bile utemeljene v nespremenljivi človeški naravi. Ta pa ima svoj izvor v Bogu. In zato so se takšne družbe

z lahkoto sprevrge v krivico in so bile v svoji praksi pospeševalke in uresničevalke bolj krivice kakor pravice. Pravica brez utemeljitve v človeški naravi se zelo hitro sprevrže v krivico.

V razmišljanju o razlogu pravičnosti ne smemo pozabiti, da nimamo pred seboj le telesnega bitja, ki za svoj obstoj potrebuje samo nekatere gmotne dobrine. Pred nami stoji oseba, ki je hkrati telesno in duhovno bitje. To ne predstavlja le kakšne za vse čase dokončne stvarnosti. To je oseba, ki se razvija, ima svojo preteklost, sedanjost in prihodnost, svojo danost tukaj na zemlji ter svojo poklicanost od zgoraj. Ta oseba hoče biti in se razvijati, zato potrebuje več kakor le imeti in proizvajati.

V klasičnih pojmovanjih se je pravičnost nanašala predvsem na stvari. Uresničuje se le na področju stvari in dejanj. O pravicah so govorili v zvezi z gmotnimi dobrinami. Zato je bila umestna in potrebna predvsem mera. V takšnih razumevanjih pravičnosti sta imeli odločilno vlogo stvar in njena mera. Zato je bila zelo pomembna tudi cena prodanega predmeta. Kupec je moral plačati toliko denarja za kakšno stvar, kolikor je vredna sama na sebi. Zato so govorili o pravični ceni in pravični plači. Tako je pravičnost pomenila zelo neosebno dejavnost, odnos ali lastnost. Takšna pravičnost je upoštevala le objektivno vrednost stvari in zunanjega dejanja.

V novejših pogledih stopa v ospredje zanimanja oseba, ki ima pravico do tega ali onega. Osebi ni dovolj, da ima, ampak da biva, se razvija in uresničuje. Zato bi danes morali govoriti o osebnem mediju pravičnosti.<sup>5</sup> Takó moramo skleniti, da pravičnost mora temeljiti na naravni pravici človeka, ob kateri se uresničuje kot oseba. Zaradi tega pa ne moremo več govoriti, da se odnos pravičnosti lahko uveljavi po načelu enakosti. Pravičnost, ki bi se uresničila v smislu enakosti, bi bila krična glede na osebo.

Papež Janez XXIII. v svoji okrožnici Mir na zemlji našteva pravice človeka, ki mu pripadajo kot osebi. Iste pravice povzema tudi koncilski konstitucija Cerkev v sedanjem svetu. Papež povzema človeške pravice, o katerih je prepričana večina današnjih ljudi.

1. Najprej omenja človeške pravice do obstanka in do določene stopnje spodobnega življenja. Vsak človek ima pravico do potrebnih sredstev za spodobno življenje, zlasti kar zadeva telesne potrebe.

2. Dalje obstajajo pravice do moralnih in kulturnih vrednot. Vsak človek ima pravico do spoštovanja svoje osebe, do prostosti v iskanju resnice, izražanja misli in do umetniškega ustvarjanja. Po naravi gre človeku pravica do kulturnih dobrin, do izobrazbe tako osnovne kakor strokovne.

3. Vsakdo ima pravico častiti Boga po zahtevah svoje vesti. Tako ima človek tudi pravico zasebno in javno izpovedovati svojo vero.

4. Človek ima pravico izbrati stan, v katerem misli živeti. Lahko si ustanovi družino ali pa se odloči za samsko življenje.

5. Šele zdaj govori papež o pravicah v gospodarskem pogledu. V zgodovini so bile v ospredju te pravice. V gospodarskem pogledu ima človek pravico do dela, do takih delovnih razmer, v katerih ne bo uničeval svojih telesnih moči in kvaril moralnega zdravja. Delavcu gre pošteno plačilo. Pravica do zasebne lastnine izvira iz človeške narave. Nazadnje govori o pravicah do družbenega življenja in dejavnosti. Vse te pravice človeku pripadajo po naravi, zato jih imajo vsi ljudje (tč. 9—25).

### *c) Smoter pravičnosti*

Drugače rečeno pomeni to subjekt, kateremu je namenjeno dejanje ali bivanje pravičnosti. Že je bilo rečeno, da je za pravičnost značilna dvojnost subjektov: eden, ki je nosilec dejanja, drugi pa, kateremu je dejanje namenjeno. Vendar na tem mestu skušamo ta pojem nekoliko razširiti oziroma odgovoriti na vprašanje, komu je pravičnost lahko namenjena. Seveda odnos predpostavlja dve osebi. Klasično razumevanje pravičnosti ima v mislih le sočloveka, pa naj bo to posameznik ali pa predstavnik kakšne skupnosti. Mislim, da je tukaj premalo misliti samo na sočloveka. Pojem pravičnosti ima svoj smoter nekoliko širši.

Kristus že v svoji zapovedi ljubezni do bližnjega izhaja iz ljubezni do samega sebe. Ljubezen do bližnjega je merilo ljubezni do samega sebe (prim. Mt 19,20). In kakor ljubezen do bližnjega predpostavlja ljubezen do sebe, tako je tudi pravičen odnos do sočloveka mogoč le v primeru pravičnega odnosa do sebe. To velja že za naravni red. Saj nam že naravna pamet pove, da tisti človek, ki ne skrbi dovolj za svoje telesno zdravje, niti ne more družbi dajati tega, kar ta od njega zahteva. Zato upravičeno lahko rečemo, da je smoter pravičnosti tudi človek sam, sam subjekt pravičnosti. Saj se v vsakem človeku javlja neka dvojnost. Če gledamo ontološko, se človek kot oseba še ni uresničil v celoti, ni uresničil vseh svojih možnosti, ki mu pripadajo kot človeku po svojem bistvu. Vse življenje ostaja v človeški osebi dvojnost med tem, kar je že uresničeno, in med onim, kar bi lahko in moralo biti. Človek kot svobodno in razumsko bitje, kot subjekt pravičnosti, se vede do svoje bistvene zasnove, do svojih naravnih pravic in potreb, ki izvirajo iz njegove duše in njegovega telesa, kot do svojega objekta oziroma do koga drugega, kateremu so namenjena dejanja pravičnosti. Človek kot subjekt mora spoznati in potem tudi izpolnjevati naravne pravice svojega bistva. Različnost med možnostjo in dejanskostjo oziroma med bistvom in bitjo v človeku predstavlja prostor, kjer se lahko in tudi mora uresničiti prava pravičnost, vendar pravičnost v odnosu do sebe. Tako npr. človekovo telo ima samo na sebi pravico do hrane in čistega zraka, to pravico pa mora izpolniti subjekt sam. Zato lahko upravičeno govorimo o pravi pravičnosti do sebe.

In tretji, kateremu je dejanje pravičnosti tudi namenjeno, je lahko Bog, čeprav tradicionalni nauk o pravičnosti o tem ne govori tako. Sv. Tomaž noče govoriti o pravičnosti v odnosu do Boga. O tem odnosu govori v okviru poglavja o religiji.<sup>6</sup> Tudi drugi avtorji menijo, da odnos do Boga ne sodi v pravičnost, češ da človek s svojim naravnim razumom ne more spoznati dolžnosti, da Boga časti in ga moli, tako kakor pravice sočloveka. Človek brez razodetja sicer res dovolj izrecno ne spozna svojih dolžnosti do Boga, vendar v svojem iskrenem iskanju tudi s svojim naravnim razumom odkriva svoje osnovne dolžnosti do tega vsemogočnega in dobrega bitja, ki mu pravimo Bog. Natančneje pa seveda opredeljuje človekove dolžnosti do Boga starozavezno in novozavezno razodetje. Dalje se mi zdi, da odnos do Boga le vsebuje tiste prvine, ki so potrebne za pravičnost do Boga. Če si priključimo v spomin že omenjene tri vidike pravičnosti (Composta), lahko rečemo, da so vsi trije uresničeni v religioznem odnosu do Boga. Prvi vidik je red, ki je temelj obstoja stvari. Sv. Tomaž pa trdi, da religija ustvarja red do Boga.<sup>7</sup> Človekova religiozna naravnost na Boga pomeni temeljni pogoj človekovega vsestranskega obstoja in razvoja. Božja pravičnost in ljubezen razodevata marsikatero dolžnost do Boga. V tem smislu ima Bog pravico do človeka in njegove religiozne dejavnosti. Božje pravice niso sicer v tem smislu, da bi razodevale kakšno božjo potrebo po uresničenju, kakor to vidimo pri človeku. Njegova pravičnost se javlja kot nekakšna potreba ali celo pomanjkljivost, hkrati pa kot možnost izpopolnitve. Pri Bogu te potrebe ni. Bog je



sam v sebi ves uresničen. Uresničuje se le v odnosu do človeka, ki ga ljubi in odrešuje. Torej tretji vidik pravičnosti »svoje« ali »njegovo« v odnosu do Boga ne pomeni takšne pravice, kakor to pomeni pravica pri človeku, ki je še zmeraj v uresničenju.

Potrebno pa je poudariti, da v okviru le socialne pravičnosti, o kateri danes največ govore, (o njej ta razprava nima namena govoriti) Bog ni smoter pravičnosti. Če pa govorimo o pravičnosti kot osebni vrednoti, moramo reči, da je tudi Bog lahko smoter pravičnosti oziroma tisti subjekt, kateremu je namenjeno dejanje pravičnosti, seveda najprej še na naravni ravni človekove moralnosti.

## 2. Pravičnost kot krščanska krepost

V nadaljnjem razmišljanju je umestno vprašanje, ali ni opisana pravičnost tista, s katero se Kristus ne zadovoljuje in jo odklanja z besedami: »Zato vam pravim, če vaša pravičnost ne bo večja, kakor pismoukov in farizejev, nikoli ne pridete v nebeško kraljestvo« (Mt 5,20). Pravičnost, kakor smo jo obravnavali, ni sicer ista kakor farizejska, vendar tudi ni takšna, kakor jo želi Kristus. Kristus hoče drugačno pravičnost, evangelijsko, krščansko, najbrž podobno božji. Verjetno tudi v tem pogledu velja Kristusov opomin: »Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5,48). Kristus postavlja za vzor človeku svojega nebeškega Očeta. Bog mora biti vzor človeku tudi v njegovi pravičnosti.

Klasična naziranja o pravičnosti izhajajo iz naravnega temelja, iz naravnih človeških pravic. Tudi sv. Tomažu je temelj pravičnosti naravna pravica. Čeprav tradicionalna razumevanja pravičnosti temeljijo na naravni pravici, se vendar zdi, da mora krščanska pravičnost temeljiti na božji pravičnosti. Zato je povsem logično sklepal Krašovec, da je božja pravičnost edina norma človeške pravičnosti.<sup>8</sup> Vir krščanske pravičnosti je božje razodetje o božji pravičnosti, naravni človeški pravičnosti pa je vir filozofija in naravno pravo. Človeška pravičnost izhaja iz prava, božja pa iz njegove ljubezni. Krščanska pravičnost se pa tudi razlikuje od naravne pravičnosti po svojih motivih. Morda ne bo predrzno reči, da je bila tradicionalno moralnoteološko razumevanje pravičnosti le veliko bliže Aristotelovi filozofiji kakor evangelijsko. Za Ulpianovo opredelitev pravičnosti ne moremo reči, da vsebuje dovolj teoloških prvin.

V naslednjih vrstah bomo skušali obdelati tri prvine pravičnosti s stališča katoliške teologije.

### a) *Subjekt pravičnosti*

Pred Kristusom je bilo mogoče govoriti o človeku brez njegove kristološke in odrešenjske vsebine. Če je poganska filozofija človeka postavljala po pravičnosti v kozmičen red in harmonijo, ga mora biblična videti vključenega v red odrešenja. Poganska podoba človeka temelji na kozmični harmoniji, medtem ko Kristus prinaša za človeka nov red, novo luč in novo vsebino. Po Kristusu je človek nova stvar. V njem odkriva novo podobo in novo vsebino. »Človek si mora prisvojiti vso resnico o učlovečenju in odrešenju, da spet najde sebe.«<sup>9</sup> S tem pa človek odkrije nove dolžnosti in nove pravice. Iz odrešenja prihajata nova vsebina in nova dinamika moralnega delovanja. Psihologija, medicina in filozofija premalo pokažejo na ozadje in izvor energije moralnega delovanja subjekta. V človekovem nastopanju in odločanju deluje tudi nadnaravna moč. V kristjanovem življenju mora biti ves čas navzoča nadnaravna razsežnost. Od Kristusa naprej kristjan ni več sam, ampak je z njim na poseben način Bog. Z njim deluje Sveti Duh, njegova milost, ki jo človek sprejema

po zakramentih. Kristjan kot član Cerkve je vključen v nadnaraven organizem in zmeraj deluje, napreduje ali nazaduje kot ud Cerkve.

Odrešenje na križu je človeku vrnilo njegovo dostojanstvo. Človek, ki je nosilec pravičnosti, ni samo to, kar morejo odkriti sociologija, medicina ali psihologija, v tem človeku je tudi nekaj, o čemer govori samo teologija. Ta človek je obdarjen z milostjo, ki je zadnji temelj moralnega delovanja. Človekov razum je bil z razodetjem razsvetljen, da more laže razumeti, videti in sprejeti drugega z vsemi njegovimi pravicami. Kot novi človek laže odgovarja z vso svojo osebnostjo na poziv pravic drugega. Odrešenje in kristološka perspektiva dopolnjujeta in usposabljata kristjana, da more ves čas nastopati kot nosilec nove pravičnosti. Hkrati pa ga odrešenijska razsežnost opozarja, da od izvirnega greha sem živimo v redu greha, toda po Kristusu smo bili dvignjeni v nadnaravni red. Takó kristjan hkrati deluje na naravni in nadnaravni ravni, deluje obremenjen z grehom, vendar obdarjen tudi z milostjo. Po Kristusu je kristjanovo moralno delovanje v obnebjú odrešenijske milosti, zato dosega pravo krščansko pravičnost samo v moči milosti. Brez Kristusove milosti ni mogoče ničesar storiti (prim. Jn 15,5).

### *b) Materialen objekt pravičnosti*

Vračamo se k človeku, kateremu po naravi pripadajo nekatere pravice, ki so tesno povezane z njegovim bitjem. So pa tudi pravice, ki posledično izvirajo iz njegove narave. Učlovečenje, križanje in vstajenje Jezusa Kristusa pa predstavljajo nov temelj človekovih pravic. Po odrešenijskih dejanjih je vzpostavljen nov red med ljudmi in stvarmi, med človekom in Bogom. V tem novem redu je človeku dana pravica do prenove v Jezusu Kristusu. Tako kristologija utemeljuje nove pravice do odrešenja in poveličanja v nebesih. »To združenje Kristusa s človekom je samo po sebi skrivnost, ki se iz nje rodi nov človek, ki naj bo deležen božjega življenja, ker je v Kristusu ponovno ustvarjen za to, da prejema polnost milosti in resnice.«<sup>10</sup> »Tistim pa, ki so jo sprejeli, je dala pravico, da so postali božji otroci« (Jn 1,12). Naravne pravice sicer ostanejo tudi po grehu, toda odrešenje prinese nove vidike in novo vsebino, ki dopolnjujejo naravne pravice. Odrešenje naravne pravice utrjuje in pogloblja. Tako npr. tudi evangelij dopolnjuje starozavezno postavbo.

Ne samo odrešenje, temveč že krščanski pogled na človeka širi obseg človekovih pravic. Če je nekdaj bila odločilna mera ali stvar, sta danes pomembna življenje in oseba. Pravičnost je bila predvsem v službi »imeti«. Zato je filozofija kakor teologija govorila o tem, do česar ima človek pravico, kar ima pravico imeti. To pa je očitno premalo spričo personalističnih poudarkov v sodobni teološki misli. Ta ima pred seboj predvsem osebo in njen razvoj. Tisti, ki hoče komu delati pravico, mora upoštevati njegov osebni razvoj. Človek namreč ni dokončen in v subjektivnem smislu dokončno odrešen, ampak ima pravico in tudi dolžnost to postajati. Izhodišče človekovih pravic ni človekov »imeti«, ampak njegov »biti«. Koncilski dokument Cerkev v sedanjem svetu postavlja kot podlago za pravilno vrednotenje pravične družbe načelo, da je človek vreden po tem, kar je, ne pa po tem, kar ima.<sup>11</sup> Zato je premalo tista dejavnost, tehnični napredek, ki človeku omogoča pravico do gmotnih dobrin. Pravičnost mora drugemu omogočiti tudi njegovo napredovanje in odrešenje.

Sicer pa prinaša tudi na snovnem področju odrešenje nove vidike pravic. Stvarstvo vzdihuje v porodnih bolečinah (Rim 8,22). Ogroženost človeka v njegovih pravicah do čiste in zdrave hrane in pijače, do čistega okolja in zraka je danes dosegla svoj višek.

V personalistični perspektivi moramo priznati nekatere pravice, ki omogočajo človekov osebni razvoj. Oseba je namreč vtkana v svojo naravno sredino in kot oseba je vključena tudi v zgodovinsko odrešenjski okvir. In kot enkratna in neponovljiva oseba je poklicana in obdarjena s talenti in s tem tudi s specifičnimi pravicami, da se v celoti v svoji sredini uresniči. Torej ima človek pravico, da se uresniči tudi v svoji enkratnosti in neponovljivosti, da uresniči smisel svojega življenja, ki je njemu lasten. Papež Pij XII. je že pred leti kritiziral ekonomiste, ki so človeka pojmovali kot fizično in kemijsko stvarnost, zanemarjali pa njegovo bistveno prvino, njegovo človečnost, njegovo duhovno in nadnaravno razsežnost. Premalo je ponuditi človeku možnosti za uresničenje le fizikalne ali socialne razsežnosti človeške osebe. Človek ima pravico do svoje telesne, duševne in vertikalne razsežnosti in njene uresničitve. Ima pravico do svoje zemeljske in večne sreče. Kristus mu je zaslužil pravico do odrešenjskih milosti.

Vsekakor osebnotni poudarki v obravnavanju človeka odkrivajo nekatere pravice, ki jih klasično razumevanje človeškega prava ni poznalo. Razvoj naravne in teološke misli o človeku razodeva širši obseg človekovih pravic, s tem pa tudi mnoge dolžnosti posameznika in družbe, ki jih preteklost ni poznala.

### *c) Smoter pravičnosti*

Odrešenjski red tudi v tem pogledu vnaša v vsebino krščanske pravičnosti nekaj novega. Pred nami stoji človek, ki je odrešen. Ta človek je poklican k višjemu, nadnaravnemu življenju. Kristus mu je na križu zaslužil pravico do odrešenja. Sočlovek za kristjana ne pomeni samo nekaj drugega, to je njegov bližnji, z njim je na poseben način povezan. Kristusova milost ju med seboj povezuje in vključuje v nadnaravni organizem Cerkve. Subjekt pravičnosti se do tega človeka, kateremu je dolžan storiti pravico, vede kot do souda v skrivnosti Kristusovega telesa Cerkve. Mladika dobiva sok iz iste trte Kristusa, če hoče živeti na telesu Cerkve (prim. Jn 15,6). Bližnji predstavlja Kristusa. »Karkoli ste storili enemu izmed mojih najmanjših bratov, ste storili meni« (Mt 25,40). Tako tesna povezava med Kristusom in kristjani posameznika še bolj zavezuje k pravičnemu odnosu. Vključenost v organizem Cerkve nekako premošča prepad med subjektom pravičnosti in tistim, ki mu je pravičnost namenjena, hkrati pa pomeni za subjekt večjo zavezanost. Bitna povezanost med kristjani zahteva, da se odnos pravičnosti prepoji z ljubeznijo. Znotraj krščanstva zaradi te bitne povezanosti ne zadošča le odnos pravičnosti. Pravičnost drugega obravnava kot nekaj drugega, medtem ko v ljubezni bližnji postaja »drugi jaz«. Po ljubezni se drug z drugim poistovetita, poistovetita se z medsebojnim namenom, razpoloženi, čustvi in smotri. Ljubezen na poseben način premosti prepad med dvema, da iz dveh postane enost. Tisti, ki ljubi, se ne ustavlja ob razliki med »jazom« in »tujem«. <sup>12</sup> Pravičnost tako postane temelj stavbe, ki jo gradi ljubezen znotraj odnosa med dvema človekoma.

Če po Tomažu velja, da človek sam od sebe ne more dovolj spoznati dolžnosti češčenja Boga, potem to ne more veljati za čas po Kristusu. Prepad, ki je bil narejen z grehom, je odpravljen s Kristusovim odrešilnim delom. Kristus nas je naredil celo za božje otroke. Njegovo razodetje nam pomaga, da lahko spoznamo, zakaj in čemu izražati Bogu češčenje.

Človek je pravičen tedaj, če spoštuje pravice drugih ljudi kot svoje. Razmerje do sebe je po evangeliju izhodišče za razmerje do sočloveka. Kdor ni pravičen do sebe, tudi do drugih ne more biti. Kdor ni razvil pravičnega odnosa do sebe, ta nima v sebi zmožnosti, da bi lahko razvil pravične odnose do drugega. Ta pravičen odnos

do sebe pa nikakor ne more pomeniti kakšnega egoizma, kajti pravičnost do sebe zahteva, da človek svojo osebo v celoti razvija in odpira za drugega ter tudi zase sprejme dar odrešenja, ki ga skuša uresničiti v vseh razsežnostih. Pravičnost od človeka zahteva, da sebe sprejema v celotni stvarnosti, tako pozitivni kakor negativni, da razvija talente in premaguje slabosti. Čim bolj človek razvije svojo osebnost v smislu pravičnosti, tem več ima pogojev, da uresniči pravičnost v odnosu do sočloveka in do Boga. Objektivno vzeto je pravičnost do drugega sorazmerna pravičnosti do sebe.

Božja pravičnost mora postati temelj človeške pravičnosti tudi v tem pogledu. In če božja pravičnost postavlja človeka v pravično razmerje do sebe in do celotnega stvarstva,<sup>13</sup> potem tudi človekova pravičnost terja od njega, da zavzame pravičen odnos do sebe, drugega in do celotnega stvarstva.

Tako kristjan tudi v odnosu do sebe odkriva več dolžnosti in pravic, saj nosi v sebi božje življenje, odrešenost, opravičenje in nadnaravno perspektivo. Zavedati se mora, da je njegova človeška narava povzdignjena k dostojanstvu brez primere.<sup>14</sup> Ta nova podoba v Kristusu in kal Kristusovega odrešenja v človeku imata pravico, da ju človek pospešuje in razvija tako, da obrodi sadove tudi za ta svet. Dejstvo, da je človek »nova stvar«, je gotovo za vsakega nov, večji izziv in poziv k uresničenju pravičnosti v odnosu do sebe.

Vsekakor personalistična in krščanska vizija v pravičnosti razkriva nove razsežnosti, ki jih je treba razviti v treh smereh: imanentni, horizontalni ali socialni in vertikalni ali transcendentalni. Vsaka prava osebna krščanska pravičnost mora razvijati vse te tri razsežnosti.

Iz nakazanega v 1. točki tega poglavja vidimo, da klasična opredelitev pravičnosti predstavlja le filozofsko ali naravno vsebino. Vemo pa, da se moralna teologija ne more zadovoljiti le s filozofsko podobo človeka in njegovih odnosov. Za kristjana obstaja tudi odrešitveni red, ki postavlja človeško podobo v nadnaravni red. Ta človeška podoba je tudi božja in odrešena. Zato tudi mora sloneti pojem krščanske pravičnosti na človekovi nadnaravni in teološki podobi. In tega pa sledi, da moralna teologija lahko sprejme Ulpianovo opredelitev pravičnosti samo po njeni formalni plati, ne more pa se zadovoljiti z njeno vsebino. Krščanska moralna teologija mora to opredelitev dopolniti z drugačnimi in novimi vidiki ter novo vsebino.

Moralnoteološko razumevanje pravičnosti mora vsekakor temeljiti na Kristusu in njegovem odrešitvenem delu.

### **3. Pravičnost znotraj krščanske teologije**

Živeti krščanstvo pomeni biti prežet s Kristusovim duhom, ki ni učitelj, kakor so drugi, kot npr. Sokrat, Platon in Marx. Kristus poleg svojega nauka nudi tudi novo življenje, brez katerega bi se lahko krščanska morala spremenila v čisto razpravljajne ali spodbujanje. Življenje Jezusa Kristusa je prav posebnost krščanske morale. V krščanski moralni je namreč prva milost. Dalje, krščanska morala se ne more omejiti na gole okvire tuzemske ideologije, ki bi lahko bolj hromila in zapirala, kakor pa spodbujala in odpirala za večnostne perspektive. Nenehno se mora odpirati in razvijati. Zato se na zunaj razodeva kot življenjsko dejaven dinamizem. Človeka skuša vtakati v vsakdanji utrip življenja, hkrati pa je ta morala zmeraj odprta za Kristusa v preteklosti, za Kristusa v sedanosti in Kristusa v prihodnosti. Zato se mora ob Kristusu navdihovati tudi razumevanje krščanske pravičnosti. Vendar ni dovolj, da bi krščanska pravičnost prevzela le evangeljsko značilnost, to pomeni, da bi bila prežeta z ljubeznijo, treba je sprejeti tudi Kristusovo življenje in dinamiko njegove

milosti. Brez tega si ne moremo predstavljati prave podobe krščanske milosti.

Zastavljamo si vprašanje, kakšno pravičnost naj oznanja Cerkev. Ali je dovolj, ako razglašča pravičnost v smislu Aristotelove ali Ulpianove opredelitve? Ali ne bi ob tem Cerkev ostala brez evangeljskega nadiha? Ali potem vnaša Cerkev v svet dovolj odrešenja? Ali ne ostaja potem v okviru neodrešenosti človeka in družbe? Ali sme Cerkev ostati pri splošnem pojmu pravičnosti? Ali ni njena dolžnost, da oblikuje podobo pravičnosti na podlagi evangelija in ga uresničuje v okviru odrešenja? Temeljna dolžnost Cerkve je, da usmerja človekov pogled in življenje vsega sveta vodi h Kristusovi skrivnosti, do njegovega odrešenja, ki se dotika človekovega srca, vesti in življenja.<sup>15</sup> Ko bi Cerkev oznanjala pravičnost v svetu brez odrešenjske vsebine, bi zanemarjala svoje poslanstvo.

Skušajmo odgovoriti natančneje na vprašanje, kakšno pravičnost naj torej oznanja in pospešuje Kristusova Cerkev!

### *a) Krščanska pravičnost izvira iz božje pravičnosti*

Zdi se, da je klasična opredelitev pravičnosti nekoliko pozabljala na Boga. Po njenem razumevanju Bog ni bil vir in zgled pravičnosti. Novejši moralisti soglasno poudarjajo nadnaraven vidik moralnega življenja. Ne smemo spregledati, da religija plemeniti in najgloblje utemeljuje človekovo moralo. Religija postavlja moralo v povezavo z Bogom, ki je pravi izvor človeške moralnosti. Oseben stik z Bogom zahteva od človeka, da usklaja svoje življenje in delovanje z božjimi zapovedmi. Vera vsekakor človeka vodi k Bogu, ki se mu javlja kot temelj in izvor njegove moralnosti. Res je Bog svojo postavo že vtisnil v človeško naravo, vendar jo je še dopolnil s svojim razodetjem. Bog se nam javlja kot naš stvarnik in odrešenik, vendar pa tudi kot zakonodajalec. Njegova popolnost je vzor naše popolnosti. Tako tudi njegova pravičnost postaja merilo in norma naše pravičnosti ter izziv za našo moralnost. Božja in človeška pravičnost sta po svojem bistvu dva soodnosna pojma.<sup>16</sup> In če je božja pravičnost norma človeške pravičnosti, potem si moramo na kratko ogledati, kakšna je božja pravičnost.

Ako se že človeška pravičnost v religioznem smislu precej razlikuje od človeške v smislu naravne pravice, pri kateri gre predvsem za enakost, potem se toliko bolj razlikuje od človeške pravičnosti božja pravičnost. Biblični pojem božje pravičnosti se nikakor ne ujema s pravnim razumevanjem pravičnosti. Ker so v starejši dobi starozaveznih spisov ves človeški red izvajali iz Jahveja, so tudi pravičnost razumevali glede na Boga in zato pravičnost razumeli kot Jahvejevo vedenje v skladu z zavezo. Božja pravičnost kot dinamičen pojem se bolj nanaša na božje ravnanje kot pa na njegovo bit. Tako je božja pravičnost v tem smislu pomenila zmagovito božjo pomoč svojemu ljudstvu. Pri farizejih dobiva božja pravičnost vedno bolj pravno naravo. Po Mateju je božja pravičnost božji dar. Deležen pa ga je tisti, ki se zanj trudi. Poseben pomen pa dobi božja pravičnost pri sv. Pavlu. Pri njem je poudarek na odrešilnem delovanju. Božja pravičnost pomeni isto kot božja dobrota, milost, usmiljenje in božja ljubezen. Pomeni predvsem božji dejaven odnos do človeka v smislu njegovega odrešenja. Ker je Bog pravičen do človeka, ga odrešuje. Pojem božje pravičnosti dalje označuje poseben božji odnos do izvoljenega ljudstva.<sup>17</sup>

Če je božja pravičnost naravnana v svet, človeka, potem zanj pomeni tudi izvor, merilo in cilj bivanja. Zato pa tudi človekova pravičnost ne more biti drugo kakor pozitivna naravnost, dobrota in zvestoba do Boga in človeka. Pravičen je tisti, ki pozitivno odgovarja na razodevanje božje pravičnosti. Kakor božja pravičnost ni

istovetna s celotnim sestavom kozmičnih zakonov, temveč z osebno ljubeznijo in zvestobo, tako se tudi človekova pravičnost v prvi vrsti ne trudi za to, da bi se podredila svetovnemu redu z vsemi posledicami juridizma.<sup>18</sup>

Za pravilno razumevanje božje pravičnosti, s tem pa tudi človekove pravičnosti, brez dvoma ne zadoščajo razne filozofske razlage. Nobena človeška razlaga ne more nadomestiti Svetega pisma. Zato je upravičeno zapisal Krašovec, da Sveto pismo ostaja nesporen vir razodetja o božji pravičnosti,<sup>19</sup> saj je božja pravičnost skrivnost in vir resničnosti v dinamiki človekovega življenja.<sup>20</sup>

Tudi 2. vatikanski zbor je priporočal, da je treba iskati rešitve za reševanje vprašanj sodobnega moralnega življenja v luči načel, ki izvirajo iz Kristusa (prim. CS 46,2). Tako vidimo tudi v koncilskem dokumentu, da se moramo vračati k božjemu razodetju tudi glede razumevanja pravičnosti. V Stari zavezi vidimo, kako je Bog zaradi svoje pravičnosti posegel v življenje izvoljenega ljudstva. Seveda se je ta božja pravičnost v zgodovini izvoljenega ljudstva razodevala različno.

Posebno vsebino pa dobiva pojem pravičnosti v Novi zavezi.<sup>21</sup> Nobena filozofija ali religija ni tako povzdignila človeka in njegovo pravičnost kakor krščanstvo.<sup>22</sup> Medtem ko naravna etika zasleduje abstrakten ideal pravičnosti, ki ga razume kot čast, lepoto, mero in sad človeške vzgoje, vidi biblična teologija ideal človeka v pravilnem odnosu do Boga v okviru pravičnosti. Moralna neoporečnost zmeraj korenini v Bogu. Zato evangelist Matej kar istoveti pravičnost s svetostjo (prim. 1,19). Evangelij dalje odklanja pravičnost, ki dela razliko med zunanjim izpolnjevanjem zapovedi in notranjim razpoloženjem (prim. Mt 23,28). Zato Jezus poziva učence k boljši pravičnosti, kakor jo imajo farizeji (prim. Mt 5,20). Kristus hvali cestnarja, ki se ni postavljajl s svojo svetostjo, ampak iskreno priznaval svojo nevednost (prim. Lk 18,9).

Apostol Pavel razločno postavlja razliko med hebrejsko in krščansko pravičnostjo, pri tem pa se sklicuje na lastno izkušnjo. Prava pravičnost izhaja iz Boga in je utemeljena v veri v Kristusa (prim. Flp 3,9). V pismu Rimljanom pa jasno trdi, da je pravičnost božji dar, ki smo ga kristjani prejeli po Kristusu (prim. Rim 5,17). V središču Pavlovega razumevanja odrešenjskega dela sta pravičnost in človekovo opravičenje, ki sta sad božje dejavnosti. Bog je tisti, ki opravičuje (prim. Rim 8,33). Zanj pomeni Kristus našo modrost in pravičnost, naše posvečenje in odrešenje (prim. 1 Kor 1,30). Dalje pomeni pravičnost začetek novega življenja (prim. Rim 6,4) in udeležbo na božjem življenju (prim. Rim 5,21). Pravičnost za tistega, ki veruje v Kristusa, pomeni nekaj notranjega in ontološkega, pomeni novo rojstvo in novo življenje.

Biblično razumevanje pravičnosti se resda precej razlikuje od filozofskega in juridičnega. Pri tej pravičnosti ne gre toliko za zunanja dejanja, temveč za novo in odrešeno ter v Kristusu vključeno življenje.

V zgodovini moralne teologije je bilo dokaj prizadevanja za biblično razumevanje pravičnosti, vendar je ves čas ostajala nekakšna dvotirnost med bibličnim in filozofskim pristopom k obravnavanju pravičnosti. Gotovo ne kaže zanemariti ne enega niti drugega vidika, vendar mora krščanska teologija dajati prednost biblični vsebini pravičnosti. Moralna teologija res mora biti dovzetna za določene življenjske probleme in izkušnje, vendar jih mora razsvetljevati z lučjo razodete besede (prim. CS 46,2). To pomeni: treba je vedeti, da krepost pravičnost sicer ureja že sama po sebi medsebojne odnose, odnose do sebe in do Boga, vendar bodo ti bolj urejeni, pravilni in »odrešeni«, če bodo izvirali iz notranje pravičnosti, ki jo je podaril in razsvetlil Bog po Jezusu Kristusu.

## b) Krščanska pravičnost korenini v Kristusovem odrešenju

Krščansko življenje je odvisno predvsem od tega, koliko je človek v svojem razpoloženju pripravljen sprejeti božji dar, ki je med nas ljudi prišel pred tolikimi leti v osebi Jezusa Kristusa. Kristjanovo moralno življenje je odvisno od njegove osebne vere v Jezusovo navzočnost v sedanjem trenutku in v Jezusovo odrešilno delo. Po veri postane kristjan pravičen in sprejet v novi red Kristusove pravičnosti. Po Kristusovi pravičnosti so njegovi učenci uvedeni v novo življenje, ki ga oblikuje njegova milost... »Saj ne živite pod postavo, ampak pod milostjo« (Rim 6,14).

Notranje moralno življenje izvira iz Kristusove milosti, zato mora na zunaj pričati za novost življenja, ki je obdarovano z milostjo in vero.<sup>23</sup> Kristusova milost je človeka osvobodila greha in ga naredila sposobnega za drugačno moralno življenje. Kristjani so bili prej služabniki greha, a po milosti so postali »služabniki pravičnosti« (Rim 6,10).

Teologom kakor tudi mnogim filozofom, kot je npr. E. Fromm, je jasno, da pomeni resnična morala iti ven iz sebe in si prizadevati, da bi presegli svoj izolirani jaz. Tega pa ni mogoče storiti le s teoretičnim razumom. Tem zahtevam lahko ustrezne človek samo s svojo notranjostjo. Ta odgovor človeku pomaga k edinosti in k skupnosti z drugim.<sup>24</sup>

Po izvirnem grehu je bil v človeku porušen notranji red. Človek je postal sebično naravnani nase, čeprav je poklican, da stopi iz sebe in zaživi v skupnosti. Razdejanje, ki ga je bil povzročil greh, je treba odstraniti in človekovo notranjo naravnanoost popraviti. Po grehu tega človek ni zmožen sam. Od Očeta je moral priti stvarnik vsega. Krivično razmerje v človeku samem, do drugega in do Boga je treba vrniti v pravičen red. Prišel je pravičnik, ki ni poznal greha in ne krivičnega reda v sebi.

Pravičnost pomeni biti v redu, postavljati v pravičen odnos oziroma biti v skladnosti in soglasju. Lahko bi rekli, da biti v pravičnosti pomeni biti najbližje ontološki resnici, ostati v tisti resničnosti, kakršno je Bog imel v svoji zamisli o ustvarjenem bitju. Zato bi lahko imenovali to pravičnost ontološko pravičnost, ta pa pomeni možnost bivanja ter označuje temelj bivanja in v tem smislu je najtesneje povezana z bitjo.

V Stari zavezi pravičnost ne pomeni toliko skladnosti z idealno normo božjega ljudstva, ampak je s tem mišljen predvsem božji zgodovinski odnos do izvoljenega ljudstva. Kadar Izrael hvali božjo pravičnost, se spominja božje zvestobe danim obljubam in njegove dobrohotnosti. Starozavezni pojem pravičnosti kaže predvsem na božjo pripravljenost, da reši svoje ljudstvo. Bog je pravičen do svojega ljudstva, ker ostaja zvest svojim obljubam in hoče rešiti svoje ljudstvo. Izraelci pa so spet pravični, kolikor so v pravem odnosu do Boga, med seboj in do stvari. Božja milost tako postane temeljna prвина za pravi odnos človeka do Boga, sočloveka in sveta.<sup>25</sup>

Toda ta božja pravičnost se ni razodevala samo v zgodovini izraelskega ljudstva in ne samo v zgodovini človeštva na sploh, pač pa v vsem stvarjenju. Bog ostaja pravičen do sveta in človeka v vseh svojih zakonih in dejanjih. Božja pravičnost je osnova vsem živim bitjem za njihovo bivanje. Brez božje pravičnosti in zvestobe Bogu nobeno bitje ne more bivati in bi se sesulo v nič. Tako je božja pravičnost univerzalna in opravičuje bit slehernega bitja. In če božja pravičnost postavlja človeka v pravičen odnos s samim seboj, z drugim in s celotnim stvarstvom, more ta postati bistvena vsebina novega stvarstva in novega reda, ki ga vzpostavlja Kristus. Božja pravičnost, ki se razodeva v Kristusu, hoče postaviti nove temelje bivanja v Kristusu in ponuditi pravice do novega življenja in novega stvarjenja.

Za sv. Pavla pomeni božja pravičnost dogodek, iz katerega izvirata novo stvarje-

nje in novo življenje. Božja pravičnost se razodeva tudi v evangeliju (Rim 1,17). Delo božje pravičnosti se je izvršilo po križu in vstajenju Jezusa Kristusa. V tem dejanju se je razodela božja pravičnost do krivičnih in opravičenj, ki daje življenje (Rim 5,18). Po pokorščini enega smo vsi postali pravični (Rim 5,20). Dejanje božje pravičnosti pomeni veselo oznanilo za stvarstvo, saj Kristusovo delo pravičnosti vse stvari postavlja v pravi odnos do Boga in človeka. Kristusova pokorščina do smrti na križu prinaša za vse krivičnike novo življenje. On je bil izročil v smrt zaradi naših grehov in je vstal zaradi našega opravičenja (Rim 4,25). »Iz njega, ki ni poznal greha, je za nas napravil greh, da bi mi v njem postali božja pravičnost« (2 Kor 5,21). Po njem sta Bog in človek dosegla spravo.

Božja pravičnost se je na poseben način razodela v Kristusovem križu in omogočila, da more tudi človek zaživeti v pravičnem odnosu do Boga, sočloveka in stvari ter do sebe. Tako postane Kristusova odrešenjska milost ontološka osnova krščanske moralne pravičnosti. Ta božja pravičnost pa se ni razodela samo v odpravi človekovega greha, v odpuščanju prestopkov ali odstranjevanju ovir za vzpostavitev pravega reda, temveč tudi in predvsem v povzdignjenju človeka v novo življenje, ki pomeni živeti v moči in pod vodstvom Kristusove milosti ter v znamenju vstalega Kristusa.<sup>26</sup> Zato pomeni trpeči in vstali Kristus poroštvo, pogoj, temelj in vir nove krščanske pravičnosti.

Človek je po grehu zapadel v krivičen red oziroma v nered, ki mu prinaša trpljenje in smrt. »Plačilo za greh je namreč smrt, dar pa, ki ga milostno daje Bog, je večno življenje v Kristusu Jezusu našem Gospodu« (Rim 6,23). Greh namreč pomeni krivičnost oziroma pomanjkanje temelja in pravic do bivanja. Po grehu človek sprevrča svoj odnos proti Bogu, sočloveku in svetu, pada v laž in sprejema pogoje smrti. S Kristusovim križem pa se obnavlja sprava z Bogom in utrjujejo temelji življenja. S Kristusovim delom se sicer res ni v celoti izvršilo božje gospodstvo, toda bile so dane možnosti in temelji nove človeške pravičnosti, ki jo človek uveljavlja v svojem življenju, kolikor ta dar sprejema in ga s svojim prizadevanjem razvija ter prinaša nove sadove za življenje tega sveta. Kristusova milost bo »kraljevala s pravičnostjo« (Rim 5,21), kolikor bodo kristjani sebe izročali Bogu kot ljudje, ki so prišli od smrti v življenje, svoje ude pa izročali Bogu, da postanejo orožje pravičnosti (Rim 6,13). Takó postane božja pravičnost ne samo dar, temveč moč, ki deluje v kristjanovem življenju. Odrešeni človek tako postane sposoben, da lahko zavzame prave odnose do sebe, sočloveka, stvari in do Boga. Božja aktivna pravičnost postane po veri v Kristusa za kristjana pasivna pravičnost kristjana in ga usposobi, da more kot aktivna pravičnost izvrševati dela pravičnosti in pravično bivati v odnosu do sebe, sočloveka, sveta in do Boga. Kristjanova pravičnost je samo tista, ki izvira iz Kristusovega dela opravičenja in gradi na odrešenjski milosti. Naj sklenemo: pravičnost je krščanska, ako je v svojem izvoru Kristusova, v razvoju odrešena in v svoji perspektivi eshatološka.

Ako hočejo moralisti (npr. Steiner, Günthör) poudariti krščanski vidik pravičnosti, navadno povežejo pravičnost z ljubeznijo. Zdi se jim, da je ljubezen tista krepost, ki naredi tudi pravičnost za krščansko. Res je Kristus postavil zahtevo po ljubezni kot razpoznavno znamenje njegovih učencev (prim. Jn 13,35), vendar s tem, če pravičnost povežemo z ljubeznijo samo na zunaj, samo tako, da ljubezen postane prepričljivejši nagib za dejanje pravičnosti, še nismo nakazali vse svojskosti krščanske pravičnosti. Krščanska pravičnost je tista, ki izvira iz odrešenjskega dela in se vključuje ter pospešuje odrešenjsko dogajanje, kakor je to nakazano v prejšnjih odstavkih. Steiner v svojih skriptih<sup>27</sup> poimenuje tisto pravičnost krščansko in evangeljsko, ki izvira iz ljubezni in jo spremlja ljubezen. Taka pravičnost se razlikuje od



stroge pravičnosti, ki se izvaja na temelju enakosti. Po njegovem je pravičnost evangelijska zato, ker ljubezen, ki jo mora spremljati, daje več, kakor to zahteva enakost po meri. Meni pa se le zdi, da je posebnost krščanske pravičnosti nekaj bolj notranjega in nadnaravnega.

Kristjani se gotovo ne morejo zadovoljiti z golo pravičnostjo. Ljubezen mora spremljati tudi uveljavljanje pravičnosti v vsakdanjem življenju. Gola pravičnost ne more ostati krščanska krepost. Kristus je že v govoru na gori opozoril, da se njegova pravičnost mora razlikovati od poganške (prim. Mt 5,20), ki jo odlikujeta zunanost in odsotnost ljubezni. Po drugi strani pa se kristjani morajo varovati, da v svojem »navdušenju« za ljubezen ne bi zanemarili pravičnosti.

Kakorkoli že, pravičnost in ljubezen kažeta dve bistveno različni krščanski kreposti. Med seboj sta tesno povezani, ena brez druge ne moreta obstajati. Pravičnost kakor ljubezen sta naravnani na drugega. Pri obeh se ta drugi javlja kot enkratna in neponovljiva oseba z vsemi svojimi svojskimi lastnostmi. Tako v pravičnosti kakor v ljubezni mora človek priznati pravice drugega in mu ponuditi tiste dobrine, ki mu grejo. Pravičnost sicer spoštuje posebnost in različnost drugega, vendar človeka vodi ljubezen do tega, da preseže prepad med enim in drugim ter ustvari edinstvo med obema. Po ljubezni postane »ti« drugi »jaz«. To poistovetenje poteka po ljubezni v človekovi notranjosti, pravičnost pa sili k izvajanju zunanjih dejanj. Po ljubezni se nam bližnji predstavlja kot oseba, s katero je treba vzpostaviti osebni stik. Günthör zaradi tega sklepa, da je samo ljubezen tista, ki pravičnosti dodaja osebno noto, kajti pravičnost sama na sebi ostaja pri stvari.<sup>28</sup> Ljubezen je torej potrebna pravičnosti zato, da bi ta mogla dovolj ovrednotiti in upoštevati dostojanstvo človeške osebe.

Gotovo je krščanska trditev, da mora biti pravičnost prežeta z ljubeznijo, vendar se le zdi, da ni samo ljubezen tista, ki bi v medsebojnih odnosih ohranjala osebno noto. To velja samo tako dolgo, dokler mislimo, da odnos pravičnosti zadeva samo stvari pa tudi osebe. Nekateri avtorji (npr. Häring) obravnavajo že samo pravičnost pod personalističnim vidikom. Ta vidik pravičnosti želi poudariti tudi pričujoča razprava. O tej personalistični perspektivi pravičnosti bo tekla beseda v naslednjem delu tega razmišljanja.

Ljubezen pomeni izpolnitev postave in pravičnosti. V praktičnem krščanskem življenju res ne moremo ločiti ljubezni od pravičnosti in obratno, pravičnosti ne od ljubezni, saj se ti med seboj celo dopolnjujeta. Vsaka krščanska pravičnost mora biti prežeta z ljubeznijo. Kajti za kristjana ni dovolj, da daje drugemu, kar je njegovo, kristjan je poklican, da daje tudi nekaj od svojega, če je treba tudi življenje (prim. Jn 15,13).<sup>29</sup> Obe kreposti sta naravnani na sočloveka, Boga in nase. Obe izvirata iz Kristusove milosti. Obe pomenita temelje medsebojnih odnosov. In kjer kršijo pravičnost, tam ni ljubezni, kjer pa ni ljubezni, tam tudi pravičnosti ne more biti. Kjer so kršeni temelji pravičnosti, se ne more razviti niti prava ljubezen. Greh proti pravičnosti je hkrati greh proti ljubezni. Kjer začne usihati ljubezen, tam je mogoče domnevati, da je odpovedala pravičnost. Egoizem hromi pravičnost. Zato družba, ki sicer hoče biti pravična, a brez ljubezenske toplote, ne more dajati primernega ozračja za razvoj človeških osebnosti in dosego sreče, hkrati pa ni sposobna za verodostojno pričevanje o odrešenjskem delu Jezusa Kristusa za naše opravičenje.

## II. KRŠČANSKA PRAVIČNOST SAMA NA SEBI

Če naj na kratko povzamemo dosedanje ugotovitve o pravičnosti, moramo najprej priznati, da se znotraj katoliške moralne teologije nikakor ne moremo zadovo-

Ljiti s klasično Ulpianovo opredelitvijo pravičnosti, pa čeprav bi pristavili, da gre za ožji pojem pravičnosti. Znova je treba poudariti, da za kristjana in moralno teologijo ne zadostuje naravna pravičnost. V krščanski teologiji mora imeti svoje mesto tista pravičnost, ki izvira iz Kristusove milosti. Kristjan namreč mora zmeraj bivati in delovati v obnebu odrešenjskega dela Jezusa Kristusa. Če Kristusovo delo in smrt na križu pomenita začetek nove pravičnosti, potem ni mogoče prav razumeti krščanske pravičnosti brez zadostnega upoštevanja odrešenjskega vidika. Kristusov križ vnaša v pojem krščanske pravičnosti nove, nadnaravne in odrešenjske prvine.

## 1. Opredelitev krščanske pravičnosti

Kako torej naj opredelimo krščansko pravičnost? O'Callaghan, ameriški moralist, je to pravičnost opredelil kot moralno krepost, ki vodi do spoštovanja človekove osebnosti in skrbi, da je posameznik odgovoren za lasten namen.<sup>30</sup> Opredelitev pove gotovo več kot klasična opredelitev, vendar se zdi, da ne upošteva kristološkega in odrešenjskega vidika. Ameriški moralist s to opredelitvijo obrača večjo pozornost na posledice pravičnosti. Morda je res nekoliko težje podati pravo opredelitev krščanske pravičnosti.

Pravičnost bo lažje opisati. Zato bi verjetno smeli reči za krščansko pravičnost nekako takole: Krščanska pravičnost je trajno osebno notranje razpoloženje, ki je v človeku nastalo po veri v Kristusovo odrešenjsko milost in se na zunaj najbolj različno razodeva v odnosih do Boga, sočloveka, stvari in do sebe kot dajanje vsega, kar jim gre. Kristus je zaslužil novo kakovost bivanja. Njegova milost je človeka postavila v novo življenje, ki pomeni v svoji zasnovi novo dinamiko, novo moč in novi red odnosov do Boga, sočloveka, stvari in do sebe. Po Kristusovi milosti kristjan postane deležen božje pravičnosti. Odrešenjska milost pomeni nov temelj za pravična dejanja na ravni različnih odnosov. Na tem temelju pa slonijo nove pravice in nove dolžnosti. Kristjan je nekaj novega po svojem opravičenju. Njegova pravičnost izhaja iz božje ljubezni. Njegovo življenje mora potekati in se uresničevati v novi pravičnosti, ki človekovo notranjost odpira za prave in pravične odnose do sočloveka, Boga, sveta in do sebe. Takó je krščanska pravičnost v prvi vrsti nova kakovost bivanja v vseh razsežnostih, ki pa ne prihaja od človeka, ampak od Kristusa, ki nadaljuje božje stvariteljsko delo. Krščanska pravičnost pomeni torej novo stvarjenje.

## 2. Pravičnost v smislu »biti«

Pravičnost so pogosto opredeljevali kot pravico uporabljati ali imeti lastnino v mejah dovoljenega z zakonom. Seveda je táko razumevanje podobno Ulpianovi opredelitvi. Za večino dosedanjih opredelitev lahko rečemo, da gradijo na »imeti«, in to predvsem imeti stvari, gmotne dobrine. Poudarjali so, da ima človek pravico imeti, uporabljati ali celo zlorabljati. Pravice torej temeljijo na lastništvu. Novejša filozofija pa začenja človeka opazovati bolj pod vidikom »biti«. Nenadoma ni več pomembno toliko to, kar človek ima, ampak to, kar človek je. V filozofskem in teološkem razmišljanju stopa v ospredje razlika med biti in imeti. Do nedavnega somislili, da »imeti« ima svojo podporo na zahodu, vzhod pa poudarja smer »biti«. Na prvi pogled je to res. Vendar razlika izvira iz človekove notranje naravnosti. Imeti je naravnano na stvari in gmotne dobrine, biti pa na osebe. Seveda ne gre spregledati, da kapitalistična družba le nekoliko bolj podpira teženje po imeti, novi svet pa je pozoren na biti. Vidimo lahko, da je bil pojem pravičnosti v svoji zgodovini le precej odvisen od filozofskega razumevanja človeka. Ako je bil nekaj človek

ovrednoten po »imeti«, ga danes filozofija veliko bolj ceni po njegovem »biti«. V tem smislu razmišlja predvsem eksistencializem.

Kapitalistična posestniška družba je bila usmerjena na stvari. V tej miselnosti je bila odločilna kategorija »imeti«. To naravnost je v celoti prevzela industrijska družba in si prizadevala za pridobitev denarja, slave in moči. Zato pa se odtujevala človekovemu bistvu. Takšna miselnost je že stara in je stoletja prevzemala različne oblike in odmevala v čutenju, govorjenju in življenju zahodnega človeka. Nasprotno pa se na vzhodu morda zaradi socialnih razmer javlja filozofija, se posveča predvsem človekovi biti.<sup>31</sup> Taka posestniška miselnost je vtisnila svoj pečat tudi razumevanju pravičnosti.

Novejši premiki v filozofiji so nastali v korist »biti«. Mnogi sodobni filozofi in psihologi iščejo poti, kako rešiti človekovo bit. Saj je celotna filozofska smer eksistencializem nastala z namenom, kako rešiti človeka, ki je v svoji biti ogrožen.

Človeštvo se danes močno zaveda svoje ogroženosti. Upravičeno se sprašuje, ali bo sploh še obstajalo. Zato je nenadoma pomembno vprašanje človekovih pravic do osebnega in družbenega obstanka in bivanja. Človekovo zorenje mora bolj biti v smislu bivanja, manj pa v smeri pridobivanja. Tako tudi človekova morala ne bo uresničila svojega pomena, če bo mislila samo na imeti, pač pa se bo morala čedalje bolj usmerjati k biti in bivanju, in to k biti v smislu človekove čimbolj popolne uresničitve.

Prednost pred imeti je biti dal tudi 2. vatikanski cerkveni zbor, ko je povzel besedo papeža Pavla VI. in zapisal, da je človek več vreden po tem, kar je, kakor po tem, kar ima (prim. CS 35,1). Celotna prepričanost človeške družbe in potrebe našega časa silijo tudi moralno teologijo, da daje v razumevanju pravičnosti večje poudarke na »biti« kakor na »imeti«.

Človekova bivanjska razsežnost kaže na mnoge nove vidike pravičnosti. Teologija se mora zavedati, da se človekova pravičnost ne more in ne sme uveljavljati samo na ravni »imeti«, ampak predvsem v smislu »biti«. Preden začne človek nekaj imeti, mora najprej imeti pravico in možnost bivanja. To nam kaže že naravna pamet. Prav zato so začeli nekateri razmišljati tudi o pravicah še nerojenega otroka.<sup>32</sup>

Za Boga moramo najprej reči, da je pravičen, in sicer v svojem bistvu. Bog najprej biva kot pravičnost. Vsa njegova dejanja pravičnosti do izvoljenega ljudstva sledijo iz njegovega bivanja v smislu pravičnosti, ki se ujema z njegovim bistvom. Njegova pravična dejavnost se povsem sklada z njegovim pravičnim bivanjem. Starozavezni pojem božje pravičnosti pomeni razširitev obzorja do zadnjih možnosti bivanjske dinamike. Božja pravičnost je absoluten ontološki zakon božje zvestobe sebi, človeku in celotnemu stvarstvu.<sup>33</sup> Božja pravičnost pomeni torej bivanjsko kategorijo Boga, ki pa se razodeva v odnosu do človeka in stvarstva. Božja pravičnost se do ustvarjenih bitij razodeva v prvi vrsti kot nujen pogoj njihovega bivanja. Kajti brez zadnjega zadostnega razloga v Bogu ne more bivati nobeno bitje.

Božja pravičnost se je na poseben način razodela v pravičniku Jezusu Kristusu, ki je umrl za krivične, in je odrešenega človeka vrgla v pravičen red ter pravičen način bivanja. Človek je po odrešenjski milosti postal nova stvar (prim. 2 Kor 5,17). Najprej je treba spremeniti način bivanja, odložiti starega človeka, ki je živel pod vplivom neurejenih strasti, notranje razkrojen, in potem obleči novega človeka (prim. Ef 4,22—24).

In kakšen je ta novi način bivanja, nova oblika, novi človek? Pavel nadaljuje, da je to tisti človek, ki ga je Bog ustvaril in mu omogočil po Jezusu Kristusu, da biva v »resnični pravičnosti in svetosti« (Ef 4,24). Resnična pravičnost je torej tista, ki prihaja od Boga. To je pravičnost v smislu novega bivanja, ki izvira iz dinamike Kristusove

milosti. Tako postane božja pravičnost v Kristusu pravičnost človekovega lastnega življenja. Ta ontološka opravičenost je Kristusov dar človeku. Takó opravičeni živi iz božje pravičnosti. Pravičnost je svetost, ona je življenje, novo življenje v Bogu. »Glede na to pravičnost ni kakšna zunanja zvestoba postavi ali božji volji. Izraža novo človekovo bivanje, njegovo popolno preobrazbo. Tega človek ne more doseči s svojimi močmi, z nobenimi vajami niti z natančnim izpolnjevanjem zakonskih predpisov. Pravičnost je novo življenje, nadnaravno življenje, svetost. To lahko da samo Bog. To je božje delo, delo Božjega Duha.« Tako je zapisal C. Tomić.<sup>34</sup>

Kristus odločno zavrača golo formalno razumevanje pravičnosti farizejev (Mt 5,20) in postavlja za vzor sebe (Mt 3,15). Po Jezusovi besedi nova pravičnost presega celo bogoslužne dolžnosti in verske zapovedi. Zanj pomeni človekova pravičnost uresničenje božje ljubezni, ki je v Kristusu vsem ljudem odprta kot možnost.<sup>35</sup> Bog mora v človeku najprej bivati kot možnost za dela pravičnosti.

Milost novega življenja v Kristusu in božjo ljubezen sprejema človek z vero. Božja pravičnost in ljubezen zaživita v človeku kot možnost in pogoj, da uresniči pravičnost v odnosu do sebe, sočloveka, sveta in Boga. Ako hoče človek zaživeti to ontološko pravičnost, se mora odpreti milosti in skesati svojih grehov. Zato je Kristus dejal: »Prišel je namreč Janez k vam in vam nakazal pot pravičnosti in mu niste verjeli; cestinarji in nečistnice pojdejo pred vami v božje kraljestvo« (Mt 21,31). Tudi s priliko o cestinarju in farizeju je Kristus pokazal, katera pravičnost je prava (prim. Lk 18,9—14). Tista je prava, ki ne izvira iz izpolnjevanja obrednih predpisov, ampak sloni na ponižni odprtosti za božji dar.

### 3. »Agitur sequitur esse«

Pogansko razumevanje pravičnosti in sploh moralnosti ostaja pri moralnih dejanjih, ki jih je mogoče zaznati in na zunaj ovrednotiti. V duhu takega razumevanja morale je bila predstavljena tudi krepost pravičnost. To je bila pravičnost, ki se je nanašala predvsem na to, kar človek lahko da ali stori. Pri tej pravičnosti gre v prvi vrsti za dejavnost. Krščanska moralna teologija pa pri takem razumevanju pravičnosti ne more ostati, četudi bi takšno pravičnost poimenovali pravičnost v strogem pomenu. Znotraj moralne teologije ne moremo ostati pri takem pojmovanju tudi zato ne, ker bi bila v tem primeru zanemarjena Kristusova milost, ki človeka naredi za novo stvar in s tem usposobi za nova dejanja.

Kristjan je v prvi vrsti pravičen, če je postavljen v novi ontološki red. Njegova notranja struktura biti se je po Kristusovem daru spremenila, zato je v svojem jedru odprta za prave in pravične odnose. Jedro krščanske pravičnosti je v »biti« v Kristusu, v novem redu pravičnosti, ne pa v delovanju. Človekova dejavnost je le posledica ali sad novega drevesa, zasajenega v človeškem bitju. Pravičen »agere« sledi iz pravičnega »esse«. Krščansko pravično delovanje lahko edino izvira iz krščanskega pravičnega bivanja v Kristusu. Pravično lahko deluje le pravičen človek. Samo pravična dejanja smemo pričakovati le od tistega človeka, ki biva pravično.

Tudi sv. Pavel predstavlja Kristusovo pravičnost z dveh vidikov: pravičnost biti in pravičnost delovanja. Kristus je hotel pokazati svojo pravičnost s tem, da je sam pravičen in da opravičuje drugega (prim. Rim 3,26). Kristus je najprej pravičen in potem pravično tudi deluje. Ali ni sad, o katerem govori Kristus, tudi dejanje pravičnosti. »Kakor mladika ne more sama roditi sadu, če ne ostane na trti, tako tudi vi ne, če ne ostanete v meni... Kdor živi v meni in jaz v njem, rodi obilo sadu, kajti brez mene ne morete ničesar storiti« (Jn 15,14,15). Človek, ki ne ostane v trdni in živi povezanosti s Kristusom in njegovo milostjo, ne more roditi sadov trajne vrednosti.

Tudi dejanj pravičnosti ne more prinašati kristjan, če ne živi v ontični zvezi s Kristusom, ki za njegovo notranjost predstavlja stanje pravičnosti. Šele iz biti pravičnosti lahko izvira dejavna pravičnost. Človek, ki živi pravičnost v Kristusu, bo rodil sadove pravičnosti v svojem vsakdanjem življenju in delovanju. Pravičnost »biti« je kakor drevo, ki rodi dober sad. Kristus se sprašuje: »Kako morete govoriti dobro, če ste hudobni. Kajti česar je polno srce, to usta govore« (Mt 12,34). Pravičnost »biti« je kakor zaklad, iz katerega človek prinaša pravična dejanja.

V tem smislu je zapisan v 1. Samuelovi knjigi star pregovor: »Od hudobnežev prihaja hudobija« (24,14). Kakor od hudobnežev prihajajo hudobna dejanja, tako tudi od pravičnika lahko pričakujemo pravičnih dejanj. Podobno razmišlja prerok Ezekijel (prim. 18,21—28). Za pravična dejanja je potrebno spreobrnjenje. Krivičnik in brezbožnik morata najprej postati pravična v svojem bivanju v odnosu do Boga in šele potem bosta mogla opravljati pravična dela. Če se pa pravični odvrne od svoje pravičnosti in počenja hudobijo, posnema vse gnusobe, zato mora umreti (18,26). Prerok loči stanje pravičnosti od dejanj pravičnosti. Krivičnik po spreobrnjenju najprej pride v stanje pravičnosti in potem izvršuje pravična dejanja. Svoje življenje bo ohranil tisti, ki se odvrne od svoje krivičnosti in ravna prav in pravično (18,22). Nasprotno pa niti dela pravičnosti nič ne pomenijo, ki jih je morda kdo izvršil, če se prej ni spreobrnil (18,24).

Ob tem pa se zastavlja vprašanje, ali je bila naša krščanska pedagogika pravilna, če se je usmerjala le na posamična dejanja, hkrati pa zanemarjala jedro osebnosti in pozabljala na osnovo posameznih pravičnih dejanj. Skušali smo oblikovati dejanja brez osnove. Zato ni bilo niti trajnih sadov in pravičnih dejanj. Da je temu tako, dokazuje dejstvo, da je tudi znotraj Cerkve in krščanstva še kar precej krivičnih dejanj kljub prizadevanjem za »svetost«.

#### 4. Pravičnost je ena

Po vsem tem, kar smo rekli, da je pravičnost notranja vsebina ali poseben način človekovega bivanja s prenovljenim osebnim jedrom, ki pa se mora odpirati in vzpostavljati pravične odnose v smeri sočloveka, sveta, sebe in Boga, se nam zastavlja vprašanje: Ali lahko govorimo znotraj krščanske moralne teologije o različnih pravičnostih? Gledano na pravičnost subjektivno, kolikor je ta krepost kakovost bivanja človeka, ne moremo govoriti o različnih vrstah pravičnosti. Če je človek v resnici sprejel pravičen način bivanja, potem se bodo vse vrste pravičnosti (menjalna, javna, delilna in socialna) nujno razodevale kot različne dejavnosti ene pravičnosti. Morda je pravilneje govoriti le o različnih vidikih, oblikah ali izrazih ene in iste pravičnosti. Pri omenjenih različnih vrstah pravičnosti gre samo za različne naravnosti človekove pravičnosti, pač pa za različne smotre pravičnosti. Kdor je namreč pravičen v sebi, v svoji 'biti', bo pravičen v vseh pogledih in v vseh smereh. In samo takrat lahko rečemo, da je kdo pravičen, ako si prizadeva za uresničenje vseh štirih »vrst« pravičnosti. Kdor je namreč pravičen zaradi Kristusovega odrešenja in kdor objektivno odrešenje subjektivno uresničuje v svojem življenju, ta bo izvršil dela pravičnosti v vseh smereh in na vseh področjih. Ne moremo reči za koga, da je pravičen v krščanskem smislu, ako razvija samo eno pravičnost, npr. menjalno, zanemarija pa druge tri.

Naj sklenemo; človek je resnično pravičen samo takrat, kadar vrši dela vseh »štirih« pravičnosti, ali pa sploh ni pravičen. Iz tega pa sledi naloga, da posvetimo več pozornosti tej notranji vsebini pravičnosti, ki stoji za krepostnimi dejanji. Krščan-

ska pravičnost je torej ena, enotna in nedeljena. Končno lahko rečemo, da pomeni človekova pravičnost integriteto odnosov do Boga, sočloveka, sebe in sveta. Takó pravičnost zahteva, da človek zaživi v štirih razsežnostih: 1. do sebe, 2. do sočloveka, 3. sveta in 4. do Boga. Seveda pravični odnosi bivanja v štirih smereh zahtevajo tudi pravične odnose celotnega življenja, to je mišljenja, govorjenja, čutenja in delovanja.

## Sklep

Zdi se, da pojem krščanske pravičnosti le ni bil dovolj razčlenjen. Ugotovljeno je bilo, da dosedanje razumevanje pravičnosti premalo odseva kristološko in soteriološko vsebino. Nujno je treba krščansko pravičnost gledati v odrešenjski viziji. Dalje je treba reči, da krščanska pravičnost izvira iz Kristusovega odrešenjskega daru. Klasično opredelitev pravičnosti lahko sprejmemo le po njeni formalni plati, nikakor pa se ne moremo zadovoljiti z njeno nekrščansko vsebino. Novejša teologija kakor tudi filozofija vnašata v razumevanje pravičnosti nove poudarke in nove vidike. Evangeljska morala se osredinja na bitno povezanost s Kristusom. Skušali smo dokazati, da pomenijo pravična kristjanova dejanja bitno povezanost s Kristusovo pravičnostjo. Iz teh spoznanj pa sledi več nalog, ki jih bo morala izvršiti moralna pedagogika. Krščanska moralna vzgoja bo morala odkriti nove oblike dela.

---

<sup>1</sup> Prim. Drago G., *La giustizia e le giustizie*, Milano 1963; Del Vecchio L., *La giustizia*, Roma 1951.

<sup>2</sup> Prim. S. Th. II—II, q. 58, a. 4.

<sup>3</sup> Prim. Noldin, *De principiis theologiae moralis*, Oeniponte 1910, 306.

<sup>4</sup> Prim. *Filosofia morale-etica sociale*, Roma 1983, 72—73.

<sup>5</sup> Prim. Günthör A., *Chiamata e risposta III*, Roma Ed. Paoline) 1977, 82—122.

<sup>6</sup> Prim. S. Th., II—II, q. 81.

<sup>7</sup> Prim. Isto, q. 81, a. 1.

<sup>8</sup> Prim. Krašovec J., *La justice de Dieu dans La Bible Hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, Paris 1986, 327.

<sup>9</sup> Janez Pavel II., *Človekov Odrešenik*, CD 2, Ljubljana 1979, tč. 10.

<sup>10</sup> Isto, tč. 18.

<sup>11</sup> Prim. CS 35, 1.

<sup>12</sup> Prim. Günthör A., n. d., 119.

<sup>13</sup> Prim. Moltmann J., *Teologia della speranza*, Roma (Queriniana) 1972, 209.

<sup>14</sup> Janez Pavel II., n. d., tč. 10.

<sup>15</sup> Prav tam.

<sup>16</sup> Krašovec J., n. d., 356.

<sup>17</sup> Prim. *Biblični leksikon*, Celje (MD) 1984, 581—582.

<sup>18</sup> Prim. Krašovec J., *Božja in človeška pravičnost*, v: *Za svet zavzeto krščanstvo* (Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1986/87, 69—89).

<sup>19</sup> Isto, 89—91.

<sup>20</sup> Prav tam.

- <sup>21</sup> O tem prim. Spicq C., *Théologie morale du Nouveau Testament I*, Paris (Gabalda) 1965, 165—175.
- <sup>22</sup> Lambruschini F., *Verso una nuova morale nella Chiesa? II*, Brescia (Queriniana) 1968, 42.
- <sup>23</sup> Prim. Häring B., *Atteggiamento religioso di fondo, v: Mysterium Salutis X*, Brescia (Queriniana) 1978, 292—295.
- <sup>24</sup> Prim. Fromm E., *The Heart of Man*, New York 1962, 28; povzeto po Häring B., n. d., 303.
- <sup>25</sup> Prim. Von Rad G., *Theologie des Alten Testaments I*, 1958, 368—370; povzeto po Moltmann J., n. d., 209.
- <sup>26</sup> Prim. Moltmann J., Isto, 208—212.
- <sup>27</sup> Človekov poklic v Kristusu I, Ljubljana 1970, 195.
- <sup>28</sup> Prim. Günthör A., n. d., 119.
- <sup>29</sup> Tramontin S., *Carità o giustizia? Idee ed esperienze dei cattolici sociali italiani dell'800*, Torino (Marietti) 1973, 36—56.
- <sup>30</sup> *Il significato della giustizia, v: In rinnovamento della teologia morale*, Brescia (Queriniana) 1967, 199.
- <sup>31</sup> Prim. Fromm E., *Imati ili biti*, Zagreb (Naprijed) 1979.
- <sup>32</sup> Prim. o tem Šeparović Z., *Granice rizika*, Zagreb—Čakovec 1985.
- <sup>33</sup> Prim. Krašovec J., *Božja in človeška pravičnost*, n. d., 89.
- <sup>34</sup> *Savao Pavao*, Zagreb (KS) 1982, 224.
- <sup>35</sup> Prim. Biblični leksikon, Celje (MD) 1984, 583.





Viktor Papež

## Pravni postopek pri odstranitvi in premestitvi župnikov v ZCP

### 1. Pojem župnikove službe

Zakonik cerkvenega prava (ZCP) je na osnovi smernic drugega vaticanskega koncila na novo opredelil pojem cerkvene službe: »Cerkvena služba je katerakoli naloga, ki je po božji ali cerkveni ureditvi trajno ustanovljena, da se opravlja v duhovni namen.«<sup>1</sup> Odpravljena je nekdanja razlika med cerkveno službo v širšem in ožjem pomenu,<sup>2</sup> prav tako pa tudi poudarek na nadarbinah, ki so v preteklosti bile bolj v ospredju pri podeljevanju cerkvenih služb kot pa služba sama.<sup>3</sup> K cerkveni službi spadajo najprej določene *naloge* (dolžnosti in pravice), ki so lastne posameznim cerkvenim službam, *trajnost* cerkvene službe, ki je lahko *božje pravno* (papeška in škofovska) ali *cerkveno pravno* (župnijska, itd.) ustanovljena, kar pomeni, da je izključena vsaka civilna oblast ali privatna iniciativa, in končno *duhovni namen* cerkvene službe, ki je v skladu s poslanstvom Cerkve.<sup>4</sup> Za ustanovitev cerkvene službe pa se zahteva potreba oziroma resnična korist Cerkve, določen obseg oblasti, kateri je služba pridružena, trajanje in pravne obličnosti, ki so za posamezne cerkvene službe predpisane.<sup>5</sup>

Med zelo pomembne cerkvene službe spada brez dvoma služba župnika v svojih treh osnovnih razsežnostih: poučevalni, posvečevalni in vodstveni. ZCP namreč pravi: »Župnik je lastni pastir izročene mu župnije, ki ima pastoralno skrb za zaupano mu skupnost pod oblastjo krajevnega škofa, v čigar delež Kristusove službe je poklican, da bi v tej skupnosti opravljal naloge poučevanja, posvečevanja in vodstva...«<sup>6</sup> Vsa pastoralna skrb župnije je »zaupana župniku kot njenemu lastnemu pastirju.«<sup>7</sup>

Zato se služba, ki »obsega celotno skrb za duše in se za njeno opravljanje zahteva izvrševanje duhovniškega reda, ne more veljavno podeliti tistemu, ki še ni povzdignjen v duhovništvo.«<sup>8</sup> Veljavno »more postati župnik le, kdor ima mašniško posvečenje.«<sup>9</sup> Ker je župnikova služba povezana s skrbjo za duše, zato naj se podelitev te službe brez tehtnega razloga ne odlaga.«<sup>10</sup> Iz tega sledi, da mora kandidat

za župnikovo službo imeti določene lastnosti, ki se po pravu zahtevajo za to službo, poleg teh splošnih lastnosti pa ga morajo odlikovati še »posebne«, ki se zahtevajo za specifične župnije, npr. delavsko, mestno, študentsko, bolniško, itd. Cerkvena zakonodaja namreč pravi, da naj »župnika odlikuje zdrav nauk in lepo življenje, gorečnost za duše in druge vrline, poleg tega pa lastnosti, ki jih za vodstvo določene župnije zahteva splošno ali območno pravo«. <sup>11</sup> Sposobnost župnika za župnijsko službo je potrebno »zadovoljivo ugotoviti na način, ki ga določi krajevni škof, tudi z izpitom«. <sup>12</sup>

Zakonik v mnogih kanonih določeno nakazuje, v čem obstaja župnikova služba, oziroma našteva dejavnosti, naloge in dela, ki izhajajo iz župnikove oznanjevalne, posvečevalne in vodstvene službe. V skladu s koncilskimi dokumenti postavlja vedno na prvo mesto <sup>13</sup> župnikovo *oznanjevalno službo* in pravi: »Župnik mora skrbeti, da se neokrnjeno oznanja božja beseda tistim, ki bivajo v župniji, zato naj skrbi, da se verniki laiki poučujejo v verskih resnicah, zlasti s homilijo, ... katehetskim poukom..., da bo evangeljsko sporočilo doseglo tudi tiste, ki so vero opustili ali ne izpovedujejo prave vere.« <sup>14</sup> V moči *posvečevalne službe* naj župnik skrbi, da postane presveta evharistija središče župnijskega zbiranja vernikov, naj se trudi, da se verniki hranijo s pobožnim obhajanjem zakramentov, in še posebno, da pogosto pristopajo k zakramentoma presvete evharistije in pokore, naj si prav tako prizadeva, da bodo gojili molitev tudi po družinah in zavestno ter dejavno sodelovali pri bogoslužju, ki ga mora župnik v svoji župniji voditi pod oblastjo krajevnega škofa in bedeti, da se vanj ne prikradejo zlorabe. <sup>15</sup> K posvečevalni službi spadajo tudi opravila, ki so naštet v kan. 530 in jih opravlja župnik sam ali poskrbi, da jih opravijo drugi: krščevanje, delitev popotnice in bolniškega maziljenja, navzočnost pri sklenitvi zakona, pokopavanje, slovesno obhajanje evharistije ob nedeljah in praznikih, itd. <sup>16</sup> O *vodstveni* oziroma *pastirski službi* pa zakon določa, naj si »župnik zelo prizadeva spoznati svoji skrbi zaupane vernike; zato naj obiskuje družine, ... razsodno opominja, ... pomaga bolnikom..., pospešuje naj lastni delež, ki ga imajo verniki laiki..., goji združenja v verske namene ..., sodeluje s svojim škofom in s škofijskim zborom...« <sup>17</sup> K župnikovi službi spadajo še upravne zadeve, kot so uprava cerkvenega premoženja, <sup>18</sup> dolžnost rezidence, <sup>19</sup> skrbeti za urejenost župnijskih knjig in arhiva. <sup>20</sup> Ker je »ves smisel župnijske službe blagor duš«, je *vatikanski cerkveni zbor* zahteval, da se odpravijo vse pravice predlaganja, imenovanja, pridržka in natečaja za župnijske službe ter razloček med odstavlјivim in neodstavlјivim župnikom. <sup>21</sup> »Blagor duš« tudi zahteva, da imajo »župniki vsak v svoji župniji stalnost v službi, <sup>22</sup> brez katere ni mogoče misliti na učinkovitost župnijske službe. Zato »ima župnik pravico do stalnosti in naj se imenuje za nedoločen čas; za določen čas ga more imenovati krajevni škof samo, če je škofovska konferenca to dovolila z odlokom«. <sup>23</sup> Mnoge konference so to »stalnost« župnijske službe omejile na določeno obdobje: italijanska škofovska konferenca je leta 1984 določila trajanje župnikove službe na devet let, <sup>24</sup> slovenska pokrajinska škofovska konferenca je »župnikovo pravico do stalnosti« omejila na dobo, ki »naj ne bo krajša od šest let«. <sup>25</sup> Ker je župnijska služba zaupana mnogim redovnim duhovnikom, je »zaradi blagra duš« pametno upoštevati to stalnost tudi v teh primerih, čeprav po splošnem pravu Cerkve redovni župniki zaradi narave redovne zaobljube pokorščine ne morejo biti deležni te »pravice do stalnosti«. <sup>26</sup> Znani nemški kanonist Mörsdorf utemeljuje »stalnost« župnikove službe v neki »zakonski zvezi«, ki naj bi obstajala med župnikom in župnijsko skupnostjo. <sup>27</sup>

## 2. Namen pravnega ravnanja pri odstranitvi in premestitvi župnikov

»Ves smisel župnijske službe je blagor duš.«<sup>28</sup> Ta »mora biti v Cerkvi vedno najvišji zakon.«<sup>29</sup> Blagor ali zveličanje duš je torej najvišja in zadnja norma vsega pravnega sistema v Cerkvi, to pa daje cerkveni zakonodaji tudi edinstveno različnost v odnosu do vseh drugih civilno pravnih sistemov.<sup>30</sup> Zato je tudi »blagor duš«, vzet v najširšem pomenu župnijske službe, merilo, da se škof mora v določenih primerih, kadar se dela škoda temu najvišjemu blagru, zateči tudi k pravnim sredstvom, da jo prepreči oziroma poskrbi za učinkovito opravljanje župnijske službe v »blagor duš«.<sup>31</sup> Ta pravna sredstva veljajo za vsako cerkveno službo<sup>32</sup> in tudi za župnijsko: »Župniku preneha služba z odstranitvijo ali premestitvijo, ki jo odredi krajevni škof po določbi prava, z odpovedjo, ki jo iz upravičenega razloga da sam župnik in jo za veljavnost sprejme isti škof, in tudi po preteku časa, če je bil župnik postavljen za določen čas po predpisih območnega prava, o katerem govori kan. 522.«<sup>33</sup> Odpoved iz upravičenega razloga oziroma prenehanje službe zaradi dopolnjene starosti<sup>34</sup> navadno ne povzroča večjih težav, zadeva pa postane lahko veliko bolj zapletena v primerih, kadar gre »zaradi blagra duš« za odstranitev ali za premestitev župnika.<sup>35</sup>

Zakonodaja pozna tudi kazenski odvzem službe oziroma kazensko premestitev župnika.<sup>36</sup> Ta dva primera spadata na področje kazenskega prava, zato ju tukaj ne bomo obravnavali.

V praksi so bolj pogostni primeri, ko mora škof za odstranitev ali premestitev župnika uporabiti upravni postopek, kakor to določa ZCP. Upravna postopka za odstranitev ali premestitev župnika sta po svoji naravi »specialna«<sup>37</sup> v vrsti drugih upravnih postopkov, ki jih pozna cerkvena zakonodaja. »Specialnost« je v tem, da mora škof, preden izda dekret o odstranitvi ali premestitvi, upoštevati za veljavnost vrsto določil, ki veljajo samo za ta dva postopka. Postopek za izpodbijanje upravičenosti ali veljavnosti dekreta pa se v obeh primerih ravna po splošnih načelih, ki jih ZCP obravnava v naslovu: Pritožba proti upravnim določbam, kan. 1732—1739, upoštevaje tudi nekatere druge predpise.<sup>38</sup>

Nova zakonodaja v tem pogledu prinaša vrsto novosti in sprememb glede na prejšnji zakonik iz leta 1917, ki je poznal sedem različnih postopkov: postopek za odstranitev neodstavljalivih župnikov (kan. 2147—2155), postopek za odstranitev odstavljalivih župnikov (kan. 2157—2161), postopek za premestitev župnikov (kan. 2162—2167), postopek proti kleriku, ki ne drži rezidence (kan. 2168—2175), postopek proti klerikom priležnikom (kan. 2176:2181), postopek proti župniku, ki zanemarja župnijske dolžnosti (kan. 2182—2185) in postopek pri nalaganju suspenzije po vednosti in vesti (kan. 2186—2194). Prvi trije postopki niso imeli kazenske narave; naslednje štiri so vpeljali proti kaznivim dejanjem klerikov, največ pomislekov pa je zbujal zadnji, tkim. postopek »ex informata conscientia«.

Novi zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 je odpravil vse te procese in na novo preuredil upravni postopek; sem spadata tudi postopek za odstranitev župnikov ali postopek pri premestitvi župnikov. Že takoj na prvi pogled je razvidna novost, da je odpravljena razlika med stalnim in nestalnim župnikom,<sup>38a</sup> s tem v zvezi pa se je spremenilo pojmovanje nadarbin in z njimi povezane cerkvene službe.<sup>39</sup> S temi spremembami pa ni bila prizadeta »stabilnost« župnikove službe, ki jo zakonodaja ščiti zaradi »blagra duš«.<sup>40</sup> Učinkovitost in urejenost pastoralnega dela in apostolata zahtevata neko zaščito »stabilnosti« župnikove službe, ki bi ji pogostne menjave lahko škodovali.<sup>41</sup> Med novostmi v postopku je tudi ta, da škofu pomagata in svetujeta »dva župnika iz skupine, ki jo je v ta namen na škofov predlog za stalno izbral

duhovniški svet,<sup>42</sup> in pa župnika, izbrana iz vrst sinodalnih svetovalcev.<sup>43</sup> Predlog, da bi se škof moral posvetovati tudi s pristojnim dekanom, ni bil sprejet.<sup>44</sup>

## I. Postopek pri odstranitvi župnikov

Odstranitev je upravno dejanje, s katerim pristojna oblast koga iz upravičenih razlogov odstrani iz cerkvene službe (*separatio ab officio*) brez obveznosti, da bi mu pristojna oblast morala podeliti drugo cerkveno službo. Odstranitve (*amotio*) ne smemo istovetiti z odvzemom (*privatio*) cerkvene službe, ki jo povzroči kaznivo dejanje. Medtem ko pri odstranitvi ne gre za kazensko izgubo cerkvene službe, pa je odvzem cerkvene službe kazenske narave, zato se ravna po predpisih kazenskega prava.<sup>45</sup> Iz cerkvene službe, ki se komu podeli za nedoločen čas, in med te spada na splošno tudi župnikova služba (kan. 522), ni mogoče odstraniti nikogar, razen iz tehtnih razlogov (*graves causas*) in po predpisih, ki jih določa cerkveno pravo.

Vedno pa je treba odločbo o odstranitvi sporočiti pisno.<sup>46</sup> V odločbi je treba navesti »vsaj na kratko razloge« odstranitve iz cerkvene službe.<sup>47</sup> Poleg »z zakonito izdano določbo pristojne oblasti«<sup>48</sup> pa je mogoče koga odstraniti iz cerkvene službe po samem pravu — *ipso iure*,<sup>49</sup> npr. kdor je izgubil kleriški stan,<sup>50</sup> kdor je javno odpadel od katoliške vere ali cerkvenega občestva,<sup>51</sup> klerik, ki je poskušal skleniti zakon, četudi samo civilen.<sup>52</sup> Ako je bil kdo z zakonito izdano določbo odstranjen iz cerkvene službe, ki mu je omogočala vzdrževanje, je pristojna oblast dolžna primeren čas poskrbeti za njegovo vzdrževanje, če ni poskrbljeno drugače;<sup>53</sup> kdor pa je bil odstranjen iz cerkvene službe po samem pravu, nima pravice do vzdrževanja.<sup>54</sup>

Iz kanona 1740 je razvidno, da mora za odstranitev župnikov obstajati določen vzrok, ki se tiče njegove službe in ta postaja škodljiva ali neučinkovita za ljudi: »Ko opravljanje službe kakega župnika iz kakega vzroka, tudi brez njegove velike krivde, postaja škodljivo ali vsaj neučinkovito, ga more krajevni škof odstraniti iz župnije.« Ne gre torej za ugotavljanje osebne župnikove krivde, njene teže ali za to, da bi krivda sploh morala biti na župnikovi strani, temveč v prvi vrsti za »opravljanje službe, ki postaja škodljivo ali vsaj neučinkovito« iz različnih vzrokov. Župnik lahko povzroča škodo s tem, da ne preprečuje slabega in ne dela dobro v blagor duš oziroma ne dela, kar bi kot župnik po službi moral.<sup>55</sup> Ni nujno, da s svojo službo povzroča škodo ali neučinkovitost; dovolj je že, da obstaja samo en vidik njegove službe, ki pa je seveda zelo pomemben. Škoda mora trajati dalj časa, ne pa samo posamezni primeri. Če ne obstaja kakšna trajna škoda ali neučinkovitost, ga škof ne more odstraniti, temveč je potrebno kako drugače poskrbeti, da ljudje ne bodo trpeli škode. Ako gre npr. za »začasno škodo ali neučinkovitost« (bolezen, začasna nezmožnost, odsotnost), potem mu škof lahko dodeli »župnijskega upravitelja«, da bo župnika nadomeščal.<sup>56</sup> Ako je župnik neučinkovit samo v določenih dejavnostih ali samo na kakšnem področju župnijske službe dela škodo, mu lahko dodeli »župnijskega kaplana«, ki je pristojen, da pomaga pri opravljanju celotne pastoralne službe v župniji ali za določen del župnije, za določeno skupino vernikov oziroma za določene naloge.<sup>57</sup>

Pri odstranitvi župnika ne gre za kazenski odvzem službe, saj se župnika lahko odstrani tudi »brez njegove velike krivde«, npr. zaradi bolezni, invalidnosti, nesposobnosti. Župnik se odstrani, da je pastoralna služba v župniji učinkovita in da ne nastaja škoda. Presojanje škodljivosti ali neučinkovitosti župnikove službe pripada diskretnosti krajevnega škofa; ta najprej drugače poskrbi, da se škoda prepreči ali odpravi neučinkovitost. Ako pa ugotovi, da škoda ali neučinkovitost v smislu kan.

1740 obstajata in škodujeta »blagru duš«, škof pa tega ne more drugače preprečiti, potem mora preiti k postopku, da župnika odstrani.<sup>58</sup>

Za odstranitev župnika iz župnije mora najprej obstajati »kak vzrok«, ki mora biti dokazljiv na zunaj.<sup>59</sup> Tako je novi zakonik odpravil vse tiste primere v prejšnji zakonodaji, ki niso bili dokazljivi na zunaj, npr. tajen zločin, ki ga pripisujejo župniku, pa ordinarij pametno predvideva, da bi moglo pozneje zaradi tega nastati veliko pohujšanje vernikov.<sup>60</sup> Vzroki, ki so v kan. 1740 samo na splošno omenjeni, pa naslednji kan. 1741 omenja nekaj primerov, ko pravi, da so razlogi »zaradi katerih je mogoče župnika zakonito odstraniti iz njegove župnije zlasti tile« (hae praesertim sunt). Škof ima lahko za upravičen razlog odstranitve še druge glede na okoliščine, čase, kraje in posledice. Zakonik je nekatere vzroke iz prejšnjega kodeksa opustil, vnesel pa je nove: seveda pa ni rečeno, da prejšnji ne veljajo več. V vsakem primeru mora obstajati »tehtni razlog«<sup>61</sup> in upoštevati se morajo predpisi zakonika.

#### *a) Razlogi, zaradi katerih je mogoče župnika zakonito odstraniti*

Kanon 1741 našteva nekaj razlogov, zaradi katerih je mogoče župnika zakonito odstraniti iz župnije:

1. »način delovanja, ki cerkveni skupnosti prinaša veliko škodo ali zmedo.<sup>62</sup> Omenjeni razlog je po vsebini nov in ga v prejšnjem zakoniku ni bilo. Župnik je namreč dolžan vsestransko graditi župnijsko skupnost, pospeševati duha vzajemnosti in cerkvenega občestva.<sup>63</sup> Način delovanja — modus agendi — je širok pojem in zajema ne samo to, kar neposredno pripada župnikovi službi, temveč tudi način mišljenja, življenja, delovanja, oznanjevanja, bogoslužja, podeljevanja zakramentov in zakramentalov, način govorjenja in komuniciranja z ljudmi, metodo dela in ravnanja z verniki, zanemarjanje dolžnosti svojega poklica oziroma pasivno opravljanje župnijskega dela in vsega, kar bi moglo v slabo luč postaviti kleriški stan, dobro skupnosti in Cerkve.<sup>64</sup>

2. »nespretnost ali trajna duševna ali telesna bolezen, ki naredijo župnika nesposobnega za koristno opravljanje njegovih nalog«.<sup>65</sup> V prejšnjem zakoniku je bila za ta primer dana možnost, da škof nastavi »vikarja pomočnika (vicarium adiutorem)«.<sup>66</sup>

V tem primeru gre lahko za splošno nesposobnost župnika ali pa za nesposobnost opravljanja župnijske službe in nalog v določeni župniji, ki od župnika zahteva tudi posebne lastnosti, zmožnosti in kvalitete.<sup>67</sup> Pod to točko kanona so vključene npr. tudi župnikova neveščnost, neizkušenost, neznanje, pomanjkanje vzgoje in razsodnosti, lahko pa tudi to, da župnik ne dela, kar bi moral, da je njegovo delo neučinkovito in v duhovnem smislu ne koristi vernikom. Lahko pa gre za trajno duševno ali telesno bolezen, ki župniku onemogočata koristno opravljati župnijske naloge, npr. invalidnost, gluhoti, velike težave z govorjenjem, živčnost, izčrpanost, oslabeledost, razne psihične bolezni.

Ako gre le začasne in posamezne primere bolezni, lahko škof takemu župniku določi »župnijskega upravitelja«, kakor to predvideva zakonik,<sup>68</sup> posamezne bolezni večkrat niso razlog, da duhovnik ne bi mogel opravljati župnijskih nalog, temveč lahko preprečujejo »koristno opravljanje župnijske službe. Ako pa gre za očitno »nespretnost, za trajno duševno ali telesno bolezen«, ki župnika onesposobljajo za »koristno opravljanje župnijskega dela, potem mora škof preiti k ukrepom, da odstranijo župnika, ako ta sam ne uvidi, da bi bilo dobro iz upravičenih razlogov škofu ponuditi odpoved župniji.

3. »izguba dobrega imena pri poštenih in resnih župljanih ali odpor do župnika, za katera predvidevajo, da ne bosta hitro ponehala«<sup>69</sup>

Razloga pod to točko vključujeta dvoje: župnikovo osebnost in prek nje tudi njegovo službo tako, da ga verniki v celoti kratko in malo nočejo ali ne morejo sprejeti, to pa seveda prinaša škodo župljanom.<sup>70</sup> Sedanji kanon v tej točki povzema kan 2147,2,3 in 4 ZCP 1917,<sup>71</sup> vendar prinaša nekatere novosti in spremembe. Tako je bilo že v osnutku predvideno, da se opusti »verjeten tajen zločin, ki se pripisuje župniku«, prav tako je »zasovraženost pri ljudeh« osnutek kanona spremenil v »odpor vernikov«,<sup>72</sup> to pa so kasneje v debatah spremenili v »odpor do župnika«.<sup>73</sup>

Za učinkovito opravljanje župnijske službe mora župnika odlikovati med drugim tudi »lepo življenje, gorečnost za duše in druge vrline«.<sup>74</sup> Vsak ima naravno pravico do dobrega imena<sup>75</sup> in ga celo pred sodiščem zakonito uveljavljati ali braniti.<sup>76</sup> Izguba dobrega imena je navadno velika ovira pri opravljanju župnijskih nalog in škoduje vernikom. Izguba dobrega imena je lahko posledica župnikovih negativnih lastnosti iz sedanjega ali iz preteklega življenja, ki so postale očitne šele sedaj in o njih med verniki govorijo, npr. kršitev obljube celibata, župnikovo zasebno življenje, alkoholizem, egoizem, skopuštvu, itd. Zaradi tega se v vernikih zbuja odpor do župnika. Seveda pa mora biti izguba dobrega imena pri »poštenih in resnih župljanih« in spoznanje, da ni mogoče računati, da se bo zadeva hitro polegla, umirila in ponehala v dobro župljanov. Pošteni in resni župljani so lahko npr. člani župnijskega pastoralnega sveta, ključarji, razne skupnosti, ki so pristojnemu škofu prikazali problem, zato je izključena vsaka oblika anonimnosti ali zahrbtnosti.<sup>77</sup> »Odpor do župnika pri poštenih in resnih župljanih« lahko nastane iz istih razlogov, ki so navedeni v odnosu do izgube dobrega imena. Odpor do župnika je lahko objektivne narave, če je ta odpor utemeljen v župnikovi osebnosti, lahko pa je subjektivne narave, kadar npr. župnik sam na sebi nima nič slabega in mu tudi ni mogoče kaj očitati, vendar pa je javno mnenje proti njemu tudi zaradi zadev, za katere nima osebno nobene odgovornosti ali krivde, npr. hude telesne poškodbe ali pomanjkljivosti, razvpito sorodstvo ali sostanovalci župnišča, ki so na slabem glasu, itd.<sup>78</sup>

Večkrat pri ljudeh ne gre za nekakšen aktiven odpor, temveč bolj za nasprotovanje ali zavračanje, ki je psihološke narave in si župnik ni znal pridobiti ljudi, vzpostaviti z njimi stika. Posledica tega je, da se v ljudeh pojavi odpor do župnika, pa tudi župnika do ljudi, vse skupaj pa povzroča veliko škodo župljanom. Kot je razvidno iz pravne določbe, gre v prvi vrsti za »odpor do župnika«, ne pa toliko do njegove službe, prav tako ne pride v poštev odpor pri tem ali onem župljanu, kateremu se je župnik »zameril«, oziroma v določenem krogu vernikov, ki župniku iz osebnih razlogov nasprotujejo. So tudi primeri, ko je »odpor do župnika« posledica kakšne njegove dobre lastnosti, zato je odpor sam po sebi krivičen in neupravičen. Ako kaže, da se bo zadeva hitro pomirila, ga lahko škof prestavi v drugo župnijo ali drugo službo in s tem pokaže ljudem zaupanje do župnika in neupravičenost njihovega odpora.<sup>79</sup>

4. »hudo zanemarjanje ali kršitev župnijskih dolžnosti, ki se nadaljuje tudi po opozorilu.«

Prejšnji zakonik je predvideval za to vrsto razlogov poseben postopek »proti župniku, ki zanemarja župnijske dolžnosti«.<sup>80</sup> V zakonodaji so na mnogih mestih našteje ali omenjene župnikove dolžnosti, ki zadevajo njegovo oznanjevalno, posvečevalno in vodstveno službo.<sup>81</sup> Hudo zanemarjanje ali ponovne kršitve župnijskih dolžnosti brez dvoma povzročajo materialno ali duhovno škodo župniji. Iz kanona je razvidno, da ne gre za enkratno kršitev ali zanemarjanje dolžnosti, ki bi bile

lahko posledica trenutnih okoliščin, župnikovega razpoloženja. Kršitev ali zanemarjanje mora biti večkratno uresničeno, se mora ponavljati tudi po opominu. Predpis zahteva, da škof župnika najprej »opozori« na hudo zanemarjanje ali kršitev župnijskih dolžnosti. Gre namreč za »kanonični opomin« (monitio canonica), ki mora biti zato pravno dokazljiv, zato ga mora škof izdati v pismeni obliki ali pred dvema pričama in župnika opozoriti tudi na posledice, ker se ni poboljšal.<sup>82</sup> Razloga pod to točko v začetku nista bila predvidena. Šele v osnutku zakona, ki je prišel komisiji v roke 1979, so v besedilo vstavili tudi ta dva razloga: hudo zanemarjanje in kršitev župnijskih dolžnosti.<sup>83</sup>

Zaradi hudega zanemarjanja ali kršitve župnijskih dolžnosti, ki se nadaljujejo tudi po »opozorilu«, lahko škof župnika ne samo odstrani iz župnijske službe, temveč tudi kaznuje po predpisih zakonika.<sup>84</sup> Namen odstranitve je »blagor duš«, kazenski postopek za naložitev kazni pa skuša »popraviti pohujšanje, vzpostaviti pravičnost in storilca poboljšati«. Paziti je treba, da klerik pri nalaganju kazni »ne bo ostal brez tistega, kar potrebuje za dostojno vzdrževanje«. Seveda pa kazenski postopek pride v poštev šele v primeru, kadar škof uvidi, da ni mogoče zadeve urediti »ne z bratskim svarilom ne z grajo ne z drugimi načini pastoralnega prizadevanja«. <sup>87</sup>

5. *»slabo upravljanje premoženja z veliko škodo za Cerkev, kadar tega zla ni mogoče odpraviti z drugim sredstvom.«*

Župnija kot »določena, trajno ustanovljena skupnost vernikov v delni Cerkvi«<sup>88</sup> je tudi »javna pravna oseba«, <sup>89</sup> zato je sposobna pridobivati in upravljati premoženje na vse pravične načine po določbah naravnega in pozitivnega prava.<sup>90</sup> Za svoje delovanje župnija nujno potrebuje tudi premoženje; župnik ga upravlja po določbah ZCP in v skladu s posebnimi predpisi, ki jih izda škof.<sup>91</sup> Župnik v vseh pravnih poslih zastopa župnijo in skrbi, »da se premoženje župnije upravlja po določbah kan. 1281—1288«. <sup>92</sup> Pri upravljanju župnijskega premoženja župniku pomaga »gospodarski svet«<sup>93</sup> ali vsaj »dva svetovalca«. <sup>94</sup> Bogoslovci so že med študijem spoznali navodila glede odgovornega upravljanja cerkvenega premoženja.<sup>95</sup>

Posebno odgovornost v odnosu do cerkvenega premoženja pa ZCP zahteva tedaj, kadar gre za njegovo odtujitev, zaradi katere bi bil lahko ogrožen obstoj oziroma delovanje pravne osebe, kateri premoženje zakonito pripada.<sup>96</sup> Sposobnost odgovorno upravljati cerkveno premoženje je »implicitno« vključena med lastnosti, ki naj bi jih imel župnik.<sup>97</sup> Že samo iz navedenih pravil je razvidno, da spada upravljanje župnijskega premoženja med odgovorne župnikove naloge in dolžnosti, da gre za »upravljanje s skrbjo dobrega družinskega gospodarja«. <sup>98</sup>

Za slabo upravljanje premoženja v veliko škodo za Cerkev zakonik predvideva celo odstranitev župnika iz župnije oziroma določa tudi sankcije.<sup>99</sup> Seveda pa bi odstranitev prišla v poštev šele takrat, kadar »tega zla ni mogoče odpraviti z drugim sredstvom«, npr. tako da se uprava premoženja zaupa župnijskemu kaplanu ali izkušenemu laiku, ključarjema, kakšnemu članu gospodarskega sveta v župniji, posebno še, če župnik dobro dela v dušnopastirskem področju.<sup>100</sup> Ni nujno, da škodo povzroča župnik osebno, lahko jo tudi kdo drug, ki mu je bila uprava premoženja zaupana, vendar je župnik pravno odgovoren za vse župnijsko premoženje.<sup>101</sup>

Župnik lahko različno povzroča škodo Cerkvi s slabim upravljanjem premoženja: z osebno nesposobnostjo ali pomanjkanjem čuta za gospodarske zadeve, da dela proti predpisom zakonodaje ali jih ne upošteva, da samovoljno in neodgovorno razdaja župnijski denar, imetje, brez potrebe odtuja župnijsko premoženje, ne skrbi za vzdrževanje in obnovo cerkvenih objektov, itd.<sup>102</sup> Škoda mora biti velika in se ocenjuje glede na okoliščine in posamezne primere. Tudi predvideno škodo

je treba vnaprej preprečiti. Do župnijskega premoženja se župnik ne more vesti, kakor da bi bil njegov lastnik, temveč se mora zavedati, da je le »upravitelj«<sup>103</sup> in ima premoženje javnih pravnih oseb v Cerkvi posebne namene, ki jih župnik mora spoštovati.<sup>104</sup>

Iz razlogov, naštetih v kan. 1741, in drugih, je razvidno, da je namen odstraniti župnika iz župnije v prvi vrsti ta, da se zavaruje »blagor duš«, saj mora v Cerkvi biti vedno najvišji zakon.<sup>105</sup> Zato razlogi ne upoštevajo v prvi vrsti župnikove osebne odgovornosti, temveč to, da »opravljanje službe... postaja škodljivo ali vsaj neučinkovito«. Krajevni škof je pristojen, da ob pomoči drugih presodi negativen učinek župnikove službe in osebno odloči, kaj je treba v določenem primeru storiti, da bo upoštevan »blagor duš« in zavarovana župnikova pravica do dobrega imena oziroma njegova osebnost. Krajevni škof bo brez dvoma z veliko obzirnostjo skušal najprej uporabiti vsa druga sredstva, tudi pastoralna, in seči po postopku za odstranitev župnika iz župnije kot zadnjem možnem sredstvu.

#### *b) Postopek, kadar škof odstrani župnika*

Pravni postopek za odstranitev župnika vodi po predpisih cerkvenega prava krajevni škof osebno, z njegovim izrecnim pooblastilom tudi kdo drug. Vendar pa končno odloča škof.<sup>106</sup> Postopka ni mogoče začeti, če ne obstaja zanj razlog. O njem bo škof skušal dobiti čimbolj objektivne informacije. Morda se bo posvetoval s pastoralnim župnijskim svetom, ključarji, z drugimi duhovniki, verniki, prav gotovo pa s prizadetim župnikom.<sup>107</sup> Informacije mora škof skupno z dvema župnikoma pregledati in ugotoviti, ali obstaja dovolj velik razlog, da bi odstranili župnika. Kanon 1742 § 1 namreč pravi: »Če je iz opravljenega preiskovanja ugotovljeno, da obstaja razlog,... naj škof zadevo razišče z dvema župnikoma iz skupine, ki jo je v ta namen na škofov predlog za stalno izbral duhovniški svet...« V osnutku je bilo predvideno, da bi se škof moral posvetovati tudi z dekanom, da je potrebna navzočnost notarja, tega pa pozneje niso sprejeli v dokončno besedilo.<sup>108</sup> Poudarjeno pa je bilo, da morata biti za veljavnost postopka navzoča pri pretresanju razloga dva svetovalca župnika, čeprav škof ni vezan na njuno mnenje in se lahko odloči proti njunemu prepričanju.<sup>109</sup> V osnutku kanonov sta bila svetovalca škofu mišljena »sinodalna spraševalca«, kot je to predvideval že prejšnji zakonik.<sup>110</sup> Kasneje pa je komisija za pripravo novega zakonika določila, da morata biti svetovalca »župnika iz skupine, ki jo je v ta namen za stalno ustanovil duhovniški svet na predlog škofa«. Svetovalca morata biti aktivna župnika. Škofu svetujeta v dveh zelo delikatnih trenutkih postopka: pri ugotavljanju, ali obstaja vzrok, da se župnik odstrani iz župnije (kan. 1742 § 1) in ko je preiskovalni postopek končan in je škof pred dokončno odločitvijo (kan. 1745,2).

Potem ko je škof z dvema župnikoma »zadevo« raziskal, in če osebno meni, da je le treba odstraniti župnika iz župnije, naj navede vzrok in razloge za veljavnost, potem pa župniku »očetovsko svetuje«, da se v petnajstih dneh odpove župniji.<sup>111</sup>

V zakoniku ni navedeno, kako naj škof prizadetemu župniku svetuje oziroma sporoči ta »očetovski nasvet«; ta mora biti za veljavnost predkrepljen z »vzrokom in razlogi«. Komisija je zavrnila predlog nekaterih svojih članov, češ da naj bi škof župniku najprej poslal tri opomine, preden bi mu svetoval, naj se župniji odpove.<sup>112</sup> Vendar mora biti to »očetovsko povabilo« nekako pravno dokazljivo. To je zelo pomembno, ako župnik vloži pritožbo proti škofovi odločitvi. Prejšnji zakonik je bil v tem pogledu bolj natančen, ko je omenjal pisno ali ustno škofovo povabilo.<sup>113</sup>



Ko preteče rok petnajstih dni, odkar je škof župniku »očetovsko svetoval«, naj se župniji odpove in ni župnik po tem času nič odgovoril ne ustno ne pisno, sledi drugo škofovo »povabilo« z ustreznim časom za odgovor.<sup>114</sup> Prizadeti župnik ima na voljo sedaj pet možnosti:

1. *preprosta in brezpogojna odpoved* (pure et simpliciter).<sup>115</sup> Župnik sprejme »očetovski nasvet« svojega škofa in uresniči njegovo »povabilo«, da se župniji odpove. Odpoved mora biti pisna ali ustna pred dvema pričama.<sup>116</sup>

2. *pogojna odpoved*<sup>117</sup> (sub condicione). Župnik npr. navede kot pogoj upokojitev ali preместitev v drugo službo,<sup>118</sup> lahko zastavi kot pogoj vprašanje ekonomske narave, stanovanje, vzdrževanje, vrnitev dobrega imena, če ga je izgubil po krivici, možnost bivati v določeni župniji, itd. Pogoji ne smejo biti v nasprotju s cerkvenimi predpisi in disciplino ter jih mora škof tudi sprejeti. Treba je upoštevati tudi splošne norme o odpovedi.<sup>119</sup> Nekateri člani pripravljalne komisije za novo zakonodajo so predlagali, da kan. 1743 v celoti črtajo iz osnutka, ker »in praxi conditiones non acceptantur ab Episcopo«.<sup>120</sup>

3. *tih odklonitev drugega škofovega povabila*, ki ga je krajevni škof poslal župniku, vendar pa ta nanj ni odgovoril, čeprav ga ni oviral noben zadržek. V tem primeru škof lahko takoj izda odločbo o odstranitvi župnika,<sup>121</sup> ne da bi bil dolžan zadevo pretresti z dvema župnikoma.<sup>122</sup>

4. *izrecna odklonitev odpovedi*, ne da bi župnik navedel kakšne razloge. Tudi v tem primeru lahko škof izda odločbo o odstranitvi, ne da bi se moral za veljavnost poprej posvetovati z dvema župnikoma.<sup>123</sup>

5. *župnik uvedeno zadevo in njene razloge spodbija s svojimi razlogi*.<sup>124</sup> Ako se škofu zdijo župnikovi razlogi nezadostni, mora za veljavnost postopka upoštevati naslednje:

a) povabiti župnika, da si ogleda vse spise preiskovalnega postopka, in mu dati možnost, da pisno predloži nasprotne dokaze in ugovore. Tako se zagotovi pravica do obrambe. Ako župnik noče pregledati dokumentacije, se o tem izda dokument,

b) krajevni škof z dvema župnikoma zadevo ponovno pretrese, ako je potrebno, dodatno razišče primer,

c) krajevni škof določi, ali je treba župnika odstraniti ali ne. V prvem primeru izda pismeni dekret in v njem navede razloge za svojo odločitev; v drugem pa prizadetemu župniku sporoči, da je njegov primer »ad acta« (arhiviran).<sup>125</sup> Odločbo o odstranitvi je treba po določbi prava vročiti z zakonito listino; ako pa zelo tehten razlog ovira izročitev pisanega besedila odločbe, velja, da je odločba vročena, če se naslovniku pred notarjem ali dvema pričama prebere in se o tem naredi zapisnik, ki ga seveda vsi podpišejo. Odločba velja za vročeno, če tisti, ki mu je namenjena in je bil pravilno povabljen, da odločbo sprejme ali jo poslušaja, brez upravičenega razloga ne pride ali je noče podpisati.<sup>126</sup>

V odločbi o odstranitvi župnika iz župnije mora biti tudi navedeno, da ima župnik pravico v predpisanem času podati pritožbo (rekurs) proti škofovi odločitvi.<sup>127</sup>

### c) Učinki škofove odločbe o odstranitvi župnika iz župnije

Odločba o odstranitvi župnika iz župnije ima pravne in praktične učinke tako za škofa, ki je odločbo zakonito izdal, in tudi za prizadetega župnika; ta mora župnijo zapustiti, čeprav se je proti odločbi pritožil hierarhičnemu predstojniku svojega škofa.

Ako je župnik odločbo sprejel in se ni pritožil, je župnija izpraznjena in škof po določbi kanonov določi drugega župnika.<sup>128</sup> Škof za odstranjenega župnika poskrbi

z »dodelitvijo druge službe, ako je zanjo primeren, ali s pokojnino«. <sup>129</sup> Prejšnji zakonik in tudi osnutek novih kanonov sta poleg »druge službe ali upokojitve« predvidevala še tretjo možnost, namreč, da »ga škof prestavi na kako drugo župnijo, če razmere dopuščajo«. Prav tako so črtali iz osnutka kanona, da ima pri podelitvi službe, ako so pogoji enaki, prednost tisti, ki se je službi odpovedal, pred tistim, ki je bil odstranjen. <sup>130</sup>

Posebno skrb mora škof imeti do bolnega ali ostarelega župnika, ki ga ni mogoče brez nevšečnosti preseliti iz župnišča. To določbo iz prejšnjega zakonika je komisija brez ugovorov sprejela v osnutek in dokončno besedilo kanona. <sup>131</sup>

Škofova odločba o odstranitvi pa ima učinke tudi na župnika. Ta mora takoj prenehati s svojo službo, čimprej mora izprazniti župnišče in vse (knjige, inventar, arhiv, ključne) izročiti tistemu, ki mu je škof zaupal župnijo. <sup>132</sup>

Župnik ima vso pravico, da se proti odločbi svojega škofa o odstranitvi iz župnije pritoži. V odločbi mora biti ta možnost nakazana, prav tako tudi rok za pritožbo po določbi kanonov, ki pa ga ni moč podaljšati. <sup>133</sup> Župnik mora škofa najprej »prostiti, da prekliče ali popravi svojo odločbo« <sup>134</sup> in ga seznaniti, da se bo v nasprotnem primeru pritožil na hierarhičnega predstojnika, to je na kongregacijo za kler v Rimu. V tem primeru župnikova pritožba odloži izvršitev škofove odločbe, vsaj glede imenovanja novega župnika. Župnik sicer mora opustiti izvrševanje župnikove službe in čimprej izprazniti župnišče. <sup>135</sup> Župnija je »de facto« izpraznjena, ne pa »de iure«, saj ostane odstranjeni župnik formalno še naprej župnik, dokler se ves postopek ne konča. Za župnijska opravila v tem primeru in blagor duš poskrbi škof tako, da imenuje »župnijskega upravitelja«. <sup>136</sup> Če je pritožba utemeljena in škofova odločba zavrnjena, se župnik sme vrniti z vsemi pravicami v župnijo in župnišče ter opravljati župnijsko službo.

Ker gre za upravno določbo škofa, ki je po naravi pastoralne narave, se sme župnik proti tej odločbi v petnajstih dneh po prejemu odločbe po predpisih kanonov pritožiti po upravni poti na pristojno kongregacijo za kler. V pritožbi lahko spodbija škofovo odločbo oziroma njeno legitimnost. <sup>137</sup> Proti določbi pristojne kongregacije ostane župniku še možnost, da se v tridesetih dneh pritoži na Apostolsko signaturo, vendar pa v tej pritožbi sme oporekati samo legitimnosti postopka. <sup>138</sup>

Postopek za odstranitev župnika, kakor ga dolča ZCP v kan. 1740—1747, je treba upoštevati tudi v primeru, ako se župnik z dopolnjenimi 75 leti starosti noče odpovedati službi. <sup>139</sup> Že vatikanski koncil pravi, da »tisti župniki, ki zaradi visoke starosti... ne morejo več prav in uspešno izvrševati službe, so nujno naprošeni (invitati), naj sami od sebe ali na škofovo povabilo odpovedo službo«. <sup>140</sup> Papež Pavel VI. se sklicuje na omenjeni koncilski dokument, ko pravi, da so »vsi župniki naprošeni (rogantur), da s 75 leti starosti sami od sebe ponudijo svojemu škofu odpoved službi«. <sup>141</sup> Osnutek sedanjega kanona 538 § 3 ni predvideval, da bi bili župniki kakor koli »povabljeni ali naprošeni«, da se odpovedo službi, temveč je besedilo kanona (v osnutku kan. 370 § 3) župnike enostavno postavljajo pred dejstvo: »Parochus expleto septuagesimo quinto aetatis anno, renuntiationem ab officio exhibit pro Episcopo diocesano...«. <sup>142</sup> Ob tem besedilu je stekla v pripravljalni komisiji živahna razprava, češ da je besedilo vse preveč »ukazovalno«, tega pa ne poznata niti koncil niti dokument Pavla VI. <sup>143</sup>

Nekateri so v osnutku kanona videli možnost, in sicer: ako župnik s 75 leti starosti ne ponudi škofu odpovedi, potem škof s tem dobi pravico, da ga odstrani. Večina pa je bila za to, da besedilo osnutka ne spreminjajo. Krajevni škof, odgovoren za življenje krajevne Cerkve, mora imeti tudi možnost, da župnike odstrani iz službe,

kadar bi to bilo potrebno zaradi blagra župnije. Preveč splošna norma bi lahko prav prišla tistim duhovnikom, ki bi se škofu upirali zaradi odstranitve.<sup>144</sup> Potrjeno besedilo kan. 538 pa so tako oblikovali, da je rečeno: »parochus... rogatur, ut renuntiationem ab officio exhibeat Episcopo diocesano.« Odgovor papeške komisije za razlago koncilskih odlokov pravi, da je treba pri župnikih, ki so izpolnili 75 let, pa se ne odpovedo svoji službi, upoštevati določbe Ecclesiae Sanctae I, št. 20,21, ta pa se sklicuje na ZCP 1917, in sicer je treba upoštevati predpise »postopka za odstranitev odstavljenih župnikov (kan. 2157—2161).<sup>145</sup>

## II. POSTOPEK PRI PREMESTITVI ŽUPNIKOV

Sedanje cerkveno pravo pozna dve vrsti premestitev: *kazensko premestitev* v drugo službo kot posledico »zadostilne kazni«<sup>146</sup> in tkim. *pastoralno premestitev* župnika v drugo župnijo ali službo.<sup>147</sup> Privatna premestitev ni možna, prav tako je neveljavna premestitev, ki bi jo na cerkvenem področju izvedla civilna oblast.<sup>148</sup> Premestitev predpostavlja odpoved in svobodno podelitev nove službe, zato jo lahko »opravi le tisti, ki ima pravico podeliti službo, ki se izgubi, in hkrati službo, ki se izroči.«<sup>149</sup> Pastoralna premestitev pa je lahko *prostovoljna*, če zanjo prosi župnik sam iz tehtnih nagibov in se zde škofu župnikovi razlogi dovolj upravičeni, da privoli. Po pravu zadostuje »upravičen in sorazmeren razlog«, da se župnik župniji odpove in prosi za premestitev.<sup>150</sup> Prostovoljna pastoralna premestitev navadno ne prinaša težav in pravnih problemov niti se zanjo ne zahteva poseben postopek. Prestavitelj odredi škof z dekretom in župniku, ki se je določeni župniji odpovedal, dodeli drugo župnijo ali službo. *Prisiljena pastoralna premestitev* pa zahteva določene pravne obličnosti. Če se namreč premestitev opravi proti volji nosilca službe, se zanjo zahteva tehten razlog (*gravis causa*), pravica predložiti nasprotne razloge in po pravu predpisan postopek. Tako pri pastoralni kot pri prisilni premestitvi je potrebno izdati pismeni odlok, in sicer za veljavnost.<sup>151</sup>

Postopek pri premestitvi župnikov nima kazenske narave, čeprav je podoben postopku pri odstranitvi župnikov. Odstranitev iz župnije je posledica negativnih vidikov župnikove službe,<sup>152</sup> premestitev pa poudarja pozitivne vidike: »blagor duš, potreba in korist Cerkve.«<sup>153</sup>

Pri premestitvi tudi ni potrebno škofu pisno utemeljevati, zakaj je premestitev potrebna ali koristna.<sup>154</sup> Postopek pri premestitvi župnikov se uvede z vidika službe, zato gre v bistvu za menjavo službe ali župnije.<sup>155</sup> Sedanji zakonik je v tem pogledu širši, ker daje možnost premestitve iz ene župnije v drugo oziroma v drugo službo, medtem ko tega prejšnji zakonik ni dopuščal.<sup>156</sup> Tudi pri premestitvi je treba varovati pravice in dobro ime prizadetega župnika, upoštevati cerkveno pravno pravšnost in blagor duš,<sup>157</sup> čeprav to ni izrecno rečeno, da nova župnija oziroma služba »ni veliko nižjega reda.«<sup>158</sup>

### a) Razlogi za premestitev

Kanonični razlogi za premestitev iz ene župnije v drugo ali v drugo službo so trije in po svoji naravi izrazito »pastoralne narave«:

1. blagor duš (*bonum animarum*), ki mora biti v Cerkvi vedno najvišji zakon,
2. potreba Cerkve (*necessitas Ecclesiae*),
3. korist Cerkve (*utilitas Ecclesiae*), ta je večkrat združena s potrebo Cerkve, ni pa nujno.<sup>159</sup>

Eden od teh razlogov ali pa vsi skupaj so lahko vzrok za premestitev župnika iz župnije, ki jo koristno opravlja, v drugo župnijo ali drugo službo. Premestitev je gledana z vidika koristi, potrebe in blagra duš v drugi župniji oziroma v drugi službi, ki jo bo premeščeni župnik še bolj koristno vodil ali upravljal. Zato prizadeti župnik ne sme imeti občutka, da mu je bila s premestitvijo zaupana nepomembna ali manj pomembna župnija oziroma služba ali delo.

#### *b) Postopek pri premestitvi župnikov*

Kanonični postopek pri premestitvi župnikov je edini te vrste v ZCP in je podoben postopku pri odstranitvi župnikov. Škof naj bi ta postopek uporabil šele v primeru, kadar je izčrpal vsa druga sredstva in možnosti, da bi župnika pripravil na premestitev, a brez uspeha. Seveda pa ta postopek ne velja za redovnike župnike.<sup>160</sup>

Škof mora župniku najprej pisno predlagati premestitev in mu »svetuje, naj iz ljubezni do Boga in duš privoli« v nameravano premestitev. Latinski izraz »propo-nat et suadeat« pomeni obveznost, ker sta imperativna konjunktiva. Po tem ukrepu lahko škof sega, če ga more pozitivno utemeljiti z novim službenim mestom; prizadeti župnik ne sme imeti občutka, da gre v bistvu za neke vrste »diplomatsko« (kazensko) premestitev, prav tako je potrebno varovati njegovo dobro ime in ugled.<sup>161</sup> Premestitev naj bi bila priznanje njegovemu dosedanjemu delu, ki ga je koristno in dobro opravljal in je zaradi tega še bolj »potreben« na drugem mestu.

Župniku ostaneta dve možnosti: 1. da soglaša s škofovim namenom, privoli v premestitev in se tako izogne pravnemu postopku. Ko sprejme škofovo odločitev o premestitvi, je župnija izpraznjena in škof imenuje drugega župnika. 2. Župnik se ne strinja s škofovim predlogom o premestitvi. V tem primeru naj župnik »pisno pojasni razloge«, <sup>162</sup> in če so za škofa dovolj prepričljivi, bo nameravano premestitev opustil. Lahko pa škof meni, da namere o premestitvi ne kaže opustiti, zato z dvema župnikoma<sup>163</sup> »pretrese razloge, ki premestitev priporočajo ali ji nasprotujejo.«<sup>164</sup> Škofa pa pravno ne obvezujeta mnenji župnikov svetovalcev, saj o zadevi dokončno sam osebno odloča.

Ako škof z župnikoma pretrese razloge glede premestitve in meni, da je potrebna, naj »župnika znova očetovsko spodbudi«, da privoli vanjo.<sup>165</sup> »Očetovska spodbuda« mora biti pravno dokazljiva, in sicer po pošti s povratnico ali ustno pred dvema pričama.<sup>166</sup> Spodbuda, ki je »očetovska«, pomeni, da ima škofova želja posebno težo in je ne gre kar tako odkloniti.<sup>167</sup> Ako župnik to drugo škofovo povabilo odkloni, škof pa misli, da je premestitev vendarle potrebna in koristna, naj »škof izda dekret o premestitvi, ko določi, da bo župnija po določenem času izpraznjena«. Ko določen čas preteče, naj razgласi župnijo za izpraznjeno.<sup>168</sup> Iz dekreta mora biti razvidno, kdaj prizadeti župnik ni več pastir zaupane mu župnije, kdaj prevzame drugo župnijo oziroma službo in od kdaj naprej velja župnija za izpraznjeno. Posledice ali učinki škofove odločbe so enake kot pri odločbi o odstranitvi župnikov: župnik mora opustiti izvrševanje župnikove službe, čimprej izprazniti župnišče in izročiti novoimenovanemu župniku vse, kar pripada župniji.<sup>169</sup> Dokler prestavljeni župnik ne dobi v cerkvenopravno posest druge župnije ali službe, dobiva prejemke, ki so povezani s prejšnjo službo.<sup>170</sup>

Po naravi je škofov dekret o premestitvi župnika »ukaz«, to je neke vrste »odločba, po kateri se določeni osebi ali osebam naravnost in zakonito naloži, da morajo nekaj storiti ali opustiti, zlasti ko je treba zahtevati spolnitev zakona.«<sup>171</sup> Proti odločitvi krajevnega škofa se sme župnik pritožiti po upravni poti »hierarhičnemu pred-

stojniku tistega, ki je odločbo izdal«, upošteva vse drugo, kar zakonik določa o upravnih pritožbah.<sup>172</sup> Tudi ako se župnik pritoži, mora »de facto« zapustiti župnijo, škof pa ne more imenovati rednega župnika, dokler postopek glede pritožbe traja, temveč za »blagor duš« poskrbi tako, da imenuje župnijskega upravitelja.<sup>173</sup>

### III. ODSTRANITEV REDOVNIKA ŽUPNIKA

Vatikanski cerkveni zbor je povabil redovne ustanove, da »spričo nujnih potreb dušnega pastirstva... pomagajo pri različnih dušnopastirskih službah, pri čemer je treba upoštevati poseben značaj vsake ustanove. Predstojniki naj bodo, kolikor morejo, naklonjeni takšni pomoči in tudi samo začasnemu prevzemanju župnij.<sup>174</sup> Seveda pa je apostolat v najširšem pomenu besede, ki ga »redovniki opravljajo v imenu in po naročilu Cerkve«<sup>175</sup> najprej v »pričevanju svojega posvečenega življenja«.<sup>176</sup> Glede zunanjega apostolata so redovniki podrejeni oblasti škofov, pa tudi redovnim predstojnikom.<sup>177</sup> Škof lahko redovnikom kot skupnosti ali kot posamezniku »zaupa dela«, ki jih redovniki opravljajo pod oblastjo istega škofa.<sup>178</sup> Poleg del (opera) pa lahko krajevni škof kakemu redovnemu članu podeli »cerkveno službo v škofiji« (officium ecclesiasticum).<sup>179</sup> Najbolj navadna pogostna cerkvena služba, zaupana redovnikom, je župnijska.<sup>180</sup> Krajevni škof more namreč »s privolitvijo pristojnega predstojnika izročiti župnijo kleriški redovni ustanovi,... vendar pod pogojem, da je en duhovnik župnik župnije«.<sup>181</sup> Župnija pa se »more izročiti za trajno ali za določen čas; v obeh primerih naj se to opravi s pisnim dogovorom...«<sup>182</sup> Kanon dovolj jasno pove, da se župnijo ne izroča redovniku župniku, temveč »redovni ustanovi«. Tako redovna ustanova sprejme pastoralno odgovornost in obveznosti, ki jih redovnik župnik koordinira, vodi in odgovarja krajevnemu škofu. Redovna skupnost prek svojega župnika »kontaktira« s krajevnim škofom.<sup>183</sup> Župnik ostane še naprej v prvi vrsti redovnik, hkrati pa ga vežejo tudi župnijske dolžnosti, kolikor so seveda združljive z njegovim položajem redovnika.<sup>184</sup>

Cerkveno službo župnika tudi redovnikom podeljuje krajevni škof,<sup>185</sup> in sicer na dva načina: 1. redovni predstojnik na škofovo prošnjo predlaga redovnika za župnika; pri tem je treba upoštevati določbe kan. 158—163, kolikor po svoji vsebini ustrezajo naravi redovne discipline; 2. druga možnost pa je ta, da krajevni ordinarij izbere kandidata za župnijsko službo, redovni predstojnik pa da soglasje.<sup>186</sup> Čeprav redovni župniki ne uživajo »pravice do stalnosti«,<sup>187</sup> je vendarle pametno, da se zaradi blagra duš in opravljanja apostolata, redovni župniki ne menjajo preveč hitro. Tudi zanje naj bi veljala »stalnost, ki naj ne bo krajša od šest let«.<sup>188</sup> Poudarjeno je že bilo, da za redovnike župnike ne prihajata v poštev pravna postopka pri odstranitvi ali premestitvi župnikov.<sup>189</sup> Pri redovnih župnikih je namreč potrebno upoštevati kan. 682 § 2, ki pravi: »Redovnika je mogoče odstraniti iz zaupane službe na ukaz oblasti, ki mu je službo podelila, ko je bil obveščen redovni predstojnik, ali na ukaz redovnega predstojnika, ko je obvestil tistega, ki je službo podelil, ne da bi se zahtevala privolitev drugega.« Krajevni škof oziroma redovni predstojnik odstraniti redovnika župnika iz župnije, ne da bi drug drugemu utemeljevala razloge odstranitve. Kanon namreč zahteva samo predhodno »obveščenost« o nameravani odstranitvi redovnika iz župnijske službe, brez privolitve enega ali drugega.<sup>190</sup> Zanimivo je, da kanon ne upošteva klavzule iz »Ecclesiae Sanctae«, ki za odstranitev redovnika župnika zahteva »gravi vero de causa«.<sup>191</sup> V skladu s cerkveno zakonodajo pa je dana možnost pritožbe (rekurs) na hierarhičnega predstojnika. Pritožbo lahko naredi: 1. krajevni škof skupno z odstranjenim župnikom proti redovnemu

predstojniku, in sicer na vrhovnega predstojnika; 2. redovni predstojnik skupno z odstranjenim župnikom proti škofu na kongregacijo za škofo; 3. odstranjeni redovnik sam proti škofu ali proti redovnemu predstojniku ali proti obema skupaj; 4. krajevni škof proti redovnemu predstojniku oziroma redovni predstojnik proti škofu.

Že prejšnji zakonik je govoril o tem, da »župniki, ki pripadajo redovniški družini, so glede na osebo vedno odstavljivi...«<sup>192</sup> Seveda pa bodo mnogi problemi rešeni po mirni poti, če se bodo »krajevni škofje in redovni predstojniki med seboj posvetovali v razporejanju del apostolata redovnikom«.<sup>193</sup>

## Sklep

Po besedah papeža Janeza Pavla II. je »župnija osnovni organizem in neobhodno potrebna v vidni strukturi Cerkve. Župnija je osnovna skupnost. Na prvem mestu je družina, takoj za njo pride župnija, ki je šola vere, molitve in krščanskega življenja; je prvo področje krščanske ljubezni, pastoralne in socialne dejavnosti in najbolj prikladno področje za duhovne poklice. Župnija je primarno središče kateheze za vse stanove« (Govor 20. 10. 1984). Papež Pavel VI. govori o župniji, kot o »središču liturgične dejavnosti, božje besede in polju krščanskih kreposti« (Govor 28. 6. 1978). Koncil pa poudarja, da župnija »predstavlja na neki način celotno Cerkev«<sup>194</sup> oziroma je v krajevni Cerkvi navzoča »Kristusova Cerkev, Kristus«.<sup>195</sup> V teh globokih teoloških temeljih o župniji je utemeljena župnikova služba. Župnik ni več »podaljšana roka krajevnega škofa«, temveč je »lastni pastir župnije«,<sup>196</sup> ki pod oblastjo krajevnega škofa kot »lastni pastir«, vodi pastoralno skrb zaupane mu župnije.<sup>197</sup> Krajevni škof je odgovoren za celotno pastoralno dejavnost v škofiji, ki mora biti vedno usmerjena v »blagor duš«. Kadar v določenih primerih ta blagor ne bi bil zagotovljen ali bi se celo rušil zaradi pastoralne dejavnosti župnikov, je škof dolžan učinkovito poskrbeti za koristno upravljanje župnijske službe. Seveda pa mora pri tem upoštevati določbe cerkvenega prava. Ne samo sodni, tudi upravni postopki so neprijetni tako za predstojnika kot za prizadetega. Zato naj ordinarij samo tedaj poskrbi za upravni postopek za odstranitev ali premestitev župnika, kadar je izčrpal vse druge možnosti: pogovor, nasvet, spodbuda, priporočila, prepričevanje, itd. ZCP zelo priporoča, da se med prizadetim in tistim, ki je odločbo o odstranitvi ali premestitvi izdal, najde pravišnja rešitev po skupnem posvetovanju in da je mogoče k temu pritegniti tudi resne osebe za posredovanje in prizadevanje, da se po mirni poti spor prepereči ali reši,<sup>198</sup> ne da bi bila s tem prizadet skupni blagor in pravičnost, ki je »domina et regina virtutum«.<sup>199</sup>

## Povzetek: Viktor Papež, Pravni postopek pri odstranitvi in premestitvi župnikov v ZCP

Zakonik cerkvenega prava je na teološko-pastoralnih temeljih vatikanskega koncila o Cerkvi na novo opredelil pojem cerkvene službe, med katerimi je na odličnem mestu služba župnika. Župnija je namreč osnovna skupnost vernikov in nekako predstavlja celotno Cerkev, župnik pa je njen lastni pastir. Služba župnika je silno razvejana v vseh treh njenih osnovnih razsežnostih: v oznanjevalni, posvečevalni in vodstveni. Celotna župnikova služba je gledana v luči »blagra duš« — *salus animarum* —, ki mora biti v Cerkvi vedno najvišji zakon. Iz različnih vzrokov lahko postane služba župnika »za blagor duš« škodljiva, neučinkovita ali pa bolj koristna in potrebna kje drugje. Škof je v prvi vrsti odgovoren za »blagor duš« vernikov, ki so mu zaupani, zato mora skrbeti za koristno in učinkovito opravljanje župnikove službe. V ta namen naj uporabi najprej vsa razpoložljiva pastoralna sredstva, da župnika

prepriča o potrebni in koristni premestitvi ali celo odstranitvi iz župnijske službe. Kadar pastoralna sredstva nimajo učinka, tedaj škof sme, včasih pa celo mora poseči po pravnih sredstvih, in sicer po postopkih pri odstranitvi in premestitvi župnika iz župnijske službe.

### Summary: Viktor Papež, Legal Procedure by which to Discharge or Transfer a Parish Priest according to the Code of Church Law

The Code of Church Law, keeping in view the theological and pastoral directives of the 2nd Vatican Council, has reconsidered the nature of Church ministry. A special attention is paid to the ministry of parish priests. The parish, being the principal community of the faithful, represents, in a way, the whole Church, and the parish priest is appointed to it as its proper shepherd. There are three principal dimensions of his ministry: the teaching, the sanctifying and the leading of the flock. All of them are to be viewed in relation to the »benefit of souls« (salus animarum), which must always remain the supreme law. It may happen that the activity of a parish priest becomes ineffective or even noxious to the »salus animarum«. In another case, a priest is reasonably expected to be more successful and needed elsewhere. The bishop, being primarily responsible for the »salus animarum« of the faithful entrusted to him, must provide for the beneficial and effective accomplishing of the priest's ministry. He must make use of all available pastoral means to convince the priest of the need of being transferred or even discharged of the parish ministry. Unless he succeeds, he is allowed, sometimes even bound to take legal steps, sc. to begin the procedure of discharging or transferring the parish priest.

<sup>1</sup> ZCP kan. 145 § 1; D 2.

<sup>2</sup> ZCP 1917, kan. 154. F. Coccopalmero, *Note sul concetto di ufficio ecclesiastico*, v: *La Scuola Cattolica* 116 (1988) 60—73.

<sup>3</sup> ZCP kan. 1272; 1274. »Prvi poudarek je seveda treba dati službi, ki jo posvečeni služabniki opravljajo, ... in zato naj se dohodek nadarbine ali pravica do dohodkov, ki so vezani na službo, šteje kot drugoten. Pravo naj daje prvo mesto cerkveni službi sami« (D 20). Seveda pa je treba pravno razlikovati med »officium« (kan. 145, 150, 352), »munus« (kan. 145, 228, 239, 807) in »ministerium« (kan. 230, 245, 1481). Slovenski prevod za vse izraze največkrat preprosto prevaja z besedo »služba«. Glej: L. Ligier, *Ministeri laicali di duplenza*, v: *Vaticano II, bilancio e prospettive 25 anni dopo*. Cittadella 1987, 1,737—751.

<sup>4</sup> ZCP kan. 145 § 2.

<sup>5</sup> E. Cappellini, *L'ufficio pastorale del presbitero nel Codice rinnovato*, v: *Lo stato giuridico dei ministri sacri nel nuovo CIC*, Città del Vaticano 1984, 79—81.

<sup>6</sup> ZCP kan. 519.

<sup>7</sup> ZCP kan. 515 § 1, 516 § 1.

<sup>8</sup> ZCP kan. 150.

<sup>9</sup> ZCP kan. 521 § 1.

<sup>10</sup> ZCP kan. 151.

<sup>11</sup> ZCP kan. 521 § 2; kan. 149 § 1. Osutek tega kanona je bil bolj določen: »Sit sana doctrina et morum probitate praestans, animorum zelo et spiritu mission ali aliisque virtutibus, humanis quoque, praeditus atque qualitatibus gaudeat quae ad paroeciam de qua agitur curandam iure sive universali sive particulari requiruntur« (*Communicationes* 13 (1988) 151; 8 (1976)25).

<sup>12</sup> ZCP kan. 521 § 3. Zakonik je ohranil možnost izpita za župnijsko službo in pravico spovedovanja. - (kan. 970).

<sup>13</sup> C 25, 28; Š 12; D 4.

<sup>14</sup> ZCP kan. 528 § 1; prim.: kan. 757 (oznanjati božji evangelij), kan. 767 (homilija), kan. 776 (družinska kateheza, kateheza za mladino in otroke) itd.

<sup>15</sup> ZCP kan. 528 § 2; 968, 986, 1079, 1203, 1245, itd.

<sup>16</sup> To so opravila, ki so bila nekoč pridržana župniku (ZCP 1917 kan. 462). V novem zakoniku pa niso več »pridržana«, temveč župniku posebej zaupana; to pomeni, da jih je v prvi vrsti dolžan opraviti sam

ali poskrbeti, da jih dostojno opravijo drugi: »La concezione di funzioni riservate al parroco non è più sostenibile. Non è infatti necessario che le funzioni fatte in parrocchia debbano essere fatte sempre e solo dal parroco... In parroco è responsabile di tutta la vita religiosa che si svolge nell'ambito della sua parrocchia... La responsabilità del parroco non deve consistere in una »riservatio«... perchè la potestà del parroco non è omnimoda» (*Communicationes* 13 (1982) 281—282; 8 (1976) 27). Coccopalmerio, *Quaestiones de paroecia in Novo Codice*, v: *Periodica* 73 (1984) 397.

<sup>17</sup> ZCP kan. 529 §1,2.

<sup>18</sup> ZCP kan. 532, 537, 1281—1288.

<sup>19</sup> ZCP kan. 533.

<sup>20</sup> ZCP kan. 535; H.Paarhammer—G. Fahrnberger, *Pfarrei und Pfarrer im Neuen CIC*, Wien 1983, 42—142.

<sup>21</sup> § 31.

<sup>22</sup> § 31.

<sup>23</sup> ZCP kan. 522. »Il parroco deve godere di una certa stabilità e non deve essere lasciato in balia delle decisioni del Vescovo... La stabilità può coesistere con il concetto di tempo definito, perchè »stabilitas« significa non che debba essere nominato per un tempo indefinito, ma che »eo durante non debet amoveri«. Per la definizione del tempo debba intervenire la Conferenza Episcopale e non debba essere lasciata alla volontà del solo Vescovo... La Conferenza Episcopale deve equilibrare l'autorità del Vescovo... La precarietà di un parroco può influire negativamente anche nelle vocazioni sacerdotali« (*Communicationes* 13 (1981) 272); F. Coccopalmerio, *Quaestiones de paroecia in Novo Codice*; v: *Periodica* 73 (1984) 409.

<sup>24</sup> M. Morgante, *La parrocchia nel Nuovo Codice di Diritto Canonico*, Torino 1985, 29.

<sup>25</sup> *Sporočila slovenskih škofij* 12 (1984) 160.

<sup>26</sup> ZCP kan. 682, 538 § 2. V. Papež, *Redovne župnije in kan. 520*, v: *Poročila slovenske frančiškanske province Sv. Križa* 60 (1986) 147—150. *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Essen 1985, I, kan. 522, n 4.

<sup>27</sup> K. Mörsdorf—H. Schmetz, *Die Gesetzessystematik des Codex Iuris Canonici, Liber I*, München 1963, 467: »Nonnulli suggererunt ut dicatur explicitè normas huius tituli (de modo procedendi in amotione parochorum) non valere si agatur de amovendis parochis qui sunt sodales Instituti vitae consecrate« (*Communicationes* 11 (1979) 286).

<sup>28</sup> § 31; tudi ko škof izroča izpraznjeno župnijo duhovniku, mora upoštevati pri izbiri kandidatov najprej blagor duš, primernost duhovnika za opravljanje župnijske službe, brez kakršnihkoli osebnih ozirov (kan. 524).

<sup>29</sup> ZCP kan. 1752. Prim.: Janez Pavel II., *Zakone svetega pravnega reda*, 25. I. 1983, v: *Zakonik cerkvene prava*, Ljubljana 1983, 19.

<sup>30</sup> Pavel VI., *Allocutio ad E.mos Patres Cardinales et ad Consultores Pontificii Consilii Codicis Iuris Canonici recognoscendi*, v: *AAS* 57 (1965) 985. V. Bertolone, *La »salus animarum« nell'ordinamento giuridico della Chiesa*, Romae 1987, 21—32. D. Composta, *La »salus animarum« scopo del diritto della Chiesa*, v: *La nuova legislazione canonica*, Roma 1983, 243—260.

<sup>31</sup> ZCP kan. 1748.

<sup>32</sup> ZCP kan. 184 (izguba cerkvene službe), kan. 190—191 (premostitev), kan. 192—195 (odstranitev), kan. 196 (odvzem cerkvene službe).

<sup>33</sup> ZCP kan. 538.

<sup>34</sup> ZCP kan. 185; 538 § 3.

<sup>35</sup> ZCP kan. 1740—1747; 1748—1752.

<sup>36</sup> ZCP kan. 196; 1336 § 1,2; 1336 § 1,4.

<sup>37</sup> *Communicationes* (1976) 199.

<sup>38</sup> ZCP kan. 57 § 2; 149 § 2; 1400 § 2; 1445 § 2, itd.

<sup>38a</sup> § 31; *Ecclesiae Sanctae I, art. 20 § 1*.

<sup>39</sup> D 20; *Ecclesiae Sanctae I, art. 20 § 1*; ZCP kan. 1272.

<sup>40</sup> § 31; *Ecclesiae Sanctae I, art. 20 § 1*; ZCP kan. 522.

<sup>41</sup> »La commissione ha ritenuto che questo negozio, oltre dalle norme generali che regolano ogni procedura amministrativa, fosse munito di talune garanzie processuali maggiori, attese le gravi responsabilità connesse con l'ufficio del parroco che sembra esigere una maggiore stabilità degli altri uffici. Difatti, caduto il principio dell'inamovibilità, la maggiore stabilità si può raggiungere solo attraverso garanzie processuali« (*Communicationes* 6 (1974) 42—43).

<sup>42</sup> ZCP kan. 1742 §1.

<sup>43</sup> ZCP 1917 kan. 2165.

<sup>44</sup> *Communicationes* 11 (1979) 290.

<sup>45</sup> ZCP kan. 196, 1336 § 1,1; 1341—1353. »Privatio est amotio in poenam.« F. J. Urritia, *De normis*



*Generalibus*, Romae 1983, 126. »Amotio« pomeni odstranitev župnika iz župnije v vsem; celotna služba ali pa samo njen del je lahko vzrok za odstranitev; »privatio« pa je odvzem župnijske službe v celoti.

<sup>46</sup> ZCP kan. 193.

<sup>47</sup> ZCP kan. 51.

<sup>48</sup> ZCP kan. 192.

<sup>49</sup> ZCP kan. 194.

<sup>50</sup> ZCP kan. 290—293.

<sup>51</sup> ZCP kan. 96, 204, 205.

<sup>52</sup> ZCP kan. 1087, 1394.

<sup>53</sup> Vprašanje ali problem vzdrževanja odstavljenega ne sme biti ovira, da škof ne bi uresničil odstavitve iz cerkvene službe: »Haec clausula (aequitate canonica et naturali semper servata) in CD 31 ad totum modum procedendi in amotione parochorum refertur non ad assignationem alius officii aut pensionis. Procedura haec praeterea sufficienter considerat et includit exigentias aequitatis naturalis et canonicae. Quidquid sit tamen non expedit ut expresse dicatur, quia agitur de principio fundamentalis iuris canonici, secus videretur quod tantummodo applicatur si expresse requiritur« (*Communicationes* 16 (1984) 90).

<sup>54</sup> ZCP kan. 195.

<sup>55</sup> Župnijsko službo je treba vzeti zelo široko. Splošne župnikove dolžnosti so naštetje v kan. 528, 529 in 530. Poleg tega pa še naloge, ki so posredno povezane z župnikovimi dolžnostmi: kan. 531—535, 536, 537, itd.

<sup>56</sup> ZCP kan. 539—540.

<sup>57</sup> ZCP kan. 541, 545.

<sup>58</sup> ZCP kan. 1742; *Communicationes* 8 (1976) 199.

<sup>59</sup> *Communicationes* 8 (1976) 199; A. Ranaudo, *Il ricorso gerarchico e la rimozione e trasferimento dei parroci nel nuovo Codice*, v: *Dilexit iustitiam*. Studia in honorem Aurelii card. Sabattani, Città del Vaticano 1984, 544.

<sup>60</sup> ZCP 1917 kan. 2147, 4.

<sup>61</sup> ZCP kan. 193. »... hic agi de causis ob quas decretum amotionis necessarium et opportunum videatur, quae plerumque etiam graves sunt, sed, per se, possunt etiam non esse graves... Qualificatio causarum iam facta est in can. 436 (174)« (*Communicationes* 11 (1978) 288; 8 (1976) 199).

<sup>62</sup> ZCP kan. 1741, 1.

<sup>63</sup> ZCP kan. 529 § 2; 205, 209.

<sup>64</sup> »Nonnulli dixerunt esse nimis amplam ita ut occasionem dare possit abusibus. Consultores autem censent bonum communionis ecclesialis esse tuendum, eo vel magis quod nostris temporibus adsunt frequentes casus contestationis in Ecclesia« (*Communicationes* 11 (1979) 288). H. Paarhammer, *Neuordnung des Verfahrens zur Absetzung und Versetzung von Pfarrern im CIC*, v: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 154 (1985) 452—489. F. Coccopalmerio, *De causis ad amotionem parochorum requisitis*, v: *Periodica* 75 (1986) 273—302).

<sup>65</sup> ZCP kan. 1741, 2.

<sup>66</sup> ZCP kan. 2147 § 2, 1.

<sup>67</sup> ZCP kan. 521 § 2, 3.

<sup>68</sup> ZCP kan. 539.

<sup>69</sup> ZCP kan. 1741, 3.

<sup>70</sup> *Communicationes* 11 (1979) 288.

<sup>71</sup> ZCP 1917 kan. 2167, 2, 3, 4.

<sup>72</sup> »Exinde sublata est causa in CIC ita recensita: probabile crimen occultum, parochus imputatus, nec amplius inducitur usitatum odium plebis, cui succedit aversio christifidelium« (*Communicationes* 8 (1976) 199).

<sup>73</sup> »Unus Consultor suppressere vellet, vel aversio christifidelium, sed alii Consultores non idem sentiunt, quia aversio est causa sterilitatis ministerii parochi... Nonnullis placeret addere... bonae aestimationis amissio... et odium plebis in parochum. Consultores sunt contrarii, quia odium comprehenditur in facto aversionis christifidelium. Suggestum est ut fiat mentio aliarum causarum, scilicet, bonum animarum, vel propagatio aut defensio alicuius doctrinae erroneae. Consultores respondent causam ex bono animarum expetitam nimis amplam esse, quae locum abusibus dare potest. De mentione alterius causae, scilicet de erroribus contra fidem et mores, non est hic locus aptus, cum agatur de delicto« (*Communicationes* 11 (1979) 288).

<sup>74</sup> ZCP kan. 521 § 2; *Communicationes* 8 (1976) 25; 13 (1981) 151.

<sup>75</sup> ZCP kan. 220: »Nihče ne sme nezakonito škodovati dobremu imenu, ki ga kdo ima, niti komurkoli kršiti pravice do zasebnega življenja.«

<sup>76</sup> ZCP kan. 221 § 1; 1390 § 2; 1717 § 2.

- <sup>77</sup> *Communicationes* 11 (1979) 288.
- <sup>78</sup> ZCP 1917 kan. 2147 § 2, 3.
- <sup>79</sup> »Ceterum Episcopus potest promovere parochum ad aliam paroeciam, quando censeat aversionem esse iniustam« (*Communicationes* 11 (1979) 288).
- <sup>80</sup> ZCP 1917 kan. 2182—2185.
- <sup>81</sup> ZCP kan. 528, 529, 530, itd. H. Paarhammer—G. Farhnberger, *Pfarrei und Pfarrer im Neuen CIC*, Wien 1983, 42—142.
- <sup>82</sup> ZCP kan. 1339 § 3; 1389 § 2; »Monitio non potest consistere sine indicatione motivorum« (*Communicationes* 16 (1984) 44).
- <sup>83</sup> »Ex suggestione alicuius organi consultationis, Consultores addere volunt aliam causam ob quam parochus amoveri possit, scilicet quando ipse graviter negligit suum officium paroeciale. De sententia aliquorum Consultorum caveri tamen debet ut in casu non deveniatur ad remotionis proceduram, nisi praecedant monitiones« (*Communicationes* 11 (1979) 289).
- <sup>84</sup> ZCP kan. 1389, 1396.
- <sup>85</sup> ZCP kan. 1341.
- <sup>86</sup> ZCP kan. 1350 § 1.
- <sup>87</sup> ZCP kan. 1341. Kan 1741, 4: latinsko besedilo povzroča nekoliko nejasnosti; strogo vzeto bi se »quae post monitionem persistat« nanašalo samo na »violatio officiorum paroecialium« in ne na »gravis neglectus«. Po izjavi tajnika Apostolske signature škofa Z. Grochowskega se »quae« nanaša tudi na prvi primer, zato je poseben opomin tudi za »hudo zanemarjanje... župnijskih dolžnosti«.
- <sup>88</sup> ZCP kan. 515 § 1.
- <sup>89</sup> ZCP kan. 515 § 3.
- <sup>90</sup> ZCP kan. 1259.
- <sup>91</sup> V. Papež, *Uprava cerkvenega premoženja*, Ljubljana 1986, 37—46.
- <sup>92</sup> ZCP kan. 532.
- <sup>93</sup> ZCP kan. 537. Coccopalmerio, *Quaestiones de paroecia in novo Codice*, v: *Periodica* 73 (1984) 403—405.
- <sup>94</sup> ZCP kan. 1280. *Communicationes* 12 (1980) 415—416.
- <sup>95</sup> M 16. Kongregacija za katoliško vzgojo, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Romae 1985, 65, št. 94.
- <sup>96</sup> V. Papež, *Odtujitev cerkvenega premoženja v ZCP*, v: *BV* 48(1988) 227—240.
- <sup>97</sup> ZCP kan. 521. V. Papež, *Uprava cerkvenega premoženja*, Ljubljana 1986, 41.
- <sup>98</sup> ZCP kan. 1284 § 1.
- <sup>99</sup> ZCP kan. 1377, 1389 2. Coccopalmerio, *De causis ad amotionem parochorum requisitis*, v: *Periodica* 75 (1986) 287—302.
- <sup>100</sup> *Communicationes* 6 (1974) 43.
- <sup>101</sup> ZCP kan. 532, 5 37. *Communicationes* 13 (1981) 308.
- <sup>102</sup> ZCP kan. 1284, 1389, 1285, 1220, 555, 562.
- <sup>103</sup> ZCP kan. 1279, 1280, 1283, 1284.
- <sup>104</sup> ZCP kan. 1254.
- <sup>105</sup> ZCP kan. 1752.
- <sup>106</sup> ZCP kan. 538, 1745, 3.
- <sup>107</sup> *Sveta Kongregacija za škofo. Direktorij o pastoralni službi škofov*, 22. 2. 1973, št. 204.
- <sup>108</sup> *Communicationes* 11 (1979) 289—290.
- <sup>109</sup> *Communicationes* 11 (1979) 289—290; prim kan. 127.
- <sup>110</sup> *Communicationes* 8 (1976) 199; 11 (1979) 290; ZCP 1917 kan. 2148 § 1.
- <sup>111</sup> ZCP kan. 1742 § 1.
- <sup>112</sup> »... ut in canone praecipitur Episcopo ut tres faciat monitiones parochi antequam illi suadeat renuntiationem paroeciae. Alii Consultores censent melius esse si nihil dicatur de numero monitionum« (*Communicationes* 11 (1979) 290).
- <sup>113</sup> ZCP 1917 kan. 2148: »Kadar ordinarij po pameti sodi, da si je župnik nakopal katerega izmed razlogov,... naj sam pismeno ali ustno povabi župnika, če ta ni na duhu bolan, naj se v določenem času župniji odpove.«
- <sup>114</sup> ZCP kan. 1744.
- <sup>115</sup> ZCP kan. 1743. Slovenski prevod tega kanona ni natančen, ker omenja samo »preprosto« odpo-ved, ne pa tudi »brezpogojne«. Glej: V. Papež, *Nekaj pripomb k slovenskemu prevodu zakonika cerkvenega prava*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 22 (1988) 90..
- <sup>116</sup> ZCP kan. 189.
- <sup>117</sup> ZCP kan. 1743.
- <sup>118</sup> ZCP kan. 1746.

<sup>119</sup> ZCP kan. 189.

<sup>120</sup> »Quibusdam autem placeret ut circa conditionem a parochia forte appositam audiatur consilium pastorale paroeciae, quando talis condicio sit de re quae tangat communitatem paroecialem« (*Communicationes* 11 (1979) 290—291).

<sup>121</sup> ZCP kan. 1744 § 2.

<sup>122</sup> ZCP kan. 1745, 2; *Communicationes* 11 (1979) 291.

<sup>123</sup> ZCP kan. 1744 § 2; 1745, 2. »Se il parroco, anche dopo una proroga del termine, non risponde o rifiuta le dimissioni senza portare i motivi, l'Ordinario può emettere il decreto di rimozione« (*Communicationes* 6 (1974)43).

<sup>124</sup> ZCP kan. 1745; *Communicationes* 6 (1974)43.

<sup>125</sup> ZCP kan. 1745; 51. *Communicationes* 6 (1974) 43. Bil je predlog, da bi pri skupnem pretresanju preiskovalnega postopka bil navzoč tudi župnikov advokat, vendar predloga niso sprejeli, velja pa »nihil tamen vetat quod parochus privatim advocatum consultat« (*Communicationes* 11 (1979) 292):

<sup>126</sup> ZCP kan. 54, 55, 56.

<sup>127</sup> ZCP kan. 1737.

<sup>128</sup> ZCP kan. 524.

<sup>129</sup> ZCP kan. 1746. Upoštevati je treba tudi kan. 281, 269, 538, 1350.

<sup>130</sup> ZCP 1917 kan. 2154. *Communicationes* 11 (1979) 293.

<sup>131</sup> ZCP kan. 1747 § 2; ZCP 1917 kan. 2156 § 2. *Communicationes* 11 (1979) 294.

<sup>132</sup> ZCP kan. 1747 § 1. Namesto »čimprej« je bilo predlagano »intra tres menses«, salva prorogatione ab Ordinario iusta causa concessa. Consultores praeferunt ut dicatur »quamprimum«, ita ut provideatur in singulis casibus iuxta circumstantias« (*Communicationes* 11 (1979) 294).

<sup>133</sup> ZCP kan. 1737.

<sup>134</sup> ZCP kan. 1734 § 1.

<sup>135</sup> A. Ranaudo, *Iz ricorso gerarchico e la rimozione e trasferimento dei parroci nel nuovo codice, v: Dilexit iustitiam*. Studia in honorem Aurelij card. Sabattani, Città del Vaticano 1984, 545.

<sup>136</sup> ZCP kan. 1747 § 3.

<sup>137</sup> ZCP kan. 1739.

<sup>138</sup> ZCP kan. 1445 § 2. *Normae specialis Sup. Tribunalis Signaturae Apostolicae, art. 105*.

<sup>139</sup> ZCP kan. 538 § 3.

<sup>140</sup> *Sveta Kongregacija za škofe, Direktorij o pastirski službi škofov*, 22. 2. 1973, št. 31.

<sup>141</sup> Pavel VI., ap. pismo *Ecclesiae Sanctae*, 6. 8. 1966, I, št. 20 § 3. Opazna je razlika: v dokumentu o škofih je rečeno, da so »povabljeni« (invitati), pismo Pavla VI. pa že govori, da so »naprošeni« (rogantur), kar je samo po sebi imperativnega značaja.

<sup>142</sup> *Communicationes* 13 (1981) 287.

<sup>143</sup> »... l'espressione »renuntiationem ab officio exhibeat proprio Episcopo«... è troppo forte in quanto propone un obbligo netto alla rinuncia una volta superata l'età di 75 anni. Durante il Vaticano II si chiese se l'età potesse essere motivo per la rimozione del parroco e si rispose »minime«... Nel M. P. *Ecclesiae Sanctae* si dice »enixe rogatur« e si usa quindi una espressione meno imperativa del nostro testo. Pertanto si propone che si dica »expleto 75 anno, parochus potest ab Episcopo amoveri« (*Communicationes* 13 (1981) 288).

<sup>144</sup> »Il Vescovo è il centro della Chiesa particolare e deve avere i mezzi per poter rimuovere un parroco qualora lo richieda il bene della parrocchia. D'altra parte, il fatto che il parroco sia obbligato a presentare le dimissioni facilita l'azione del Vescovo nei rapporti di certi sacerdoti che da una norma meno rigida prenderebbero motivo per opporsi ad una eventuale rimozione« (*Communicationes* 13 (1981) 288).

<sup>145</sup> *Pontificia Communis Decretis Concilii Vaticani II interpretandis*, v: AAS 70 (1978) 534: »Utrum Episcopus dioecesis, ad removendum ab officio parochum renuentem afferre suam renuntiationem ab expletum septuagesimum quintum aetatis annum, sequi debeat proceduram de qua in Litteris Apostolicis die 6. augusti 1966 Motu Proprio datis *Ecclesiae Sanctae* I, n. 20 § 1, an valeat immediate declarare eum ab officio decessisse. R. Affirmative ad primam partem, negative ad alteram.« Ta odgovor je papež Pavel VI. potrdil dne 7. 7. 1978 in ga ukazal objaviti.

<sup>146</sup> ZCP kan. 1336 § 1, 4.

<sup>147</sup> ZCP kan. 1748.

<sup>148</sup> F. J. Urritia, *De normis generalibus*, Romae 1983, 123.

<sup>149</sup> ZCP kan. 190 § 1.

<sup>150</sup> ZCP kan. 189 § 2.

<sup>151</sup> ZCP kan. 190, 1729, 1749.

<sup>152</sup> ZCP kan. 1740, 1741.

<sup>153</sup> ZCP kan. 1748.

<sup>154</sup> »Suggestum est ut Episcopus translationem proponat, rationibus tamen ad valide agendum indicatis. Consultores vero censent in hoc stadio proceduræ melius esse si non fiat obligatio Episcopo indicandi rationes« (*Communicationes* 11 (1979) 295; *Communicationes* 11 (1979) 200).

<sup>155</sup> »Nonnullis placeret hic agere tantum de translatione ad aliam paroeciam, non de translatione ad aliud officium, quia translatio ad aliud officium implicat amotionem a paroecia. Consultores non idem sentiunt, quia amotio supponit adesse causas de quas ministerium noxium aut saltem inefficax evadat, translatio ad aliud officium non implicat formalem amotionem a paroecia« (*Communicationes* 11 (1979) 294.)

<sup>156</sup> ZCP 1917 kan. 2162; *Ecclesiae Sanctae* I, art. 20 § 2; *Communicationes* 8 (1976) 200.

<sup>157</sup> ZCP kan. 1752.

<sup>158</sup> ZCP 1917 kan. 2163.

<sup>159</sup> ZCP kan. 1748, 1752; X. Ochoa, *Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici*, Roma 1983, 43, 268, 544.

<sup>160</sup> ZCP kan. 682 § 2.

<sup>161</sup> ZCP kan. 384; *Sveta Kongregacija za škofe, Direktorij o pastirski službi škofov*, 22. 2. 1973, št. 107, 112; *Communicationes* 11 (1979) 295.

<sup>162</sup> ZCP kan. 1749.

<sup>163</sup> ZCP kan. 1742 § 1.

<sup>164</sup> ZCP kan. 1750.

<sup>165</sup> ZCP kan. 1750; *Communicationes* 11 (1979) 295.

<sup>166</sup> ZCP kan. 1719; ZCP 1917 kan. 2143.

<sup>167</sup> »Duhovniki naj priznavajo škofa res kakor za svojega očeta ina naj ga spoštljivo ubogajo« (C 28).  
»... duhovniki sestavljajo en zbor in eno družino, katere oče je škof« (Š 28).

<sup>168</sup> ZCP kan. 1751 § 1.

<sup>169</sup> ZCP kan. 1752; 1747.

<sup>170</sup> ZCP kan. 191 § 2.

<sup>171</sup> ZCP kan. 49; 1319.

<sup>172</sup> ZCP kan. 1737; 1732—1739.

<sup>173</sup> ZCP kan. 1747 § 3; 527; *Communicationes* 11 (1979) 296.

<sup>174</sup> Š 35.

<sup>175</sup> ZCP kan. 675.

<sup>176</sup> ZCP kan. 673.

<sup>177</sup> ZCP kan. 678.

<sup>178</sup> ZCP kan. 681.

<sup>179</sup> ZCP kan. 682 § 2.

<sup>180</sup> *Ecclesiae Sanctae* I, št. 31—32; *Mutuae relationes*, št. 58.

<sup>181</sup> ZCP kan. 520 § 1.

<sup>182</sup> ZCP kan. 520 § 2.

<sup>183</sup> V. Papež, *Redovne župnije in kan. 520, v: Poročila slovenske frančiškanske province sv. Križa* 60 (1986) 147—150.

<sup>184</sup> A. Gutierrez, *Lo stato della vita consacrata nella Chiesa, v: Lo stato giuridico dei Consacrati*, Città del Vaticano 1985, 37—63.

<sup>185</sup> ZCP kan. 523.

<sup>186</sup> ZCP kan. 682 § 1740—1747; 1748—1752.

<sup>190</sup> Nekateri pravniki menijo, da je potrebno v odstranitvenem odloku navesti vsaj na splošno vzroke, da se na ta način daje neka vsebina in smisel morebitni pritožbi prizadetega. Glej: D. J. Andres, *Il Diritto dei Religiosi*, Roma 1984, 450, št. 802.

<sup>191</sup> *Ecclesiae Sanctae*, I, št. 32.

<sup>192</sup> ZCP 1917 kan. 454 § 5.

<sup>193</sup> ZCP kan. 678 § 3. V. De Paolis, *De paroeciis institutis religiosis commissis vel committentis, v: Periodica* 74 (1985) 389—417.

<sup>194</sup> B 42.

<sup>195</sup> C 26.

<sup>196</sup> ZCP kan. 519.

<sup>197</sup> ZCP kan. 515 § 1.

<sup>198</sup> ZCP kan. 1733.

<sup>199</sup> Ciceron, *De officiis. Liber III, 6, 28* (Cicéron, *Les devoirs*, Paris 1970, str. 27): »Cuius societatis artissimum vinculum est magis arbitrari esse contra naturam hominem hominis detrahere sui commodi causa quam omnia incommoda subire vel externa vel corporis vel etiam ipsius animi, quae vacent iustitiae: haec enim una virtus omnium est domina et regina virtutum.«

Anton Stres

### Antropološki in teološki temelji človekovih pravic

Ideja človekovih pravic se tudi v našem okolju vedno bolj uveljavlja. Imamo občutek, da skušamo nadomestiti zamujeno in tako ponovno odkrivamo idejo, ki že od razsvetljenstva naprej spodbuja vse sodobno prizadevanje za demokracijo in vsesplošno človeško emancipacijo in je natančno pred dvesto leti, s francosko revolucijo, dosegla svojo prvo veliko zmago. Res gre za škodljivo in nesrečno zamudo, vzrok pa je dejstvo, da socialistični nazori niso bili naklonjeni ideji človekovih pravic oziroma so jih pojmovali drugače. Na mesto pravic človeka je praviloma stopala pravica delovnega človeka, na mesto pravice do osebne svobode, do svobode mišljenja in vesti, svobodnega združevanja in političnega opredeljevanja je stopala pravica do dela in do pravične nagrade zanj. Medtem ko je v pravilno razumljenih človekovih pravicah nosilec pravic vsak človek zato, ker je človek, je v socializmu nosilec pravic človek delavec, predstavnik določenega družbenega razreda in še več — predstavnik določene ideologije. To pa je v bistvu zanikovanje človekovih pravic. Z idejo človekovih pravic se ljudje osvobajajo vsakovrstnih diskriminacij, ki izvirajo od tod, da imajo eni prednosti in pravice, ki jih drugi nimajo. Če je pomenila francoska revolucija upor proti prednostim, ki jih je užival plemiški sloj, medtem ko so bili drugi sloji brez njih, potem vodi zoževanje človeka na delavca in proizvajalca materialnih dobrin spet novo diskriminacijo. Na mesto plemstva stopa delavstvo s svojo avantgardo, na mesto katoliške vere, ki je uživala prednosti v predrevolucijskem francoskem kraljestvu, pa stopa marksistična ideologija. Tako pravzaprav pomeni marksistični socializem vrnitev na stanje pred francosko revolucijo, le nosilci privilegijev so zamenjani.

Zato je razumljivo, da je v socialističnih okoljih moralo priti do drugačnega vrednotenja človekovih pravic. To doživljamo danes. A povečane pozornosti človekovim pravicam ne srečujemo samo v socializmu, temveč tudi v tako imenovanem kapitalizmu. V družbah svobodnega gospodarstva in parlamentarne demokracije pa srečujemo danes še drug pojav: oživljanje liberalizma. Na političnem odru se zadnje čase ponovno krepijo liberalistične in individualistične sile, prav tako pa

doživlja liberalizem novo pomlad na področju ekonomskih teorij. Socializem je torej na udaru na vseh področjih življenja. Tega razvoja sodobnega čutenja kristjani ne moremo spremljati brez pridržkov. Krščanski družbeni nauk, kakor ga oznanja katoliška Cerkev, seveda ni socialističen in kolektivističen. Toda prav tako tudi ni liberalističen in individualističen, zato nam krepitev sodobnega neoliberalizma nikakor ne more vlivati čistega veselja. Zaradi desetletnega vsiljevanja socialistične enostranosti se mogoče premalo zavedamo liberalistične enostranosti. Vendar ne smemo pozabiti, da gre za drugo enostranost, da gre za vizijo družbenega življenja, ki zapostavlja človekovo moralno dolžnost solidarnosti z drugimi ljudmi, razsežnost občestvenosti, usmiljenja in medsebojne podpore.

Danes splošno razširjeno dovzetnost za človekove pravice gotovo krepi tudi dejstvo, da je sodoben način življenja in proizvodnje bolj kot poprej povezan z osebno pobudo, prilagajanjem in iznajdljivostjo. Bolj ko postaja naše življenje zamotano in zahtevno, več osebnega prilagajanja in osebne pobude zahteva. Tu je bržčas razlog, zakaj bije socializmu, predvsem marksistično-leninističnemu, zadnja ura, ne glede na to, da se bo v mnogih deželah s policijsko in vojaško prisilo lahko še dolgo držal na oblasti. Hočem reči, da je izgubil vsako intelektualno in moralno privlačnost. To pa lahko tudi pomeni, da se bo krščanstvo moralo soočiti z novim liberalizmom, ki bo z ene strani manj nasilen, saj bo na široko odpiral vrata pluralizmu in subjektivizmu, po drugi pa bo po svoji življenjski usmerjenosti — ta bo prav tako materialistična in uživaška — moralno bolj zapeljiv, kakor je bil socializem s svojimi oblikami prisile in teptanja drugačnosti.

Iz tega pa sledi še nekaj drugega. Če drži, da je na pohodu nova liberalistična ideologija, obstaja nevarnost liberalistične ideologizacije človekovih pravic. Ker pa je po drugi strani prav sodobna Cerkev<sup>1</sup> vzela človekove pravice za sestavni del svojega nazora o družbenem življenju, je toliko bolj nujno, da se zavedamo, v kakem okviru in v kakem duhu sprejemamo kristjani človekove pravice: krščanski odnos do človekovih pravic je treba dobro razmejiti od liberalističnega.

Če pregledujemo, kako so v preteklosti utemeljevali idejo človekovih pravic v okviru krščanskega teološkega nazora, lahko razlikujemo dva pristopa: 1. s stališča naravnega prava in 2. z izrazito teoloških izhodišč. Naravno pravo izhaja iz dejstva, da je človek svobodna oseba, bitje, ki ima razum in svobodno voljo in zato v veselju čisto posebno mesto. Teološko utemeljevanje pa se opira na nekatere osrednje resnice krščanske vere, predvsem na stvarjenje po božji podobi in na učlovečenje Božjega sina.

## 1. Transcendencja človeške osebe

Ker so v okviru teorije o naravnem pravu imenovali dostojanstvo človeške osebe in mislili pri tem, da je po svoji naravi človek razumno in svobodno bitje, lahko danes imenujemo transcendenco človeške osebe. Ko za človeka kot osebo uporabljamo izraz »transcendencja«, to seveda ne more pomeniti, da je človek transcendenten v tistem smislu, kot to velja za Boga. Kljub temu pa tudi v človekovem primeru lahko govorimo o transcendeni, če transcendencja pomeni »preseganje«. Kot oseba je človek ravno bitje, ki ni samo del kake celote (družinske, družbene, narodove, državne ali zgodovinske), temveč presega vsako vključenost v celoto. Zato tudi ni zgolj sredstvo družbe in države, temveč namen političnega in družbenega življenja.

S tem se navezujemo na zelo klasično tomistično izročilo, po katerem je človeška narava nekaj izjemnega: obdarjena z razumom, s katerim lahko spoznava ves

svet, zato ga presega, je več kot vsa druga bitja vidnega sveta. Hkrati pa je človek obdarjen tudi s svobodno voljo, ki prav tako predstavlja določeno samostojnost<sup>2</sup> in prostost od vseh pogojenosti, sredi katerih se človek kljub temu še vedno giblje.

Vendar pa ni dovolj, če ostanemo samo pri razumu in svobodni volji, kot dveh značilnih sestavinah človeške narave. Treba je iti še dlje in poiskati njuno skupno jedro, to pa je človeška duhovnost. Človek je duh, je duhovno bitje. In v čem je ta duhovnost? V človekovem samoizvrševanju (Selbstvollzug), v dejstvu, da človek »samega sebe je«, da človek ni samo vržen v bivanje, temveč »biva samega sebe«. Ti besedni zvezi sta seveda nenavadni in z vidika slovenske sintakse nepravilni. Izražata pa bistvo človekovega načina bivanja. Človek oblikuje sam sebe, svoje bivanje dejavno jemlje nase in ga tudi bolj ali manj dejavno izvršuje.<sup>3</sup> Tudi človekova razumnost, ki jo klasična antropologija postavlja na prvo mesto, je v službi, v funkciji tega dejavnega bivanja. »Spoznavanje je sestavni del občega človeškega ravnanja. Je pa tudi prva in temeljna sestavina, ker je pred vsemi drugimi načini človekovega samouresničevanja, jih omogoča in jim kaže smer.«<sup>4</sup> V tem smislu je bolje, da govorimo bolj kot o razumu o človekovi zavesti: o zavesti o sebi, o samozavedanju. Človekova zavest o samem sebi je najbolj osnovna oblika človekovega preseganja naravne danosti in popolnoma v službi drugega temeljnega človekovega dogajanja, njegove svobode, ki pa je v bistvu njegovo razpolaganje s seboj ali njegova samoposest. Človek, ki je zmožen — vsaj v določeni meri — razpolagati s seboj in se svobodno odločati, se s tem razkriva kot bitje, ki deluje iz sebe. Torej ni samo prenosni člen dinamizmov in pobud, ki prihajajo od zunaj. To pomeni, da je več kot vsota teh dinamizmov, da presega okvire svojih danosti in pogojev svojega življenja, pa naj je hkrati še tako močno z njimi pogojen in od njih odvisen.

Tukaj se lahko navežemo na B. Pascala, na njegovo znano misel o treh redih: red telesne veličine, red duha kot spoznanja in red ljubezni, ki je nadnaraven. Pascal namreč zelo dobro poudarja neprimerljivost teh redov med seboj. »Vsa telesa, nebesni svod, zvezde, zemlja in njena kraljestva ne odtehtajo najmanjšega duhovnih bitij; to namreč pozna vse to in samo sebe; telesa pa ničesar. — Vsa telesa skupaj in vsa duhovna bitja skupaj ter vse njihove stvaritve ne odtehtajo najmanjšega vzgiba resnične ljubezni. Ta spada v red, ki je neizmerno višji. — Od vseh teles skupaj bi ne mogli doseči, da bi se jim utrnila ena sama drobna misel: to je nemogoče in je drugačnega reda. Iz vseh teles in duhov ne bo nihče priklical niti enega vzgiba resnične ljubezni; to je nemogoče, ker je drugačnega reda, nadnaravnega.«<sup>5</sup> Kar je pomembno v tej zvezi, je misel, da je po svoji sposobnosti duhovnega spoznanja človek bistveno nad vsem drugim stvarstvom in ga presega.

Podobne misli prevevajo vso zahodno filozofijo. Pri Schellingu najdemo slikovito primerjavo: če bi bil jaz samo del mehanizma, bi se nadenj ne mogel dvigniti. »Kajti kar je del mehanizma, se od njega ne more ločiti, da bi zastavilo vprašanje: kako je vse to mogoče? Tukaj in sredi pojavov namreč zavzema kolešček mesto, ki mu je bilo absolutno nujno določeno; če sem jaz kolešček in zapustim to mesto, preneham biti kolešček in postanem neodvisno bitje...«<sup>6</sup>

Vse to spoznanje zahodne filozofije in misli o dostojanstvu človeške osebe pa je zelo ustrezno izrazil I. Kant s svojo opredelitvijo človeka kot cilja samega sebe. »V vsem stvarstvu je mogoče vse, kar se hoče in koder je mogoče uporabljati tudi *samo kot sredstvo*; samo človek, in z njim vsaka razumna stvar, je *cilj v samem sebi*. Po avtonomiji svoje svobode je namreč subjekt moralnega zakona, ki je svet.«<sup>7</sup>

Pojem človeka kot bitja, ki presega svojo siceršnjo vključenost v kozmos in družbeno zgodovino, je osnova, na kateri je zgrajena filozofsko-antropološka misel o človekovem dostojanstvu. Človeška oseba izstopa iz vsega svojega okolja in za-

hteva, da se z njo ravna drugače kot z drugimi bitji, ki sestavljajo vesolje. Človek je več kot eno izmed bitij vesolja, ni samo »skupek« svojih fizičnih, psihičnih in družbenih določil, temveč presega vsa ta določila in se dviga nad vse pogoje, sredi katerih se sicer pojavlja, še več, brez katerih se pojaviti niti ne more. Njegova odvisnost od naravnega in zgodovinskega okolja torej ni takšna, da bi postavljala pod vprašaj dejstvo, da po svoji temeljni konstituciji človek ni sredstvo ali funkcija nobene celote in nobene totalitete, ne družbene ne ekonomske ne kozmične in ne zgodovinske, temveč je nosilec samega sebe ter sega čez zgodovinske okvire svojega bivanja, jih presega ali transcendirata. To hočemo reči, kadar tudi za človeka uporabljamo izraz »transcendenc«, ta pa je torej antropološka podlaga človekovih pravic. Človekovo dejansko izvrševanje svojega bivanja predpostavlja korenito neodvisnost od njegovega naravnega in zgodovinskega okolja, to pa seveda ne pomeni, da s tem okoljem ni povezan. Pač pa ga popolnoma ne določa. To je antropološka in ontološka osnova vseh drugih neodvisnosti oziroma izvor njegovega teženja po njej. Tu je razlog, zakaj se upira vsakemu nasilju in vsaki manipulaciji, ki ju doživlja od soljudi. Ta upor ni njegova zgolj subjektivna, neutemeljena in enodnevna muha, temveč ima svojo ontološko in s tem »objektivno« podlago in temelj.

Razmerja med neduhovnimi bitji ne morejo biti vzorec za medčloveška razmerja. Med svobodnimi subjekti morajo vladati drugačni odnosi. Vendar pa zavest o tem enkratnem razmerju človeka do njegovega okolja v široki pahljači različnih predstav o tem, kaj je človek, ni tako pogostna. Zunaj zahodne kulture je bolj ali manj v ospredju misel o posameznikovi podrejenosti kozmosu in zgodovini, to pa seveda ni brez funkcionalne zveze z mislijo, da ga lahko podrejamo tudi njegovim plemenskim ali državnim skupnostim oziroma institucijam. Praksa družbenega in političnega podrejanja posameznika skupnosti ima vedno temu ustrezno teoretično stališče, po katerem je človek le skupek svojih okoliščin. Totalitarni režimi niso nikoli prenašali, če je kdo poudarjal dostojanstvo človeka kot osebe. Hoteli so, naj ima skupni interes absolutno prednost pred interesi posameznikov. Bolje rečeno: med področjem skupnih in področjem posameznikovih interesov ter potreb navadno ne vidijo drugega razmerja kot enačenje ali podrejanje. Že stoik cesar Mark Avrelij je jasno povedal misel, ki bi jo lahko ponovil vsak pristaš totalitarizma do današnjega dne: »Kar občestvu ni škodljivo, tudi občanu ne škoduje. Pri vsaki dozdevni škodi uporabljaj tole pravilo: Če občestvo nima škode od tega, tudi jaz nisem oškodovan.«<sup>8</sup> Prav ta utopična misel, da bi se lahko že na tem svetu celota in del, posameznik in skupnost, popolnoma ujemala in njuni interesi pokrivali, je bila povod za najhujša teptanja človekove svobode.

Srečamo pa tudi nazore, ki so blizu modernemu spoznanju o enkratnosti in »transcendenci« človeške osebe. Omeniti velja predvsem grško tragedijo. Najbolj znan primer je antična zgodba o Antigoni, hčerki kralja Ojdipa, ki proti kraljevemu povelju, se pravi v nasprotju z nekakšnimi skupinskimi interesi pokoplje svojega brata, padlega na strani sovražnikov domovine. To zgodbo je povzel tudi grški tragik Sofokles in njegovo istoimensko odrsko delo velja za enega najmočnejših izrazov zavesti, da se lahko posameznik tudi upre ali celo mora upreti instituciji in interesom občestva, ki jih izraža oblast. Vsekakor ni naključje, da se prav v tragediji pojavlja zavest, da odnosi med posameznikom in skupnostjo niso harmonični, da pa jih tudi ni mogoče reševati z nasiljem nad šibkejšim posameznikom.

Vprašanje človekovih pravic izvira iz te zavesti o nesimetričnem odnosu med posameznikom in skupnostjo, med osebo in občestvom. Posameznik ni samo simetričen odlitek svojega prostorskega in časovnega okolja. Iz povedanega pa je tudi očitno, da vprašanje o človekovem dostojanstvu ni samo politično, družbeno,



pravno in moralno, temveč končno tudi metafizično. Misel, da ima človek kot samostojna oseba pravice, ki jih mora upoštevati in spoštovati tudi tisti, ki kot oblast meni, da ravna v interesu skupnosti, je torej vezana na prepričanje, da človeška oseba ni samo drobec vesolja ali eden izmed zamenljivih členov množice. Z drugimi besedami, človeška oseba v vsej svoji nesporni in bistveni občestvenosti to občestvenost hkrati tudi presega, to pa z vidika posameznika pomeni, da je duhovno, svobodno in odgovorno bitje. Šele s teh izhodišč je jasno, zakaj ni dovolj upoštevati samo družbeno celoto ali totaliteto, temveč tudi vsakega posameznika, ki to celoto sestavlja, a je hkrati tudi osebno in s tem »transcendentno« bitje. Metafizika, ki jo vključuje ideja človekovih pravic, je torej metafizika transcendence, ne pa metafizika totalitete, kot so vsi panteizmi in materializmi. Tu sedaj ni mogoče razpravljati, ali je možno tako »metafiziko človekove transcendence« dosledno zagovarjati pred priznanja Boga kot transcendentnega bitja »par excellence«. Vsekakor pa je jasno, da je človekove pravice mogoče dosledno utemeljevati le ob priznavanju človeške osebe kot bitja, ki presega svoje družbene in politične pogoje življenja in razvoja. Človekove pravice so takšne, da jih ima človek »po naravi«<sup>9</sup> se pravi neodvisno od državne oblasti, ne glede celo na to, da mu jih državna oblast izrecno tepta. Človekove pravice torej terjajo priznanje, da je človek kot oseba tudi ontološko pred skupnostjo in pred državo: ni človek po državi, pa zato tudi država nima oblasti nad pravicami, ki mu gredo po naravi, se pravi po njegovi presežni, transcendentni ontološki osebni zasnovi, ki jo izražata besedi »oseba« in »duh«.

## 2. Teološki temelji človekovih pravic

Naj bodo navedeni filozofsko antropološki in celo metafizični temelji ideje o človekovih pravicah za nas danes še tako razvidni, drži, da se je misel na človekove pravice pojavila in docela razvila v okviru judovsko-krščanskega verskega izročila in njegove refleksije. Danes je na splošno sprejeto, kar je v svojem času poudarjal že Hegel o svobodi na splošno: »Celi deli zemlje, Afrika in Orient te ideje niso nikoli imeli in je še nimajo; Grki in Rimljani, Platon in Aristotel, tudi stoiki je niso imeli. Nasprotno so samo vedeli, da je človek dejansko svoboden po svojem rojstvu (kot atenski, špartanski državljani) ali pa po značajski moči, izobrazbi, filozofiji (modrec je svoboden, tudi če je suženj in v verigah). Ta ideja je prišla na svet s krščanstvom, po katerem ima posameznik *kot takšen* neskončno vrednost, saj je predmet in cilj Božje ljubezni...«<sup>10</sup> Dejansko je sodobna ideja o človekovih pravicah pravzaprav bolj ali manj sekularizirana teološka ideja o človekovem dostojanstvu, kot jo je dala svetu svetopisemska religioznost, se pravi judovstvo in krščanstvo.

Preden pa se ustavimo ob najpomembnejšem zadevnem starozaveznem besedilu, pri poročilu o stvarjenju človeka, je treba omeniti, da je Stara zaveza v svoji celoti živela iz temeljnega izkustva, izhoda iz Egipta. To pa je bilo izkustvo osvobojenja: osvobojenja iz egiptovske sužnosti in ta dogodek je središče Stare zaveze. Vendar gre starozavezna teologija o *stvarjenju človeka* bistveno dlje kot sam odhod iz Egipta. Misel na osvobojenje iz Egipta dejansko ni bila sposobna, da bi bili z njo obvladovali judovski nacionalizem. Osvobojeni Izraelci v svoji »obljubljeni deželi« neusmiljeno iztrebljajo stare prebivalce in njihovo kulturo. Šele univerzalistična misel, se pravi misel na to, da so vsi ljudje Božji otroci in je vsem namenjeno odrešenje in ki se pojavlja v preroških krogih, presega judovski nacionalizem in prezir do drugih narodov. Ti preroški krogi pa so tudi tisti, v katerih je nastala svetopisemska zgodba o *stvarjenju človeka*. Šele ta je za idejo o človekovih pravicah odločilnega pomena.

Poročilo o stvarjenju seveda opozarja tudi na tisto človekovo senčno plat, ki postavlja njegovo dostojanstvo pod vprašaj: človek je grešnik. Vendar pa z grehom dostojanstvo človeške osebe ni popolnoma uničeno. To je za misel na človekove pravice velikega pomena. Tudi grešnik, pa naj bo še tako velik zločinec, ima pravico, da spoštujejo njegove temeljne pravice. Konkretno npr. to pomeni, da tudi obsojenci v zaporih ohranjajo svoje človeško dostojanstvo. Zaradi zločinov, ki so jih mogoče storili, nima nihče pravice, da bi jih mučili ali kakor koli drugače z njimi poniževalno ravnali. Saj tudi grešnik ostaja v območju Božje ljubezni in njegovega odrešenja.

Za naše razmišljanje o krščanskem in teološkem izvoru ideje človekovih pravic vsebuje svetopisemski nauk o stvarjenju dve iztočnici. Prva je samo svetopisemska in religiozna predhodnica že obravnavanega nauka o transcendenci človeške osebe. Že po nauku Svetega pisma je človek sicer postavljen v vesolje, vendar ni samo njegov del. Ni samo člen v verigi kozmičnih menjav in zato tudi ne samo sredstvo, prek katerega bi se materija izpopolnjevala do vedno višjih oblik svoje organizacije, kot morajo bolj ali manj razločno meniti vsi materializmi. Človeka je ustvaril Bog s posebnim posegom svoje stvariteljske moči. Še več, po krščanskem prepričanju ustvarja Bog vsakega človeka posebej, namreč njegovo dušo. Smisel te trditve ni samo v tem, da človek ni samo serijski proizvod, temveč tudi v tem, da je vsak osebno »predmet« Božjega osebnega odnosa: njegovega priznanja in odrešenjske ljubezni. Tako se tudi po tej plati potrjuje, da po svoji temeljni ontološki in moralni konstituciji človek ni sredstvo nikogar, najmanj pa kozmosa in njegove materije. Ni sredstvo, ker ga tudi Bog ne misli »uporabljati« ali z njim manipulirati. Smisel človeškega bivanja torej ni v kozmosu in njegovi popolnosti, temveč je človek smisel vsega kozmičnega bivanja. Človek ni zaradi veselja, temveč je veselje zaradi človeka. Na voljo imamo namreč samo dve možni razlagi svojega pojava v vesolju: ali nas je ustvarila materija v svojem večnem pretakanju kot vmesni člen lastnega samorazvoja ali pa smo tukaj zavoljo tega, ker nas je priklicala v življenje svobodna stvariteljska moč, in sicer zastoj, iz ljubezni, kot dobrota, ki samo sebe razdaja. Iz tega potem sledi, da je človek po svoji temeljni, ontološki konstituciji v nasprotju z vsemi drugimi bitji, ki sestavljajo vesoljstvo, ni sredstvo, ampak »cilj« svojega bivanja. Zato ga tudi nihče nima pravice ponižati na raven sredstva.

Druga in za idejo o človekovih pravicah najpomembnejša starozavezna misel pa je že omenjena misel o človekovi bogopodobnosti. Človek ni samo nekaj izjemnega in posebnega v stvarstvu, ni samo veselje v malem, ni samo povzetek ali ponovitev kozmičnega razvoja (»mikrokozmos«), temveč je — lahko bi rekli — celo Bog v malem. Po Svetem pismu je ustvarjen po božji podobi. Sicer so že v drugih kulturah poznali podobno idejo, idejo človekovega božjega porekla. Toda drugod je bil božjega izvora samo kralj; on je bil božji potomec. V Svetem pismu pa pride do demokratizacije ideje o božjem izvoru: ne samo kralj ali določen sloj ljudi, vsak človek je ustvarjen po Božji podobi. Iz tega nujno sledi, da so glede na to zadnjo normo bivanja in vrednotenja, ki jo predstavlja Bog, vsi ljudje enakovredni. Pred Bogom smo vsi enaki. Bistveno človekovo dostojanstvo pripada enako vsakemu človeku, in ne more biti zmanjšano ali povečano zaradi drugotnih razlik, ki vladajo med ljudmi: ni odvisno od spola, narodnosti, veroizpovedi, političnega prepričanja, družbene koristnosti, starosti ali celo državljske ubogljivosti in pokorščine.

To pa ima tako pomembno praktično in moralno, normativno posledico. Če je človek res božja podoba, potem Bog tudi ne more dopuščati, da bi bile njegove podobe v svetu onečaščene, teptane, izkoriščane, prezirane in zaničevane. Že Sveto pismo je iz resnice o bogopodobnosti izvajalo take moralne sklepe. »Kdor koli

prelije človeško kri, se bo po človeku prelila njegova kri, kajti po božji podobi je Bog naredil človeka,« je rečeno že v zvezi s Kajnovim bratomorom (prim. 1 Mz 9,6). Iz misli na to, da je vsak človek božja podoba, nujno sledi prepoved ubijati ali kakorkoli drugače zatirati soljudi.

S tem stvarjenjsko utemeljenim dostojanstvom slehernega človeka pa je najtesneje povezana še ena starozavezna misel, ki se tudi počasi, a nezadržno prebija na svetlo na straneh Stare zaveze: zavest o človekovi *osebni moralni odgovornosti*. Medtem ko je v antičnem svetu vladalo prepričanje, da lahko človek prestaja kazen tudi za dejanja, ki jih sam ni naredil ali pa jih je naredil pomotoma, nevede in nehotе, je v okviru starozavezne miselnosti počasi postajalo jasno, da je to nezdržljivo z mislijo o človekovem dostojanstvu in svobodi. Kot človek ni igrača brezosebnega veselja in materije, tudi ne more biti igrača brezosebne usode. Človek je moralno in odgovorno bitje, to pa vključuje, da je odgovoren samo za tisto, za kar se vede in svobodno odloča.

Tu se krščanski misli zastavlja vprašanje o odnosu med svobodo in moralno zavezanostjo. Rešuje ga tako, da ju najtesneje povezuje. Kjer ni svobode, ne moremo govoriti o odgovornosti, kjer ni odgovornosti, je svoboda prazna, nesmiselna in se sprevrže v samovoljo. Vsaka od njiju pogojuje ali udejanja drugo. Ta moralna odgovornost in dostojanstvo človekove vesti pa tudi znova opozarja, da človek ni ne orodje ne sredstvo. Ne samo, da ni sredstvo zunanjih naravnih in družbenih zakonov, tudi notranjim biološkim, nagonskim in psihičnim silam ni podrejen. Šele moralen človek, ki ravna po vesti, je res subjekt. Kot svobodno in odgovorno bitje je začetnik in nosilec svojega dejanja z vsemi njegovimi posledicami vred. In zadnji smisel njegovih dejanj je on sam v svoji moralni kvaliteti. Pri tem gre lahko tako daleč, da žrtvuje biološko življenje. S tem dokazuje svojo najvišjo svobodo, svojo vzvišenost nad fizični, naravni, kozmični red. Medtem ko je na ravni biološkega obstajanja »volja do moči«, se pravi vztrajanje v bivanju in življenjsko uveljavljanje najvišja moč, pa za moralnega človeka, kot ga pojmuje krščanstvo in za njim vsa velika evropska moralna tradicija, najvišja moč ni fizična, temveč moralna. To je isto kot Tagorejeva »moč nad močjo«, ta pa prihaja najbolj do veljave prav takrat, kadar lahko človek biološki obstoj celo žrtvuje. V tem osebnem, moralnem življenju po vesti se človek resnično razodeva samemu sebi kot bitje duhovne, moralne vrednosti. Zadnjega kriterija svojega bivanja in ravnanja namreč ne vidi v funkcionalnosti ali koristnosti navzven, temveč v ohranjanju in razvijanju osebnega notranjega, moralnega dostojanstva, svoje nravsvene kakovosti. Če pa kdaj zavržemo ta moralni pogled na življenje, sami sebe spremenimo v navzven funkcionalno proizvodno in sistemsko enoto.

To pomeni, da sta religiozen in moralen pogled na življenje po svojem bistvu protitotalitarna. Ideal ni funkcionalna celota, temveč vsakokrat drugačna, se pravi presežna, transcendentna človeška oseba. Vodilna religiozna in moralna ideja ni totaliteta, temveč transcendenca. V judovski in krščanski religiji pa ima ta človeška duhovna transcendenca svoje »objektivno« počelo in izvor, in sicer v božji transcendenca, zavoljo katere bivanje ni zaprt, funkcionalen, obvladljiv in s tem totalitaren sistem, temveč neskončna odprtost — skrivnost.

Pravo krščansko teološko utemeljevanje človekovih pravic pa je seveda *kristološko*. Z vero v Jezusa Kristusa, učlovečenega Boga, dobiva vrednost človeškega življenja nezaslišan poudarek. Če Bog postane človek, pomeni, da je biti človek nekaj velikega, da je to združljivo s samim božjim dostojanstvom. Biti človek je smiselno: človeško življenje ima neskončno, absolutno vrednost. »Spoznaj, kristjan, svoje dostojanstvo, in ko si postal deležen božje narave, se nikar ne vračaj v tisti čas, ko si še

živel grešno življenje: Pomni, kdo je tvoja glava in kakšnega telesa si ud,« opozarja papež sv. Leon Veliki kristjane v znanem govoru, ki ga beremo v Bogoslužnem branju na božični praznik.<sup>11</sup>

S tem dobijo tudi človekove pravice tipično krščanski, se pravi kristološki temelj. Človekovo dostojanstvo je dokončno potrjeno z učlovečenjem Božjega sina. To je tudi ena vodilnih misli sedanjega papeža, ki jo povzema po zadnjem koncilu. Koncilska pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* npr. poudarja, da se je učlovečeni Božji sin združil z vsakim človekom... »On, ki je »podoba nevidnega Boga« (Kol 1, 15), je tisti popolni človek, ki je Adamovim otrokom vrnil bogopodobnost, popačeno začenši s prvim grehom. Ker je v njem človeška narava privzeta, ne pa uničena, je že s tem tudi v nas dvignjena k dostojanstvu brez primere. Kajti on, božji Sin, se je s svojim učlovečenjem na neki način združil z vsakim človekom.«<sup>12</sup>

Učlovečeni Bog pa tudi ni živel nobenega izjemnega človeškega življenja, temveč si je izbral svoje mesto med zavrženci svojega časa, med ljudmi, ki so bili postavljeni na rob njegove družbe: cestninarji in prešuštnice. Izničenje ali tako imenovana »kenoza« Božjega sina vključuje tudi to. Pravzaprav ni v Jezusovem vedenju nobenega ekskluzivizma: družil se je z družbeno »smetano« in hkrati z izobčenci. Tako so načelno podrtje vse družbene pregrade, pa je apostol Pavel lahko zapisal: »Ni več Juda ne Grka, ni večč sužnja ne svobodnjaka, ni več moškega ne ženske: zakaj vsi ste eno v Kristusu Jezusu« (Gal 3,28). S tem smo načelno onstran vseh najbolj trdovratnih družbenih diskriminacij in razlikovanj, tistih, ki se opirajo na razlike med narodi in njihovimi kulturami, razredi ali sloji in spoloma. To so še danes trije najbolj pogostni izvori družbene neenakosti. Krščanska družbena in moralna načela imajo torej izrazito religiozno podlago. Izvirajo iz vere v Jezusa, učlovečenega Božjega sina, po katerem stopa Bog v dialog z ljudmi in ki svoje odrešenje namenja vsakemu človeku, ne glede na njegovo pravičnost ali zadolženost, raso in spol, narodnost ali razredno pripadnost. S tem ko postane Božji sin človek, ni samo srednik med Bogom in ljudmi, temveč tudi srednik med ljudmi samimi. In k Bogu, ki se je učlovečil, se sedaj ni več mogoče bližati mimo človeka.

Splošna potrebnost milostno darovanega odrešenja, ki si ga ni mogoče zaslužiti, temveč samo v veri sprejeti, in sem jo že nakazal, je potrebno posebej izdvojiti; predstavlja namreč zelo pomembno, *soteriološko* teološko podlago ideje o človekovih pravicah. Izenačuje namreč ljudi na religiozno-moralni ravni: vsi so grešili, vsem pa je tudi milost podarjena. »... saj so vsi grešili in so brez božje slave, opravičeni pa so zastoj po njegovi milosti, v moči odrešenja, ki je prišlo po Kristusu Jezusu.« (Rim 3,23—24). Ta odrešenjska in eshatološka poklicanost vsakega človeka k dostojanstvu odrešenega božjega otroka, k »svobodi Božjih otrok« je tako poleg stvarjenja po božji podobi in učlovečenja tretji pomemben teološki razlog za priznavanje dostojanstva in pravic slehernega človeka.

Končno pa ne moremo mimo krščanskega *teološkega* dejstva, mimo krščanskega pojmovanja Boga samega, ki sledi iz učlovečenja Božjega sina in odrešenja po Jezusu Kristusu. Krščanski Bog je občestvo, zato je krščanstvo religija *dialoga in komunikacije*. To pa ima odločilen pomen za krščansko pojmovanje bivanja, posebej pa še bivanje človeka. Bog, kot ga pozna kristjan, je edinstveno sožitje treh popolnoma enakovrednih in najtesneje združenih oseb: Bog je Trojica. Božansko in Božje bivanje je v čistem komuniciranju, priobčevanju drugemu. To priobčevanje je bivanje v sebi. Brez tega priobčevanja ni bivanja v sebi. Stvarjenje sveta in poznejše božje učlovečenje pravzaprav niso nič drugega kot nadaljevanje navzven tiste komunikacije in dialoga, ki že obstajata znotraj samega Boga. Predvsem učlovečenje in smrt na križu pa podrobneje določata globino tega priobčevanja: to pri-

občevanje je odpoved sebi, umiranje sebi, to umiranje je pa življenje (vstajenje).

Dialog in komunikacija sta nasprotje slehernega nasilja, zato tudi ni čudno, da je evangeliju tuje vsako nasilje. In zato je Bog, kot ga pojmuje krščanstvo, brez sleherne maščevalnosti in sovraštva. To je Bog odpuščanja, prizanašanja, potrpežljivosti in odreševanja. »On namreč daje svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, ter pošilja dež pravičnim in krivičnim« (Mt 5,45). To idejo o komunikaciji poudarjamo toliko bolj danes, ker se je šele moderna antropologija začela zavedati velikanskega pomena jezika in komunikacije nasploh in ko mnogi iščejo prav v komunikaciji model za človeku primerno družbeno življenje. Vendar pa je presenetljivo, da je krščanstvo že pred skoraj dvema tisočletjema postavilo v Boga kot Trojico ta model komunikacijskega bivanja, se pravi, nenasilnega in absolutno enakopravnega sobivanja.

Te teološke ideje so torej osnova krščanskih moralnih načel. Krščanski moralni imperativ je namreč samo dinamična posledica krščanskega »teoretskega« indikativa. Ljubezen do bližnjega, ljubezen do sovražnikov, prepoved maščevanja in vsakega nasilja ne visijo v zraku, temveč so samo izpeljanke za praktično rabo bistvenih povedi o Bogu, kot ga pojmuje na osnovi vere v Jezusa iz Nazareta, učlovečenega Božjega sina.

### **3. Razmerje med antropologijo človekove transcendence in teologijo človekovega Božjega sinovstva**

Če se sedaj vprašamo, kako se dva utemeljevanja človekovih pravic filozofsko in teološko antropološko med seboj povezujeta, moramo najprej reči, da uporabljata cerkveno učiteljstvo obe utemeljevanji. To zelo lepo vidimo pri papežu Janezu XXIII. »Vsako človeško sožitje, če hočemo, da bo dobro in uspešno urejeno, mora zmeraj imeti za temeljno načelo, da je človek oseba; to se pravi, da je po naravi obdarjen z razumom in s prosto voljo; že samo po tem je nosilec pravic in dolžnosti, ki hkrati in neposredno izvirajo iz njegove narave. Prav zato so pa tudi kot vsesplošne, nedotakljive, popolnoma neodtujljive. — Če pa gledamo na dostojanstvo človeka v luči od Boga razodetih resnic, ga moramo postaviti še više, zakaj ljudje so odrešeni s krvjo Jezusa Kristusa ter so tako po milosti Božji otroci in prijatelji ter postavljeni za dediče večne slave.«<sup>13</sup>

Papež torej najprej sprejema splošno, lahko bi rekli laično ali sekularizirano izhodišče, ki se ne opira na teološke razloge, temveč na splošno antropološko stališče, da je vsak človek oseba in s samim tem nosilec človekovih pravic. Temu pa nato dodaja še izrazito religiozne razloge, ki prvo stališče teološko podkrepijo. Človekove pravice postavlja za osnovo družbenega, političnega in mednarodnega življenja in celo za kriterij upravičenosti oblasti. Oblast, ki jih ne spoštuje, nima moralne pravice vladati. »Če torej kake javne oblasti pravic človeka ne priznajo ali jih kratijo, tedaj se pregreše ne le zoper dolžnost svoje službe, marveč so tudi njihovi odloki brez vsake pravne obveznosti.«<sup>14</sup>

Podobno metodologijo najdemo v koncilskem dokumentu *Cerkev v sedanjem svetu*. Koncilskim očetom pa se še posebej zastavlja vprašanje o odnosu med sekulariziranim pojmovanjem človeške avtonomije, ki jo po svoje predpostavljajo tudi človekove pravice, in religiozno »svobodo Božjih otrok«, ki prav tako izhaja iz človekove svobode, pa se zaradi tega ne odreka »pokorščini vere«. To ni brez globoke zveze s človekovimi pravicami, kajti v preteklosti se je velik del katoliškega nasprotovanja človekovim pravicam skliceval na misel, da pravic nima človek, temveč jih ima Bog. Tako bi se Božje in človekove pravice izključevale, kot naj bi se

izključevala človekova svoboda in priznavanje Boga. Koncil odgovarja tako, da poudarja, kako pravilno religiozno pojmovanje osebnega in družbenega življenja ne nasprotuje človekovi avtonomiji, kajti tudi z verskega vidika je človek sorazmerno avtonomno in zase odgovorno bitje. S tem se vrača k staremu izročilu, ki ga zelo dobro predstavlja Tomaž Akvinski, ko uči, da »večni zakon«, ki je v Bogu »pozna vsaka razumna stvar zavoljo njenega večjega ali manjšega izžarevanja. Vsako spoznanje resnice je namreč nekakšno izžarevanje večnega zakona ali udeležba pri njem, ki je nespremenljiva resnica, kot pravi Avguštin v knjigi *De vera religione*. Resnico pa vsi nekako poznajo, vsaj kar zadeva obča načela naravnega zakona.«<sup>15</sup> Namen koncila je torej zelo jasen: izogniti se hoče vsakemu konfliktu med humanizmom in krščanstvom. Zato pravi: »Cerkev torej v moči zaupanega ji evangelija razglaša človekove pravice in priznava ter zelo ceni tisti dinamizem današnjega časa, ki te pravice povsod pospešuje. Toda to gibanje je treba prepojit z duhom evangelija in ga zavarovati zoper kakršenkoli privid lažne avtonomije. Izpostavljeni smo namreč skušnjavi, da bi mislili, kakor da so naše osebne pravice v polnosti zagotovljene samo tedaj, kadar smo oproščeni slehernega pravila božje postave.«<sup>16</sup>

S tem je torej že nakazana rešitev naslednjega vprašanja: ali teološki razlogi človekove pravice samo dodatno podkrepijo ali pa pomeni ta teološka utemeljitev tudi kakšno dopolnilo in vsebinsko svojevrstnost? Metodološko se nam tukaj odpirata dve možni skrajnosti: z ene strani *avtonomizem*, ki bi trdil, da krščanstvo nima ideji o človekovih pravicah kaj dodati, z druge strani pa *kristološki pozitivizem*, ki bi menil, da je človekove pravice mogoče samo teološko utemeljevati. Avtonomizem meni, da moderna teorija o človekovih pravicah izčrpano prevzema in podaja vse krščansko moralno sporočilo o osebnih in družbenih odnosih. Tako popolno enačenje antropološke in teološke vizije človekovih pravic bi potem vodilo tudi v enačenje odrešenja in političnega osvobajanja. Če pa v to ne bi hoteli pristati in bi se zatekli v teološki pozitivizem, bi se prej ali slej znašli v fundamentalizmu — ki je prav zaradi teh nerazčiščenih dilem danes prav tako v modi — in bi prisojali pomen samo eshatološkemu odrešenju, za tostransko osvobajanje pa bi izgubili pravi smisel in se zanj ne bi več zavzemali. Popoln razcep med svetnim, filozofsko-antropološkim in religioznim, teološko-antropološkim pojmovanjem človekovega dostojanstva in svobode bi torej nujno pripeljal tudi do tega, da bi kristjani pozabili, da je oznanjevanje človekovega dostojanstva in pričevanj zanj v okoliščinah življenja na tem svetu sestavni del evangelija, kot opozarja med drugimi tudi papež Janez Pavel II.<sup>17</sup>

Ob vprašanju o razmerju med antropološko in teološko zasnovanimi človekovimi pravicami velja najprej upoštevati, da se je misel na človekove pravice dejansko porajala v okviru krščanskega pogleda na življenje. To pa z drugimi besedami pomeni, da je misel na naravno pravo, ki sicer ni krščanskega izvora, in človekovo dostojanstvo pravzaprav misel, ki jo je razvijal človekov razum tudi pod vplivom krščanske vere. Če so srednjeveški misleci postavljali vero za izhodišče in spodbudo vsega človeškega razumevanja (»Credo ut intelligam«), potem je to veljalo tudi za razmišljanje o dostojanstvu slehernega človeka. Misel na izjemno dostojanstvo razumne človeške narave in na njeno svobodo izvorno ni prihajala v navzkrižje s teološko trditvijo, da je človek Božja stvar, njegov otrok in s tem tudi zavezan k določenemu ravnanju. Človekova avtonomija ima za svojo zadnjo osnovo Boga samega.<sup>18</sup> Po istem načelu tudi filozofsko-antropološko in teološko utemeljevanje človekovih pravic nista neodvisna in vzporedna, saj se je — zgodovinsko gledano — ta

antropologija tudi razvijala pod vplivom teologije, se pravi v miselnem območju zahodnega krščanstva.

Če pogledamo še vsebinsko plat in se vprašamo, ali sodobna ideja človekovih pravic izčrpa in povsem ustrezno po svoje podaja krščansko pojmovanje medčloveških odnosov na vseh njihovih ravneh, od medosebne do družbene in državne, pa moramo reči, da gre Evangelij dlje od človekovih pravic v strogem pomenu. Bistveno evangeljsko sporočilo se ne imenuje »pravica«, temveč »ljubezen«. V perspektivi obetajočega se neoliberalizma je to treba še posebej poudariti. Krščanskega zavzemanja za človekove pravice ni mogoče enačiti z liberalističnimi, ali bolje, uresničevanje človekovih pravic v duhu liberalizma še ne zadošča evangeljskim zahtevam in normam medčloveških odnosov. Na to je zelo umestno opozoril W.Kasper: »Bog krščanske vere ni nedoločena in prazna transcendenca, odprto in prazno obzorje, kakršen je bog razsvetljenstva. V Jezusu Kristusu doživlja meglena in nedoločena človekova skrivnost svojo dokončno eshatološko vsebino in določeno. V Jezusu Kristusu se Bog sam razodeva kot skrivnost ljubezni, ki se nam daje (Jn 4, 8, 16). V razodetju, da je Bog ljubezen in biva v nas, dobiva tudi človekova svoboda svoj zadnji pomen in namen. V Jezusu Kristusu, novem Adamu, ne razodeva Bog samo sam sebe, temveč razkriva tudi človeka njemu samemu ter razodeva, da je smisel človekovega bivanja v bivanju za druge. Človekove pravice je torej treba razlagati v luči krščanske zapovedi, naj ljubimo bližnjega kot sami sebe. Potemtakem je občeveljavno novozavežno »zlato pravilo«, ki pravi, da moramo storiti drugim, kar želimo, da bi drugi storili nam, neločljivo povezano z zapovedjo iz govora na gori, naj ljubimo svoje sovražnike, delamo dobro tistim, ki nas sovražijo, in naj bomo usmiljeni, kakor je usmiljen naš Oče v nebesih (Mt 7,12; Lk 6,27.31).«<sup>19</sup>

## Sklep

To razmišljanje o filozofsko-antropoloških in krščansko-teoloških temeljih človekovih pravic lahko torej sklenemo z mislijo, da z ene strani spoštovanje človekovih pravic in prizadevanje za njihovo uveljavitev v družbenem življenju sestavni del našega krščanskega pričevanja, vendar pa se kljub vsemu njihovem velikanskemu pomenu krščansko pojmovanje medčloveških odnosov ne more skrciti na moderno idejo človekovih pravic. Če hočejo biti Kristusovi učenci popolni, kot je popoln njihov nebeški Oče, morajo iti dlje od pravičnosti. Boga morajo posnemati tudi v njegovem sočutju, odpuščanju in solidarnosti z nami. Ko se Božji sin v svoji solidarnosti z nami izničuje in nam postaja enak v vsem, razen v grehu, gre za dogajanje, ki presega obzorje odnosov, kot jih opredeljujejo človekove pravice. Naj sklenem v tem smislu z besedami Janeza Pavla II. iz njegove okrožnice *O božjem usmiljenju*: »Temeljna zgradba pravičnosti torej vedno sega v območje usmiljenja. To pa ima moč, da daje pravičnosti novo vsebino, ki se najbolj preprosto in popolno pokaže v odpuščanju. Odpuščanje dejansko kaže, da je poleg »povračila« in »premirja«, — ki ju zahteva pravičnost — potrebna tudi ljubezen, če naj bo človek zares človek. Zahteve pravičnosti je nujno uresničiti predvsem zato, da ljubezen lahko pokaže svoj pravi obraz.«<sup>20</sup>

## Povzetek: Anton Stres, Antropološki in teološki temelji človekovih pravic

Če pogledamo v zgodovino, vidimo, da je človekove pravice mogoče utemeljevati na dva načina: »od spodaj« in »od zgoraj«. »Od spodaj« izhaja tisto razmišljanje, ki gradi na ideji človekove »transcendence«. Človeka ni mogoče imeti za sredstvo, temveč za cilj bivanja. V tem smislu je človek kot oseba pred skupnostjo in pred državo: ni človek po državi, pa zato

tudi država nima oblasti nad pravicami, ki mu gredo po naravi. Drugače ravna teologija. Misel na človekovo dostojanstvo srečamo že ob svetopisemskem poročilu o stvarjenju prvega človeka, ki je ustvarjen po božji podobi, nato pa v Novi zavezi posebno ob misli, da postane Božji sin človek in namenja svoje odrešenje vsem ljudem brez razlike, ne glede na njihov spol, narodnost ali družbeni sloj. Vsi so poklicani k udeležbi v Božjem kraljestvu in k svobodi božjih otrok. Končno pa vemo, da ideja človekovih pravic ne izčrpa krščanske zamisli o medčloveških razmerjih.

---

<sup>1</sup> Glede zgodovine in splošnega vprašanja odnosa krščanske vere in katoliške Cerkve do človekovih pravic glej: R. Coste, *L'Eglise et les Droits de l'homme*, Desclée, Tournai 1983; F. Furger—C. Strobel-Nepple, *Menschenrechte und katholische Soziallehre*, Iustitia et Pax Kommissionverlag Imba, Freiburg 1985; A. Stres, *Človekove pravice in krščanstvo*, v: *Varstvo človekovih pravic*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1988, 361—383 (razprava se delno pokriva s pričujočo).

<sup>2</sup> Ko sv. Tomaž razpravlja o razlogih, ki naj bi govorili proti učlovečenju Božjega sina, se izrečno opira na splošno sprejeto antropologijo, po kateri je človek bitje dveh področij, telesnega in duhovnega, zato pripada celoti stvarstva; hkrati pa je kot svobodno bitje sam izvor svojega delovanja, medtem ko so druga bitja kot dejavniki samo nekakšni posredniki in orodje, ki ne deluje iz sebe: so v redu orodnih vzrokov (»und magis sunt in ordine instrumentalium causarum quam se habeant per modum principalis agentis«), medtem ko je človek bitje, ki sodi red glavnih vzrokov (»agens principale«) (S. c. gent. IV, 55).

<sup>3</sup> E. Coreth, *Metaphysik*, Tyrolia, Innsbruck 1964, 264—265.

<sup>4</sup> E. Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Tyrolia, Innsbruck 1976, 87.

<sup>5</sup> B. Pascal, *Misli* 793, MD, Celje 1980, 264.

<sup>6</sup> F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke I*, München 1927, 666—668; navaja S. Breton, *Approches phénoménologiques de l'idée de l'être*, Vitte, Lyon 1959, 52.

<sup>7</sup> I. Kant, *KpV A* 156.

<sup>8</sup> *Dnevnik cesarja Marka Avrelija*, Slovenska matica, Ljubljana 1971, 76.

<sup>9</sup> Če rečemo, da ima človek nekatere pravice po »naravi«, pomeni, da mu jih ne daje država ali kak drugi zakonodajalec. Če pa upoštevamo, da v antropologiji razlikujemo med »naravo« in »osebo«, pri čemer je »narava« vse, kar je človeku prirojeno ali med razvojem pridobljeno, »oseba« pa zadnji nosilec te »narave«, ki to naravo še naprej spreminja in razvija, tedaj je pravzaprav nosilec človekovih pravic ta »oseba«, se pravi človek kot človeška oseba, ne pa človek kot človeška narava. Če pa z besedo »narava« označujemo zunanjo naravo ali »prirodo«, ves neduhovni svet živih in neživih bitij, ki sestavlja vesolje, tedaj je treba reči, da ta »narava« niti ne more dajati nobenih norm človekovega osebnostnemu bivanju in medosebnim razmerjem. Ta »narava« ne more biti podlaga »naravnega zakona«, ki bi bil primeren za človeka.

<sup>10</sup> *E* § 482 Anm.

<sup>11</sup> Prim. *Bogoslužno branje I*, Nadškofijski ordinariat v Ljubljani, Ljubljana 1976, 80—81.

<sup>12</sup> *CS* 22, 2.

<sup>13</sup> Janez XXIII., *Mir na zemlji (Pacem in terris)* 9—10.

<sup>14</sup> Janez XXIII., n. d., 60.

<sup>15</sup> *S. Th.* I a—II ae q. 93 a. 2.

<sup>16</sup> *CS* 41,3.

<sup>17</sup> »V resnici se prav to globoko občudovanje vrednosti in dostojanstva človeka imenuje evangelij, to je veselo sporočilo. Imenuje se tudi krščanstvo. Zaradi tega občudovanja je upravičeno poslanstvo Cerkve v svetu in morda še bolj v »današnjem svetu«. To občudovanje, ki je hkrati prepričanje in gotovost, je najtesneje povezano s Kristusom. Ta gotovost je pa v svojih najglobljih koreninah gotovost vere, čeprav neopazno in skrivnostno nenehno oživlja vsa področja pristne človečnosti« (Človekov Odrešenik, 10).

<sup>19</sup> »Razmišljanje o Tomažu nam lahko pokaže, kako si avtonomija in teonomija nista v nasprotju...« (F. Furger—C. Strobel-Nepple, n. d., 103).

<sup>19</sup> W. Kasper, *The Theological Foundations of Human Rights*, Colloquium »Church and Human Rights«, Rome, 14—16 November 1988 (rokopis).

<sup>20</sup> Janez Pavel II., *O Božjem usmiljenju* 14, Ljubljana 1981, 34.



*Drago Ocvirk*

## Univerzalnost človekovih pravic in krščanske vere

*Vsako ljudstvo je akademsko, kadar presoja druge,  
vsako ljudstvo je barbarsko, kadar ga sodijo drugi*  
Charles Baudelaire,  
*Exposition universelle 1855*

Splošna veljavnost ali univerzalnost tako človekovih pravic kakor tudi naše vere ni danes nekaj samo po sebi umevnega. Številni pomisleki na račun te vesoljnosti so povezani z dvema neizpodbitnima dejstvoma:

— oboje, človekove pravice in krščanstvo, se je namreč pojavilo v določenem zgodovinskem, miselnem in geografskem trenutku in prostoru. Krščanstvo je vzniknilo v Palestini iz judovskega izročila in se z njim razšlo, nato pa se je ves čas izražalo predvsem v okvirih evropske civilizacije, tako da je prišlo do vzajemnega prepletanja in vplivanja med to civilizacijo in vero. Človekove pravice pa so večstoleten sad prepletanj različnih sestavin te civilizacije, ki je dozorel v novem veku ali v modernosti, kot to obdobje še imenujejo:

— med krščanstvom in človekovimi pravicami je bistvena povezanost, čeprav so se te pravice uveljavljale v zgodovini tudi proti institucionaliziranemu krščanstvu in mu odvzemale izključno pravico nad človekom in družbo. S tem se katoliška Cerkev dolgo ni sprijaznila in je obsojala<sup>1</sup> idejo o človekovih pravicah, dokler je ni z Janezom XXIII. le sprejela in začela pospeševati.<sup>2</sup>

Prav ta »ozemljitev« (partikularnost) človekovih pravic in krščanstva kakor tudi njuna povezanost zbudata danes pomisleke pri pripadnikih drugih civilizacij in verstev. Univerzalnost krščanstva, ki je povezana z občeveljavnostjo, odklanjajo tudi v naši civilizaciji. V pluralistični družbi, ki temelji na človekovih pravicah, je krščanstvo le eno od številnih in enakopravnih duhovnih in idejnih gibanj, v totalitarni družbi pa ga kvečjemu tolerirajo, ker si občeveljavnost in univerzalnost lasti komunistična ideologija. Ta odreka seveda univerzalnost tudi človekovim pravicam.

Zaradi tega dvojnega odklonilnega stališča je treba osvetliti tako notranjo kakor tudi zunanjo kritiko človekovih pravic. V prvem delu bomo najprej obravnavali filo-

zofsko utemeljitev teh pravic v naši civilizaciji, sledil bo prikaz njihovega pojmovanja v drugih civilizacijskih območjih, nazadnje bo beseda o njihovi nedeljivosti. V drugem delu bomo spregovorili najprej o vesoljnosti krščanske vere, nato pa o njenem dejanskem uresničevanju v različnih civilizacijah. V sklepu bo govor o vzajemnem bogatenju krščanstva in človekovih pravic.

## 1. Vesoljnost človekovih pravic

Kolikšna je veljavnost teh pravic, če ne morejo skriti svojega evropskega, natančneje, novoveškega izvora? V čem naj bi bila njihova presežnost glede na čisto določen in zgodovinskogeografsko ugotovljiv izvir? Tem vprašanjem, ki jih postavljajo pripadniki drugih civilizacij, se pridružujejo še vprašanja, ki jih sproža teoretično in praktično zanikanje teh pravic v naši civilizaciji. Prav v obdobju namreč, ko so nastale in se izoblikovale človekove pravice, se je na miselnem področju uveljavil historicizem, ki zanika vsakršno transcendenčnost, tudi transcendenčnost prava, na političnem pa je zagospodaril totalitarizem, ki človeku ne priznava presežnosti glede na družbo. Z drugimi besedami, uveljavilo se je prepričanje, da ni ničesar zunaj zgodovine in družbe: ti dve sta zadnji stvarnosti, zato tudi zadnja razsodnika.

### 1.1. Kako utemeljiti človekove pravice v naši civilizaciji?

Ko govorimo o človekovih pravicah pri nas, ne le v evropski civilizaciji, marveč tudi v naši domovini, kjer sta se uveljavila miselnost in praksa, ki človekove pravice zanikujeta, je treba pokazati predvsem na teoretično plat tega zanikanja, saj nam je družbena tako ali tako izkustveno, žal, vse preveč znana.

V misli, ki zanika človekove pravice, postane zgodovina »sodišče sveta«: Vse je namreč vpeto v njeno porajanje, tako da ta trenutek sedanje dosežke in spoznanja presega in razveljavlja naslednji. Zato je vse relativno, ne le morala in resnica, ampak tudi pravo in pravica.

Od Machiavelija in Hobbsa prek Heglovega enačenja stvarnega in racionalnega se izoblikuje racionalistična in dialektična filozofija zgodovine, za katero ni idealno več v nasprotju s stvarnim, marveč se s pomočjo svojega navideznega nasprotja samo od sebe uresničuje v stvarnem. Zato idealno ne more presojati stvarnega, saj je razlika med njima le trenutek v samouresničitvi idealnega v stvarnem. Na teh izhodiščih stojita Hegel in Marx, ko kritizirata vsakršno »abstraktno pravo«, ki naj bi bilo nad tem, kar je, in bi stvarnost presojalo in razgaljevalo.<sup>3</sup>

Ker to teoretično negacijo vsakršne transcendenčnosti spremlja še njena družbenopolitična uresničitve v totalitarizmu, je mogoče s prstom pokazati, da dosežki modernega razuma še zdaleč niso tako osvobajajoči in svetli, kot so to zatrjevali prometejski 'razsvetljenci' nekoč in danes. Nasprotno, dogaja se, da 'razsvetljeni' razum zelo uspešno sodeluje pri človekovem zaslužnjevanju in teptanju njegovega dostojanstva.

#### — *Staro pojmovanje naravnega prava*

Povsem razumljivo je, da so zaradi tega nekateri misleci<sup>4</sup> in borci za človekove pravice poskušali zavrnilo historicizem in totalitarizem ter utemeljiti človekove pravice na temelju, ki je onstran zgodovine in družbe ter ni odvisen od njiju. Ni jih malo, ki se jim je zdelo edino pravilno, da zavrnejo novoveške miselne dosežke in se vrnejo k staremu, preskušnemu pojmovanju človeka in prava, ki je zagotavljalo

določeno pravičnost in omejevalo samovoljo z objektivnimi zakoni. Da bi torej vrnili pravo potrebno presežnost glede na zgodovino in družbo, so se oprli predvsem na Aristotelovo pojmovanje prava. To poznamo tudi v katoliški tradiciji prek sv. Tomaža Akvinskega kot naravno pravo. Poleg tega se je to pravo izkazalo za zelo učinkovito v 16. stoletju, ko so dominikanca Bartolomeo de Las Casas, Francisco de Vitoria in papeži branili pravice Indijancev do svobode in premoženja pred pohlepniimi španskimi osvajalci.<sup>5</sup>

Za to staro pojmovanje prava je značilno troje:

— avtoriteta narave kot splošnega merila se uveljavi proti avtoriteti tradicije; naravno pravo zamenja obvezujoča izročila starih (tj. pravo, ki ga je posvetila zgodovina);

— razlikovanje med tem, kar je, in tem, kar mora biti: med stvarnostjo in idealom. Narava kot merilo pravičnosti je bila utemeljena na kozmičnem redu, na objektivnosti torej, ne pa na človekovem razumu, kakor je to pri novoveških mislecih.

— pravo je objektivno utemeljeno na mestu, ki pripada kaki stvari v okviru smotrno urejenega kozmosa. Zato pravna veda ne določa pravil obnašanja, marveč je veda o delitvi, razporejanju: dati vsakemu, kar mu pripada po naravi.

To klasično pojmovanje naravnega prava ima dvojno prednost pred novoveškim. Po eni strani presega historicizem, ker ohranja razliko med stvarnostjo in idealom, presežnost pravičnosti glede na dejansko stanje, po drugi pa presega pozitivizem, ker utemeljuje veljavnost pravnih vrednot v objektivnosti. S tem daje normam težo, ki je nimajo, ko so zakoreninjene v subjektivnosti, kot je to primer v novoveškem pojmovanju prava.

Kljub določenim prednostim klasične utemeljitve prava pred moderno pa vendarle ni mogoče do konca izpeljati vsega, kar vsebuje to pojmovanje. Predvsem ni mogoče v tej perspektivi govoriti o človekovih pravicah. Zato pravni humanizem ni spravljiv s klasičnim pojmovanjem prava. To pravo so namreč pojmovali v okviru kozmologije, ki se ni posebej ozirala na človeka in družbo ter njune odnose.

Stara kozmologija je najprej podlaga za naturalistično pojmovanje političnega področja. »Boljši režim' določajo tako, da opazujejo naravni red, ne pa tako, da upoštevajo človeške zahteve. Tako pri Platonu kakor tudi pri Aristotelu je politična dejavnost kakor vsaka druga umetniška dejavnost posnemanje narave: v državi je treba vzpostaviti red, ki je analogen s kozmično ureditvijo. Tako je torej kriterij za pravičnost bolj v *naravnosti* kakor pa v *človeškosti* te ali one odredbe.«<sup>6</sup> Kar je pravično za človeka, ne obravnavajo torej z vidika človeškosti, marveč tudi to človeškost obravnavajo kot del hierarhično urejene narave, kjer sta njeno mesto in funkcija že od vedno in za vedno določena. »Takšen naturalizem izključuje torej vsakršno utemeljevanje prava na ideji kakršne koli pogodbe, s katero bi se uskladile svobodne volje, da bi dogovorno določile strukturo političnega telesa.«<sup>7</sup>

Stara predstava sveta utemeljuje tudi neenakostno pravo. Ker je pravično namreč tisto, kar nečemu pripada po naravi in ker so narave hierarhično razvrščene, je v skladu z naravnim pravom, da tisti z višjo naravo gospodujejo onim z nižjo. Počelo pravičnosti ni enakost, marveč usklajevanje, to se pravi vzpostavljanje hierarhičnega reda, ki posnema kozmični red. Tako npr. Aristotel razglaša za 'naravno', da so gospodarji in sužnji. Meni, da je ta razlika »'dobra' tako za prve kakor tudi za druge, saj je 'naravno', da bolj modri vodijo manj pametne. Jasno je, da je takšno pojmovanje naravnega prava, ki že po definiciji zavrača idejo o enakostnem pravu, povsem tuje moderni temi o 'človekovih pravicah', ki prav nasprotno izrečno predpostavlja obstoj *skupne* človeške narave.«<sup>8</sup>

Če se staro pojmovanje prava bije s človekovimi pravicami,<sup>9</sup> pa je vendarle tre-

ba priznati, da je sodobno sklicevanje nanj postavilo odločilna vprašanja v zvezi z veljavnostjo in vesoljnostjo človekovih pravic. Gre za to, kakšen naj bo namreč temelj teh pravic, ki bi bil sprejemljiv za vse, kritičen do stvarnosti, obstoječe ureditve in oblasti ter hkrati nad vsako zgodovinsko, družbenopolitično in posamično samovoljo in manipulacijo.

— *Nedoločljiv človek, vir vedno novih pravic*

Temelj, na katerem stojijo novoveške človekove pravice, je Človek, pisano z veliko. Človek brez družbenih, zgodovinskih in drugih določitev. Ta pa je dejansko postavljen hkrati z uzakonitvijo človekovih pravic. Ideja o teh pravicah namreč kaže »v smeri središča, ki ga doslej ni bilo možno obvladati; pravo postavlja nasproti oblasti neukinljivo zunanost«. <sup>10</sup> Uzakonitev človekovih pravic postavlja oblast v nov položaj. Med njo in pravom ni več notranje povezave ali celo enačenja. Uveljavilo se je razlikovanje med počelom oblasti, zakona in vednosti. Ta tri počela niso med sabo nespravljiva, ampak so drugače povezana kot dotlej. Tako sedaj oblast potrebuje pravo za lastno legitimnost in mu je podrejena, racionalnost njenih dejanj pa se vedno znova preverja.

Za kako pomembno novost gre, ko se pravo osamosvoji od oblasti in je od nje neodvisno, vidimo v primerjavi s predhodno družbeno ureditvijo. V krščanski monarhiji je kralj utelešal in predstavljal pravo. »Čeprav je bila vladarjeva oblast omejena, vendarle dejansko ni poznala mejá, kolikor je bilo pravo istega bistva z njim. Njegova oblast, ki je bila sicer podrejena pravu, kolikor je izviral iz Boga ali Pravičnosti, pa je šla prek vseh meja, kolikor se je nanašal le nase v odnosih, ki jih je navezoval s svojimi podložniki.« <sup>11</sup> Če lahko rečemo, da je bilo v omenjenem primeru pravo vezano na kralja, potem je treba reči, da v perspektivi človekovih pravic ni vezano na nič, oziroma gre za posebne vrste temelj. Ta je sicer človek, pa vendarle ne kakršenkoli, marveč človek, ki ga ni nikjer. Ponovimo še enkrat: gre torej za idejo o Človeku, ki je onstran vseh določitev.

Pravo, ki je utemeljeno na tej transcendentni osnovi, ne pa na naravi v okviru shierarhiziranega kozmosa, se povsem sklada z moderno miselnostjo, ki je osredotočena na človeka. Z idejo o neopredeljivem Človeku kot osnovi prava pa se tudi izognemo že omenjenim zablodam historicizma in totalitarizma. Povsem razumljivo je torej, da je ta odločilna misel sodobnega humanizma, brez katere ni ne demokracije ne človekovih pravic, tarča stalnih in nepojenljivih napadov tako zagovornikov totalitarizma (trenutno obstaja le še marksistični) kakor tudi konservativcev, ki sanjajo o vrnitvi (krščanske) monarhije: »Ko so človekove pravice razglašene, vznikne, pravijo, izmislica o nedoločljivem človeku. Vsa kritika marksističnega izvora, pa tudi konzervativna, se zapodi v to krhko trdnjavo, da bi jo razdejala. Joseph de Maistre je razglašal tole: srečal sem Italijane, Ruse, Špance, Angleže, Francoze, človeka pa ne poznam; in Marx je menil, da ni drugačnih kakor konkretnih ljudi, ki so zgodovinsko in družbeno določeni ter oblikovani po svojem razrednem položaju. Številni naši sodobniki se še naprej norčujejo iz abstraktnega humanizma, čeprav manj duhovito.« <sup>12</sup>

V resnici pa je ta misel o nedoločljivem Človeku, ki je neločljivo povezana s človekovimi pravicami, osnova sodobnega prava. Čeprav imenujemo ta temelj Človek, je treba poudariti, da »nima nobene podobe in je samostojen. Prav zaradi tega pa se izmika vsakršni oblasti, ki bi se ga hotela polastiti — pa naj bo religijska ali mitska, monarhična ali ljudska.« <sup>13</sup> To pa tudi pomeni, da so človekove pravice presežne glede na vse formulacije in deklaracije, tako da pridobljene pravice nujno

predpostavljajo in dopuščajo še nove. Zato jih tudi ni mogoče omejiti ne na določeno obdobje, kakor da bi se mogel njihov pomen izčrpati v kakšni zgodovinski vlogi, pa tudi ne na določeno družbo, kakor da bi jih bilo mogoče lokalizirati in nadzorovati.

Ko so človekove pravice postavljene kot zadnje merilo, je ustaljeno pravo postavljeno pod vprašaj. Ljudje zahtevajo namreč v imenu tega presežnega Človeka še nove pravice, ki jih bo treba šele deklarirati in uzakoniti. O tem jasno spričuje komaj dvestoletna zgodovina človekovih pravic, saj so se v tem času močno razrastle. Danes govorimo o treh generacijah teh pravic: — prva je vzniknila v (spornih) odnosih med posameznikom in državo: to so pravice človeka in državljana razumljene kot *lastnosti* vsake osebe (pravica do prepričanja, izražanja mišljenja, združevanja...);

— druga so pravice kot *upravičenost do...* npr. socialne varnosti, kulture, prostega časa, blaginje...

— tretja pa so pravice kot *solidarnost*: npr. pravica do miru, do razvoja, čistega okolja, dostopa do skupnega bogastva (zrak, morje, vesolje...). Gledano sociološko in kulturološko, so se človekove pravice pojavile najprej v območju države, potem pa so se razširile na druga področja: ekonomija, sociala, družina... Danes pa se nazadnje pojavljajo te zahteve še na verskem področju. Verniki se sprašujejo, ali ne gre teh pravic upoštevati tudi v življenju Cerkve in še zlasti v delovanju njene institucije. Zdi se, da je na tem področju najbolj pereče vprašanje prve generacije človekovih pravic, saj verniki zahtevajo preureditev odnosov v svoji skupnosti. Vsekakor je treba priznati, da se je v našem stoletju že zelo spremenilo teološko, predvsem pa ekleziološko pojmovanje medčloveških in oblastnih odnosov v Cerkvi, ves ta nauk pa še, žal, ni zaživel v praksi.<sup>14</sup>

Če postavljajo človekove pravice pod vprašaj ustaljeno pravo, tudi ne priznajo ustaljenemu redu in ureditvi. Zato je oblast, pa naj bo kakršna koli, vedno izpostavljena *opoziciji prava*. Kaj to pomeni?

Znano je, da je pravna država (monarhija ali republika) vedno vsebovala tudi pravno zagotovljeno možnost do opozicije oblastem. Demokratična država pa daleč presega meje in možnosti pravne države. Zanj je namreč bistveno, da »se vzpostavlja in ohranja takó, da *odpravlja vse, na kar se opira gotovost*. Demokracija začenja zgodovino, kjer ljudje izkušajo zadnjo nedoločenost tako glede na temelj Oblasti, Zakona in Vednosti kakor tudi na temelj odnosa *drugega z drugim* na vseh področjih družbenega življenja (...). To me sili k misli, da se v družbeni praksi razvija, ne da bi ljudje za to vedeli, spraševanje, na katerega ne more nihče odgovoriti in ki ga ideologija — ta vedno obnavlja gotovost — ne uspe (po)končati.«<sup>15</sup> Zato se demokratična država stalno »sooča s pravicami, ki jih še ni vključila vase, je prizorišče oporekanja, ki ga ni mogoče skrčiti na ohranjevanje tiho vzpostavljenega dogovora, ampak se oporekanje oblikuje v središčih, ki jih oblast ne more povsem obvladovati. Od uzakonitve stavke ali sindikatov do relativne pravice do dela ali socialnega zavarovanja se je tako na osnovi človekovih pravic razvila cela zgodovina, ki je prestopila meje, v katerih se je država hotela definirati. In ta zgodovina ostaja odprta.«<sup>16</sup>

— *Upravičenost kritike določene demokracije, ne pa njenega temelja*

Govor o naravi in temelju človekovih pravic ter o demokraciji, ki sloni na njih, nikakor že vnaprej ne onemogoča upravičene kritike na račun dejanske družbe, ki te pravice uzakonja in uresničuje. Dokler se ta kritika nanaša na dejstva in družbeno stvarnost, dosega svoj cilj, saj opozarja na kršitev človekovih pravic ter zahteva

njihovo spoštovanje in uresničevanje. Kakor hitro pa se ne ozira več na dejansko stanje, marveč postavlja pod vprašaj človekove pravice kot take,<sup>17</sup> in njihovega abstraktnega nosilca: neopredeljivega Človeka, odvzame življenjsko počelo že zapisanim pravicam, brez katerega so samo mrtva črka, papirnata pravica.

Ker je duh teh pravic sam po sebi nedoločljiv in neprijemljiv, še ne pomeni, da ga ni. Bolj kakor njegovega obstoja se namreč zavedamo njegove odsotnosti: ko ga ni, vemo, da bi moral biti. Zanj je značilno, da se izraža, nikoli dokončno, kakor smo videli, v uzakonjenih človekovih pravicah in v zahtevah po novih. Povsod tam, kjer pa črke — deklaracij o človekovih pravicah — ne priznavajo pod pretvezo, da sloni na varljivem meščanskem izmisleku o nedoločljivem Človeku, ki naj bi ga bilo kolo zgodovine že zdavnaj povozilo (historicizem), tam tudi ne priznavajo določenega človeka.

Tako lahko rečemo, da sta duh in črka človekovih pravic notranje povezana, čeprav duh presega vsakršno formulacijo in se v njej le delno, partikularno izraža. Vesoljnost človekovih pravic je v njihovem duhu, določene izjave pa so verno partikularne, zato nezadostne ter nedokončne. Dokler bomo priznavali pojem nedoločljivega Človeka, tako dolgo se bo lahko določen človek skliceval nanj v svojem boju za pravice in svobosčine ter bolj ali manj uspešno zahteval, da mu jih priznajo in uzakonijo. Iz tega vidika je jasno, da je sklicevanje na *socialističnega* človeka v utemeljevanju človekovih pravic pravzaprav njihovo omejevanje, marsikje pa kar zanikanje.

## 1.2. Človekove pravice in različnost kultur

O človekovih pravicah lahko govorimo v civilizaciji, v kateri se človek dejansko razlikuje od družbe in se postavlja nasproti njej kot samostojen in avtonomen subjekt. Družba, ki je sicer vseobsegajoča celota, zunaj katere je le Bog, se v tem primeru nesorazmerno razpolavlja: na prvem, manj pomembnem področju, je družba kot pogodbeni skupnosti posameznikov, na drugem, odločilnejšem, pa je samostojen in avtonomen subjekt.

Taka družba pa se je izoblikovala le v evropski civilizaciji, zato se prav po tem deli na dve obdobji: tradicionalno in moderno. V starem, tradicionalnem pojmovanju sveta je človek delček celote in ji je podrejen; v novem, modernem pojmovanju, pa je družba le pogodbeni sestavljenka svobodnih subjektov. V tradicionalni viziji je dana prednost človekovi potrebi po varnosti, v moderni pa njegovemu hrepeneanju po svobodi. Kolikor je modernost s svojimi vrednotami dosegla druge civilizacije in jim omogočila prehod iz tradicionalne družbe v moderno, toliko se tam tudi zastavlja vprašanje človekovih pravic v modernem pomenu besede, to je v zvezi z njegovo svobodo.

### — Tradicija proti modernosti

Danes sicer skorajda ni države na svetu, ki se ne bi ponašala z izjemnim spoštovanjem človekovih pravic, vendar pa te pravice razumejo v okviru tradicionalne miselnosti, ki podreja človeka celoti in daje prednost varnosti pred svobodo. S samostojnim in avtonomnim subjektom si ne belijo glave, saj ga niti ne poznajo zaradi socioloških ali verskih razlogov. Ne družbe ne njihovi verski ali ideološki sistemi še namreč niso doživeli revolucije modernosti, zato personalizem preprosto zbledi pred vsemogočnim kolektivismom.

»Duh iz 1789' (Deklaracija o pravicah človeka in državljana) nima in ne more imeti vesoljne veljavnosti, ki mu jo nekateri pripisujejo. Personalističnih osnov

(najprej krščanskih, potem racionalističnih), ki so zanj značilne, ni mogoče izvajati v neskončno. Nasprotno prepričanje vodi v poguben evrocentrizen. Tudi glede Splošne deklaracije človekovih pravic se ne smemo slepiti. Ko so jo sprejeli v Združenih narodih (decembra 1948), je odsevala mednarodno skupnost, ki so jo v veliki večini sestavljale članice; te so bolj ali manj temeljile na personalizizmu. Današnja večina pa izhaja bolj iz islama, hinduizma, budizma ali animizma. Ti še zelo močni civilizacijski tokovi sicer ne zanikajo nekaterih posameznikovih pravic, vendar pa jih postavljajo v okvir lastnih pojmovanj političnega odnosa, ki se močno razlikujejo od krščanskega pojmovanja. Če že ne po drugem, pa vsaj po vlogi, ki jo ima tam religija.«<sup>18</sup>

#### — Ponazoritev: islam

Zemljepisno in versko nam je najbližja islamska civilizacija, saj se ima za krono razodetja od Abrahama prek Mojzesa in Jezusa do Mohameda. Številčno ne zaostaja veliko za krščanstvom (čez slabih trideset let pa ga bo prekosila!) in je misijonarsko agresivna. Zato je zanimivo videti, kako v njej pojmujejo človekove pravice, še zlasti, če se spomnimo, da so izdali Splošno islamsko deklaracijo o človekovih pravicah (Paris, 19. septembra 1981).

V primerjavi s pojmi, kot sta demokracija in socializem, ki sta novejši sposojenki, so človekove pravice navzoče od začetka v islamu. Koran pravi namreč, da je človek Alahov namestnik na zemlji: »Ko Bog pravi angelom: 'Postavil bom namestnika na zemlji'« (2,30). Na drugem mestu pa je zapisano: »Počastili smo Adamovega sina in ga povzdignili v dostojanstvu nad veliko tega, kar smo ustvarili« (17,70). Božje namestništvo je dostojanstvo, s katerim so povezane določene pravice, ki so slovesno razglašene v razodetju in prerokovem izročilu. Hkrati pa je to dostojanstvo tudi odgovornost, ki vsebuje dolžnosti do Boga. Človekove in božje pravice so neločljivo povezane in na njih slonita pravnoteološka misel klasičnega islama in sodobna islamska ideologija. Za muslimane so človekove pravice del njihove vere, zato imajo večjo veljavo kot tiste, ki jih razglašajo sodobne deklaracije. Muslimanske organizacije poskušajo dokazati, da so razodete pravice nad človeškimi zakoni; zanje je islamska postava (šaria) več kakor druge moralne ali politične doktrine, ker utemeljuje človekove pravice z božjo avtoriteto.

Bog namreč daje vse, zato ga je treba spoštovati in povsem zadoščevati njegovim pravicam, ki so zapisane v razodetju in izročilu. Danes prevladuje v islamskih deželah ideologija, ki zavrača vso kolonialno dediščino in zahodni vpliv. Oblast je v glavnem v rokah »klera«, kjer pa še obstaja »laična« oblast, je pod močnim pritiskom islamskih fundamentalistov.<sup>19</sup> Ti so prepričani, da je človekovim pravicam zadoščeno le v skupnosti, ki v celoti spoštuje božje pravice. Verski voditelji se predstavljajo kot naravni vodniki islamske skupnosti. Islam je namreč zanje hkrati vera in postava, religija in država, sistem duhovnih in časnih vrednot.

Bolj strpni poznavalci zavračajo to splošno razširjeno pojmovanje islama. Koran naj bi namreč svaril preroka na več mestih pred prepričanjem, da »ima posebno duhovno moč in osebno odgovornost glede 'božjih pravic'.«<sup>20</sup> »Tvoje poslanstvo je samo, da opozarjaš ljudi, ne pa da jih (pri)siliš« (88,21—22). »Ta Koran smo ti razodeli po delih, da ga lahko postopno posreduješ ljudem. Reci jim: 'Verujete mu ali pa mu ne verujte!'...« (17,107). »Nekaj teh koranskih odlomkov jasno kaže temeljno usmeritev novega Pisma. Ne gre zato, da bi vzpostavili ureditev, ki temelji na vse-mogočnosti *religijske oblasti*, kjer bi bili verski voditelji božji tožilci in edini upravitelji njegovih pravic'.«<sup>21</sup>

Nihče nima pravice muslimanom odrekati njihove posebnosti, saj lahko pravica do kulturne, politične, ekonomske, verske... različnosti le obogati vse človeštvo. Vendar pa določene integristične in dobesedne razlage Korana razveljavljajo določene pravice, ki veljajo za splošne. Poglejmo jih po vrsti:<sup>22</sup>

— *verska svoboda in enakopravnost ne glede na vero*. Klasični islam deli svet na dvoje: islamske dežele (dar al-islam) in vojne dežele (dar al-harb) in hoče osvojiti ves svet s sveto vojno. To absolutno načelo ni uspelo zaradi vojaške slabosti in notranjih razdorov. V muslimanskih deželah je vladala verska diskriminacija: kristjani in Judje so bili zaščiteni, dokler so plačevali glavarino (jizya, prim. Koran 9,29—30), je bila odpravljena pod evropskim pritiskom 1855) in so sprejemali določene omejitve, mnogobožci in 'odpadniki', ki so zapustili islam, so lahko izbirali med spreobrnjenjem ali iztrebljenjem. Islamske dežele so npr. protestirale proti 18. členu Splošne deklaracije človekovih pravic, ker niso sprejele pravico do spremembe religije kot eno od sestavin verske svobode. Saudska Arabija prav zaradi tega še ni podpisala te deklaracije. Kristjani in Judje še danes nimajo vseh političnih pravic, predvsem možnosti političnega udejstvovanja. Islamski pravniki se sklicujejo na velikansko število koranskih verzov, ki utemnjujejo to diskriminacijo.

— *pravica do poroke*. Musliman se lahko poroči z nemuslimanko, ki pripada monoteistični religiji, ne pa z drugimi. Nemusliman se ne more poročiti z muslimanko, ker je manj vreden kakor ona. 'Odpadnik' je popolnoma brezpraven ali usmrčen (prim. Koran 2,221; 5,5; 60,10).

— *pravica do dedovanja* ni dovoljena med pripadniki različnih religij.

— *prepoved torture ter krutih in nečloveških kazni*. Na tem področju uporablja velika večina arabskih držav zahodne kazenske norme. Vendar pa so vse glasnejše zahteve po vrnitvi k čistemu islamu in s tem njegovim kazenskim normam. Te so še posebej krute pri šestih glavnih prestopkih: 1. Za odpad od islama predvideva Koran kazen na drugem svetu. Samo verz 9,7 predvideva zemeljsko kazen: »Če se odvrnejo od svoje zmote, je to za njihovo dobro. Toda če odpadejo, jih bo Alah kaznoval s strašno muko v tem in prihodnjem življenju ter ne bodo imeli na zemlji ne odpuščanja ne pomočnika.« Islamski juristi se glede kazni, ki jo Koran ne določa, sklicujejo na Mohameda, ki je baje rekel: »Kdor spremeni religijo, ga ubijte!« 2. Za *krajo* pravi Koran: »Odsekajte roke tatu in tatici za nagrado, ker so pridobili in za Alahovo kazen« (5,38). 3. Za *razbojništvo* piše: »Nagrada za tiste, ki se bojujejo proti Alahu in njegovemu poslancu (Mohamedu) ter sejejo pohujšanje po svetu, bo samo v tem, da jih ubijejo ali križajo ali jim odsekajo nasprotno roke in noge ali jih izženejo iz njihove dežele« (5,33). 4. Za *prešuštvo* piše: »Prešuštnico in prešuštnika bičajte s sto udarci. Iz spoštovanja do Alahove religije nikar ne bodite prizanesljivi do njih, če verujete v Alaha in poslednji dan. Skupina vernih naj bo navzoča pri njihovih mukah.« (24,2). 5. *Krivične obsodbe v zvezi z nečistovanjem* se kaznujejo z osemdesetimi udarci biča in klevetovalec za vedno izgubi pravico do pričevanja (prim. 24,4). 6. *Piti vino* je v Koranu prepovedano, ne določa pa kazni. Izročilo pa pravi, da je Mohamed kaznoval pitje vina s štiridesetimi udarci.

Za vse te kazni ni ne amnestije ne odpuščanja, ker jih je določil Alah. Tudi odprava smrtne kazni v islamskih deželah bi bila proti koranskim normam.

— *enakopravnost moškega in ženske* je gotovo med najbolj perečimi problemi islamskega prava. Moški sme imeti štiri žene, žena enega samega moža. Mož jo lahko odslovi brez razlogov, žena se mora obrniti na advokata. Pričevanje ženske v civilnih in kazenskih zadevah velja polovico moškega. Potrebni sta dve ženski za eno pričo. Ženska tudi ni enakopravna pri dedovanju.

Težko je presojati vrednost sistema, ki je nastal v sedmem stoletju in je tudi



uzakonil nekatere bolj človeške rešitve kakor predhodni sistemi in tudi nekateri kasnejši. Abu-Sahlieh, ki ga dobro pozna, pravi: »Napačno bi bilo, če bi govorili o tem sistemu, kakor da je absoluten, in bi odklanjali vsako kritiko ter trdili, da je primeren za vse čase, ker je razodet. Morali bi ga torej razumeti kot družbeno stvaritev določenega časa in družbe. Prav to pa je najbolj odločilno vprašanje današnjega muslimanskega sveta.«<sup>23</sup>

Na primeru islama smo videli bistveni problem, ki se pojavlja v zvezi s človekovimi pravicami in neevropskimi civilizacijami. Dokler ne bodo tudi druge civilizacije doživele svoje »modernosti« in s tem potrebne relativizacije svojih sistemov vrednot in predstav, jim bodo podrejele človeka. S tem pa so tudi objektivni zaveznik oblasti, ki se prikazuje kot varuh kulturnih izročil in posebnosti ter tako opravičuje zatiranje in brezpravnost določenih ljudi. Zaradi tega je tradicionalno pojmovanje političnega odnosa, ki načelno podreja človeka skupnosti, konkretno pa njenemu predstavniku oblasti, resnična ovira za uresničitev človekovih pravic.

### 1.3. Hierarhizacija človekovih pravic

Tradicionalen odnos do izročil je le eden od dobrodošlih izgovorov, da oblasti ne spoštujejo človekovih pravic. Drug tak splošno razširjen izgovor je namišljena večja ali manjša pomembnost posameznih pravic in njihova hierarhija. Seveda jih oblast razvršča v skladu s svojimi interesi in ideologijo. Eni dajejo prednost državljanskim pravicam pred ekonomskimi, drugi pravicam glede prehrane pred izobrazbenimi, tretji skupinskim (sindikalnim, ženskim...) pred osebnimi... »Toda osnovanost prednosti je neopravičljiva, ker je ni mogoče najti. Z nobenim postopkom, teološkim, racionalističnim, materialističnim ali drugim, ni mogoče, razen na nedokazljivih postulatih in trditvah, dokazati, da je ta pravica potrebnejša od vsake druge. Nihče ne more vzpostaviti hierarhije pravic, pa naj jo utemeljuje na predpostavljene bistvu, vnaprej določeni koristnosti in določenem blagodejnem učinku. Vse pravice so enake v svoji potrebnosti in v svoji legitimnosti, kakor hitro izvirajo iz človeka in njegovega hrepenenja.«<sup>24</sup>

Človek uporablja namreč vse svoje pravice, tako da jih ni mogoče 'racionalizirati' ali hierarhizirati, kajti vse so potrebne za njegov osebni razvoj v družbenem življenju. Spoštovanje političnih in državljanskih pravic pospešuje gospodarski, družbeni in kulturni razvoj kakšnega ljudstva in obratno.

Generalna skupščina združenih narodov je v resoluciji 32/130 (16. decembra 1977) opozorila mednarodne organizacije, da morajo v zvezi s človekovimi pravicami upoštevati njihovo nedeljivost. »Vse človekove pravice so *nedeljive* in soodvisne. Enaka pozornost in nujno upoštevanje morata biti posvečena uresnitvi, pospeševanju in varovanju tako civilnih in političnih pravic kakor tudi gospodarskih, družbenih in kulturnih.«<sup>25</sup>

### Sklep

Če hočemo res spoštovati vsakega človeka, potem ga ne smemo podrejeti nobenemu sistemu: ideološkemu, verskemu, nacionalnemu, političnemu..., čeprav je vedno tudi v njih, in mu omogočiti, da se povzdigne nadnje. Prav zaradi tega še niso našli boljšega temelja za človekove pravice, kakor je predstava o nepredstavljenem človeku. Kakor hitro ima namreč predstava o človeku kakšno drugo opredelitev ali določitev, postane partikularno merilo splošnega. Kam to vodi, nazorno priča islam, kristjane pa o tem opominja zgodovina...

Splošno vsem ljudem je, da hrepene po večji svobodi in uresničitvi osebnosti, ne da bi posameznik vnaprej zanesljivo vedel, kaj je to in kakšno bo. To hrepeneje srečujemo v vseh kulturah, saj je prav to bistvo kulture: vzgojiti iz naravnega, primitivnega človeka kulturno, plemenito osebnost, skratka, umetnino. Na tej osnovi res ne moremo izdelati občeveljavne izjave o človekovih pravicah, lahko pa utemeljimo vesoljno nenapisano človeško pravo. To je zadostno izhodišče za pozitiven upor proti spoznanim krivicam in za angažiranje v boju za večjo medčloveško in mednarodno solidarnost.

Namesto žalostnega ugotavljanja, da ni možna ena in edina vesoljna izjava človekovih pravic, se lahko veselimo pestrosti tudi na tem področju, saj je znamenje, da so posamezne izjave izraz istega hrepenenja in iskanja v različnih okoliščinah. Spoštovanje dejanskih posebnosti in različnosti pa je nedvomno znamenje, da so spoštovane človekove pravice. Priznati je namreč treba, da poskuša vsaka kultura izraziti človeško hrepenenje po svobodi, po preseganju danega v lastni zgodovinskosti in v tem je njena vesoljnost. Vsaka kultura pa je v nevarnosti, da se njeno kulturno obzorje zoži in sprevrže v posploševanje sektaškega duha v vseh možnih različicah: ideoloških, nacionalističnih, verskih... Takrat nastane brezpravje, ki spodkopava osnove družbenega sožitja in osebnostne rasti. Tudi zaradi te stalne skušnjave ni delo za človekove pravice nikoli končano.

## 2. Vesoljnost krščanstva

Potrebost človekovih pravic je splošen pojav, navzoč v vseh kulturah, čeprav ima različno vsebino in razsežnosti po svetu. Ker so pravice dejansko neizogiben pogoj za človekovo uresničitev, moralno obvezujejo. Drugače je z vesoljnostjo krščanske vere. Človek se namreč lahko uresniči tudi drugje kakor v krščanstvu. Zato ne moremo trditi, da je krščanstvo nenadomestljivo in nujno potrebno v počlovečenju. Še več, kristjani, ki verujemo, da ima človek tudi nadnaraven cilj, verujemo celo, da ga je mogoče doseči zunaj krščanstva. Takó je vprašanje vesoljnosti in obveznosti krščanstva prav razumljeno le v veri, ki jo sprejemamo povsem svobodno.

Vprašanje vesoljnosti krščanstva se zastavlja na dveh povezanih, a vendarle različnih ravneh. V prvem primeru gre za vesoljnost Jezusa, Odrešenika vseh ljudi, v drugem pa za vesoljnost krščanstva, ki se vedno uresničuje v določeni krščanski Cerkvi—konfesiji, med katerimi se naša imenuje katoliška (vesoljna) Cerkev.

### 2.1. Jezusova univerzalnost

#### — vprašljivost starega pojmovanja Jezusove univerzalnosti

Pomislekov glede Jezusove vesoljnosti ne manjka. Trditev, da je Jezus Odrešenik vseh, ni jasna in je teoretična ter je razumljiva kristjanom ne pa drugim. Teh Jezus ne zanima, pa tudi on nima dejansko ugotovljivih odnosov z vsakim človekom. Ko ga razglajamo za Odrešenika vseh, ga definiramo apriorno, metafizično ali ontološko. Vendar pa je zgodovinsko gledano velik razkorak med razglajanjem principa in preverjanjem dejstev. K temu je treba dodati še to, da se vprašanje univerzalnosti danes izgublja. Ljudje sprejemajo določene vrednote, ne da bi hoteli za vsako ceno vnaprejšnje zagotovilo, da so vesoljne.

Naš namen ni polemizirati s temi pomisleki, ampak opozoriti, da se Jezusova vesoljnost ne more več opirati na skupno in neposredno pojmovanje, ki je veljalo nekoč v krščanskem svetu. Pravzaprav je pod vprašanjem nekdanje pojmovanje Jezusove univerzalnosti, ki je bilo povezano z določenim položajem Cerkve in druž-

benokulturnim okoljem in je dejansko opravičevalo tudi nasilno širjenje ali ohranjanje krščanstva. »Vendar ni gotovo, da bi bilo to pojmovanje utemeljeno na evangeliju. Ali še drugače, ni jasno, da je vesoljnost, ki so jo Jezusu pripisovali kristjani, tista, ki jo je želel zase.«<sup>26</sup> Če Jezusova vesoljnost ne more biti določena a priori, se je treba vrniti k evangeliju in pogledati, kaj pomeni Jezusu.

#### — *evangeljska univerzalnost*

Do Jezusa imamo dostop samo prek pričevanja prve Cerkve. Zato se lahko vprašamo, zakaj so ga prvi kristjani izpovedovali kot Odrešenika in Gospoda vseh ljudi. Kaj je bil, da so tako izražali vero vanj? To niso vprašanja o preteklosti, marveč se tičejo sedanjosti tistega, ki jih postavlja. Kdo je Jezus zame, ki sem njegov učenec? Kaj bi moral biti, da bi njegovi učenci živeli in verovali tudi danes?

Bralec evangelijev opazi najprej njegovo enkratnost in posebnost, ki se počasi razodevata v dogodkih. Tega se tudi sam zaveda in jasno pravi: »Slišali ste, da je bilo rečeno... Jaz pa vam pravim...« (prim. Mt 5). Upa biti izviren, poseben, drugačen. Ugled in vpliv, ki ju je užival, izvirata iz njegovega enkratnega odnosa do ljudi in Boga; svobodno, dosledno in brezkompromisno je živel in deloval iz svojega pogleda na svet, ljudi in Boga. Zato ne moremo razumeti njegove enkratnosti in posebnosti le iz okoliščin, v katerih je deloval, marveč predvsem iz njegove pogumne, tvegane in trajne usmeritve, ki se kaže v njegovem izjemnem odnosu do vsega obstoječega in uveljavljenega.

Med to izvirno usmeritvijo in dogodki, v katerih se razodeva, je tesna povezanost. Prek njegovih dejanj dojemamo namreč tudi njihov navdih. Prav zaradi tega, ker usmerjenost Jezusove svobode ni neposredno vidna, evangeliji natančno opisujejo nekatere dogodke in pogovore. Vendar pa o tem govorijo tako, da vseskozi ostaja določena nejasnost in je zato mogoče različno razumeti Jezusovo dejavnost. Jezus se je tega zavedal in hote dopuščal, tako da odkrivamo pomen njegove svobode, ko razlagamo njegova dejanja in besede ter se tako sami napotimo po sledih, ki so ostale za njim in postajamo njegovi učenci. Za Jezusovo posebnost je torej značilno dvoje: po eni strani je ta posebnost hotena, po drugi pa jo je mogoče različno razlagati. Ko govorimo o njegovi vesoljnosti, je treba upoštevati obe značilnosti.

Jezus je sicer človek kakor vsi drugi, vendar ni ta skupna pripadnost človeškemu rodu v ničemer izvirna: v tem primeru je namreč deležen vesoljnosti, ki pripada človeškemu rodu, ne da bi bil sam kaj več kakor eden izmed mnogih. Toda evangeliji ga predstavijo drugače: če je človek, je to izredno izvirno. In prav to izvirno enkratnost, o kateri govorijo evangeliji, je treba posplošiti in jo napraviti vesoljno. Hkrati pa je mogoče to izvirnost različno razlagati. Na vprašanje »Kaj pa vi pravite, da sem?« je možno več odgovorov. Če je torej Jezus univerzalen po tem, kar je najbolj njegovo, (p)osebno, je, kolikor ga razlagamo. Njegove vesoljnosti ni brez učencev, ki jo priznavajo in po tem priznanju postajajo njeni uresničevalci.

Kako se uresničuje ta prehod od Jezusove partikularnosti k njegovi univerzalnosti? Evangeliji kažejo, da Jezus ni vkljenjen v svojo posebnost, si ne lasti svoje identitete in se ne zapira vase. Nasprotno, to kar je v njem najbolj posebno, ga odpira drugim. Njegova partikularnost je odprta: je sposobnost odnosov. To so seveda tudi drugi in Jezus bi bil kvečjemu moralen vzor, če ne bi bilo zanj značilno nič drugega kakor ta odprtost. Pomembno je, kako je to odprtost živel. Jezus namreč ni že vnaprej določil področje svojih odnosov in je odklanjal verske, kulturne, etnične in rasne predsodke. Družil se je s cestnarji, pocestnicami, Samarijani, tujci, go-

bavci... Njegova posebnost je hkrati vesoljnost, je neizključevanje, povezovanje, združevanje. Nihče ni vnaprej izobčen, zavržen, preziran. Glasnik božjega kraljestva je nedoločeno in nedoločljivo odprt, tj. brez pogojev in mejá. Sebe primerja npr. s kokljjo, ki zbira svoja piščeta pod peruti, medtem ko v istem odlomku imenuje Heroda lisjak (prim. Lk 13,31—35). Prišel je združil narode iz vzhoda in zahoda, spodbuja k ljubezni do sovražnikov in da svoje življenje za mnoge v znamenje nove zaveze.

Ta vesoljnost neizključevanja ni nekakšen romantizem v smislu: človeštvo ljubim, posamezniki pa so mi zopni. Nasprotno, v evangelijih se ta vesoljnost vedno uresničuje v čisto določenih primerih. Jezus, človek za vse, je najprej za nekatere: za tiste, ki potrebujejo zdravnika, izgubljene ovce, reveže in pocestnice, gobavce... Skratka, za tiste, ki niso nič, ki so izobčeni, ki niso ljudje po »splošno« veljavnih normah. V teh odnosih se preverja resničnost človekove odprtosti. To vidimo iz posledic, ki so jih sprožili takšni odnosi. S svojim obnašanjem je Jezus postavil pod vprašaj ustaljeno družbeno ureditev, veljavno urejene medčloveške in družbene odnose. Zato so njegovi nasprotniki eliminirali njegovo partikularnost: njega, da bi odpravili to nevarno vesoljnost.

Vesoljnost v Jezusovih odnosih je v nameri ali želji, ne pa v kakšni dokončni uresničitvi. Jezusu namreč niso pustili, da bi bil postal univerzalen: izobčili so ga, ker je dajal prednost izobčenim, zavrgli, ker se je družil z zavrnjenimi. Tako se njegova vesoljnost nikoli ne potrjuje v dejanjih, marveč je stvar vere in izbire. Jezus stopa v odnose po svoje, hkrati pa to omogoča tudi drugim: vdovinega sina vrne materi, bogatemu mladeniču pravi, naj se sam odloči, učence pošilja oznanjat veselo oznanilo. Drugim torej omogoča, da tudi sami stopijo v take medčloveške odnose, kakor jih je uresničeval on. V nujno omejenih srečanjih meni Jezus določeno obliko splošnih odnosov: občestvo v kraljestvu. Vsakogar vabi, naj še sam poskusi, potem ko je ob njem videl, da je to uresničljivo. Celu umakne se, da bi lahko učenci nadaljevali, kar je začel, in jim zapusti le svojega Duha (prim. Jn 16,7). Jezus hoče biti univerzalen tako, da za to usposablja svoje učence.

Za čas, ko je Jezus živel, lahko govorimo o skromni, omejeni in nedokončani vesoljnosti. Z vstajenjem se je vse korenito spremenilo, saj dobi kozmične razsežnosti (prim. Flp 2,9-11; Mt 28,18). Če obravnavamo Vstalega ločeno od njegovega zemeljskega življenja, potem res lahko govorimo o bistveni spremembi in si ustvarimo imaginarno, kaj malo evangeljsko predstavo o vesoljnosti. Če pa priznavamo, da sta Vstali in Jezus ista oseba, potem je vesoljnost Vstalega nadaljevanje Jezusove vesoljnosti. V luči vere namreč priznavamo, da je sam Bog potrdil Jezusovo izbiro in delovanje, njegov odnos do ljudi. Tudi po vstajenju namreč ne vemo in si ne znamo predstavljati, kako Vstali stopa v odnos z vsakim človekom. Tega tudi ne moremo preverjati. Verni nimamo oblasti nad Jezusovim vstajenjskim gospodstvom nad vsem; vanj le verujemo. Vendar je tudi razlika med vesoljnostjo, ki jo je uresničeval Jezus pred smrtjo, in tisto po vstajenju. Pred vstajenjem se je namreč zdelo, da je njegova odločitev za vsesplošno občestvenost za verne gotovost. Prepričani smo namreč, da je v njej najgloblja skrivnost človekovega življenja in da je samo po tej poti mogoče premagati smrt. Še več, verujemo, da tako življenje želi Bog, ker je takšno tudi božje življenje.

Jezus, Gospod vesoljstva, ki ga izpovedujemo v veri, ni in ne more biti nasilen in gospodovalen, kajti njegova vesoljnost nima na zemlji dokončne vsebine. O tej vsebinski nedokončanosti pričuje tudi naša vera v ponoven Kristusov prihod. Gospodov odnos z vsakim je namreč odet v skrivnost vere, ki se bo razodela šele ob koncu časov. Iz tega vidika je prav tako pomembna izpoved Svetega Duha, saj se

odnos z Gospodom vzpostavlja le prek njega. Tako torej tudi Vstali Jezus ostaja nosilec skromne veseljnosti, ki jo je uveljavil, ko je bival med nami. Prav zaradi tega ohranja v krščanstvu svojo partikularnost in svojo univerzalnost. Prva ni nikoli presežena in odpravljena, ker Jezus omogoča vsem ljudem, da se udeležijo tega, kar je začel.

## 2.2. *Katoliška (vesoljna) Cerkev*

Druga raven, kjer se zastavlja vprašanje o veseljnosti krščanstva, je njegova določena cerkvenokonfesionalna uresničitev v določenem kulturnem in zgodovinskem trenutku. Pri tem obsežnem vprašanju se bomo omejili le na tisto, kar zadeva katoliško Cerkev v njenih notranjih odnosih.

### — *Od evropske Cerkve k svetovni*

Iz opisane Jezusove posebnosti in veseljnosti bi lahko sklepali, kakšno naj bi bilo občestvo njegovih učencev. Ker pa to priznava po eni strani svojo grešnost, po drugi pa se vse bolj zaveda zgodovinskokulturne zaznamovanosti, ne bomo preseženi ob ugotovitvi, da je še daleč od uspele evangeljske uresnitve. Cerkvi manjkata od Jezusove posebnosti neizključevanje in tudi pripravljenost, da poslušša druge, kaj mislijo o njej. Vendar pa danes več dejavnikov sili katoliško Cerkev k ponovni spreobrnitvi. Med njimi so gotovo poleg teoloških najpomembnejše mlade Cerkve zunaj evropske civilizacije in modernost.<sup>27</sup> Vse močnejša je želja, da bi bila evropska Cerkev sposobna postaviti tudi o sebi Jezusovo vprašanje: »Kaj pa vi pravite, kdo sem?«

Modernost je kultura sodobnega sveta, Cerkev pa vabi, naj uvidi, prizna in pospešuje njene dobre plati ter konstruktivno pomaga modernemu človeku premagovati hude napake, ki jih dela ta nova kultura. Žal vse kaže, da je dialog med katoliško Cerkvijo in modernostjo vse težji, čeprav je bil to eden osnovnih namenov zadnjega koncila. Razlogov za to je več, nedvomno pa se del hierarhije in vernikov še vedno težko privaja življenju v pluralni družbi.

Cerkve v Latinski Ameriki postavljajo pod vprašaj dosedanje katolištvo s stališča brezpravnih, siromašnih in zatiranih množic. Azija se sprašuje o cerkveni veseljnosti z vidika velikih verstev, Afrika pa izhaja iz svojih izročil. Za vse tri celine je tudi značilno, da jih je že bolj ali manj zaznamovala modernost; ta jih je po eni strani destabilizirala, po drugi pa prebudila zavest o lastnem dostojanstvu, vrednosti starodavnih izročil in domačih verstev, civilizacij.

Zahteve o ponovnem premisleku o veseljnosti Cerkve znotraj nje so torej zelo pestre in raznovrstne. Vsi pa zahtevajo, naj Cerkev priznava svojo skoraj dvatisočletno evropsko pripadnost, vendar naj je ne vsiljuje več drugim kulturam.

Besede afriškega teologa J. Mbitija so značilne za osamosvajanje katoličanov v neevropskih civilizacijah: »Krščanstvo je govorilo predolgo in preveč; morda je premalo poslušalo. Predolgo je sodilo druge kulture, druge religije, druge družbe, o sebi pa ni dopuščalo kritike. Morda je sedaj prišel čas za zahodno krščanstvo, da bo bolj skromno, ko se bliža drugim religijam in kulturam, če hoče biti učinkovito v Afriki. Še posebej bi prosil naše brate v Evropi in Ameriki, naj nam dovolijo, da delamo to, kar bodo morda ocenili kot zmote; dovolite, da storimo nered s krščanstvom tako, kakor ste ga vi storili v Evropi in v Ameriki... Ko mi govorimo ali pišemo o posebnih problemih, ki se nanašajo na krščanstvo ali druge akademske teme, ni treba pričakovati, da bi uporabljali besednjak in navade, ki so v Evropi in Ameriki. Dovolite, da izrazimo določene stvari po naše, pa naj smo v zmoti ali ne. Pri nas smo

v glavnem soočeni z vprašanjem, kako čimbolj posredovati Evangelij, ki se ne spreminja.<sup>28</sup>

Tako je torej v katoliški Cerkvi postavljena pod vprašaj določena veseljnost krščanstva, ki ni velikokrat nič drugega kot rimskost. Gre torej le za eno od njegovih minulih evropskih uresničitev, ki pa se kljub svoji očitni partikularnosti še vedno predstavlja kot veseljna in občeveljavna. Naj so poskusi, da bi te procese v Cerkvi ustavili, še tako močni, se zdi vse bolj neizogibno, da bo morala Cerkev priznati in sprejeti kulturno in idejno pluralnost v lastnih vrstah, če se bo hotela še naprej imenovati in biti resnično katoliška, veseljna. To so na prvi pogled človeške zahteve, vendar pa se prek njih razodevajo božje, saj verujemo, da je Bog po Jezusu sprejel nase vse, kar je človeškega, razen greha, in pomagal ljudem k večji suverenosti, zavesti lastnega dostojanstva in veselja do življenja v vsej svoji enkratnosti in izvirnosti v občestvu, kjer njegov Duh vztrajno in v obilju deli iz svoje neizmernе zakladnice.

#### — *Absolutno zavezujoča ljubezen relativizira vse drugo*

Takšno pojmovanje krščanske veseljnosti se zdi morda marsikateremu verniku sprto z vsem, kar je poznal, slišal in mislil doslej. Vendar pa je boljše poznavanje lastnega izročila, ki je vero vedno izražalo času in prostoru razumljivo, še ena spodbuda, da evropski in s tem tudi slovenski verniki, zrelativiziramo povedne, simbolne in institucionalne izraze naše vere ter ji omogočimo, da bo prek svoje partikularnosti uresničevala Jezusovo neizključujočo veseljnost, ki je njen edini »raison d'être«.

Ko izpovedujemo takšno krščansko veseljnost, hkrati izpovedujemo, da so vera, upanje in ljubezen onstran vseh svojih določenih uresničitev, skratka, da so transcendentni glede na vse svoje dosežke, da so torej božji, teologalni. Zato je pred vsakim novim rodом kristjanov odgovorna naloga, da zaživijo svoj odnos do Boga v svojem času in prostoru, da dajo veri, upanju in ljubezni take uresničitve in podobe, ki bodo nagovarjale sodobnike in omogočale rast božjega kraljestva med nami. To je potrebno v naši civilizaciji, saj so zadnji papeži večkrat ugotavljali obžalovanja vredno razhajanje med kulturo in vero, potrebno pa tudi v drugih civilizacijah, ki so doslej sprejemale uvoženo (evropsko) krščanstvo.

To odgovorno nalogo in potrebo so poimenovali inkulturacija. To pa ne pomeni le, da se neevropska ljudstva odpovedujejo evropskemu krščanstvu in iščejo lastno, pristno obliko krščanstva, marveč tudi to, da je treba krščanstvo inkulturirati tudi pri nas, mu dati novo podobo, ne pa restavrirati stare, ki imajo kvečjemu muzejsko vrednost, ni pa v njih več Duha, ki oživlja. Za vse kristjane, ne glede na njihovo kulturo, pa to pomeni, da morajo vedno znova zakoreninjati svojo vero v povsem drugem, razodetem v Jezusu Kristusu in priznanem po navdihu Svetega Duha. Po veri, ki presega to, kar je že, so kristjani v izhodni, pashalni (velikonočni) situaciji stalno na poti s tistim in k njemu, ki dela vse novo.

V tej luči gledajo kristjani na vse doseganje dosežke ter se ne ustavljajo pri njih, kakor da bi jih že dosegli, ampak jih uporabljajo kot sicer potrebne, a le prehodne dobrine. Po besedah sv. Avgušтина imamo tak odnos celo do Svetega pisma, saj je bistvenega pomena za nas. Ko namreč razlaga »prava eksegetska načela«, pravi: »Bistvena misel, ki jo je treba razumeti od vsega doslej povedanega, je: polnost in namen Postave kakor tudi vsega Svetega pisma je ljubezen. (...) Da bi spoznali ljubezen in bi jo lahko tudi dosegli, je božja previdnost ustvarila vso časno ekonomijo, ki jo moramo uporabljati. Vendar je ne smemo uporabljati z ljubeznijo in vese-

ljem, ki bi se pri njej tako rekoč ustavila, ampak s prehodno ljubeznijo. To je s tisto ljubeznijo, ki jo imamo do potovanja, do voza, do katerega koli prevoznega sredstva ali vozila... Potemtakem lahko ljubimo sredstva, ki nas prevažajo, zaradi cilja, h kateremu nas peljejo. Kdor si torej domišlja, da je doumel Sveto pismo ali kateri koli njegov del in s tem razumevanjem ne oblikuje dvojne ljubezni, do Boga in bližnjega, ta ga še ni razumel. Po drugi strani pa, če je kdo našel pri svojem študiju kakšno koristno misel za doseganje ljubezni, ne da bi pri tem zadel pristno avtorjevo misel v odlomku, ki ga razlaga, ni storil pogubne napake in se ni niti malo zlagal.«<sup>29</sup>

Krščanstvo je torej vesoljno, ker veruje v ljubezen, ji povsem zaupa ter iz nje in v njej dejavno živi. Po tej ljubezni je vesoljno in na tej ravni se srečuje z vsemi ljudmi, saj se zaveda, da je to edino življenjsko okolje, kjer lahko človek živi in uresničuje svojo bogopodobnost. V primerjavi z drugimi se kristjan angažira v ljubezni za Jezusa Kristusa, ki jo je pred njim in za vse po božje uresničil v zemeljskem življenju. Krščanstvo je posebno, partikularno in enkratno zaradi neomajne vere in zvestobe Jezusu, vesoljno pa po ljubezni, ki ji je kot Kristus služil in izpolnjeval njeno voljo. To je tista ljubezen, za katero izpovedujemo, da je priklicala svet v bivanje in vse ljudi povabila k sebi po Jezusovem vstajenju in njegovem Duhu.

Ker gre za ljubezen, je povsem razumljivo, da je lahko ukazana le takrat, kadar smo jo že priznali in v njej zaživel. Tedaj namreč izkustveno spoznamo, da brez nje ni mogoče. Zato vesoljnost krščanstva obvezuje vernike, da se odpirajo drugim in jih nagovorijo ter z zgledom spodbujajo k ljubezni. Ne bi pa bilo prav, če bi pod pretvezo vesoljnosti krščanstva komur koli vsiljevali določeno doktrino, preteklost, kulturo, narodnost... s tem bi namreč dali prednost sredstvu ali vozilu pred ljubeznijo, kot bi rekel Avguštin, partikularnemu pred univerzalnim.

### 3. Medsebojno oplajanje

Čeprav gre za dve različni stvarnosti, se krščanstvo in človekove pravice medsebojno prežemajo in sovplivajo. To ni le zgodovinsko dejstvo, marveč proces, ki smo mu priče tudi danes.

Krščanstvo ima vsaj dvojno korist od teh pravic. Bolj ko se namreč uveljavljajo v svetu in jim je priznana dejanska in pravna splošna veljanost, bolj se odpira prostor svobode za vsakega posameznika, da živi po svojem prepričanju, tudi verskem. V imenu človekovih pravic so kristjani že dosegli (sicer zelo) relativno pravico do svoje vere tako v totalitarnih režimih kakor tudi v neevropskih tradicionalnih družbah, kjer sicer prevladujejo druga verstva, ki zase še vedno zahtevajo absolutno veljanost in obveznost ne glede na človeka in njegovo pravico do proste izbire vere. Počasi popuščajo vezi, s katerimi različna verstva, tradicionalne družbe in ideologije priklepajo svoje člane v imenu univerzalnosti in občeveljavnosti na svojo dejansko partikularnost.

V prid krščanstvu pa je tudi to, da se po zaslugi človekovih pravic vse jasneje zaveda svoje dejanske partikularnosti v določenih uresničitvah, pa naj bodo konfesionalne ali zgodovinske in civilizacijske. Tako vsi kristjani vse jasneje spoznavajo partikularnost konfesionalnih uresničitvev krščanstva in se v ekumenskih naporih trudijo doseči Jezusovo »skromno« in neizključujočo vesoljnost. Enako se v lastni Cerkvi zavzemajo za preseganje zgodovinske in civilizacijske podobe krščanstva ter mu skušajo dati novo podobo, kjer bodo vključene tako različne kulture z vsemi svojimi vrednotami kakor tudi modernost. Tradicionalizem, integrizem in fundamentalizem, ki so stalna skušnjava vsake skupnosti, tudi verske, izgubljajo svojo

udarno moč in privlačnost povsod, kjer priznavajo človekove pravice. S tem se tudi katoliška Cerkev osvobaja sektaških in klerikalnih teženj ter stopa na Jezusovo pot, na pot k človeku.<sup>30</sup>

Tudi krščanstvo utrjuje in pospešuje človekove pravice. Med ljudmi širi zavest o vseobsegajoči in presežni ljubezni, ki je onstran vseh verskih, ideoloških, nacionalnih... določitev in se prav zaradi tega sklanja k vsakemu človeku. To, kar je uresničil Jezus in opisuje tudi pripoved o usmiljenem Samarijanu, je mogoče storiti vsakemu človeku. Krščanstvo, ki prenavlja svojega nosilca, Cerkev in vernika, s stalno odprtostjo za Boga in človeka v znamenju brezpogojne ljubezni, močno pospešuje skrb za človeka in medčloveško solidarnost na vseh področjih od osebnega prek družinskega in nacionalnega do mednarodnega, političnega in obče človeškega.

### **Povzetek: Drago Ocvirk, Univerzalnost človekovih pravic in krščanske vere**

V prvem delu razprave je govor o filozofski utemeljitvi vesoljnosti človekovih pravic v naši civilizaciji, sledi prikaz njihovega pojmovanja v drugih civilizacijskih območjih, na zadnje je omenjena njihova nedeljivost. Drugi del obravnava vesoljnost krščanske vere na dveh ravneh: Jezusova vesoljnost in cerkvena vesoljnost krščanstva v različnih civilizacijah. V sklepu je nakazano vzajemno bogatenje krščanstva in človekovih pravic.

---

<sup>1</sup> Izjavo o pravicah človeka in državljana iz 1789 je uradna Cerkev ostro obsodila. Pij VI. je v pismu 10. marca 1791 odločno odklonil »to enakost in nebrzdano svobodo«, ki se lahko konča samo tako, da »prekucne katoliško religijo«. Cerkev postavlja proti človekovim pravicam božje: »Človek 'sub peccato' (...) nima pravic: ima le dolžnosti do Boga, kot to ponavljajo katekizmi XIX. in XX. stoletja.« Prim. B. Plonger, *L'Eglise et les Déclarations des droits de l'homme au XVIIIe siècle*, v: *Nouvelle Revue Théologique*, 1979, 373. Katoliška Cerkev tudi ni podpisala Splošne deklaracije človekovih pravic 10. decembra 1948. Zgodovinarji menijo, da Pij XII. ni mogel podpisati izjave, ki ni utemeljevala človekovih pravic z Bogom. Tej podmeni v prid govori dejavnost katoličanov pri izdelavi te Izjave. René Cassin, eden glavnih sestavljalcev, je kasneje povedal, da ga je večkrat »diskretno in osebno spodbujal nuncij Roncalli«, kasnejši Janez XXIII. Več o sodelovanju katoličanov in tihi podpori uradnih cerkvenih krogov pri sestavljanju te Izjave glej P. Chenaux, *Les Eglises chrétiennes et la Déclaration de 1948: rejet ou ralliement?*, v: *L'universalité des Droits de l'homme et diversité des cultures*, Fribourg, Ed. Universitaires, 1948, 205—213.



<sup>2</sup> Nagovor Janeza XXIII. 24. maja 1963: »Danes hočemo bolj kakor kdajkoli in zagotovo bolj kakor v minulih stoletjih služiti človeku in ne samo katoličanom: braniti predvsem in povsod človekove pravice in ne le pravice katoliške Cerkve. Sedanje okoliščine, zahteve zadnjih petdesetih let in poglobitev nauka so nas pripeljali do novih stvarnosti, kakor sem že govoril na otvoritvi koncila. Ni se spremenil evangelij, pač pa ga mi začenjamo bolj razumevati. Ljudje, ki so živeli dalj časa in so se v začetku stoletja spoprijeli z novimi nalogami v družbeni dejavnosti, ki zahtevajo celega človeka; ljudje, ki so bili kakor jaz dvajset let na Vzhodu, osem v Franciji in so se soočili z različnimi kulturami in izročili, vedo, da je napočil trenutek, ko je treba razumeti znamenja časov, spoznati priložnosti in gledati daleč.« Navaja A. Alberigo, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris, Cerf, 1987.

<sup>3</sup> »Daleč od tega, da bi zgodovino presojali s pravnimi kriteriji, marveč postane, kot je znano, zgodovina »sodišče sveta«, zato je treba tudi pravo misliti v njegovi potopljenosti v zgodovinskost.« L. Ferry et A. Renaut, *Le fondement universel des droits de l'homme*, v: *Communications* 43, Paris, 27—54.

<sup>4</sup> Med vodilnimi misleci v tej usmeritvi sta L. Strauss, *Droit naturel et Histoire*, Paris, Plon, 1954 in M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchretien, 1975; *Philosophie du droit*, Dalloz, 1978.

<sup>5</sup> Prim. *Le Supplément*, n. 160, mars 1987, *Las Casas et Vitoria, Le droit des gens dans l'âge moderne*.

<sup>6</sup> L. Ferry et A. Renaut, prav tam, 36.

<sup>7</sup> L. Ferry et A. Renaut, prav tam, 37.

<sup>8</sup> L. Ferry et A. Renaut, prav tam, 37.

<sup>9</sup> M. Villey pravi, da samo objektivna transcendenčnost naravnega prava omogoča, da se ognemo novoveškimi negacijam samostojnosti prava. Zato tudi odklanja človekove pravice, ki temeljijo na novoveškem pojmovanju človeka kot samostojnega razumskega subjekta. Ko se sklicuje na stare proti modernim, upošteva »da ni bilo človekovih pravic v antiki« in da je »neenakost pravilok.« »Upnik ne more imeti istih pravic kakor dolжник, tudi kriminallec ne takih kakor nedolžen.« Človekovih pravic na splošno ni, so le različne pravice določenih ljudi. Prav tam, 81, 104, 99.

<sup>10</sup> C. Lefort, *Invention démocratique*, Paris, Fayard, 64.

<sup>11</sup> C. Lefort, prav tam, 65.

<sup>12</sup> C. Lefort, prav tam, 66.

<sup>13</sup> C. Lefort, prav tam, 67.

<sup>14</sup> O vse večjem spraševanju o človekovih pravicah v Cerkvi sem pisal v razpravi *Vedno najprej človek*, v *Bogoslovni vestnik*, 1988, 4, 409—426.

<sup>15</sup> C. Lefort, *Essais sur la politique*, Paris, Seuil, 1986, 29.

<sup>16</sup> C. Lefort, prav tam, 68.

<sup>17</sup> Bolj učeno govorimo o simbolni razsežnosti človekovih pravic. Ta »je postala sestavni del politične skupnosti. Zdi se mi, če hočemo to prezreti in zadržimo samo podrejenost pravne prakse ohranjanju gospodujočega in izkoriščevalskega sistema ali pomešano simbolno in ideološko, ne moremo več videti rane na družbenem telesu, ki je sad zanikanja počela človekovih pravic v totalitarizmu.« C. Lefort, prav tam, 68.

<sup>18</sup> J. Mourgeon, *Les droits de l'homme*, Paris, PUF, 1988, 55.

<sup>19</sup> Na bližnjem vzhodu so to Muslimanski bratje, med šiiti homeinizem in v Indiji maududizem.

<sup>20</sup> Ali Merad, *Droit de Dieu, droit de l'homme en Islam*, v: *Universalité des droits de l'homme et diversité des cultures*, Fribourg, ed. Universitaires, 1984, 136.

<sup>21</sup> Ali Merad, prav tam, 137.

<sup>22</sup> Pri tem naštevanju se opiram na: Sammi A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Islam et les droits de l'homme*, v: *Universalité des droits de l'homme et diversité des cultures*, Fribourg, ed. Universitaires, 1984, 153—159.

<sup>23</sup> Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, prav tam, 159.

<sup>24</sup> J. Mourgeon, *Les droits de l'homme*, Paris, PUF, 1988, 58.

<sup>25</sup> Navaja A. Macheret v *Indivisibilité des droits de l'homme*, Fribourg, ed. Universitaires, 1985, 7.

<sup>26</sup> H. Bourgeois, *Jésus, l'universel du pauvre*, v: *Lumière et vie* 137, avril-mai 1978, 123.

<sup>27</sup> Prim. D. Ocvirk, *Najprej človek*, *Bogoslovni vestnik*, 1988/4, 409—426.

<sup>28</sup> J. Mbiti, *Inculturation du christianisme comme problème théologique*, v: N. Mushete, *Combats pour un christianisme africain*, Kinshasa, 1981, 18.

<sup>29</sup> Augustin, *Doctrina christiana*, L. I., C. XXXVI—XXXVII.

<sup>30</sup> Prim. Janez Pavel II., *Človekov odrešenik*, 14.



*Janez Juhant*

## Novi vek, krščanstvo, Cerkev in človekove pravice — moralnost Cerkve

### Uvod

Danes (kot tudi v preteklosti) je dejansko uresničevanje človekovih pravic možen kazalec o odprtosti, demokratičnosti in s tem svobodnosti določene družbe oziroma njenih institucij. To velja seveda tudi za Cerkev.

Dobrica Čosić pravi v svojih predlogih k ustavnim spremembam: »... delati danes revolucionarno v tej deželi pomeni delati reformatorsko; delati radikalno pomeni delati demokratično; delati razumno pomeni upoštevati znanstvena spoznanja in izkušnje modernega sveta; delati moralno pomeni delati kritično do sebe in družbe; delati humano pomeni delati tolerantno z vsakomur, ki misli enako; delati civilizacijsko in socialistično pomeni delati samo tako, da ne bo prelita ena sama kaplja krvi in ne bo ponižan en sam človek; delati opozicijsko, kar je za pisatelja razumno in moralno, pomeni danes v tej deželi odločno in pokončno vztrajati pri svojem prepričanju in se z vsemi intelektualnimi in moralnimi sredstvi ter z vsemi oblikami državljanske neposlušnosti bojevati proti represiji, nedemokratičnim zakonom ter slabi politiki oblasti, hkrati pa biti pripravljen pošteno sodelovati z vsakomur, ki je voljan delati za obči blagor svojega naroda in njegove kulture.«<sup>1</sup>

Vprašanje človekovih pravic je temeljni sestavni del družbenega življenja, in sicer kar preizkusni kamen družbenih odnosov, zato tudi odnosov v Cerkvi kot družbi. Čeprav Cerkev skrbi za človekovo odrešenje in s tem za njegov večni blagor, ima ta skrb tudi posledice za časni blagor. Cerkev kot urejevalka večnega življenja odpira svetni družbi pota človekove svobode, ki zadeva ne le uresničevanje te svobode v zemeljskih okvirih, ampak neprestano zatrjuje, da se mora svoboda odpirati in se edinole prav odpira takrat, kadar je v odnosu do Boga. Zato si tudi Cerkev prizadeva za blaginjo posameznika in skupin, ker se zaveda, da je ta blaginja pogoj, da posameznik in skupine odpirajo svoje življenje večnemu cilju — človekovi dokončni blaginji — njegovi večni sreči. Gre torej za čimvečjo možnost, da se uresničujeta posameznik in družba. Kakor niso cestna pravila in omejitve za to, da bi vozi-

li slabše, manj varno in bolj počasi, ampak bolje in hitreje, tako je opredelitev človeka s stališča njegovega večnega odrešenja pomoč, da bi se človek in družba lahko bolje uresničevala tudi v zemeljskih okvirih. Ni Bog za človeka omejitev, pač pa popolna uresničitev.<sup>2</sup>

V Cerkvi (kot v svetni družbi) pa ne gre pri človekovih pravicah kot tudi drugih etičnih oziroma moralnih normah<sup>3</sup> le za teorijo, ampak predvsem za njeno prakso.<sup>4</sup> Zato je treba pri obravnavanju zastavljene teme nujno upoštevati ne le teoretično, temveč tudi praktično plat pri uveljavljanju človekovih pravic v okviru Cerkve.

Podlaga človekovih pravic v Cerkvi je cerkveni nauk,<sup>5</sup> utemeljen v Svetem pismu in cerkvenem izročilu. Cerkev izpeljuje iz temeljnih krščanskih razodetih resnic pojmovanje sveta in človeka,<sup>6</sup> obenem ga dopolnjuje z živo prakso verske skupnosti. Cerkev namreč združuje razodete resnice z zahtevami prostora in časa, v katerem deluje.<sup>7</sup>

Ker je že Sveto pismo nastalo v živi praksi skupnosti, je tudi nadaljnje učenje Cerkve tesno povezano z njeno živo versko prakso.<sup>8</sup> Zato je treba tudi vprašanje človekovih pravic postaviti v okvir žive prakse Cerkve, v njen zgodovinski razvoj, v njeno življenje in oznanjevanje.

Iz tega pa dalje sledi, da je bilo pojmovanje človekovih pravic v Cerkvi kljub jasnim svetopisemskim osnovam pogojeno z odnosom Cerkve do svetne družbe, v kateri je Cerkev živela in delovala. Posebno se je vprašanje zapletlo v novem veku, ko so človekove pravice postale simbol boja za človekovo vsestransko svobodo in boj zoper vsako zatiranje. Kot zatiralka je temu gibanju za svobodo veljala tudi Cerkev. Odtod boj zoper njo in njeno mesto ter vloga v družbi.<sup>9</sup>

Zato je za razumevanje problema človekovih pravic v sodobni družbi treba odgovoriti na vprašanje: Kaj se je zgodilo v zahodnoevropski družbi (to pomeni seveda tudi v družbi pri nas) od novega veka sem, se pravi od 15. stoletja dalje. Zakaj so nastala znana družbena gibanja, ki so dosegla vrhunec v francoski in potem v drugih revolucijah prejšnjega in tega stoletja? S tega ozadja zastavljamo vprašanje človekovih pravic, in sicer predvsem: Kako se je spričo tega razvoja nanje odzivala Cerkev. Ugotavljamo, da je to vprašanje tesno povezano s strahovi, kako najti primeren odnos med Cerkvijo in novoveško družbo. Gre za to, kako naj Cerkev ravna, da bo moralna in tako verodostojna.

## Krščanski nauk in človekove pravice

Cerkev je po besedah J. B. Metzja »razglasitev eshatološkega odrešenja.«<sup>10</sup> Zato se mora teologija udejanjati v vsakokratnem življenju in delu Cerkve. Njen zgodovinski razvoj potrjuje takšno delovanje. Ta eshatološki cilj določa vse njeno delo in tudi človeka opredeljuje s tega vidika: »Pri nravni vrednoti ne gre zgolj za določeno telesno (ali duševno) potrebo, ampak za določenost človeka za zadnji in vseobsežni cilj, v katerem najde popolno izpolnitev svojega teženja po smislu. Ne gre torej za delni cilj, ki bi ga spet podredili drugim, ampak za absolutni cilj, h kateremu je usmerjen človek kot celota.«<sup>11</sup> Glede tega je zapisal tudi Krek: »Po naukih zdravega modroslovja je človek središče stvarstvu in družbam. Svet je ustvarjen zanj, sam pa za Boga. Da doseže tem laže svoj namen, mu je Stvarnik vložil v naravo družbeni nagon. Nobena družba torej ni sama sebi namen, marveč namen vsaki je le blaginja njenih udov. Ljudje niso zaradi družbe, pač pa je družba zaradi ljudi. Tega načela niso poznali stari pogani in v tem oziru je staro rimsko pravo najprej in najhuje zagazilo. Osebna čast in osebno dostojanstvo človekovo se je izgubilo v družbi. Državi je bilo vse podrejeno; država je bila najvišji stvor, kateremu se klanjati je bila

najvišja človekova dolžnost... dà, šele krščanstvo je v tem oziru vrnilo človeški osebnosti naravno veljavo.«<sup>12</sup>

Po nauku Jezusa Kristusa in po prepričanju prve Cerkve je zato človek podoben Bogu, ustvarjen zanj, po Kristusu določen za odrešenje, in sicer vsak človek kot svobodno in samostojno bitje.<sup>13</sup> Odtod povezanost in solidarnost vseh ljudi. Vsak ima te pravice po božji postavi, zapisani v razodetju in v človeškem srcu. Tine Hribar pravilno poudarja, kako se je prvo krščansko bratstvo gradilo prek Boga,<sup>14</sup> to pa seveda danes sekularizirana družba zanemarja. Po krščanskem prepričanju pa je ravno Bog lahko zadosten razlog za takšno bratstvo, izkušnje sveta brez Boga pa so pokazale, da to ni mogoče, kajti, kot pravi Marjan Rožanc, »je zmaterializirani človek slednjič spregledal, da ne more postati Človek, kaj šele Nadčlovek, ko Bog ni več Bog.<sup>15</sup> Brez Boga je težko uresničiti skupno voljo, kajti človek se sprašuje, čemu bi svojo voljo vključil v občo, če ni za to zadnje utemeljitve. Kant sicer poudarja, da mora biti moralni zakon »čisti zakon sam«,<sup>16</sup> a hkrati meni, da je treba brezpogojno sprejeti eksistenco najvišjega bitja, kajti »vsa človekova dejavnost ima v njem svoje določilo.«<sup>17</sup> J. Moltmann pravi, da »v krščanski veri človek odkriva svojo človekost v tem, da ga kljub svoji nečlovečnosti že Bog ljubi in je kljub svojim pogreškom poklican k bogupodobnosti in vsem kraljestvom sveta navkljub sprejet v skupnost božjega Sina.«<sup>18</sup>

Zato se mora v tem smislu oblikovati tudi cerkveno dušnopastirsko delo. Nemški teolog Walter Kasper takole razčlenjuje preteklo in današnjo pastoralo Cerkve: »Ta ne sme zapasti enostranskemu spiritualizmu niti individualističnemu zasebništvu niti ozkosrčnemu provincializmu. Skrbeti mora za določene majhne in velike probleme širnega sveta in jih sprejemati za svoje. V njih se mora uresničevati in razodevati moč krščanske milosti. V nasprotnem bi bili cerkveno oznanjevanje in delovanje gola abstrakcija in pobožna idelogija.« Temu dodaja zambijski predsednik K. Kaunda: »V preteklosti se je Cerkev omejevala zgolj na tradicionalno vlogo, ko je širila krščanstvo. Sedaj je nastal v razvoju človeštva preobrat. Služba Bogu se razteza prek usmiljenja in duhovniške službe in gre v razvoj, ki zadeva celotno človeštvo.«<sup>19</sup>

O tesni medsebojni povezanosti vere in zemeljskih stvarnosti govori tudi N. Berdjajev: »Človek je bitje, ki bi bilo popolnoma odvisno od narave in družbe, od sveta in države, če ne bi bilo Boga. Ako pa je Bog, potem je človek duhovno neodvisno bitje. Odnosa do Boga pa ne moremo opredeliti kot odvisnost človeka, ampak kot njegovo svobodo. Bog je moja svoboda in moje dostojanstvo, ker sem duhovno bitje.« In dalje pravi: »Svoboda je moja neodvisnost in določljivost moje osebnosti od znotraj... moja lastna stvariteljska določenost dobrega in zlega.«<sup>20</sup>

Jan. H. Lacordaire (1802—1861) je poudaril pomen skladnosti krščanstva in temeljnih novodobnih idej, tudi socializma, in opredelil krščanski socializem: »Krščanski socializem spoštuje vero, družino in zasebno last in teži po tem, da bi zboljšal z združevanjem, ki naj se raztegne kolikor je sploh možno, telesno in dušno stanje večine ljudi.« Zagovarjal je politično svobodo.<sup>21</sup>

»Dvom o neizbežni skladnosti med posameznikom in politično skupnostjo, ki ga je v antično misel zanesel stoicizem, je še poglobilo zgodnje krščanstvo. Država je le del posvetnega, minljivega življenja, v katerem človek ne more doseči izpolnitve svojega bistva. Njegova končna sreča ga čaka šele onstran tega sveta. Vsaj za zgodnje krščanstvo je posvetna država posledica greha in kazni zanj, zato se moralno izpopolnjevanje človeka ne more doseči v odnosu do politike, temveč le v zvestobi veri in Cerkvi. Individualizem, ki je bil tuj antični misli, postane središčni kamen krščanstva. Odnos človek Bog ni odnos družbe do Boga, temveč posameznika

do Boga. Vse bolj se utrjuje prepričanje, da je posameznik tisti, ki ustvarja celotno družbeno življenje. Državi (kot spremenljivi zemeljski ustanovi) je podrejen le toliko, kolikor prispeva k uresničevanju državnih ciljev, in ni razhajanja z dostojanstvom, vsajenim v človeku po božji zamisli. Človek, kot član božjega kraljestva, ima prirojeno dostojanstvo, ki je nespremenljivo in neodtujljivo ter zavezuje vse zemeljske, posvetne ustanove vključno z državo.«<sup>22</sup>

Že Pij XII. v svojem naznanilu po radiu 24. decembra 1942 govori o neodtujljivih človekovih pravicah.<sup>23</sup> Leon XIII. pa v okrožnici o svobodi poudarja, da je »resnična in božjih otrok vredna svoboda, ki pošteno varuje dostojanstvo človeške osebe, večja od vsakega nasilja in krivice...«<sup>24</sup> Z okrožnico *Pacem in terris*, ki podrobno razčlenjuje človekove pravice in dolžnosti,<sup>25</sup> in z drugim vatikanskim cerkvenim zborom pa so v dokumente in usmeritve Cerkve stopale vedno bolj v ospredje in določale tudi njeno delovanje, čeprav so bile te temeljne pravice že dediščina krščanskega nauka. Poimensko jih navaja večina dokumentov, posebno poudarja pravico do vesti, izpovedovanja vere in vzgoje. Tako izjava zbora o krščanski vzgoji v Predgovoru: »Zato si povsod prizadevajo, da bi vzgojno delo bolj pospeševali, razglašajo se in v javnih listinah jamčijo temeljne človeške pravice do vzgoje, zlasti pravice otrok in staršev...«<sup>26</sup>

Prav tako ima Cerkev pravico spremljati in določati družbeno vzgojo: »Krščanski starši naj preko društev podpirajo versko vzgojo, posebno še nraštveno.«<sup>27</sup>

V pastoralni konstituciji beremo o bistveni enakosti vseh ljudi, ki ima svoje temelje v božjem razodetju in je zato utemeljeno z božjim načrtom. Zato je »zares žalostno ugotavljati, da še sedaj niso povsod zajamčene te temeljne pravice, ki gredo osebi.«<sup>28</sup> Iz vseh dokumentov je očitna verska utemeljitev, se pravi, da temelji v veri npravna obveznost, ki omogoča družbeni konsens človekovih pravic.<sup>29</sup>

Da so temeljne pravice zadeva vere, izražata tudi *Ustanovna listina* Združenih narodov 26. junija 1945 in *Splošna deklaracija* človečanskih pravic, potrjena 10. 12. 1948 v Parizu. Ustanovna listina se glasi v uvodu: »Mi, ljudstva Združenih narodov, ki smo odločeni, (...) da znova potrdimo vero v temeljne človekove pravice, v dostojanstvo in vrednost človeške osebnosti, v enakopravnost moških in žensk, kakor tudi v enakopravnost narodov, velikih in malih...«<sup>30</sup> Ravno zato se Cerkev zaveda, da ima tu svojo posebno nalogo, saj je ravno ona kot zemeljska in nebeška družba luč sveta: »Tako Cerkev, ki je hkrati »'vidna družba in duhovno občestvo',« potuje skupaj z vsem človeštvom in doživlja skupaj s svetom isto zemeljsko usodo; je kakor kvas in tako rekoč duša človeške družbe, ki naj bi bila v Kristusu prenovljena in preoblikovana v božjo družino.«<sup>31</sup> Podobno v dogmatični konstituciji o Cerkvi: »Vsem je torej jasno, da so vsi kristjani, naj bodo katerega koli stanu ali položaja, poklicani k polnosti krščanskega življenja in k popolni ljubezni. S to svetostjo pa tudi v zemeljski družbi prispevajo k temu, da življenje postaja bolj človeško.«<sup>32</sup> Tu gre za temeljno vprašanje vključitve različnosti v enotnost. Bacon v tem pogledu navaja za zgled poganske Rimljane: »Rimljani so se znali povsod prilagoditi in v svoj osvajalni sistem vgraditi različnosti, kar jim je pripomoglo, da so osvojili svet: ..., da Rimljani niso preplavili sveta, temveč je svet preplaval Rimljane. To pa je bila zanesljiva pot k veličini.«<sup>33</sup> Brez dvoma je tu osnova rimske pravne ureditve, ki je uspela v celoto vključiti različnosti in jim tako dati njihov življenjski prostor. Seveda pa je to osnovo v marsičem dogradilo ravno krščanstvo s svojimi življenjskimi ideali. Vprašanje človekovih pravic je moralno vprašanje Cerkve: Cerkev je moralna moč družbe predvsem tedaj, kadar uresničuje te pravice in jih zagotavlja s svojim spolnjevanjem. Izjava o krščanski vzgoji<sup>34</sup> pravi, da je Cerkev postavljena, da npravno vpliva na okolje. Dogmatična konstitucija o Cerkvi pa, da je Kristus v »svojem ozna-

njevanju božjim otrokom izrecno zapovedal, da morajo z drugimi ravnati kot bratje... in še več: sam se je kot Odrešenik vseh daroval za vse, in to prav do smrti.«<sup>35</sup> Zato Cerkev poudarja celotno resnico človeka<sup>36</sup> in se zavzema za celovito človekovo kulturo, zato pa »mora človeku, kolikor ostaneta moralni red in korist skupnosti neprizadeta, biti omogočeno, da svobodno išče resnico, ...«<sup>37</sup>, to je prvi pogoj, da bo človek prišel do resnice in seveda tako tudi zagotovil svoje pravice, za katere mora najprej vedeti. »S tem, da se Cerkev zvesto drži evangelija in spolnjuje svoje poslanstvo v svetu, se krepi, njena naloga pa je gojiti in pospeševati vse, kar je človeški skupnosti resničnega, dobrega in lepega, mir med ljudmi, Bogu v čast.«<sup>38</sup> S tem pa poskrbi za vsakega človeka in lahko sama »in celo mora prebuditi ustanove, ki so namenjene službi vsem, zlasti revnim...«<sup>39</sup>

### **Uresničevanje moralne zahteve človekovih pravic v zgodovini Cerkve**

Nemški profesor cerkvene zgodovine J. Marx pravi: »Cerkev je ob povišanju krščanstva v državno vero postajala vedno bolj pomemben sestavni del družbe. Spreminjala je družbo, prav tako pa je družba spreminjala Cerkev: Postajala je vedno bolj svetna in obenem tudi posvetna družba.«<sup>40</sup> Potem ko je minil čas mučenec, je bila Cerkev sicer močnejša po moči in bogastvu, vendar manjša po krepotih. «Dejansko opazimo v tem obdobju padeč vernosti in npravnosti v celotni Cerkvi. Manjkalo je spodbude, ki jo je po naravi prineslo s seboj preganjanje. V Cerkvi so se vgnezdili mnogi elementi, ki jih niso narekovali najbolj plemeniti nagibi, in so zasadili dobršen del poganskih navad in poganskega praznoverja vanjo... mestno prebivalstvo je postalo požrešno, razbrzdano in zatiralo revne.« Seveda so se ohranili temelji krščanstva.<sup>40</sup> Težave so naraščale proti koncu prvega tisočletja, ko sta se stopnjevala razvratnost in nered. V zvezi s tem je značilno, da so s suspenzijo kaznovali duhovnike, ker so prestopili celibat. Ženske pa s telesnimi kaznimi. Odklonili so jim cerkveni pogreb, postale so nesvobodne, otroci prav tako.

Pač pa je zgodnje krščanstvo npr. poudarjalo, da je cerkvena zemlja last ubogih. Ko se je proti 10. stoletju na eni strani vedno bolj širila fevdalna mrzlica tudi med klerom, pa je v Cerkvi znova oživel duh uboštva v podobi ubožnih redov. Tako se je Cerkev pogosto vračala k svojim prvotnim temeljem, tudi beraški redovi v tem obdobju so izraz tega njunega prizadevanja. Sicer pa je po mnenju J. Marxa Cerkev v srednjem veku toliko storila za uboge in potrebne kot v začetku, v prvi krščanski skupnosti. Dalje je Cerkev vseskozi načelno zastopala svobodo posameznika, kajti Bog je tisti, ki človeku omogoča to svobodo. Seveda pa je Cerkev, ko je postala državna, le izvajala pritisk nad posameznikom.

Vendar pa po drugi strani ohranja vsa zgodovina krščanstva razlikovanje med zunanjim in notranjim: med zunanjo avtoriteto in svobodo človekove vesti. Žal pa se tudi cerkveni predstavniki niso vedno držali, čeprav so svetni in cerkveni knezi vedeli, da je le Bog gospodar človekove notranjosti. Tako pravi že novoveški poljski kralj Štefan Bathory: »Jaz sem kralj narodov ne vesti... Bog si je pridržal tri stvari: ustvariti nekaj iz nič, vedeti za prihodnost in biti gospodar vesti.« Njegov kancler Zamojski pa pravi v istem smislu protestantom: »Dal bi polovico svojega življenja, da bi se vrnili v katoliško Cerkev, in drugo polovico prihranil, da bi se veselil nad vašim spreobrnjenjem. Če pa bi vas kdo hotel prisiliti, bi v vašo podporo raje dal svoje celotno življenje, kot pa da bi bil priča takšne sužnosti v svobodni državi.«<sup>41</sup>

Spor je v visokem srednjem veku prešel v pravo nasprotje. Na eni strani se začne boj za oblast s strahotnimi posledicami za posameznike in družbo in druge slabosti, na drugi pa v teh razmerah neprestano brstijo obnovitvena gibanja, ki hočejo spet družbo v pravem krščanskem duhu. Ta boj za oblast in ohranitev privilegi-

jev je bila in je še danes glavni vzrok, da so vedno bolj slabeli krščanski temelji človeških pravic, ki jih je utemeljilo razodetje in postavila prva krščanska skupnost v družbi in s tem tudi v Cerkvi kot instituciji.

Poskusi reform so ravno v visokem srednjem veku prinesli tudi bogate sadove posebno prek korenitega pričevanja beraških redov. Gibanje teh redov je psihološko popolnoma razumljiv odpor in poskus, da bi bolj v krščanskem duhu utemeljevali človekovo pravico do dela in imetja. Zanimivo je, da so se srednjeveškemu gibanju za mir in ubožstvo pridružili prav tisti, ki so na hitro obogateli in se ustrašili bogatenja; take privržence je imelo npr. gibanje valdencev.<sup>42</sup> In tudi Dominik in Frančišek sta spoznala, da je treba prenoviti Cerkev v revščini.<sup>43</sup>

Podobne poskuse, da bi reformirali Cerkev, pozna skoraj vsako obdobje pretekle krščanske zgodovine, v nekaterih dobah pa so izrazitejši, posebno takrat, kadar se je Cerkev oddaljevala od evangelija. Glede na rimsko družbo pomeni prav prva krščanska skupnost tako reformno gibanje. Ko pa je Cerkev postala državna ustanova z vsemi nevarnostmi položaja in oblasti, pa so potekale reforme znotraj nje (in svetne družbe). Takšne reforme so npr. omenjena beraška gibanja 11. in 12. stoletja, pa reformni poskusi humanizma in renesanse ter nasprotujoče si polarnosti protestantizma in tridentinske prenove, v zadnjem času pa ponovna razgibanost krščanstva Janeza XXIII. in II. vatikanskega cerkvenega zbora. Čeprav gre za raznolika gibanja, sta jim skupna evangeljska osnova in boj proti okostenelosti institucije, s tem pa je poudarjena svoboda posameznika kot bitja, ki mu je to svobodo dal po naravi sam Bog.

Togost Cerkve kot svetne ustanove je ostala stalno navzoča in slabila v njej moč evangelija. Med pristnim krščanstvom in Cerkevno institucijo je nastajal razkorak, ker je tudi Cerkev nihala med krščanskimi ideali in zakonitostmi (po)svetne družbe. Na zunaj so do konca srednjega veka v družbi sicer veljala krščanska pravila, vendar jih je vedno bolj izpodrivalo družbeno življenje, to pa je temeljilo na novih, vedno manj krščanskih idejah. Pojavljajo se poskusi, da bi obnovili krščansko družbo, hkrati pa naznanjajo tudi za Cerkev že nove čase. Bistven poseg v ta razmerja sta humanizem in renesansa. Že Michel de Montaigne je s svojimi Eseji (1580/88) ustvaril »novo filozofijo individualizma«. <sup>44</sup> Wiclif (umrl 1384 okoli 50 let star) in Hus (1370/71—1415) pa sta uveljavila nove poglede na papežev avtoriteto in oblast nasploh, na ubožstvo v Cerkvi in narodno samostojnost, ki že naznanjajo protestantske čase. Husovo gibanje se je nadaljevalo v čeških malih bratih.<sup>45</sup> Protestantje štejejo Savonarolo za predhodnika svojih idej.<sup>46</sup> Vrhunec prizadevanja za svobodo in družbeno emancipacijo posameznika in s tem prednost posameznosti pred obćim sploh pa v nasledstvu srednjeveškega nominalizma predstavlja protestantizem. Lutrove zahteve pomenijo utelešenje in idejno usmeritev novoveške emancipacije človeka. Človek postaja tudi na religioznem področju vedno bolj suveren in tudi religija naj služi njegovi osamosvojitvi. Odtod absolutno sklicevanje na Sveto pismo in zavračanje zunanjih okvirov; to je pozneje utrjevalo moč in pravico človeka kot posameznika in naroda.<sup>47</sup> Zato ni čuda, da so ideje o človekovih pravicah pognale ravno v protestantskih deželah. Nasprotno pa je protireformacijsko gibanje to usmerjenost zavrlo. Razumljivo torej, da je npr. pred prihodom Francozov v naše kraje kranjski plemič Tauferer poročal Francozom, da so »dežele tukaj skoraj v celoti v rokah krone, plemstva in duhovščine« in da bodo »ideje svobode in enakosti zelo močno vplivale«. <sup>48</sup>

Seveda so protestantsko gibanje, humanizem in renesansa gradili na osnovi krščanskih resnic, ki jih je uradna Cerkev v svojem zgodovinskem razvoju preveč zameglila. Žal pa se razvoj ni ustavil samo v proticerkvenem, ampak se je nadaljeval



v protikrščanskem in končal v protiverskem delovanju. To gibanje pa je gradilo na svobodi in enakosti, ki jih je posebno utrdila francoska revolucija in s tem bistveno pripomogla, da so se uveljavile osnovne človečanske pravice v družbenem življenju. Josip Mal meni: »Kajti neposredno nato je sledila dne 4. avgusta ona spominjska nočna seja narodne skupščine, ki so jo pozneje hvaležni meščani in kmetje imenovali božansko, zakrknjeni plemiči pa brezbožno. In vendar so na tej seji tudi zastopniki privilegiranih stanov (duhovščine in plemstva) naravnost tekmovali med seboj, da položijo na žrtvenik razsvetljenosti, pravičnosti in splošnosti vse svoje dotedanje predpravice. Vsemu so se hoteli odpovedati, kar je ločevalo Francoza od Francoza. Sklenili so rešiti kmeta graščinskega robstva, odpraviti sodno pravico graščaka in omejiti njegove lovske ugodnosti; zahtevali so, da se odpravijo vse davčne oprostitve, ki so na škodo gospodarsko šibkejših slojev; vsakdo naj ima pravico, da se poteguje za uradniška mesta v državni in vojni upravi, odpravijo naj se dalje vse obrtne zadruga (cehi) in vse predpravice posameznih mest ter pokrajin kakor tudi pobiranje desetine; ukinejo naj se samostani, cerkveno premoženje pa naj postane last vsega naroda; pisma o podeljenem plemstvu in grbih, viteški redi in še številne druge predpravice so bile takrat razveljavljene.

To je dolga vrsta odredb, katerih vsaka zase pomenja velikanski preobrat v vsem javnem življenju in v marsičem dobroti tlačnemu prebivalstvu! Na sklepih, ki jih je sprejela v tisti znameniti noči od dne 4. avgusta 1789 francoska narodna skupščina, sloni ves današnji družabni red.«<sup>49</sup>

Ker je šel, žal, razvoj v takšno smer, danes često govorimo o človekovih pravicah, kakor da so nastale mimo Cerkve ali celo brez krščanske vere. Šele v zadnjem času je po stoletjih boja in prilagajanja novemu položaju Cerkev spet prevzela pobudo na tem področju. O tem pričajo posebno delovanje II. vatikanskega cerkvenega zbora in okrožnice zadnjih papežev. Seveda pa to še ne pomeni, da je tudi sama Cerkev že uresničila to pot. Še vedno namreč potrebuje neprestanega očiščevanja in kot drugi hierarhično urejeni družbeni sistemi tudi ona ne more mimo svojega zgodovinskega razvoja in s tem svoje zgodovinske pogojenosti.

Zanimivo, da gibanje za človečanske pravice, ki je sicer najprej poseg v okviru državnega reda, že v svojih začetkih posega tudi na politično področje Cerkve. Listina pravic angleškega parlamenta 1689 v zadnji točki namreč dodaja tudi tole: »Jaz, A. B., prisegam, da se iz srca zgražam, da zaničujem in se s prisego odrekam kot brezbožnemu in heretičnemu tistemu učenju in mnenju, ki trdi, da lahko prince, ki jih je izobčil ali poskušal odstaviti Papež ali kaka druga oblast iz Rimskega Sedeža, njihovi podaniki ali kdorkoli drug spravijo v oblast ali usmrtijo.«<sup>50</sup> Angleški parlament torej zahteva pravno zaščito posameznika pred voljo oziroma samovoljo države in tudi Cerkve. Cerkev je v novem veku morala v tem oziru sprejemati pravila demokratičnega odločanja in s tem samoodločbe naroda, posameznika in skupin, to pa korenito posega v njen tradicionalni nauk o nedotakljivosti ustaljene oblasti.

O cerkvenem prepričanju, da je sistem neporušljiv, oblast pa dana od Boga, priča tudi dogodek ob proslavi ustanovitve prve slovenske vlade v Ljubljani 29. oktobra 1918. Po govoru Ivana Hribarja, namestnika predsednika Narodnega sveta, je nadporočnik dr. Mihajlo Rostohar »v imenu svojih ... časnikov... s povzdignjenim glasom v roke Narodnega sveta položil prisego vdanosti in zvestobe Jugoslaviji... Škof Jeglič je ves razburjen pristopil k Rostoharju in vzkliknil: 'To je pa revolucija!' in s tem spontano izrazil svojo nelagodnost ob odcepitvi od redne državne tvorbe »po božji volji«.<sup>51</sup> Še bolj radikalni so bili posegi komunističnih revolucij, ki so pometle z vsemi ustaljenimi normami institucije in hierarhije, zato so razumljivi zapleti Cerkve z vsemi komunističnimi oblastmi.

Enotnost družbe srednjega veka je v novem vedno bolj izginjala, s tem pa so se pojavila pluralistična gibanja in treba je bilo iskati temelje za povezavo oziroma možnost, da bo bivala ta različnost. Ni pa bila samo socialna in politična, ampak je postajala tudi svetovnonazorska oziroma religiozna. Cerkev pa je še vedno ohranjala in ohranja še danes srednjeveško hierarhično zakonodajo, ki ne temelji na posamezniku, ampak na instituciji, čeprav oblikuje svoj nauk na svobodi in celotnosti človeka kot osebe. Tako se Cerkev ni mogla kot institucija in kot organizacija vključiti v novoveško dogajanje. Njena vloga v družbi je ostajala še vedno absolutna, izmikal pa se ji je družbenopolitičen vpliv, zato ji niso več priznavali te absolutnosti. Torej se družba ni več ravnala po cerkvenokrščanskih, ampak vedno bolj po ideoloških, političnih in verskih pluralističnih modelih. Ti so tudi Cerkev silili, da se prilagodi njihovemu družbenemu in političnemu okviru in delovanju. Tako je Cerkev vedno bolj zgubljala svojo družbenopolitično privilegiranost. Ker se je v novem položaju čutila bolj ogroženo, so nastajala med njo in novoveško družbo, ki je uveljavljala demokratična načela, nasprotja. Kljub evangeljsko zasnovanim reformam, h katerim je spodbujal evangeljski nauk, je tudi med Cerkvijo kot institucijo in krščanstvom kot naukom nastajal razkorak, ker ni bila vedno zvesta evangeliju. Odtod klic po neprestani prenovi Cerkve, ki so ga poudarjali cerkveni zbori, še posebno izrazito zadnji vatikanski. Podobno, kot je spoznal stari Platon, da sami filozofi ne morejo biti merilo družbenega delovanja in družbene pravičnosti, ampak more biti to le zakonodaja, poudarjajo tudi Cerkveni predstavniki, da se morajo neprestano očiščevati in da je evangelij oziroma razodetje merilo, ideal, ki ga moramo stalno uresničevati v svojem življenju. Zato tudi pravi pismo Hebrejcem, da mora vsak duhovnik najprej darovati dari in darila zase, potem šele za ljudstvo, razen Jezus Kristus, ki je bil brez greha.<sup>52</sup> Prav tako Cerkev kot božje ljudstvo, vsi njeni člani so namreč nepopolni, stalno potrebni božje pomoči, prenove, zato Cerkev kot skupnost grešnikov ne more biti idealna družina, ampak družba, ki potrebuje očiščevanja.

Ta razvoj novoveške pluralistične družbe z izrazitim poudarjanjem svobode posameznika v okviru svetnih in Cerkvene institucije so torej spodbujali protestantizem, humanizem in druga novoveška gibanja. Odtod potreba in zahteva po formalnopравни ureditvi družbenega položaja in življenja posameznika in tako medsebojnega sožitja posameznikov, narodov in človeške družbe. Čim bolj se je ta pojem novoveške družbe razširjal in uveljavljal, tem večja je bila ta zahteva; sicer je še vedno temeljila na religioznih osnovah, ki jih je dalo krščanstvo. Tako je že Bacon Verulamski (1561—1626) poudarjal pomen vere za urejanje človeških odnosov: »Zato je najbolj nujno, da Cerkev z naukom in sklepom, vladarji pa z mečem in vso učenostjo, krščansko in moralno, kot z Merkurjevo palico obsodijo in za vedno pošljejo v pekel tista dejstva in mnenja, ki podpirajo nemire, kakor je večidel že storjeno. Res: v nasvetih, ki zadevajo vero, bi morali postaviti na prvo mesto apostolov nasvet: »Kajti v jezi človek ne uresničuje pravičnosti«;<sup>53</sup> zelo pomembna in nič manj odkrita ni bila izjava modrega cerkvenega očeta, da imajo tisti, ki vztrajno zagovarjajo zatiranje vesti, pred očmi ponavadi lastne cilje.«<sup>54</sup>

Kot posledica tega novoveškega gibanja že v tem stoletju nastopijo tudi zahteve po ločitvi Cerkve od države, kar je uveljavila že francoska revolucija. Ta zahteva je bistveno vplivala tudi na vlogo Cerkve v državi, se pravi Cerkev kot institucija postane v državi samostojna in neodvisna. To je dobra stran tega gibanja, na drugi strani pa se njena družbena moč očitno zmanjša. Razsvetljski vpliv te zahteve pa se pozna posebno v marksističnih družbah, saj razumejo to zahtevo predvsem kot

čimvečjo možno omejitev Cerkvinega družbenega vpliva in delovanja. To se izraža v znani pravni postavki teh držav (tudi pri nas) o zasebnosti religije.

Ločitev Cerkvne od države so uveljavile ustave mnogih držav takoj po prvi svetovni vojni. Takšno ustavo so dobile npr. Avstrija, Nemčija (1919), pa tudi Jugoslavija (vidovdanska ustava leta 1921). S tem se je uveljavilo načelo, ki ga je npr. v avstrijski monarhiji sprožila že parlamentarna razprava o ločitvi Cerkvne in države, ki jo je začel Masaryk 1908, vanjo pa je dejavno posegel tudi Krek. Ta je takrat zatrdil, da bo ločitev Cerkvne od države nujnost, temu pa je pri nas ugovarjal npr. Ušeničnik.<sup>55</sup> Cerkev se je torej s to zakonodajo znašla v popolnoma drugačnem pravnem položaju, tako pa so začeli tudi katoličani priznavati različnost mišljenja in svetovnonazorskega ter verskega prepričanja. V družbeni praksi se je seveda uveljavljalo počasi in dobilo dokončno cerkvno formalno potrditev z omenjeno koncilsko izjavo. Ta je sprožila tudi drugačen pristop k ekumenizmu, se pravi priznavanju različnosti religij in tudi enakovrednost vseh krščanskih Cerkv.<sup>56</sup>

Že Montagnarska deklaracija francoske revolucije<sup>57</sup> zahteva pravice človeka in državljana »v navzočnosti Najvišjega Bitja«, to pa je najvišji Razum razsvetljenske dobe, ne pa Bog katoliške Cerkvne. Proticerkvenost in celo protiverskost tega novoveškega gibanja za človekovo samostojnost in pravico je človeka trgalo stran od Cerkvne, saj se razumljivo ni mogla sprijazniti s temi težnjami, zato tudi ni šla z njimi v korak. Tudi to je vzrok, da so se človekove pravice v Cerkvni počasi uveljavljale. Višek tega spora med novoveško družbo, njenimi zahtevami ter problemi in pa Cerkvijo pomenijo konec prejšnjega stoletja obsodbe vseh novoveških teženj v znanem papeškem spisku osemdesetih zmot, imenovanem Syllabus.<sup>58</sup> Najbolj značilen kazalec tega nasprotja je odnos Cerkvne do pravic religioznega udejstvovanja in danes še vedno neuresničeno priznanje enakopravnosti vseh religij s tem, da Cerkev ne sodeluje v ekumenskem svetu Cerkvna, čeprav je že na drugem vatikanskem cerkvenem zboru priznala svobodo vseh veroizpovedi, ko je zbor izjavil: »Cerkev torej zameta kot nasprotno Kristusovemu duhu kakršnokoli zapostavljanje ali kakršnokoli dejanje nasilja nad njimi, izvršeno zaradi njihove pripadnosti k določeni rasi ali barvi, stanu ali religiji.«<sup>59</sup>

V novem veku torej ne moremo izločiti razvoja človekovih pravic iz okvira krščanstva, čeprav jih niso zadovoljivo izvajali niti v katoliških niti v protestantskih institucijah. Spomnimo le na inkvizicijo, ki se je razveljavila ravno na pragu novega veka, tridesetletno vojno pa puritanizem in druge moralne prisile v protestantizmu. Tudi nacionalizem je dobil spodbudo v protestantskem pojmovanju avtonomije. Vedeti moramo, da je npr. Luter podžgal plemiče proti upornim kmetom, da so krvavo zadušili upore. Še tristo let kasneje pa je naš veliki Slomšek ob revolucionarnem letu 1848 svetoval duhovnikom, naj mirijo uporne kmete, ki so zahtevali zemljiško odvezo.

Zato pa je treba ta vprašanja postaviti v celotna dogajanja. Kljub temu pa poznamo tudi drugačne poskuse, ki so temeljili na krščanski poštenosti njihovih nosilcev, spodbudil pa jih je razvoj v Franciji. Vzemimo samo Slomškovo delo za tlačeni slovenski narod. Tako si je npr. krščanski cesar Jožef II. desetletja pred Slomškom sestavil naslednji nagrobni napis: »Tukaj počiva vladar, čigar nameni so bili čisti, bil je pa tako nesrečen, da je sam videl, kako propadajo njegove osnove.« Njegov naslednik Leopold II. (1790—1792) je sicer pustil v zborni zastopstva dežel, vendar ni uspel povečati meščanskih zastopstev in zastopstev kmetov, ker so to plemiči preprečili kot idejo francoske revolucije.<sup>60</sup>

Kot meni Perenič, je novi vek, in sicer pod vplivom krščanstva (deloma tudi že stoicizma), napravil razkorak med posameznikom in družbo — državo (polisom) in

tako šele odprl vprašanje človekovih pravic.<sup>61</sup> S tem seveda ni rečeno, kar mnogi avtorji neizrečeno predpostavljajo, da stari vek in krščanstvo nista poznala problema človekovih pravic; čeprav je gotovo, da ne v taki obliki in razsežnosti kot mi danes. Takšno presojanje glede človekovih pravic namreč predpostavlja, da je novi vek »odkril« človekove pravice in da smo šele danes na višku demokratičnega razvoja. Seveda pa je, kot nazorno kaže Peter Jambrek, družbena zavest o človekovih pravicah tesno povezana z deprivacijo oziroma širitvijo te družbene zavesti.<sup>62</sup> Človekovih pravic ni brez ustrezne družbene zavzetosti, brez svobode mišljenja, brez politične kulture, brez ekonomskih družbenih okvirov, ki stopnjujejo moč uresničevanja človekovih pravic.

### Razvoj človečanskih pravic v svetni družbi glede na Cerkev

Prizadevanje za pravno ureditev človečanskih pravic gre skladno z novoveškim meščanskim gibanjem. Novoveški obrat človeku s svojim začetkom v humanizmu in renesansi od 14. stoletja dalje<sup>63</sup> ima svoj izvor že v srednjeveškem krščanskem nominalizmu, ki sicer ni protikrščansko, pač pa proticerkveno gibanje. Vrhunec doseže v Lutrovih reformah. Pomembno vlogo ima tudi E. Rotterdamski, čeprav po mnenju P. Müncha njegov humanizem ni mogel kljubovati mogočnemu in strogemu verskemu zagonu Lutra, Calvina, Ignacija Lojolskega. Sicer pa je bil tudi Erazmov humanizem prežet z izrazito krščanskim duhom. Takole pravi: »Želel bi, da bi človeški rod dobil nazaj tri vzvišene dobrine: krščansko vero, ki je v raznih pogledih opešala, humanistično znanost, ki je bila deloma zanemarjena deloma slaba, in trajno splošno slogo krščanskega sveta, vira in vezi religije in kulture.«<sup>64</sup> Seveda pa so bili drugi humanisti bolj radikalni, njihove ideje pa so imele tudi večji vpliv. Spomnimo samo Pica della Mirandola (1463—1494) in njegovo zavzemanje za dostojanstvo človeka v stvarstvu, pa N. Machiavellija (1469—1527), ki je poudarjal, da ni treba pri osvajanju oblasti upoštevati moralnih ali celo verskih pomislekov ali G. Bruna (1548—1600), ki je bil »eden največjih italijanskih mislecev«<sup>65</sup> in je buril Evropo s svojimi, v marsičem protislovnimi razpravami, iz katerih dihata globok humanistični duh in neupogljiva etično-humanistična drža. Znanstveniki so razlikovali spoznanje: versko in znanstveno (Campanella, 1568—1639) in utirali pot znanosti (Galilei, 1564—1642). Vse to je pospeševalo človekovo samozavest. Posebno Machiavelli je kazal na temeljne probleme pravične države in zahteval njeno npravstveno določitev. Prav tako je Bacon na široko odprl pota novemu »znanstvenemu« obdobju (Nova Atlantida).

Novi vek je zaradi reorganizacije življenja — industrijska revolucija — namesto plemiškega stanu postavljal v ospredje meščanstvo, ki je postajalo temeljna družbena sila. Meščanski sloj je tako postal nosilec ideje človekovih pravic in njihove pravne ureditve. Izhodišče za njihovo uveljavitev mu je bila naravnopravna podlaga človeka kot naravnega in tako svobodnega bitja. Že F. Bacon Verulamski (1561—1626) pravi: »Sodniki bi se morali zavedati, da je njihova dolžnost jus dicere in ne jus dare; zakon razlagati, ne pa zakon delati ali dajati; drugače bo njihova oblast podobna oblasti rimske Cerkve, ki pod pretvezo, da razlaga Sveto pismo ne obotavlja dodajati in spreminjati ga.«<sup>66</sup> Zato zahteva tudi pravico, ki je utemeljena v Bogu: »Čudno je videti, kako lahko drznost zagovornikov uspe pri sodnikih; ti bi morali posnemati Boga, na čigar stolu sedijo; zakaj Bog je podil od sebe predrzne in bil milostljiv s skromnimi; a še bolj čudno je, da imajo sodniki znane ljubljence med zagovorniki, kar lahko samo povzroči povečanje nagrad in sum, da se lahko kaj doseže po stranski poti.«<sup>67</sup>

Pri tem pa je treba upoštevati, kar mnogi zanemarjajo: v vsaki družbi namreč hočejo vladajoči stan oziroma tisti, ki se potegujejo za oblast, to oblast tudi zase. Zato je meščanstvo zahtevalo svoje pravice, ki so pa bile, kot jasno sledi iz spisov J. Locka (1632—1704), odločnega zagovornika<sup>68</sup> meščanskih pravic, pravice predvsem za meščane.

Z marksističnimi revolucijami oziroma marksistično prevlado naj bi se vloga oblasti spremenila oziroma izničila v brezrazredno in s tem brezoblastno družbo. Žal pa so doslej vsa revolucijska gibanja vzpostavila le diktaturo proletariata. Ta je sicer gradila na dosedanjem procesu demokratizacije, vzpostavila in zacementirala pa je spet oblast vladajočih, družbenih izbrancev, vladajočega družbenega razreda, komunistov. Potek revolucij je pokazal, da se je to lahko zgodilo prav tam, kjer je bila družba najmanj zrela za splošno demokracijo; v vzhodnoevropskih državah, medtem ko so meščanske države postopoma razvijale sistem demokracije in utrjevale ter širile človekove pravice v okvirih pravne države. Zato ni čudno, da so v tem pogledu prednjačile Združene države Amerike, kjer so se zbirali revolucionarni duhovi zahodne družbe in jih je spodbujalo protestantsko svobodoljubno teženje za pravice človeka in državljana.

Zato je v družbenem razvoju stalno skrita nevarnost, da državni sistem uklene posameznika. Kot nazorno kaže T. Hribar, pa se človekove pravice uresničujejo le tedaj, ako imajo manjšine zagotovljeno pravno varstvo, to pa naj bi bila po njegovem vizija postmoderne civilne družbe.<sup>69</sup> V njej naj bi se stalno združevala volja vseh, ne da bi tako postala obča volja, se pravi splošno pravilo, kateremu se mora posameznik spet podrediti kot nekemu univerzalnemu Zakonu, ideologiji ali, po Rousseauju, v preteklosti religiji. Skupna volja naj bi po Hribarju ustvarjala bratstvo (fr. revolucija: enakost, svoboda, bratstvo, danes: moralna svoboda kot pogoj enakosti in bratstva). V tem pogledu, pravi Hribar dalje,<sup>70</sup> je sodobni svet revolucionarnih dediščin gradil na Rousseauju in Kantu, ki poudarjata pomen vesoljne moralnosti. Na drugi strani pa se je z Lockom in Millom (1806—1873) v anglosaksonskem svetu bolj uveljavljal »strpni liberalizem«. Ta pa je posledica dolgoletnega razvoja in teženja anglosaške miselnosti po posameznem, ki je vidna že v srednjeveškem nominalizmu. Odtod moralna svoboda kot notranja moč posameznika, ki se vrašča v občost in zagotavlja uveljavitev pristinega bratstva in s tem pravice vsakega človeka. Tako bratstvo se kaže posebej ob manjšinah in tudi Hribar je podobno kot mnogi sodobni teologi ali alternativna gibanja prepričan, da je preizkusni kamen človekovih pravic npr. mesto in vloga ženske v družbi, pravice narodnih in drugih družbenih manjšin. L. Boff stavlja vprašanje ženske v teologiji in Cerkvi kot preizkusni kamen njene oznanjevalne moči.<sup>71</sup>

Novoveški razvoj je torej postavil v ospredje svojega prizadevanja človeka kot svobodno in samostojno bitje. Srednji vek je po mnenju Antona Pereniča kljub vplivu krščanstva in dokumentom kot Magni Charti (1215) malo pripomogel k razvoju človekovih pravic.<sup>72</sup> Takšni poskusi pa so bili seveda le zagotovilo svobode nekaterih (plemičev), ne pa še vseh ljudi, čeprav je ta razvoj »laične družbe« in z njim povezan boj za človekove pravice pogojen s krščanskim religioznim okvirom. Ker so se doslej s tem vprašanjem vsaj pri nas, pa tudi drugod po svetu, ukvarjali zlasti krogi liberalnih smeri, so ocenjevali predvsem prispevek meščanske družbe, manj pa postavljali razvoj človekovih pravic v širši okvir novoveške družbe, kjer ne moremo mimo njenih krščanskih temeljev in tako ne mimo prispevka krščanstva za njihov razvoj. Seveda to krščanstvo ni bilo samo Cerkveno, ampak je delovalo čisto proti Cerkvi ali vsaj mimo nje, kakor kažejo novoveški cerkveni reformatorji. V tem

pogledu prednjači protestantsko krščanstvo, kajti protestantska individualistična etika je naravnost spodbujala utemeljitev in zagotovitev pravic in svoboščin posameznika in narodov. Nasprotno pa je npr. tridentinski cerkveni zbor uzakonil moč in veljavo institucije in jasno opredelil vlogo kristjana v Cerkvi ter določil okvire njegovega verovanja in življenja. Uzakonil je npr. indeks prepovedanih knjig in zelo omejil branje Svetega pisma.

Protestantsko poudarjanje svobode posameznika pa je odprlo pota liberalizmu: popolne svobode posameznika in tako njegovega neomejenega gospodarskega, političnega in verskega oziroma svetovnonazorskega razvoja. To dediščino je prevzel tudi marksizem, le da namesto neomejene svobode posameznika zahteva neomejeno svobodo kolektiva. To pa določa vladajoča stranka.<sup>73</sup> Ob razčlenitvi teh procesov se kaže sicer nujna zahteva po tržnem gospodarstvu za uspešno gospodarjenje, seveda pa ne patent za rešitev družbenih napetosti in neenakosti.

Devetnajsto stoletje pomeni zaostren spor med Cerkvijo in novoveškimi gibanji. Odtod odkrit ideološki boj papežev, prvega vatikanskega cerkvenega zbora in potem drugih katoličanov (pri nas npr. delo Antona Mahničiča), ki seveda ima ne samo verski razlog, temveč tudi politične in druge, bolj človeške. Višek pomenijo obsodbe Pija IX. 8. decembra 1864 v omenjenem Syllabu. Z njimi se je Cerkev še enkrat temeljito spoprijela s sodobnimi gibanji. Syllabus je pogojeval razprave na prvem vatikanskem cerkvenem zboru 1869/70; ta je zasedal med drugim tudi pod vtisom, da propada papeška država, in skušal utrditi papežev položaj ter razglasil resnico o njegovi nezmotljivosti. Odgovoril pa je na temeljna vprašanja vere in razodetja, vloge Cerkve v družbi itd.

Za današnje razumevanje teh dejstev je potrebno seveda podati ozadja novoveških gibanj in njihovega odnosa do Cerkve. Ne le marksizem, temveč že racionalistično razsvetljenstvo, meščansko gibanje, zahteve po svobodi, enakopravnosti in bratstvu vseh ljudi, ki jih je postavila že ameriška demokracija in ponovila francoska revolucija, so izzvale stoletno hierarhično urejenost Cerkvene strukture. Ta gibanja so imela seveda tudi proticerkveno ost, kasneje pa tudi vedno bolj protiverško. Cerkev se je zaradi skrbi in ogroženosti težko z njimi nepristransko spoprijemala, zato je bil spopad vedno tudi boj za izgubljeno, posebno pri novih slojih, npr. pri delavstvu. Nastajal je popolnoma nov družbeni red, ki je temeljil na demokratičnih odnosih. Za to seveda v Cerkvi ni bilo in v marsičem še danes ni prostora. Cerkvi kot ustaljeni instituciji je šlo često za biti in ne biti, enako seveda tudi za svobodo vere in Cerkve in za njen družbeni vpliv. Tega pa je meščansko in potem proletarsko gibanje zahtevalo tudi zase, in sicer tako, da ga je zlepa ali zgrda trgalo iz rok Cerkvi, kakor vemo iz povojnih dogodkov pri nas. Celoten sklop je že v prejšnjem stoletju pogojeval obsodbo vseh »zmot«, torej tudi demokratičnih teženj, ki zadevajo človekovo dostojanstvo, njegove pravice in svoboščine.

### **Osnove človekovih pravic v Cerkvi danes**

Zgodovinski pregled, kako se je razvijalo vprašanje človekovih pravic v krščanstvu, v Cerkvi in v svetni družbi, jasno kaže, da je tudi Cerkev ustanova, ki je prav tako podvržena zakonitostim, kakršne veljajo za druge ustanove. Odtod tudi stalna nevarnost, da se podredi zakonitostim sistema. Ni pa takšna sistemska zavrtost nujna. O tem pričajo odprte osebnosti Cerkvene zgodovine v preteklosti in sodobnosti, npr. Janez XXIII., zadnji cerkveni zbor. Zdi se, da so se mnogi ustrašili te odprtosti in danes pelje marsikaj nazaj v avtoritarnost, zaprtost in dogmatičnost; taka pot pelje najhitreje h kršenju osnovnih človečanskih pravic tudi v Cerkvi. To se kaže ob dogmatičnem nastopanju, kako so imenovali škofo v Nemčiji, Avstriji, Švici in

drugem ravnanju v Cerkvi; zaradi tega je razumljiv protest teologov in drugih katoličanov.

Zelo pomemben je torej moralen temelj človekovih pravic v okviru celotne Cerkve. Še bolj je treba pregledati neposredne razmere, v katerih delujemo in živimo kristjani. Vsak kristjan je kot učenec, ki ga je Kristus osebno nagovoril, dolžan in poklican, da te pravice uresničuje v svojem življenju in delovanju, jih torej sprejema kot svojo krščansko dolžnost in moralno obvezo, utemeljeno v evangeliju. Ta je toliko pomembnejša, kolikor višje mesto ima kdo v Cerkvi. S svojim delovanjem vsakdo ustvarja plodna tla za rast in uspevanje človečanskih pravic tudi v Cerkvi in s tem seveda tudi v svetni družbi, v kateri živi. To je sestavni del krščanskega poslanstva papeža, škofov in duhovnikov in tudi vseh drugih vernikov, ker gre za uresničevanje osrednje naloge pri hoji za Kristusom, ki je podlaga za odrešenje. Utemeljitev takšnega delovanja so blagri in govor na gori: Cerkev je lahko humus za uresničevanje človekovih pravic s pravičnim ravnanjem njenih predstavnikov. In ne le s tem, temveč celo z zastavljanjem svojega življenja za pravico drugih. V tem pogledu pomeni Cerkev ne samo neko brezoblično maso, pač pa, da sva to ti in jaz, ne glede na to, ali je kdo škof, duhovnik ali laik. Osnovne krščanske smernice moralno obvezujejo vsakega v Cerkvi, da spoštuje človeka, ki ga je za svobodo oprostil Kristus.<sup>74</sup>

Za Cerkev so potrebni in celo nujni vsi organizatorični in deklarativni akti institucije. Prav tako je pomembno opozarjati na uresničevanje človekovih pravic v svetnih ustanovah, posebno državi, katere člani smo kristjani. K temu spodbujajo zadnje socialne okrožnice še posebej laike.<sup>75</sup> Takšno zavzemanje je često lahko celo le tiha opozicija, kakor je bilo to npr. pri nas dolga leta po vojni. Za to je potrebno opredeliti vlogo in mesto kristjanov in Cerkve in njihovo delovanje v sodobni družbi. Dokumenti o socialnih vprašanjih v zadnjih desetletjih dajejo dovolj za usmeritev kristjanov, klerikov kot laikov.

Odtod tudi nujnost, da se kristjan povsod opredeljuje za temeljne človekove pravice v osebem in javnem življenju; kajti le takšno ravnanje opravičuje Jezusovo zahtevo, da mora biti njegov učenec luč sveta in sol zemlje. Utemeljitev tega ravnanja je evangelij, posebno blagri, in zahteva, naj Jezusov učenec razume svoje življenje kot službo.<sup>76</sup> Seveda je naše ravnanje često daleč od idealnega, zato se moramo tudi v Cerkvi stalno bojevati za resnico, kot bi dejal Gandhi, kajti resnica je Bog in Bog je resnica. To je tista prava Luč, ki je prihajala in še vedno prihaja na svet, a njegovi je ne prejemajo, kot pravi apostol Janez, ker niso rojeni iz Resnice, iz Boga.<sup>77</sup> In ne samo tisti, ki ne verujejo, ampak često tudi tisti, ki se imenujemo kristjani.

Gre torej za dosledno zastopanje, spoštovanje in uresničevanje pravic vsakega človeka v družinskem življenju, na delovnem mestu, v javnosti. Gre preprosto za življenje, ki spoštuje svobodo vsakega še posebej kakorkoli zatiranega, prikrajšanega, malega, družbeno ali osebno prizadetega. Gre za prizadevanje za celotno, odprto, svobodno in polno uveljavitev človeka v Cerkvi in v svetnih ustanovah, kajti povsod smo kristjani: za svobodo vernika, ženske, otroka, slabotnega in zapostavljenega in za graditev dušnopastirskega delovanja, za čimbolj celostno uveljavljanje njihovih vsestranskih pravic. Ne gre le za vsako izključevanje poniževanja, zatiranja ali izkoriščanja (izkoriščen ni samo vernik, lahko tudi duhovnik, ki ga verniki poznajo le, kadar ga potrebujejo, ali jemljajo za izpolnjevalca svojih želja; lahko je celo škof, ki je izpostavljen tem ali onim pritiskom). Gre tudi za uveljavljanje takih institucionalnih možnosti, da bo lahko vsak čimbolj svobodno in odgovorno izvrševal svoje versko in državljansko poslanstvo z vsemi posledicami takega odgovornega in svobodnega ravnanja v Cerkvi in družbi.

Hvala Bogu, da imamo zrele vernike in duhovnike, ki so pripravljene in sposobne zavestno hoditi po tej poti, kajti brez resnične pripravljenosti za služenje, da bi drugi imeli več pravic, takšna pot ni mogoča. Za to sta potrebni zrelost in zavestna odločenost, kajti če ni takšno ravnanje v vsej polnosti osmišljeno, potem ne more roditi sadov. Krščanstvo, ki gradi na prisili in temelji na pokorščini, ne more trajno uveljavljati osnovnih človeških pravic. To zmore le zavestno in polnokrvno krščanstvo. Tako pravi N. Berdjajev: Integralnemu materialističnemu komunizmu lahko postavimo nasproti le integralno krščanstvo; ne retorično navlečeno, propadlo, temveč obnovljeno krščanstvo, ki uresničuje svojo večno resnico v polnosti življenja, v celostni kulturi in socialni pravičnosti.<sup>78</sup>

V odnosu do mladih ljudi je to tako, kakor je zapisal krščanski avstrijski vzgojitelj Kripp: »Srečanje med mladimi in duhovniki v vzgojnem zavodu Kennedyhaus je človeško. Nočemo, da nas obravnavajo kot sakralne predmete, ampak kot soljudi, ki smo del življenjskega okolja mladih. Zato so oblike občevarja z mladimi domala kolegialne.«<sup>79</sup> Treba se je postaviti na človečanske osnove, stopiti s svojih prestolov in se približati človeku.

Takšno življenje pa ni predvsem življenje, ki gleda na predpise, ampak življenje globokih etičnih in po prepričanju nas kristjanov religioznih korenin, kajti etika brez religije ni mogoča, kakor je zapisal Krek. Za takšne etične korenine pa se mora človek boriti, kot meni Draga Ahačič: »Vse izkušnje kažejo, da resnična morala ni stvar narekovanih norm, pravil in smernic, ampak predvsem stvar posameznikove svobodne izbire, njegovega notranjega hotenja biti moralen in pokončen; hotenja, ki izhaja iz osnovnega čuta za pravičnost in iz zmožnosti moralne presoje. In kolikor manj je v kakšni družbi moralnega obnašanja, toliko več nastaja uredb, predpisov in zakonov, ki pa zato, ker nad moralo nimajo nobene dejanske moči, ostajajo brez moralnega učinka.« Nasprotje pa je »... vzgojiti in oblikovati predvsem poslušne državljane, ki ne bodo rušili uveljavljenega hierarhičnega reda in njegovih 'krogov', ne zastavljali vznemirljivih vprašanj, terjali kočljivih odgovorov ali celo skušali uveljaviti samosvoja stališča in udejanjati drugačne zamisli.«<sup>80</sup>

## Nekaj vprašanj

F. Alt pravi: »... kakor večina politikov danes zastopa skoraj izključno le nacionalne interese, ... tako zastopa večina voditeljev religij ozke konfesionalne interese. Z univerzalno ljubeznijo govora na gori pa nimajo konfesionalni interesi skoraj nobenega opravka.«<sup>81</sup> Presegati konfesionalne okvire pa pomeni graditi na pokorščini Kristusu. J. Nolte meni, da mora Cerkev temeljiti predvsem na pokorščini Jezusu Kristusu, ki postavlja svobodo posameznika za začetek in temelj svojega delovanja in poslanstva.<sup>82</sup> V skladu s tem in z novoveškim razvojem družbenega pojmovanja in vedenja za oblikovanje odnosov v Cerkvi je bistvenega pomena gojitev svobode. Takšno usmeritev pa često težko uskladimo s poudarjeno težnjo in treningom k pokorščini (Angleži uporabljajo za vzgojo v semeniščih besedo *train*, enakovredno *trenirati*; beseda v angleščini pomeni tudi vlak, se pravi utirjenost) kot temeljne kreposti medsebojnih odnosov v Cerkvi. Novoveški emancipirani subjekt le težko ustreza takšni pokorščini. Pred leti, ko sem bil še bogoslovec, mi je ugleden slovenski duhovnik dejal, da nas je Slovence Rim stalno zatiral in držal v pokorščini. Seveda je to tudi problem svetne družbe, vendar ne smemo pozabiti, da sta bila prestol in oltar dolgo časa tesno povezana in, kot že rečeno, ne moremo izdvojiti odnosov v Cerkvi od odnosov v svetni družbi oziroma državi. Zato je tudi



spoštovanje pravic v družbi tesno povezano z njihovim spoštovanjem v Cerkvi. Družba, utemeljena samo na pokorščini, spodbuja karierizem in dvoličnost. Kakor velja, da se človek ne more razviti, kjer ne spodbujajo njegovih avtonomnih sposobnosti, kot pravi D. Ahačič, tako zmore le samostojen, razgledan in vsestransko odprt vernik, duhovnik ali škof ali papež uspešno graditi bratstvo in sestrinstvo božjega ljudstva.

Z gornjim je tesno povezano tudi pojmovanje vloge in mesta žene v Cerkvi. Veliko cerkvenih dokumentov govori o njeni enakopravnosti in enakovrednosti v Cerkvi in družbi,<sup>83</sup> prav tako je bilo izrečenih že veliko deklaracij o njeni enakosti v svetni družbi, vendar pa še vedno ne dobiva za enako delo kot moški enake plače, še vedno jo ponižujejo in zatirajo. In prav v dobi, ki najbolj poveličuje svojo demokratično vlogo, morajo države uvajati policijske enote, ki bodo ženo zaščitile pred nasiljem v domači hiši. Naj si to razlagamo morda kot znamenje, da bo mogoče s silo doseči boljše stanje in da ji bo tako vzšla zarja svobode? Brez dvoma je novi vek s svojim korenitim posegom v družbeni ustroj najbolj ogrozil ravno žensko in ji naložil breme, ki ga ne more nositi, kakor ugotavljajo spremljevalci tega razvoja, pri nas npr. Krek, v Indiji Gandhi. V Cerkvi je vprašanje mesta in vloge ženske še bolj pereče in še teže rešljivo zaradi celibatske enosmernosti klerikov, ki k ženski pristopajo le kot k (oddaljeni) funkciji v sistemu. Ker je tudi celibat vedno bolj tabu, o katerem malo stvarno razpravljajo, je tudi odločitev za celibat vedno teže preverljiva in njena svoboda problematična, življenje v celibatu pa vedno teže. Vedno manj je verskega občestva, ki bi bilo duhovniku opora in spodbuda, zdržno življenje komaj še pomeni družbeno priznano vrednoto, zahteve in osebni pretresi duhovnika pa naraščajo. Duhovnik je čisto le potrošniška vrednota, ki je cenjena, kadar jo kdo potrebuje. Razumljivo, da je redovnik, če ima oporo v skupnosti, glede tega na boljšem kakor svetni duhovnik. V naši družbi se zato zdi duhovnik čisto prepuščen sam sebi. Celu ne Cerkve ne družbe ne doživlja kot svojega organskega polja, kjer bi imel oporo in svoj status. Od tod negotovost in različni poskusi, da pobegne pred temi problemi. Dobro je, če ima trdno osebno vero, sicer čisto le vegetira. V tem pogledu danes ne samo lahko, ampak celo moramo govoriti o duhovniški identiteti. Na te probleme v duhovnikovem življenju, ki so tesno povezani tudi z duhovnikovo samskostjo, vedno bolj opozarjajo posamezniki in skupine duhovnikov pa tudi škofov po svetu. O tem se je nedavno spet nedvoumno izjasnila skupina duhovnikov v Združenih državah.

Duhovnikovo življenje je še toliko težje, če je kot človek razvrednoten tudi v Cerkvi in postavljen zgolj za funkcioniranje v sistemu. Kjer več ne funkcionira, prevzemajo to vlogo laiki; teh je na zahodu na izpraznjenih župnijah že kar precej. Prav to pa potrjuje, da tudi laikov na splošno ne sprejemamo kot enakovredne partnerje, ampak čisto le kot mašilo. Pri nas je zaradi domnevnega samoupravnega reševanja problemov v svetni družbi ta odnos še bolj zapleten. Medtem ko na zahodu laiki organsko doživljajo demokratizacijo družbe in se v ta koncept vraščajo tudi odnosi v Cerkvi, pri nas čisto menijo, da je edino Cerkev kraj, kjer se lahko gremo samoupravljanje, če tega že ni v svetnih institucijah, in stvar lahko izpade potem le v smislu, kdo bo koga. Ker poteka proces v naši družbi počasneje, so seveda odnosi še bolj zapleteni; to se npr. pozna v strahu duhovnikov pred župnijskimi sveti in drugimi skupinami laikov, na drugi strani pa tudi v težnji nekaterih laikov, da bi celo s pravili hierarhičnega uveljavljanja dosegli pri duhovniku ali drugih vernikih svoj prav.

Nastajajo tudi vedno večje razlike med duhovniki. Kakor je znano iz zgodovine, so sicer bile tudi v preteklosti, danes pa postajajo zaradi demokratičnega čutenja

bolj očitne. Pokažejo se npr. pri predstavitev, pri ocenjevanju in vrednotenju duhovnikovega dela, dostopnosti medijem itd., kjer žal ne veljajo za vse enaka merila. Na drugi strani je potrošniška miselnost zasejala tudi v naše vrste svoje strupe in se pri denarju često konča tudi krščansko bratstvo.

Pomembno pri presoji človekovih pravic, ki zelo živo posega v delovanje Cerkve, je vprašanje svobode vesti in mišljenja. Spovednica je včasih, žal, še vedno človeško sodišče, ne pa kraj božjega usmiljenja. Prav tako je kakšen vernik še vedno izpostavljen pritiskom duhovnika, če se ne strinja z njegovim mnenjem. Enako pa so danes duhovniki vedno bolj izpostavljeni pritiskom, ki jih povzroča potrošniška miselnost, češ: Tudi duhovne darove je mogoče kupiti. Svoboda mišljenja in odločanja tako tudi v celotni Cerkvi doživlja krizo. Ta je znamenje strahu in pomanjkanja vere, da Kristus tudi danes deluje po svojih vernikih, po laikih, duhovnikih in škofih.

Danes veliko govorimo o tržnem gospodarstvu, ki je edino izhodišče uspešnega gospodarjenja. Če to prenesemo sèm, sledi primerjava, da je tržnost ideje, ali še natančneje, tržnost, ki izvira iz svobode v veri edina podlaga za uspešen prodor krščanstva danes; seveda pa ne gre brez trdnosti in svobodnosti v veri. Vsak izmed nas se tako znajde kot član Cerkve in še posebej kot njen predstavnik pred vprašanjem te svobode v veri in s tem pred resnico predvsem svojega krščanstva, kot skupnost pa pred resnico našega krščanstva v Cerkvi in ob tem nihče ne more mimo spoštovanja svobodnosti in utrjenosti edinole v Kristusu, torej v veri. Odtod vprašanje odnosa do samostojnosti mišljenja v Cerkvi in sploh vprašanje demokratičnega čuta do vsakega človeka, četudi misli drugače. Pomembni sta presoja in stalna čuječnost za svobodo vesti, posebno v spovedni praksi, kjer moramo tudi v Cerkvi varovati in ščititi človekovo pravico do zasebnosti in svobode mišljenja in delovanja. Kot lahko razberemo iz pričevanj, marsikdaj v tem pogledu spoved ni olajšanje, ampak otežitev stiske vesti ali sredstvo nasilja in pritisk nad vestjo. Svoboda vesti je posebno v Cerkvi preizkusen kamen glede priznavanja človečanskih pravic. Zato, žal, več ljudi za vselej zgubi smisel za spoved.

Tudi drugo dušnopastirsko delovanje je preizkus naše zrelosti v spoštovanju človeka in njegove osebne svobode in drugačnosti. Tu gre za različne pritiske ob pogrebu, poroki, krstu. Včasih tudi verniki pritiskajo na duhovnika, ki naj bi pokorno izpolnjeval njihove želje in ustrezal njihovim potrebam. Pošten kristjan se mora često podrežati takšnim ali drugačnim nečloveškim mehanizmom. Za duhovnika pa je nevarno, čče se raje ravna po moči, družbeni veljavi, ugledu in denarju, kajti težko je potem vzpostaviti pristne človeške odnose v dušnopastirskem delovanju. V družbenih odnosih in tudi tistih v Cerkvi ne smemo ravnati tako, da ne bi upoštevali vsakega človeka, Cerkev pa je bila k temu vedno še posebno znamenje. Odtod vprašanje, zakaj se zbiramo v Cerkveni skupnosti: ali so v ospredju le naloge, poslovne dolžnosti, funkcije in funkcioniranje, opravljanje različnih del ali pa znamo prisluhniti drug drugemu kot človeku s svojimi in njihovimi stiskami, problemi in upanji. Kako je torej z izkoriščanjem v Cerkvi danes pri nas in med nami: v odnosu duhovnik vernik, duhovnik Cerkev ali posameznik Cerkvena skupnost, posebno župnijska. Ali ni morda kdo prikrajsan ali zapostavljen? Ali morajo moralno, duhovno in finančno nekateri samo prispevati, delež pa uživajo drugi, ne da bi sami k temu karkoli prispevali iz svojega materialnega ali duhovnega zaklada z molitvijo s soudeležbo pri zakramentalnem življenju Cerkve itd. Ali ni prezir drugih zapiranje v skupine, v ozkosrčna in zaprta gibanja, neposluh za drugačno mišljenje in čutenje in za potrebe tistih, ki so kakorkoli v župnijskem življenju prikrajsani. Včasih se celo zgodi, da vrednotimo tudi v Cerkvi ljudi glede na to, kaj so in koliko plačajo: Za

nekega župnika so ljudje dejali: »Njegov prednik je bil strog, vendar vsaj razlik ni delal.« V zvezi s tem moramo zastaviti vprašanje pravične predstavitve duhovnikov. Vprašanje je najbrž zelo boleče za vse udeležence tega procesa. Ali bomo zmogli ustvariti sprejemljive in človeške možnosti za delovanje kaplanov, čeprav vemo, da se jih župniki tudi kdaj upravičeno bojijo. Razumljivo, da ta vprašanja ne zadevajo le ordinarijev ali pristojnih služb, ampak vse udeležence teh procesov. Se vsi zavedamo, da je Cerkev ogledalo družbe, in sicer najbrž v pogumnem soočenju s problemi in nalogami, tako da bo ob njihovem reševanju v Cerkvi tudi vsak človek postal bolj bogat in z novim upanjem zrl v prihodnost. Nikakor pa ne bo takšnih rešitev ob zapiranju oči pred problemi. Zavedamo se, da je vsak izmed nas po svoje odgovoren za reševanje teh vprašanj.

Nakazal sem jih samo nekaj. Ne moremo se jim izogniti in ne bil bi zvest sebi, če bi jih obšel. Tudi zaradi upanja, da lahko le trezen in odkrit pogled v naše sence prinese svetlobo. Svetlobe pa ne dajemo mi, ampak jo le nosimo, če smo luč sveta in sol zemlje. Upanje imamo le, če se vsi odpiramo tej svetlobi. Z Gandhijem se zavedam, da je prizadevanje za resnico boj. Kristus pa pravi, da se pollaščajo božjega kraljestva le močni. Zato verujem, da morem kljub svojim omejenostim odpreti pot resnici, in upam, da tudi pot do vaših src. Če mi je to vsaj malo uspelo, ostajam v dialogu z vami. Zavedam se, da je prav dialog prvi korak k resničnemu bratstvu, brez katerega ni trajnih mostov med ljudmi. Seveda je treba dialog voditi na temelju enakopravnosti. Menim, da je to tudi moja naloga, zato dialoga ne smemo nikomur kratiti in ga omejevati samo na izbrane. Všeč mi je beseda razlagalca Sv. pisma Schliera, ki pravi, da se je Jezus sklonil k vsakemu človeku, tudi tistemu, ki je ležal v prahu in blatu, in pokazal na njegov biser. Človek, ki se je zagledal v ta svoj biser, se je dvignil in šel z upanjem dalje. Danes potrebujemo predvsem tega, vendar ne gre brez našega prizadevanja.

### **Povzetek: Janez Juhant, Novi vek, krščanstvo, Cerkev, človekove pravice — moralno vprašanje**

Uresničevanje človekovih pravic je tudi moralno vprašanje Cerkve. Zgodovina priča o boju novoveškega subjekta za emancipacijo, ki je tudi boj zoper Cerkev. Danes Cerkev in novoveška družba iščeta spravo in skupne osnove za rešitev človeka tudi spričo njegove krize v prehodu k poindustrijski družbi. V instituciji Cerkve je zato zelo pomembno moralno osveščanje na podlagi evangelija, ki zagotavlja uspešno varstvo človekovih pravic tudi v njenem okviru in daje podlago za njihovo uveljavljanje v družbi, kjer Cerkev deluje.

## Opombe

- <sup>1</sup> P. Jambrek, A. Perenič in M. Uršič (ur.), *Varstvo človekovih pravic*, Ljubljana 1988, 13 (dalje P. Jambrek in stran).
- <sup>2</sup> Prim. CS 21/7.
- <sup>3</sup> Prim. B. Fralig, *Aspekte ethischer Normen in der Schrift*, v: H. Rotter (ur.): *Heilsgeschichte und ethische Normen*, Freiburg itd. 1984, 17 in 47 sl.
- <sup>4</sup> Prim. K. Demmer, *Sittlicher Anspruch und Geschichtlichkeit des Verstehens*, prav tam, 67 sl.
- <sup>5</sup> Prim. H. Vorgrimler, *Menschenrechte*, v: *LThK II*, 297.
- <sup>6</sup> Prim. CS 21/3.
- <sup>7</sup> Prim. CS 4/1.
- <sup>8</sup> Prim. BR 7 sl.
- <sup>9</sup> Prim. W. Markov, A. Soboul, *1789 Velika revolucija Francozov*, Ljubljana 1989, 10, 47.
- <sup>10</sup> J. B. Metz, *Theologie der Welt*, Mainz 1968, 117.
- <sup>11</sup> H. Rotter, *Zwölf Thesen zur heilsgeschichtlichen Begründung der Moral*, v: v op. 3 n. d.,
- <sup>12</sup> *Socializem*, Ljubljana 1925, 160/161.
- <sup>13</sup> H. Rotter, *Christliches Handeln, seine Begründung und Eigenart*, Graz 1977, 57.
- <sup>14</sup> T. Hribar, *Civilna družba, pravna država in človekove pravice*, v: v op. 1 n. d., 295.
- <sup>15</sup> M. Rožanc, *Iz krvi in mesa*, Ljubljana 1981, 47.
- <sup>16</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 158.
- <sup>17</sup> Prav tam, A 181.
- <sup>18</sup> J. Moltmann, *Mensch*, Stuttgart 1977, 165.
- <sup>19</sup> W. Kasper, *Warum noch Mission?*, v: *Mission und Entwicklung itd.*, Mannheim—Lu 1971, 21—22, navaja D. Savramis, *Kriterien des Christlichen*, Graz 1979, 98.
- <sup>20</sup> N. Berdjajew, *Selbsterkenntnis: Versuch einer philosophischen Autobiographie*, Darmstadt und Genf 1953, 195 in 67.
- <sup>21</sup> Navaja J. E. Krek v *Socializem* 1925, 3.
- <sup>22</sup> A. Perenič, *Zgodovinski razvoj človekovih pravic*, v: op. 1 n. d., 19.
- <sup>23</sup> Govor po radiu 24. dec. 1944, v: AAS XXXV, 1945, 9—12.
- <sup>24</sup> *Libertas praestantissimum*, *Acta Leonis XIII*; VIII, 1888, 237—238.
- <sup>25</sup> Janez XXIII. 11. aprila 1963.
- <sup>26</sup> KV, Predgovor.
- <sup>27</sup> KV 6.
- <sup>28</sup> CS 29.
- <sup>29</sup> Prim. H. Rotter, v op. 13 n. d., 21 sl.
- <sup>30</sup> P. Jambrek, v op. 1 n. d., 431; prim. tudi *Človekove pravice*, Ljubljana 1988, 1.
- <sup>31</sup> CS 40/2.
- <sup>32</sup> CS 40.
- <sup>33</sup> F. Bacon, *Eseji ali politični spisi*, Ljubljana 1972, 72.
- <sup>34</sup> KV 7.
- <sup>35</sup> CS 41/1.
- <sup>36</sup> CS 41/1.
- <sup>37</sup> CS 59/4.
- <sup>38</sup> CS 76/6.
- <sup>39</sup> CS 42/2.
- <sup>40</sup> J. Marx, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Trier 1913, 238; citat je iz Hieronima, *Ad Marcell*. Ep. 46. navaja J. Marx.
- <sup>41</sup> P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören*, Bamberg 1986, 336 (Jan Barthory, 1576—1586).
- <sup>42</sup> Prim. A. Mens, *Waldenser*, v: *LThK X*, 934.
- <sup>43</sup> Prim. Gieraths, *Dominikanenorden*, v: *LThK III*, 483 sl.
- <sup>44</sup> P. Münch, *Humanizem in renesansa*, v: *Svetovna zgodovina*, Ljubljana 1976, 366 (E. Cassierer).
- <sup>45</sup> J. Heidrich, *Evropski srednji vek*, v: prav tam, 302.
- <sup>46</sup> Prav tam, 370.
- <sup>47</sup> Prim. P. Meinhold, *Protestantismus*, v: *LThK VIII*, 819 sl.
- <sup>48</sup> J. Juhant, *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, rokopis, 214.
- <sup>49</sup> J. Mal, *Zgodovina slovenskega naroda*, Celje 1928, 11.
- <sup>50</sup> *Listina pravic (Bill of Rights) 1689 angleškega parlamenta*, v: P. Jambrek, v op. 1 n. d., 405.
- <sup>51</sup> J. Pleterski, *Prva odločitev za Jugoslavijo*, Ljubljana 1971, 265 in 266.
- <sup>52</sup> Heb 5,1 sl.
- <sup>53</sup> Jak 1,20.

- <sup>54</sup> F. Bacon, 39.
- <sup>55</sup> Prim. *Razprava o svobodi znanosti na univerzah: J. Ev. Krek in T. G. Masaryk*, v: I. Godina, *Masaryk in masarykovstvo pri Slovencih*, Ljubljana 1987, 144 sl.
- <sup>56</sup> Prim. *Odlok o ekumenizmu* (E).
- <sup>57</sup> 1793; prim. P. Jambreč, v op. I n. d., 411.
- <sup>58</sup> 1864; prim. DS 2901—2980.
- <sup>59</sup> *Izjava o razmerju Cerkev do nekrščanskih verstev*, 5 (N).
- <sup>60</sup> J. Gruđen, *Zgodovina slovenskega naroda*, Celje 1910, 1012.
- <sup>61</sup> A. Perenič v: P. Jambreč, v op. I n. d., 19.
- <sup>62</sup> Prim. P. Jambreč, *Sociologija*, Ljubljana 1984, 214 sl.
- <sup>63</sup> *Svetovna zgodovina*, Ljubljana 364.
- <sup>64</sup> Prav tam, 368.
- <sup>65</sup> K. Vorländer, *Zgodovina filozofije II*, Ljubljana 1970, 27.
- <sup>66</sup> F. Bacon, 196.
- <sup>67</sup> Prav tam, 198.
- <sup>68</sup> Zagovarja, da je oblast stvar vzajemnega dogovora, ne patriarhalne avtoritete.
- <sup>69</sup> T. Hribar (P. Jambreč), v op. I n. d., 291.
- <sup>70</sup> Prav tam, 292.
- <sup>71</sup> Prav tam, 291; prim. L. Boff, *Das mütterliche Antlitz Gottes*, Düsseldorf 1985, 29, 63.
- <sup>72</sup> A. Perenič, v op. I n. d., 20.
- <sup>73</sup> Prim. P. Vranicki, *Marksizam i socializam*, Zagreb 1979, 47 sl.
- <sup>74</sup> Prim. Frankfurter allgemeine Zeitung 26. I. 1989.
- <sup>75</sup> Prim. Gal 5,1.
- <sup>76</sup> Prim. Pavel VI., *Populorum progressio 81, 82; isti: O evangelizaciji*, 70.
- <sup>77</sup> Jn 1,1.
- <sup>78</sup> N. Berdjajew, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, Wien 1977, 82/83.
- <sup>79</sup> P. S. Kripp, *Gedanken zur Erziehung*, Innsbruck 1970, .
- <sup>80</sup> D. Ahačič, v (P. Jambreč) op. I n. d., 335 in 334/5.
- <sup>81</sup> F. Alt, *Liebe ist möglich, Zur Bergpredigt im Atomzeitalter*, München 1985, 192.
- <sup>82</sup> J. Nolte, *Die Sache Jesu und die Zukunft der Kirche*, v: F. J. Schierse, *Jesus von Nazareth*, Mainz 1972, 218.
- <sup>83</sup> Prim. CS 9, CS 29, CS 52, LA 9.



*Stanko Ojnik*

## Človekove — kristjanove pravice v Cerkvi

»V središču vsega našega razpravljanja je torej človek, človek v svoji enoti in celoti, s telesom in dušo, s srcem in vestjo, z razumom in voljo« (CS 3).

Človeka moramo obravnavati kot celovito — integralno osebnost. Kartezijansko obdobje analitičnega samo razumskega seciranja je že preteklost. Celovito ali holiistično gledanje na človeka mora upoštevati vse njegove bistvene značilnosti, tudi človekovo presežnost in odprtost do nadnaravnega. Cerkev ima pri tem svoje posebno poslanstvo, ki ga, danes še prav posebej, zahtevajo znamenja časa.

Res je, da milost gradi na naravi, toda krščanska antropologija pozna samo človeka, ki je ustvarjen po božji podobi in sličnosti, odrešen po učlovečenju Sina božjega in poklican v zakramentalno občestvo.

Kadar govorimo o vrednotah ameriške demokratične tradicije in francoske revolucije, pa moramo biti pozorni, da sekulariziranih pojmov nekritično ne vnašamo v Cerkev.

### **Cerkev je posebna družba**

Tudi v Cerkvi vladajo družbene zakonitosti, toda Cerkev je ustanovil Kristus, določil temelje njene ustave, določil njene cilje in ji naklonil sredstva za dosego njenih nadnaravnih ciljev. Pavel VI. je v govoru 28. januarja 1972 dejal: »Cerkev kot samo duhovna skupnost, kot karizmatična skupnost je utopija, kajti skupnost brez zakona je daleč od skupnosti ljubezni, ni nikoli in tudi nikoli ne bo drugega kot skupnost samovolje.«

Glede cerkvene oblasti moramo povedati, da je to v prvi vrsti služba z izrazito nadnaravnimi cilji. Cerkvena oblast se nikoli ne sme izrabljati samo za svetne namene. Oblastnik ravna zakonito samo v okviru smotra, ta opredeljuje rabo in zlorabo oblasti. Nihče nima in tudi Bog ni nikoli nobenemu človeku izročil absolutne oblasti. Oblast nad sočlovekom je upravičena samo, kolikor je potrebna ali vsaj koristna služba za dosego cilja, ki pa mora biti jasno opredeljen.

## Vsaka oblast je od Boga

Utemeljitev oblasti ima različne vidike. Lahko izhaja neposredno ali posredno od Boga, ob tem nam misli uhajajo k svetni oblasti, ki se precej razlikuje od pooblastil, ki jih imajo apostolski nasledniki. V svetni družbi je danes na splošno sprejeti načelo suverenosti naroda v smislu, da oblast izhaja iz ljudi. Človek je po svoji naravi suveren, podložen samo Stvarniku, toda za dosego potrebnih družbenih ciljev prenaša del svoje suverenosti na druge, vendar samo toliko, kolikor je potrebno za njegov vesplošni razvoj in dosego skupnih ciljev. Ob tem pa je treba spoštovati tudi načelo subsidiarnosti.

Glede cerkvene oblasti pa je zadeva precej drugačna. Ni mogoče trditi, da verniki izročajo oblast apostolskim naslednikom. Gotovo, da ni nobenega dvoma glede posvečevalne oblasti, ki se deli po apostolskem izročilu po polaganju rok. Pa tudi glede vodstvene oblasti ni posebnih težav, saj se oblast, ki izhaja od Kristusa, razodeva ne v moči in slavi, ampak v nemoči in slabosti križa (Heb 2,5—8; 1 Kor 12,9).

## Sacra potestas — sveta oblast

Cerkev je prejela od Kristusa polnost oblasti za uresničitev njegovega odrešilnega dela. V moči te oblasti deli zakramente, oznanja evangelij, deli odpustke, odvezuje zaobljube in prisege, v določenih primerih razvezuje zakone in vodi vernike.

V prvih stoletjih je bilo povsem jasno, da je Cerkev vso oblast prejela od Kristusa in da jo izvršuje v njegovem imenu. Pod vplivom politično-zgodovinskih dejavnikov pa je javno cerkveno pravo začelo poudarjati, da je Cerkev po svojem bistvu »pravno popolna družba«. Po tem učenju ima Cerkev enako jurisdikcijo kot vse države, ki jo delimo na zakonodajno, sodno in izvršno oblast. To naj bi bila Cerkvi lastna oblast, ki sloni na njeni pravni popolnosti.

Poleg oblasti, ki bi bila Cerkvi lastna in naj izhaja iz njene pravne popolnosti, pa bi naj imeli še »nadomestno oblast«, ki obsega oznanjevanje, podeljevanje zakramentov, odpustkov ipd., in izhaja neposredno od Kristusa. To bi pomenilo, da je Kristus ustanovil Cerkev kot pravno popolno družbo, ki ima po svojem bistvu oblast vladanja, medtem ko je druga skupina oblasti podeljena Cerkvi v moči posebnega pooblastila.

Vendar je to težko združljivo z eklezijologijo II. vatikanskega cerkvenega zbora. Oblast v Cerkvi je ena sama »sveta oblast«, podeljena od Kristusa in je delitev smiselna samo v pravni dogmatiki.

Koncilski očetje so hoteli zopet uveljaviti stari izraz »munus«, ki pa je izrazito večpomenski in ga ni mogoče enoumno prevesti v moderen pravni jezik. Pomeni lahko nalogo, služenje, službo. V novem zakoniku tako prizadevanja niso povsem uspela. Pravniki so se zopet vrnili k besedi oblast — potestas, čeprav bi večkrat namesto oblasti lahko postavili besedo »facultas« ali »auctoritas«.

Kristološko gledano gre za oblast ljubezni, ki pa ne pomeni nekaj sentimentalnega v krutem svetu, ampak nekaj zelo natančnega, preprostega, potrebnega in konkretnega. Ljubezen kot agápe-caritas je sposobnost in moč pomagati drugim k uveljavitvi lastne eksistence, pomagati ustvarjati možnost, da drugi najde svojo lastno bit in poklicanost.



## Sociološke analize oblasti

M. Weber pravi, da je moč zmožnost uveljaviti lastno voljo nasproti drugim. Oblast je institucionalizirana moč v neki skupnosti, ki terja poslušnost. Za poslušnost pa je potrebna vera članov v legitimnost, brez legitimnosti nima oblast zanesljive podlage, obenem pa je potrebna dobra organizacija in uprava.<sup>1</sup>

Fenomen moči ni samo v državnem sistemu, ampak je mnogo globlji družbeni pojav. M. Foucault je zelo natančno analiziral zgodovinske oblike razvoja v modernih oblastvenih tehnikah in odnos med znanjem in močjo. Pravi, da je moč sposobnost uveljaviti strateško delovanje, ki nima samo funkcije podrejanja, ampak predvsem pospeševanja znanja. Osvetlil je kontrolne in disciplinske tehnike v semeniščih, ki razodevajo popolno socialno vzgojno kontrolo.<sup>2</sup>

H. Arendt pravi, da prisila lahko izsili poslušnost, ne more pa utemeljiti avtoritete. Osnova avtoriteti je ustrezno spoštovanje. Na vseh družbenih področjih je oblast vedno odvisna od pristanka pripadnikov skupnosti.<sup>3</sup>

Zanimiv je študij razmerja med močjo cerkvenih oblasti in pristankom božjega ljudstva. Monarhično urejene službe zahtevajo dejansko več podpore članstva kot demokratičen način vladanja. Zahteve po spoštovanju avtoritete so v premem sorazmerju z izgubo moči. Kjer pogrešamo priznanja avtoritete in podpore članstva, poskušajo to nadomestiti s tehnikami moči, kot jih opisujeta Weber in Foucault. Totalitarna vzgoja klera, popolna oblast nad seksualnostjo, ki je silno pomembna oblastna tehnika, središče škofijske oblasti postane tudi center znanja, koncentracija sredstev obveščanja, socioloških raziskav in statistik, poslušnosti navajena socialna telesa, karizmatiziranje nosilcev oblasti, strategija tradicionalizma in organizirana masovna pobožnost kot izziv meščanskim svoboščinam.

## Izvajanje oblasti v Cerkvi

Ko govorimo o avtoriteti in moči, ne smemo misliti samo na hierarhično avtoriteto. Ozirati se moramo tudi na to, kar je vsemu božjemu ljudstvu skupnega. Če je družbena moč vsaka sposobnost osebe, da sama po sebi ali s pomočjo razpoložljivih sredstev vpliva na drugega, noben človek ni brez vsaj nekoliko oblasti.

Upoštevati moramo tudi to, da vsaka oblast spodbuja tudi opozicijo (protimoč) in da je vedno podvržena kontroli, ki jo določajo norme legitimnosti.

Pereče vprašanje vsake družbe je legitimnost in birokracija.

## Legitimnost cerkvene oblasti

Vsaki družbeni skupnosti določamo legitimnost na treh ravneh:

- a) legitimnost služb;
- b) legitimnost oseb, ki službe opravljajo;
- c) legitimnost ravnanja ali izvajanja oblasti.

Legitimnost vsaj osnovnih služb, episkopata in primata, ni bila nikoli sporna, saj jih je ustanovil Kristus sam.

Tudi glede legitimnosti oseb, ki službe izvršujejo, vsaj iz pravnega vidika ni vprašljiva. Veljavno sprejme službo le zakonito izvoljen ali imenovan nosilec cerkvene oblasti.

Mnogo težje vprašanje pa je legitimnost pri izvajanju cerkvenih služb, ki potrebujejo legitimizacijo tudi za posamezno oblastno ravnanje. Sklicevanje na božji izvor oblasti in zakonito umestitev pomeni le formalen vidik legitimnosti. Nadvse pomemben pri izvrševanju oblasti pa je vsebinski vidik legitimnosti, ki mora biti

razviden. Navadno navajamo dva kriterija, ki legitimirata cerkvena oblastna dejanja:

- a) Načelo ohranjanja in oznanjevanja božjega izročila (depositum fidei).
- b) Služba in skrb za edinost.

Izročilo, ki ga je Kristus zapustil Cerkvi, je treba neokrnjeno ohranirati, braniti in razlagati. Posredovati veselo oznanilo evangelija in obhajati zakramente za odrešitev človeštva.

Načelo edinosti pa zahteva od cerkvenega vodstva prizadevanje za doseg tega cilja. Škof. K. Hemmerle se sprašuje: »Zakaj je ravno edinost ključna beseda božje zgodovine s človeštvom? Zakaj ni dovolj edinost posameznika z Bogom, ampak tudi vseh med seboj? Odgovor je v najintimnejši skrivnosti Boga samega.«<sup>4</sup>

Če je edinost načelo legitimnosti cerkvene oblasti, je po besedah kardinala Ratzingerja nekdo toliko bolj kristjan, »kolikor bolj si prizadeva in približuje edinosti«.<sup>5</sup> Lahko bi rekli, da kriterij ni samo resnica verskega izročila, ampak tudi edinost, h kateri težimo. Stanje, h kateremu težimo, bo gotovo čas miru, pravičnosti in ljubezni. Pavel VI. in Janez Pavel II. govorita o »civilizaciji ljubezni« kot cilju, v kateri morajo biti usmerjena vsa prizadevanja na socialnem, kulturnem, gospodarskem in političnem področju (Pavel VI., *Dives in misericordia*, 1980). Poslanica izredne škofovske sinode iz leta 1985 pravi: »Človeštvo ima samo eno pot — in prve znake že vidimo — ki vodi v civilizacijo soudeleženi, solidarnosti in ljubezni, civilizacijo, ki je edina vredna človeštva.«

To je podoba potujočega misijonskega božjega ljudstva, katerega cilj je svet, ki je vreden ljubezni in vsega našega prizadevanja. To je svet, v katerem smo vsi ljudje otroci božji po Kristusovem učlovečenju in prihodu Svetega Duha (Janez Pavel II., *Divinum et vivificantem*, 1985, št. 52).

Kriterij edinosti za legitimizacijo cerkvenega delovanja mora biti podan smiselno in prepričljivo. Poti do edinosti je treba iskati, raziskovati in javno preveriti.

Pri teh prizadevanjih ima pomemben delež tudi teološka znanost, ki lahko v veliki meri osvetli legitimnost delovanja cerkvene oblasti. Teologija mora biti ekumenska, taka, ki spodbuja edinost z določenimi praktičnimi navodili. Obdobje apologetične-kontraverzne teologije je že daleč za nami.

Med pomembnimi sredstvi za doseg edinosti je dialog. Dialog, ki ni poljuben razgovor-diskurs, ampak razgovor, ki se vodi v imenu cerkvene oblasti in po njenem naročilu. Tematika in cilj morata biti avtoritativno določena. Težiti je k medsebojnemu razumevanju in krepiti pripravljenost, angažiranost za edinost. V takem dialogu mora biti prizadevanje teologov in cerkvene oblasti povsem usklajeno.

Med odlična sredstva štejemo tudi liturgijo. Skupna bogoslužja morajo biti v službi pospeševanja edinosti. Evharistično daritev je treba razumeti kot utrjevanje edinosti, pospeševanje bratstva ob skupni mizi in ne v preživeli izolacijsko-žrtveni teologiji.

## **Verodostojnost cerkvene oblasti**

Legitimizacijo cerkvene oblasti razumemo tudi kot priznanje oblastnega delovanja od vernikov. Gre za vprašanje ali je cerkvena avtoriteta verodostojna, ali verniki zaupajo njenim navodilom in ukazom. Tukaj lahko mirno govorimo o večji ali manjši legitimizaciji. Legitimnost je popolna, če se cilji članov in institucije povsem pokrivajo. Ker Cerkev temelji na veri svobodnega človeka, je vedno pereče vprašanje, ali verniki priznavajo in odobravajo oblastvena dejanja kot verodostojna in avtentična.

Krizo avtoritete in legitimnosti vidimo nedvomno tudi v današnji Cerkvi. Pojavljajo se zahteve, ki so nasprotne tradicionalnim ciljem, ki se tudi upirajo načinu izvajanja cerkvene oblasti.

Slišimo glasove katoličanov, ki se upirajo cerkvenemu nauku glede seksualnosti, obveznemu celibatu duhovnikov, omejevanju poslanstva laikov in vlogi ženske v Cerkvi. Opravka imamo s pojavi selektivnega katolicizma »à la carte«. So katoličani, ki sprejemajo samo določeno učenje Cerkve, samo tiste resnice in zapovedi, s katerimi soglašajo, obenem pa se imajo za dobre in lojalne vernike.

Imamo interesna združenja, ki se upirajo izjavam cerkvene avtoritete. Skupnosti za liberalizacijo splava, homoseksualnosti, za ženske pravice sestavljajo prave koalicije, ki nasprotujejo cerkveni oblasti.

Ideološka in strukturalna vprašanja pri uvajanju kolegialnosti, reforma življenjskega stila duhovnikov in redovnikov, liturgične reforme, poudarjena vloga laikov, ekumenski dialog so v tesni zvezi s legitimizacijo oblasti. Posebno težka so prehodna obdobja, ko je treba varovati vrednote tradicije in uvajati legitimno pastoralno prenavo.

Mnogo tega, kar cerkvena oblast razglša za zdrav nauk in plemenito tradicijo, številni označujejo za zastarelo trdovratnost, ki ne spada v zaklad božjega razodetja.

Ker gre često za spore ob zadevah, ki niso »nezmotne«, je treba iskati ravnotežje med upravičeno kritiko in zaželenim konsenzom. Pomembno je, da se sporna vprašanja razrešijo, preden pride do novih nasprotij. Odlašanje z razjasnitvami samo zaostruje ekstremna stališča. Jasno je, da se ni mogoče pogovarjati o bistvenih vprašanih razodetega nauka in božjepravnih struktur, vendar so mnoge spremembe na številnih področjih v luči teoloških, zgodovinskih in kulturnih razvojnih prizadevanj, možne in celo potrebne.

Za legitimizacijo izvajanja cerkvene oblasti najbrž ni priporočljivo, če centralna oblastva zagovarjajo strogo tradicionalni nauk, zavračajo novosti in prepogosto širijo nezaupanje do liberalnih teologov. Postopek Kongregacije za nauk vere pri raziskovanju pravovernosti nauka, čeprav ni v pravem pomenu sodni postopek, pa je vendar v nasprotju s skoraj vsemi načeli modernega sodstva. Isti tožitelj, isti sodnik (Kadija tuži, kadija sudi); informacije o preiskavi dobi obtoženi šele proti koncu postopka, zagovornika določijo, včasih se sploh ne ve, kdo je zagovornik »pro actore«; zagovor šele po izreku prve sodbe; nobene kontrole javnosti in zagotovila nepristranosti; isto sodišče izreka sodbo v prvi in drugi instanci; brez možnosti priziva (Ratio agendi, Oss. Rom., 5. II. 1971).

Postopek za imenovanje škofov in sploh nosilcev cerkvenih služb brez konsenza vernikov, brez delitve oblasti, brez periodičnih volitev v nasprotju s prakso prve Cerkve gotovo ni v prid legitimizaciji in družbenemu konsenzu.

Partnerski, dialoški in poudarjeno komunikacijski način izvajanja cerkvene oblasti lahko veliko koristi pri oblažitvi krize avtoritete.

Pri določenem formiranju katoliške etike so verniki skoraj izključeni, prepad med moralnim učenjem in dejanskim stanjem je vedno večji. Če pogledamo, kako so nastajale okrožnice *Humanae vitae* in *Donum vitae*, se ne moremo izogniti vtisu, da so odločitve klerikalno centralistične. Nekaj več ali manj tradicionalističnih posameznikov, zastopniki organizacij, specialisti, moralni in pastoralni teologi, škofje, papeške komisije, kardinali, koncil in končno sam papež. Pravijo, da se v tej verigi mnenje vernikov vedno bolj razvodeni.

Pravijo, da tudi glede ženskega vprašanja, moška in celibaterska sestava katoliškega klera, zagotavlja »nereformski značaj« rimskega nauka.

Najbrž bo treba iskati, kako po najširših možnih kanalih pritegniti široke verne množice (*sensum fidelium*) v postopke za iskanje potrebnih odločitev (koncili, sinode, škofijski zbori, razni sveti ipd.).

## Vprašanje birokracije

Vpliv birokracije na izvajanje oblasti so sociologi temeljito raziskali.<sup>6</sup> Brez dvoja učinkovita uprava in izvajanje oblasti potrebujeta urade in uradnike. Vendar se boleznimi birokratizacije tudi Cerkev ne more izogniti. Število uradov in uradnikov narašča mnogo hitreje kot število vernikov. V bogatih državah je k temu pripomogla finančna moč Cerkve, v deželah v razvoju pa se kaže celo pri karitativnih ustanovah, ki dobesedno požirajo namen svojega poslanstva. Govorijo, da birokracija porabi do 70 odstotkov zbranih sredstev.

Upravni aparat je gotovo potrebno organizacijsko načelo. Potrebni so izkušeni strokovnjaki, ki uspešno vodijo ustanove, koristijo stabilnosti in učinkovitosti ter utrjujejo legitimnost sistema. V tem pomenu lahko govorimo o sposobnih, prizadevnih, nepristranskih, vpljudnih in odgovornih uradnikih. Vendar ima birokracija tudi negativen predznak, ki strahovito narašča po znanem Parkinsonovem zakonu, ki pravi, da birokracija »razpoložljivi čas uporablja predvsem za svojo lastno izpopolnitev«. Birokratom pripisujemo prevzetnost, okostenelost, topoumnost in paternalistično vodenje. Navadno trdimo, da so birokrati nesposobni, arogantni, podkupljivi in se pustijo zlahka manipulirati, so zoper vsake spremembe in sovražni do prenove.

Potrebo po reformi cerkvenih centralnih ustanov so uvideli že Pij X., Pavel VI., koncilski očetje in izredna sinoda škofov 1969. leta. Leta 1983 je bila ustanovljena kardinalska komisija, ki je pripravila reformni načrt, vendar so temu načrtu očitali nepravilni sistem izbora, tajnost postopkov, prekoračitev kompetenc, nasprotujoče si odločitve in odgovori, nepreverjanja izobrazbe kurijskih uslužbencev.<sup>7</sup> Tudi odnosi med kurijo, kardinalskim zborom in sinodo škofov niso dovolj jasno opredeljeni. Najnovejša reforma rimske kurije je stopila v veljavo 1. marca 1989.

Naraščajoča birokratizacija na škofijski, narodni in mednarodni ravni sproža številna teološka in praktična vprašanja.

S teološkega vidika organizacije ne smejo postati monolitni in enostranski centri moči, ki bi izničili pravice krajevnih Cerkev in posameznih vernikov. Ekleziološke izjave II. vatikanskega koncila, pa tudi sinoda škofov iz leta 1985 povedo, da vesoljna Cerkev ni v prvi vrsti prava družba, ampak skupnost krajevnih Cerkev, ki vsaka zase izraža vesoljno Cerkev. Naloga rimskega škofa pa je, da skrbi in podpira edinstvo vesoljne Cerkve, kurija pa mu pri tem pomaga ob stalnih stikih s krajevnimi Cerkvami.<sup>8</sup> Pri tem je treba upoštevati načelo zbornosti in naravno načelo subsidiarnosti.

Na praktičnem področju pa lahko birokracija slabi legitimizacijo avtoritete, če preprečuje sodelovanje in omalovažuje pravno veljavne postopke posvetovanj.

Pretiran centralističen in monarhističen način delovanja prinaša distanco do vernikov in izgublja pastoralno učinkovitost. Birokracija ne more biti sama sebi namen, ampak v službi cerkvenega poslanstva, pa tudi pod kontrolo javnosti. Če ta upošteva svobodo vernikov in se pusti voditi Svetemu Duhu po zapovedi ljubezni, lahko nedvomno utrjuje legitimnost avtoritete in celo motivira njihovo angažiranost.

»Nositelji svete oblasti namreč služijo svojim bratom, da bi se vsi, ki spadajo k božjemu ljudstvu in jim zato pripada resnično krščansko dostojanstvo, svobodno

in urejeno trudili za isti cilj in tako dospeli do zveličanja« (C 18).

Po vseh teh razmišljanjih pa si oglejmo določbe zakonika cerkvenega prava, ki govori o božjem ljudstvu v drugi knjigi pod naslovom: Dolžnosti in pravice vseh vernikov (kan. 2 —223) in v drugem naslovu: Dolžnosti in pravice vernikov laikov (kan. 224—231).

## **DOLŽNOSTI IN PRAVICE VSEH VERNIKOV**

II. vatikanski cerkveni zbor je nedvomno priznal osnovno enakost vseh članov božjega ljudstva (C 32,3) in poudaril dostojanstvo človekove narave. Osnovne pravice kristjana v Cerkvi so v najtesnejši zvezi s splošnimi človekovimi pravicami. Našteti pozivi Cerkve za spoštovanje človekovih pravic v vsem družbenem življenju pa bi izgubili svojo verodostojnost, če bi te pravice prezrli v notranjem življenju Cerkve, po znanem starem pregovoru, da je najprej treba pomesti pred svojim pragom. Nobenega dvoma ni, da so pravice posameznega človeka, ki izhajajo iz dostojanstva človekove narave, naravni postulati stvarjenjskega reda, obvezne tudi za Cerkve. Iz tega pa ne sledi, da bi morale biti vse osnovne človekove pravice našete tudi v zakoniku cerkvenega prava.

Iz krsta izhajajo posebne pravice, ki so osnovane v dostojanstvo božjega otroštva. Razlika je med človekovimi pravicami, ki niso odvisne konstitutivno od državnega prava, ampak so državi že predložene, in kristjanovimi cerkvenimi osnovnimi pravicami, ki jih pa ni brez Cerkve. Kristjanove pravice so možne samo v Cerkvi, svojo utemeljitev imajo v cerkveni skupnosti, ki po besedi, zakramentih in apostolski službi zagotavlja pravice in dolžnosti. V nasprotju s starim pravom so pravice in obveznosti povezane s pripadnostjo k Cerkvi (kan. 11). Kdor ni ali ni več v skupnosti, ni več nosilec pravic in dolžnosti (kan. 96).

### **I. Pravice vseh vernikov**

#### *Osnovna enakost*

»Med verniki vlada zaradi njihovega prerojenja v Kristusu resnična enakost glede dostojanstva in dejavnosti, v kateri vsi skupaj in vsak po svoji zmožnosti in nalogi sodelujejo pri graditvi Kristusovega telesa« (kan. 2 ).

Predpis tega kanona sloni na koncilski konstituciji o Cerkvi, ki pravi: »Čeprav so nekateri po Kristusovi volji postavljeni drugim za učitelje, oskrbnike božjih skrivnosti in pastirje, vendar pa med vsemi vlada enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa« (C 32,3). Se pravi, da vsak opravlja nalogo h kateri je poklican. Tukaj moramo omeniti božjepravno delitev med laiki in kleriki, ki dobijo s posvečenjem posebno neizbrisno znamenje za nekatere službe, ki so naložene posameznikom.

Glede pravnega položaja žensk v Cerkvi moramo reči, da kljub enakosti v dostojanstvu in bogopodobnosti imamo nekatere prepovedi, ki ženskam onemogočajo sprejem svetega reda. »Veljavno prejme svete redove le krščen moški« (kan. 1024). Isto velja tudi za stalne službe v Cerkvi, ki smo jih prej imenovali nižje redove (kan. 230 § 1).

Druge liturgične službe (kan. 230; 766; 1112 § 1) in službe pri cerkvenem sodišču lahko opravljajo tudi ženske.

V zakonskem pravu imamo zadržek ugrabitve, katerega ugodnosti so deležne samo ženske (kan. 1089).

Imamo tudi posebne določbe o posvečenju devic (kan. 604).

V zakoniku imamo tudi določbo o enakopravnosti adoptivnih otrok (kan. 110) in nezakonskih otrok (kan. 1137 sl.).

#### *Pravica širiti božje oznanilo odrešenja*

»Vsi verniki imajo dolžnost in pravico prizadevati si, da se bo božje oznanilo odrešenja bolj in bolj širilo med vse ljudi vseh časov po vseh krajih zemlje« (kan. 211).

Ta predpis je teološko povezan s kan. 210, ki govori o svetosti vernikov. Osnovan je na deležnosti Kristusove preroške službe. »Celota vernikov, ki imajo maziljenje Svetega Duha, se v verovanju ne more motiti. In to svojo posebno lastnost razodeva z nadnaravnim verskim čutom vsega ljudstva, 'ko od škofov do zadnjih vernih laikov, izpričuje svoje vesoljno soglasje v stvareh vere in nravnosti« (C 12,1).

Teološko osnovo splošnega duhovništva moramo gledati nadnaravno s pobožanstveno komponento pa tudi pod vidikom funkcije, naloge, pravice in dolžnosti, ki so s to novo kristološko komponento ali eksistenco povezane. Mogoče bi lahko to nekoliko osvetlili s pojmom kompetence.

Če rečemo, da je kdo kompetenten, mislimo pri tem na neki odnos v družbi. Nihče ni kompetenten sam zase — sebi, ampak vedno za druge.

Druga značilnost pa je, da nihče ni absolutno kompetenten, se pravi za vse in na vseh področjih. Zdravnik je kompetenten za mehanika v zdravstvenih zadevah, mehanik pa za zdravnika v zadevah motorjev in avtomobila.

Če v tej luči razmišljamo o trojni službi vsakega kristjana, potem moramo reči, da je smiselno govoriti o kompetenci samo v družbi, ker nihče ni kompetenten sam zase, in razmisliti, kako se ta kompetenca gradi in oblikuje v Cerkvi. V zvezi s kompetenco vsakega posameznega kristjana je mogoče in smiselno govoriti o rasti, opredelitvah, diferenciaciji in specifikaciji kompetence na enem ali večih področjih.

Tako razmišljanje v okviru koncilске ekleziologije nam pokaže nove vidike avtoritete in moči v Cerkvi. Brez dvoma, da danes vedno bolj raste zavest o dostojanstvu kristjana in s tem povezanih kompetenc. Taka razmišljanja pa zahtevajo oblikovanje primernih struktur za uresničitev teh velikih, teološko povsem utemeljenih spoznanj, ki jih je potrebno vedno poglobljati in uresničevati v družbenem življenju Cerkve.

#### *Pravica razodevati pastirjem potrebe in želje*

»Verniki imajo neokrnjeno pravico razodevati pastirjem Cerkve svoje, predvsem duhovne, potrebe in želje« (kan. 212 § 2).

S tem je določena splošna pravica vernikov v skrbi za »bonum Ecclesiae«.

»V skladu s svojim znanjem, strokovnostjo in ugledom, ki ga uživajo, imajo pravico in včasih celo dolžnost, da posvečenim pastirjem povedo svoje mnenje o tistih stvareh, ki zadevajo blagor Cerkve; drugim vernikom pa naj ga razodevajo tako, da ostanejo neokrnjena vera, nravnost in spoštovanje do pastirjev, hkrati pa naj upoštevajo skupno korist in dostojanstvo posameznih oseb« (kan. 212 § 3).

#### *Pravica do duhovnih dobrin*

»Verniki imajo pravico, da iz duhovnih dobrin Cerkve, predvsem iz božje besede in zakramentov, prejemajo moč od posvečenih pastirjev« (kan. 213).

Elementarne pravice so bile opredeljene že v starem zakoniku (kan. 682). Te pravice uživajo vsi, ki niso pravno ovirani. Podrobneje so te pravice opredeljene v III. in IV. knjigi zakonika. Glede prejemanja zakramentov je rečeno, da ni mogoče

odreči zakramentov tistim, ki na pravi način zanje prosijo, so pravilno pripravljene in jim pravo ne brani, da bi jih prejeli (kan. 843 § 1). Glede prejetja presvete Evharistije govori kan. 912, glede sv. zakona pa kan. 1058. Pravico do cerkvenega pogreba določa kan. 1176 § 1.

#### *Pravica do lastnega obreda in lastnega načina duhovnosti*

»Verniki imajo pravico, da opravljajo bogočastje po predpisih lastnega obreda, ki so ga potrdili zakoniti pastirji Cerkve, in da živijo po lastnem načinu duhovnega življenja, ki pa je v skladu s cerkvenim naukom« (kan. 214).

Pravico do lastnega obreda pa nalaga dušnim pastirjem dolžnost, da v okviru možnosti vernikom to omogočijo.

Pravica do lastnega načina duhovnega življenja je zelo široka in gre daleč prek pravice do izbire stanu (kan. 219). Posiljevanje lastne duhovnosti, posebno pri dušnih pastirjih, lahko vodi v pravo duhovno nasilje.

#### *Pravica do združevanja in shodov*

»Verniki imajo neokrnjeno pravico svobodno ustanavljati in voditi združenja, katerih namen je ali krščanska dobrodelnost ali pobožnost ali pospeševanje krščanske poklicnosti v svetu, in za skupno uresničevanje teh namenov prirejati shode« (kan. 215).

Združenja, ki so pritegnjena v poslanstvo Cerkve, morajo imeti naslednje cilje: ljubezen do bližnjega, pobožnost, pospeševanje poslanstva v svetu, ki je podrobneje opisano v kan. 298 § 1.

Pravica do ustanavljanja združenj je določena v kan. 215 in 299 § 1. V tem je obsežna tudi pravica svobodnega delovanja in pravica do lastnih statutov, v katerih se določijo organi, oblika vodstva, vprašan članstva in razpust.

Javnopravna so tista cerkvena društva, ki jih je ustanovila ali odobrila cerkvena oblast (kan. 310), vsa druga so privatna.

Društva se smejo imenovati »katoliška« samo, če jim je to izrečno dovoljeno (kan. 300).

Vsa združenja vernikov so pod nadzorstvom cerkvene oblasti, glede vere, npravnosti in cerkvene discipline (kan. 305).

Podrobnejša določila o združevanju vernikov imamo v kan. 298—329. Pravica glede shodov in zborovanja je vezana le na splošno pristojnost Cerkve v zadevah vere, npravnosti in cerkvene discipline.

#### *Pravico do apostolske dejavnosti*

»Vsi verniki, posebno tisti, ki sodelujejo pri poslanstvu Cerkve, imajo pravico, da tudi z lastnimi pobudami, primernimi stanu in zmožnostmi vsakogar, pospešujejo ali podpirajo apostolsko dejavnost; nobena taka pobuda pa si ne more lastiti imena »katoliška«, razen če s tem soglašajo pristojna cerkvena oblast« (kan. 216).

V kanonu 215 so naštetih cilji, ki naj jih verniki dosežajo s pomočjo združenj in zborovanj, tukaj pa gre za vse druge »spodbude« — »incepta« vseh vrst, ki teže za apostolsko dejavnostjo. Gre za dela ali »podjetja« za vzgojo in izobraževanje (otroški vrtci, šole, akademije, vzgojne ustanove ipd.), karitativne ustanove (bolnice, domove za stare in druge socialne ustanove) ali aktivnosti in dejavnosti na drugih področjih.

Tem določbam tolče v obraz čl. 5, odst. 4 Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SRS, ki pravi: »Prepovedano je v okviru verskih skupnosti oziroma njihovih organov organizirati ali opravljati dejavnosti splošnega oziroma dejavnosti posebnega družbenega pomena ali ustanavljati organizme za takšne dejavnosti.«

Nobena taka ustanova pa se ne sme imenovati »katoliška« brez soglasja cerkvene oblasti (»katoliška bolnica, šola, banka, stranka« ipd).

#### *Pravica do krščanske vzgoje*

»Verniki, ki so po krstu poklicani živeti v skladu z evangeljskim naukom, imajo pravico do krščanske vzgoje, ki jih ustrezno usposablja, da rastejo v zrele človeške osebnosti in obenem spoznavajo in živijo skrivnost odrešenja« (kan. 217).

Pravica do vzgoje je neodtujljiva pravica vsakega, tudi v Cerkvi. Po krstu smo poklicani k življenju po evangeliju, ki zadeva celega človeka in celo njegovo življenje (kan. 204, 210, 211), za to pa je potrebna vzgoja v krščanski veri.

Namen vzgoje je zrela človeška osebnost in pa spoznanje resnic, ki so za odrešenje potrebne. Namen prave vzgoje je podrobno opisan v kan. 795: otroke in mladino je treba tako vzgajati, »da bodo mogli skladno razvijati svoje telesne, нравne in umske sposobnosti, si pridobivati ostrejši čut odgovornosti, prav uporabljati svobodo in se pripraviti na dejavno udeležbo v družbenem življenju.«

Pravica katoličanov do vzgoje v Cerkvi je podrobneje opredeljena v III. knjigi zakonika cerkvenega prava kan. 793—821.

Otroci imajo to »sveto pravico« zahtevati predvsem od staršev kan. 226 § 2; 1136.

Dolžnost dušnih pastirjev je v kan. 794 §2, posebej župniku v kan. 528 § 1. Določbe glede staršev, botrov, dušnih pastirjev kan. 773—780. Glede šolske vzgoje kan. 793—821.

#### *Svoboda do teološkega raziskovanja in objavljanja*

»Tisti, ki se posvečajo svetim znanostim, imajo zakonito svobodo pri raziskovanju in pri pametnem razodevanju svojega mnenja v stvareh, v katerih so strokovnjaki, ob dolžni pokorščini cerkvenemu učiteljstvu« (kan. 218).

Pravica se nanaša na teologe, ki imajo cerkveno poslanstvo (kan. 812), pa tudi na vse druge vernike, ki imajo potrebno usposobljenost.

#### *Svoboda izbire življenjskega stanu*

»Vsi verniki imajo pravico, da so pri izbiri življenjskega stanu obvarovani vsake prisile« (kan. 219).

Gre za svobodno izbiro zakonskega, redovniškega ali kleriškega stanu, negativno za negativno svoboščino, ki pa jo Cerkev normira po pravnih določbah. Nihče nima pravice do določenega stanu, če ne spolnjuje določenih pogojev. Gre predvsem za to, da nikogar ni dovoljeno siliti ali ovirati pri izbiri. Za zakonski stan kan. 1103; za redovniški kan. 643, 645, 656 in 658; za posvečeni stan kan. 1026 in 1036; se zahteva svobodna izbira.

#### *Pravica do dobrega imena*

»Nihče ne sme nezakonito škodovati dobremu imenu, ki ga kdo ima, niti komurkoli kršiti pravice do zasebnega življenja« (kan. 220).

Protipravna škoda je sankcionirana tudi s cerkvenimi kaznimi (kan. 1390).

V zakoniku je večkrat zavarovano tudi dobro ime nosilcev cerkvene avtoritete, ki je za izvajanje nalog nujno potrebna. Izguba dobrega imena ima lahko za posledico tudi izgubo službe (kan. 1741,3).

Prepoved škodovanja dobremu imenu je omejena samo na »protipravno ravnanje«, medtem ko je varstvo zasebnega življenja zajeto v celoti. Gre za široko področje spovedne tajnosti, pa tudi službene tajnosti, za zadeve, ki jih je dušni pastir izvedel pri opravljanju svoje službe (kan. 240, 983, 1550 § 2).



### *Pravica do pravne zaščite*

»Verniki lahko pravice, ki jih imajo v Cerkvi, pred pristojnim cerkvenim sodiščem po določi prava zakonito uveljavljajo in branijo« (kan. 221 § 1). Cela sedma knjiga zakonika govori o postopku.

Vernike lahko zadenejo le tiste cerkvene kazni, ki jih določa zakon (kan. 221 § 3).

## **2. Pravice vernikov laikov**

Stari zakonik je o laikih izrecno govoril samo v dveh kanonih. Kan. 682 je določal, da imajo laiki pravico sprejemati od klerikov duhovne dobrine, in kan. 683, ki je prepovedoval nositi laikom kleriško obleko. Katalog pravic, ki ga prinašajo kan. 224—231, je v cerkvenem pravu povsem nov in sloni na dogmatični konstituciji o Cerkvi in na dekretu o laikih II. vatikanskega cerkvenega zbora.

Poleg pravic, ki so skupne vsem vernikom, in tistega, kar določajo drugi kanoni, imajo verniki laiki tudi pravice, ki jih bomo našteali v tem naslovu (kan. 224).

### *Pravico do širjenja božjega oznanila*

Kan. 225 § 1 ponovno poudarja pravice, ki so našteje že v kan. 211 za vse vernike. Laiki imajo posamezni ali povezani v združenjih, dolžnost in pravico prizadevati si, da bi božje oznanilo odrešenja spoznali in sprejeli vsi ljudje, posebej še v tistih okoliščinah, kjer samo po laikih ljudje lahko slišijo evangelij in spoznajo Kristusa.

Laiki imajo tudi posebno dolžnost, da po svojih zmožnostih časno ureditev stvari prepojijo in spopolnijo z evangeljskim duhom in v izvrševanju svetnih nalog dajejo pričevanje za Kristusa (kan. 225 §2).

### *Pravica do vzgoje otrok*

»Ker so starši dali otrokom življenje, imajo zelo težko dolžnost in pravico, da jih vzgajajo; zato je prva dolžnost krščanskih staršev oskrbeti otrokom krščansko vzgojo po nauku, ki ga uči Cerkev« (kan. 226 § 2). Dolžnost staršev je poudarjena še v kan. 217.

Ta pravica in dolžnost veljata tudi za tiste, ki nadomeščajo starše (kan. 774 § 2, 793 § 1, 914, 1366). Cerkev in država imata samo subsidiarno dolžnost, se pravi, da staršem pomagata.

Jasno pa je, da imajo tudi kleriki — poročeni diakoni iste pravice.

### *Priznanje avtonomije v svetnih zadevah*

»Verniki laiki imajo pravico, da se jim v zadevah svetne družbe prizna tista svoboda, ki pripada vsem državljanom; ko se poslužujejo te svobode, naj skrbijo, da svoje delovanje prepojijo z evangeljskim duhom in so pozorni na nauk, ki ga označja cerkveno učiteljstvo, vendar naj se varujejo, da bi v domnevah ne prikazovali svojega gledanja kot nauk Cerkve« (kan. 227).

### *Pravica do teološke izobrazbe*

Laiki imajo pravico pridobiti si tako znanje iz krščanskega nauka, ki je primerno lastni sposobnosti in zmožnosti vsakega posameznika. Zato so navedeni v kan. 229 § 1 trije razlogi:

- da bi mogli po krščanskem nauku živeti;
- ga oznanjati in po potrebi tudi braniti;
- in da bi lahko sodelovali pri apostolatu.

Laiki lahko študirajo na cerkvenih univerzah, fakultetah in teoloških institutih. Ta spodbuda je utemeljena v konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu (CS 62,2). Pravi-

co imajo tudi do vseh akademskih naslovov (kan. 229 § 2).

Upoštevanje predpise o zahtevani sposobnosti lahko, sprejemajo nalogo po-  
učevati svete znanosti, in sicer vse teološke discipline (kan. 229 § 3).

#### *Pravice iz cerkvene službe*

Laiki, ki se stalno ali začasno posvetijo posebni službi Cerkve, imajo pravico do  
dostojnega plačila, ki je primerno njihovem položaju, da morejo zadovoljiti svoje  
in družinske potrebe. Pravico imajo do socialne varnosti in zdravstvenega zavarova-  
vanja (kan. 231).

### **3. Izvrševanje pravic**

Pri izvrševanju svojih individualnih in kolektivnih pravic se morajo verniki  
ozirati:

na skupni blagor Cerkve — »*bonum commune*«;

na pravice drugih;

in na svoje dolžnosti do drugih (kan. 223 § 1).

Cerkvena oblast pa je pristojna za urejanje in uresničevanje vernikom lastnih  
pravic, pri tem pa mora upoštevati skupni blagor (kan. 223 § 2).

Legitimno izvrševanje cerkvene oblasti pa je gotovo eden od temeljnih pogojev  
za uresničevanje človekovih in kristjanovih pravic v Cerkvi.

---

<sup>1</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln 1964, 157.

<sup>2</sup> M. Foucault, *Mikrophysik der Macht*, Berlin 1976.

<sup>3</sup> H. Arend, *Macht und Gewalt*, München 1987.

<sup>4</sup> K. Hemmerle, *Einheit — die Sehnsucht unserer Zeit*, Schweizerische Katholische Wochenzei-  
tung, 4. sept. 1987.

<sup>5</sup> J. kard. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 115.

<sup>6</sup> M. Weber, o c.

<sup>7</sup> J. Provost, *Die Reform der Römischen Kurie: Concilium* 22 (1986) 6, 428—434.

<sup>8</sup> P. Granfield, *The Limits of the Papacy*, New York 1987.

Danilo Türk

## Človekove pravice in mednarodno pravo

### I.

Razpravljanja o mednarodnopravnih vidikih človekovih pravic ni mogoče začeti drugače kot z omembo Splošne deklaracije človekovih pravic, ki jo je Generalna skupščina Združenih narodov sprejela 10. decembra 1948. Pred kratkim smo torej praznovali 40—letnico tega mednarodnopravnega akta. V zadnjih mesecih so številni govorniki različno poudarjali pomen tega zgodovinskega dokumenta. Naj si torej z njegovo oceno »izposodim« misel, ki jo je izrekel kardinal Agostino Casaroli, ki je, kot predstavnik svetega sedeža 20. februarja letos nagovoril nas, delegate v Komisiji Združenih narodov za človekove pravice, z naslednjimi besedami:

»Dne 10. decembra 1948 je Generalna skupščina Združenih narodov prav gotovo storila zgodovinsko dejanje kapitalnega pomena. Človeštvo je doživelo enega najbolj grozovitih obdobij svoje zgodovine in dramatične dogodke, ki so sledili drugi svetovni vojni. Človek in njegovo dostojanstvo sta bila ponižana do najskrajnejših meja, zato je človeštvo izkazalo zavest, da je treba preprečiti, da bi se v prihodnosti še kdaj pogreznilo v tako globok prepad. Nespoštovanje, zaničevanje ali zaslužjevanje človeka pomeni nevarnost za obstoj družbe kot celote.«

Pomen Splošne deklaracije človekovih pravic je večstranski. Z njo je bila določena poglavitna vsebina danes obče priznanih človekovih pravic in temeljnih svoboščin, vsebina, ki so jo kasneje še natančneje določili v več kot 60 mednarodnopravnih aktih in jo je sprejela v notranjepravne ureditve velika večina držav kot skupno dediščino pravne in obče kulture človeštva.

Poleg tega pa so s Splošno deklaracijo dosegli še nekaj — dokončno so odpravili dvom, ali so vprašanja človekovih pravic po svojem bistvu notranja zadeva države ali pa morejo biti predmet legitimnega zanimanja mednarodne skupnosti. Temelj za pritrnitev tej drugi razlagi — torej, da gre za vprašanja, glede katerih je zanimanje mednarodne skupnosti navzoče in legitimno — najdemo sicer že v Ustanovni listini Združenih narodov, ki je bila kot mednarodna pogodba sklenjena

tri leta poprej. Dokončna potrditev mednarodnega prizadevanja za človekove pravice pa je prav zasluga Splošne deklaracije človekovih pravic, njene vsebine, ki izraža obči mednarodni sporazum o tem, kaj so človekove pravice in mednarodno-pravni akti, ki izhajajo iz nje.

Priznavanje zgodovinskega pomena Splošne deklaracije človekovih pravic pa ne sme zavesti v zmotno prepričanje, da gre za preprost in zlahka uresničljiv dokument. V vseh pogledih, to je glede vsebinske popolnosti, doslednosti in uresničljivosti, je deklaracija odprla nekaj vprašanj, ki so še danes pereča.

Poskušajmo to trditev podkrepiti z nekaj ponazoritvami, ki jih ponuja besedilo Splošne deklaracije človekovih pravic. V njem najdemo kaj različne sestavine. Tu so klasične državljanske in politične pravice, kot so pravica do svobode in osebne varnosti, pravica, da je človek zavarovan pred samovoljnim vmešavanjem v zasebnost, družino, dom in dopisovanje, pravica do svobode misli, vesti in veroizpovedi, pravica do svobode izražanja, pravica do mirnega zborovanja in združevanja in pravica do svobode gibanja. Poleg njih je deklaracija razglasila tudi take ekonomske, socialne in kulturne pravice, kot so pravica do dela, do svobodne izbire zaposlitve, do pravičnih delovnih pogojev in do zaščite pred nezaposlenostjo, pravica do počitka in prostega časa, pravica do ustreznega življenjske ravni, pravica do izobraževanja itd. In naposled, in morda presenetljivo, je deklaracija razglasila tudi pravico vsakogar do take družbene in mednarodne ureditve, v kateri bodo vse druge pravice popolnoma uresničene.

Splošna deklaracija človekovih pravic seveda ni brez pomanjkljivosti. Ne vsebuje npr. določil o pravicah manjšin — in to kljub temu, da je več držav, med njimi zlasti Jugoslavija (to je tedaj v Združenih narodih zastopal dr. Jože Vilfan), predlagala, kako naj bi zavarovali manjšine. To je velika pomanjkljivost ne le deklaracije, ampak sodobnega mednarodnega prava nasploh, pomanjkljivost, ki veliko pove, da še ni končan proces, kako oblikovati sistem pravnega varstva človekovih pravic. Če je namreč res in morda tudi prav, da ima v demokratični družbi večina glavno besedo, morajo biti pravice manjšine vselej skrbno varovane, posebno takrat, kadar gre za pravice, ki ščitijo etnično, narodnostno ali versko identiteto manjšine.

Poskušajmo sedaj pogledati globlje v temeljno filozofsko izhodišče Splošne deklaracije človekovih pravic. Opazimo lahko namreč, da pravno-filozofska izhodišča deklaracije niso koherentna. Na ta problem je opozoril panel filozofov, ki ga je leta 1947 sklicala Organizacija Združenih narodov za izobraževanje, znanost in kulturo (UNESCO), in je poslej vselej pričujoči problem občega diskurza o človekovih pravicah. Splošna deklaracija človekovih pravic dolguje največji del svoje vsebine evropski razsvetljenjski filozofiji in doktrini naravnih pravic, pomemben del njenih določb pa navdihuje filozofija historičnega materializma in nekatere pridobitve njene prakse. In naposled so tu tudi zametki hrepenenja po pravični ureditvi družbe in sveta kot celote, hrepenenja, ki je dalo kasneje tako močan pečat politiki gibanju neuvrščenenih in tretjega sveta nasploh.

Ta nekoherentnost je, kot rečeno, pomemben filozofski pa tudi praktičen problem, ki bo — kot so vedeli že leta 1948 — nujno in še dolgo vplival na uresničevanje deklaracije in na obravnavanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin v okviru mednarodnih odnosov nasploh.

Toda avtorji deklaracije se niso pustili zavesti v labirinte filozofske disputacije. Zavzeli so, bi dejali, aktivistično in optimistično stališče in pohiteli, da bi bila deklaracija sprejeta, nekatera pomembna in morda temeljna vprašanja pa so prepuštili v reševanje času — in zorenju človeške skupnosti. Obveljalo je prepričanje, da bo mnoge probleme možno in treba reševati v praksi, ob spoznanju, da so vse v

deklaraciji priznane človekove pravice bistvenega pomena za človekovo dostojanstvo in srečo in da je — gledano z etičnega stališča — treba vse te pravice bodisi zagotoviti bodisi postopoma uresničevati, odvisno od specifične vsebine sleherne od njih.

V razpravljanju o Splošni deklaraciji človekovih pravic je torej treba upoštevati, da je v njej vsebovan zahteven in heterogen program, ki ga poleg tega označuje še problem temeljnih razlik v filozofskem pojmovanju programa kot celote in njegovih delov. To pa je pomemben problem, ki označuje vseh zadnjih štirideset let mednarodnega razpravljanja o človekovih pravicah in ki ga tudi sklenitev mnogih mednarodnih pogodb na področju varstva človekovih pravic ni mogla do konca odpraviti. Za nas, pravnike, je ta problematika pomemben vir skromnosti, saj se zaradi nje tembolj zavedamo, da tudi tiste mednarodne pogodbe, ki so pravno perfektne in predstavljajo nesporno mednarodnopravno obveznost, zadevajo v praksi na številne probleme, ki otežujejo njihovo uresničevanje.

Poglejmo si sedaj ta problem, ne na ravni filozofskega razmisleka, pač pa v politični praksi.

Zadnja leta v Združenih narodih veliko razpravljajo o problematiki človekovih pravic v Iranu, torej v državi, ki je že deset let teokratska islamska republika. V tej državi so v tem obdobju zelo grobo in hudo kršili človekove pravice. Nekateri komentatorji ocenjujejo, da so v tem času v Iranu usmrtili okrog 70.000 ljudi. Velika večina teh ljudi je bila podvržena neke vrste »pravnemu postopku«, vendar brez slehernih zagotovil, da sodijo v pošten sodni postopek. Tak postopek (»fair trial«) seveda spada med temeljne zahteve mednarodnopravnega sistema varstva človekovih pravic danes. Na številne kritike, ki jih je bil Iran deležen v zadnjih letih, je med drugim odgovarjal z naslednjim značilnim splošnim odgovorom: »Splošna deklaracija človekovih pravic je bila sprejeta in pakti ratificirani tedaj, ko je v Iranu vladal sekularni režim. Še naprej se bomo sedaj, ko smo islamska republika, ravnali po tistih določbah deklaracije in tistih določbah mednarodnih paktov o človekovih pravicah, ki so združljive z islamskim pravom ali pa mu vsaj ne nasprotujejo.«

V tem stališču je zgoščeno globoko in temeljno nasprotovanje ideji univerzalne mednarodne zaščite človekovih pravic in temeljnih svoboščin. Kako je mogoče govoriti o sprejemanju teh univerzalnih vrednot in hkrati dajati prednosti normam islamskega prava?

Vendar je omenjeno stališče samo najbolj ekstremen izraz sicer široko razprostranjene prakse držav. Gre za prakso selektivnega sprejemanja in uporabe mednarodnih standardov na področju človekovih pravic. Preprosto rečeno, mnoge države, morda celo večina držav, sprejema od človekovih pravic tisto, kar je združljivo z ideologijo ali politiko, ki v določeni državi prevladuje. Tako npr. Združene države Amerike še danes ne priznavajo, da so ekonomske, socialne in kulturne pravice enakovredne državljanskim in političnim pravicam, in še več, mnogokrat je mogoče slišati delegate ZDA v Združenih narodih, ki trdijo, da ekonomske, socialne in kulturne pravice sploh ni mogoče uvrstiti v krog človekovih pravic. To stališče se zdi prav čudno glede na dejstvo, da je splošna deklaracija človekovih pravic, ki je vključila te pravice, nastala pod velikim, če ne morda odločilnim vplivom Eleanore Roosevelt, vdove predsednika ZDA in voditeljice delegacije ZDA na pogajanjih, ki so privedla do sprejetja Splošne deklaracije.

V socialističnem svetu je dolgo prevladovalo in marsikje še danes prevladuje prepričanje, da so ekonomske, socialne in kulturne pravice tiste, ki jim je treba dati prednost; kajti samo tedaj, če so te urejene, je mogoče govoriti o realnih možnostih, da bi se uresničevale državljanske in politične pravice. V nasprotnem primeru

se, po tem pojmovanju, poskus, da bi zagotavljali državljanske in politične pravice, nujno spremeni v tkim. »formalno demokracijo«. Tudi tu imamo opravka z izrazito enostranskim ideološkim in selektivnim pojmovanjem.

Seveda ni treba posebej poudarjati, da je tudi pri nas, v Jugoslaviji, dolga leta prevladoval ideološko poenostavljen selektiven pristop k problematiki človekovih pravic. Šele v zadnjem času se začena oblikovati kritična javnost, ki je pogoj za graditev zrele družbe. Samo taka, zrela družba pa lahko zagotavlja uresničevanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin v vseh njihovih razsežnostih, in samo tako je mogoče zagotoviti spoštovanje človekovega dostojanstva — spet v vseh razsežnostih tega pojma.

Preden torej začnemo razmišljati o mednarodnih pogodbah in mednarodnih ustanovah na področju varstva človekovih pravic in temeljnih svoboščin, se moramo zavedati filozofskih težav, ki spremljajo razlago pojma človekovih pravic, in politične selektivnosti, ki omejuje njihovo uresničevanje. Seveda bi bilo na tem mestu mogoče govoriti še o številnih drugih problemih — npr. o občih ekonomski zastalosti in nerazvitosti, ki sta v mnogih deželah sveta bistvena omejitev za uresničevanje človekovih pravic. Možno bi bilo tudi razpravljati o tem, kje so meje človekove individualne zagotovitve pravic, saj ne sme biti na škodo enakih pravic drugih. Ta in druga sorodna vprašanja seveda spadajo v kakšen drug referat. Na tem mestu smo pač poskušali formulirati nekaj izhodiščnih vprašanj, ki jih je treba imeti v mislih, kadar razpravljamo o bolj suhoparnih in morda dolgočasnejših značilnostih mednarodnega sistema glede varstva človekovih pravic in temeljnih svoboščin.

## II.

Kako se je razvijal mednarodni sistem za spodbujanje spoštovanja in za uresničevanje človekovih pravic?

Splošna deklaracija človekovih pravic iz leta 1948 pomeni izhodišče, iz katerega je potekal razvoj v dveh smereh. Po eni strani je vsebina splošne deklaracije pomenila izhodišče, iz katerega so se razvile nove in natančnejše, kot bi rekli pravniki, *materialnopravne norme* pri varstvu človekovih pravic. Te norme precizirajo vsebino zaščite in so v glavnem določene v mednarodnih pogodbah (konvencijah), ki jih države podpisujejo in ratificirajo in tako sprejemajo obveznosti, ter v deklaracijah, ki jih je sprejemala Generalna skupščina Združenih narodov in s katerimi so razglašeni natančni standardi na področju človekovih pravic. Vendar pa standardi v deklaracijah nimajo mednarodnih pogodbenih obveznosti. Tako je bilo v štiridesetih letih od sprejetja splošne deklaracije do danes v sistemu Združenih narodov sprejetih 67 mednarodnopravnih aktov na področju varstva človekovih pravic; 22 od teh aktov je mednarodnih pogodb — gre torej za pakete in konvencije, ki zavezujejo države z močjo mednarodnega prava. Drugi dokumenti so deklaracije.

Preveč prostora bi vzelo, če bi poskušal naštet ali celo opisati te dokumente. Naj namesto tega opozorim, da imamo na Slovenskem od lanskega leta prevedeno zbirko najpomembnejših mednarodnopravnih aktov s področja varstva človekovih pravic. Izdalo jo je Društvo za združene narode z naslovom Človekove pravice, zbirka temeljnih mednarodnih dokumentov. V tej zbirki najdemo poleg Splošne deklaracije človekovih pravic tudi naslednje mednarodne pogodbe: Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah, Mednarodni pakt o državljan-  
skih in političnih pravicah, Fakultativni protokol k mednarodnemu paktu o držav-

ljanskih in političnih pravicah, Mednarodna konvencija o odpravi vseh oblik rasne diskriminacije in konvencija o odpravi vseh oblik diskriminacije žensk.

Poleg tega so v zbirko uvrščene tudi naslednje deklaracije: Deklaracija o zaščiti vseh oseb proti mučenju in drugim oblikam okrutnega nečloveškega ali ponižujočega ravnanja ali kaznovanja, UNESCO-va deklaracija o rasi in rasnih predsodkih, Deklaracija o odpravi vseh oblik nestrpnosti in diskriminacije na podlagi vere ali prepričanja, Deklaracija o pravicah otroka, Deklaracija načel, po katerih naj se med mladino pospešujejo ideali miru, vzajemnega spoštovanja in razumevanja med narodi, UNESCO-vo priporočilo o vzgoji in izobraževanju za mednarodno razumevanje, sodelovanje in mir ter spoštovanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin, določbe o človekovih pravicah v Sklepni listini Konference o evropski varnosti in sodelovanju (Helsinki 1975), UNESCO-va deklaracija o temeljnih načelih glede prispevka množičnih občil h krepitvi miru in k preprečevanju rasizma, apartheida in hujskanja k vojni, Deklaracija o pravici do razvoja in načela Stockholmske deklaracije o človekovem okolju.

S to zbirko stopa slovenski narod med tiste majhne narode, ki imajo najpomembnejše mednarodnopravne akte na področju varstva človekovih pravic, dostopne v svojem lastnem jeziku.

Če sedaj pogledamo razvoj mednarodne zakonodajne dejavnosti od Splošne deklaracije človekovih pravic do danes, lahko to obdobje razdelimo v dva dela:

1. obdobje, ko je bila pretežna pozornost posvečena določanju standardov in graditvi procesnih pravil za zaščito človekovih pravic (obdobje, ki je trajalo nekako do sredine sedemdesetih let) in

2. obdobje, ki ga pretežno označujejo problemi izpolnjevanja — implementacije že sprejetih standardov na področju varstva človekovih pravic, po postopkih, ki so že zgrajeni.

Seveda je ta periodizacija lahko le relativna. Vedeti namreč moramo, da še danes poteka nekaj pomembnih zakonodajnih dejavnosti. V pripravi je deklaracija o pravicah manjšin, deklaracija o pravicah avtohtonih ljudstev, deklaracija o pravicah oseb, ki se zavzemajo za uresničevanje človekovih pravic, konvencija o pravicah otroka. Začenjajo razpravljati o morebitni izdelavi konvencije o odpravi diskriminacije na temelju vere ali prepričanja (konvencija naj bi temeljila na podlagi vsebine deklaracije o odpravi vseh oblik nestrpnosti in diskriminacije na podlagi vere ali prepričanja, ki je objavljena tudi v omenjeni slovenski zbirki temeljnih mednarodnih aktih s področja človekovih pravic).

Uveljavljajo se tudi nekatere nove ideje, ki jih nekateri imenujejo nastanek človekovih pravic nove, »tretje« generacije. Sem sodi pravica do razvoja, glede katere je Generalna skupščina Združenih narodov sprejela deklaracijo leta 1986, razpravljajo o pravici človeka do čistega, zdravega okolja — v skladu z načeli Stockholmske deklaracije Združenih narodov o vprašanih okolja iz leta 1972 itd.

Gledano v celoti, lahko ocenimo, da je bila zakonodajna dejavnost Združenih narodov v zadnjih štiridesetih letih največja prav na področju varstva človekovih pravic in temeljnih svoboščin.

Pomembna mednarodna zakonodajna dejavnost pa je potekala tudi v regionalnih organizacijah. V okviru Evropskega sveta so že leta 1950 sklenili Evropsko konvencijo o človekovih pravicah, ki je bila vir pobud za mnoge določbe v kasneje sprejetih dokumentih Združenih narodov. Ta konvencija je vzpostavila tudi natančen nadzorstven mehanizem, ki vključuje evropsko komisijo in evropsko sodišče za človekove pravice, ti organi pa lahko vsakemu posamezniku zagotovijo ustrezno

mednarodnopravno varstvo, potem ko je izčrpal domača pravna sredstva. Podobno pot je ubrala tudi Organizacija ameriških držav, v okviru nje so leta 1968 sklenili Medameriško konvencijo o človekovih pravicah, podobno kot v evropskem primeru tudi tu z ustreznim nadzorstvenim mehanizmom. In naposled, a ne nazadnje, leta 1986 je stopila v veljavo tudi Afriška listina o človekovih pravicah in pravicah ljudstev. Povzela je bistvene prvine mednarodnopravnega varstva človekovih pravic in jim dodala nekatere značilne za afriško celino. Tudi ta mednarodna pogodba je vzpostavila ustrezen nadzoren mehanizem, in sicer po poti Afriške komisije za človekove pravice, ki je začela delovati leta 1987.

Pregled mednarodne zakonodaje na področju človekovih pravic in temeljnih svoboščin kaže, da je posebnega pomena *graditev nadzornih mehanizmov*, to je organov mednarodnih organizacij, ki skrbijo za uresničevanje materialnopravnih norm, določenih v mednarodnih konvencijah. Poglejmo si, na kratko, kakšen je ta sistem v organizaciji Združenih narodov.

Organe OZN, ki delujejo na področju človekovih pravic, bi lahko v grobem razdelili v dve skupini:

1. organe, ustanovljene z mednarodnimi pogodbami; ti organi poročajo praviloma Generalni skupščini Združenih narodov;
2. organe, ki temeljijo na Ustanovni listini Združenih narodov; ti so v okviru Ekonomskega in socialnega sveta OZN.

Generalni skupščini Združenih narodov poročajo odbori, ustanovljeni z mednarodnimi konvencijami, ki skrbijo za nadzor materialnopravnih določil teh konvencij. Ti odbori so sestavljeni iz strokovnjakov, ki v glavnem obravnavajo periodična poročila držav, podpisnic ustrezne mednarodne pogodbe. Tako se dolgoročno ustvarja nadzor mednarodne skupnosti nad prakso držav, pogodbenih strank. Ti odbori so naslednji:

- a) Odbor za odpravo rasne diskriminacije (ustanovljen leta 1968),
- b) Odbor za človekove pravice (ustanovljen leta 1976 na podlagi Mednarodnega pakta o državljanskih in političnih pravicah),
- c) Odbor za odpravo diskriminacije žensk (ustanovljen leta 1981),
- č) Odbor proti mučenju (ustanovljen 1988 leta),
- d) Odbor za ekonomske, socialne in kulturne pravice, ustanovljen leta 1987 poroča, drugače kakor drugi odbori, Ekonomskemu in socialnemu svetu OZN.

V Ekonomski in socialni svet Združenih narodov pa spadajo naslednji organi:

a) Komisija za človekove pravice. To sestavljajo delegati 43 držav in zaseda vsako leto enkrat na rednem, šesttedenskem zasedanju. Ta komisija je utemeljena v 68. členu Ustanovne listine OZN in deluje že od leta 1947. Marca letos je končala svoje redno 45. zasedanje.

b) Podkomisija za preprečevanje diskriminacije in zaščito manjšin je poglobitveni strokovni organ Komisije za človekove pravice. Sestavlja jo 26 strokovnjakov; ti pripravljajo študije in poročila o kršitvah človekovih pravic za potrebe Komisije za človekove pravice

- c) Delovne skupine Komisije za človekove pravice so naslednje:
  - delovna skupina za problematiko človekovih pravic v Južnoafriški republiki,
  - delovna skupina za preučevanje kršitev človekovih pravic na okupiranih arabskih ozemljih,
  - delovna skupina za vprašanja izginulih in pogrešanih oseb.

Komisija za človekove pravice je imenovala tudi nekaj poročevalcev za tkim. tematska vprašanja človekovih pravic: za vprašanje sumarnih usmrtitev (leta 1982), za vprašanja verske nestrpnosti (leta 1985), za vprašanja mučenja in nehumanega



ali ponižujočega ravnanja ali kaznovanja (leta 1985), za vprašanja kršitev človekovih pravic, ki so posledica dejavnosti plačancev (leta 1987).

Poleg omenjenih »tematskih poročevalcev« delujejo v okviru komisije za človekove pravice tudi poročevalci za preučevanje kršitev človekovih pravic v naslednjih državah: Čile (od leta 1975), El Salvador (od leta 1981), Gvatemala (v letih 1983—1987), Iran (od leta 1984) in Afganistan (od leta 1984).

Kot sem omenil, sta med poglavitnimi organi Združenih narodov na področju človekovih pravic aktivno angažirana Generalna skupščina, ki obravnava ta vprašanja na vsakem rednem jesenskem zasedanju, in Ekonomski in socialni svet, ki obravnava vprašanja človekovih pravic na svojem majskem zasedanju vsako leto.

Organe Združenih narodov bi lahko na področju človekovih pravic razdelili v dve skupini:

a) organi, ki delujejo na podlagi mednarodnih pogodb in se pretežno ukvarjajo z normalnimi situacijami. Povsod po svetu kršijo človekove pravice, dejavnost teh organov pa se nanaša na reševanje problemov, ki so značilni za »običajne razmere«.

b) Organi, ki delujejo v Komisiji Združenih narodov za človekove pravice, se pretežno ukvarjajo z vprašanji grobih kršitev človekovih pravic, kadar zavzamejo kršitve tak obseg, da zahteva posebno angažiranje mednarodne skupnosti. Kot je razvidno iz gornjega prikaza organov, narašča število posebnih poročevalcev, delovnih skupin in drugih oblik pri zanimanju mednarodne skupnosti za grobe in množične kršitve človekovih pravic. To pomeni, da je položaj v svetovnih razsežnostih vznemirljiv, hkrati pa tudi kaže, da se mednarodna skupnost čedalje bolj organizira in čedalje bolj resno nastopa, kadar gre za množične grobe kršitve človekovih pravic.

Poleg organov OZN delujejo nekateri organi na področju človekovih pravic tudi v okviru specializiranih agencij OZN. Tukaj sta pomembni zlasti Mednarodna organizacija dela s svojim razvejanim sistemom nadzora nad uresničevanjem standardov s področja delovnega prava, in UNESCO, ki je razvil mehanizem nadzora človekovih pravic na področju znanstvenega in umetniškega ustvarjanja in na področju izobraževanja.

Omenil sem že, da so pomemben del mednarodnega mehanizma za nadzorstvo in izvrševanje standardov na področju človekovih pravic regionalne ustanove (Evropska komisija in Evropsko sodišče za človekove pravice, Medameriška komisija za človekove pravice in Afriška komisija za človekove pravice).

V zvezi z regionalnimi mehanizmi je treba omeniti zadnjo, dunajsko zasedanje Konference o evropski varnosti in sodelovanju. Konferenca se je končala 17. januarja letos in je sprejela nekaj pomembnih sklepov v zvezi z mednarodnim sodelovanjem na področju človekovih pravic. Njen sklepni dokument predvideva izmenjavo informacij in obveznost držav, da odgovarjajo na zahteve drugih držav in nevladnih organizacij glede informacij o vprašanih, ki zadevajo človekove pravice. Take zahteve je mogoče posredovati tudi po diplomatski poti. Nadalje sklepna listina predvideva organiziranje bilateralnih sestankov med državami udeleženkami konference o evropski varnosti in sodelovanju, če je to potrebno zaradi razpravljanja o vprašanih, ki so povezana s človekovimi pravicami, vključno z določenimi vprašanji.

Vsaka država udeleženka KVSE, ki meni, da je to nujno, sme opozoriti druge države — po diplomatskih kanalih — na razmere in primere, ki zadevajo človekove pravice vključno s tistimi situacijami, ki so jih že obravnavali v bilateralnih okvirih. Takó lahko sleherna evropska država »internacionalizira« (seveda v okviru evropskih držav) tako načeta vprašanja, ki zadevajo človekove pravice. Ta vprašanja pa

bodo poleg tega obravnavali tudi na konferencah, sklicanih v okviru procesa KVSE za razpravo o človekovih pravicah. Prva taka konferenca je bila junija letos v Parizu, druga bo junija prihodnje leto v Kopenhagen, in tretja pa septembra 1991 v Moskvi.

Omenjene procesne inovacije za mednarodno razpravljanje o človekovih pravicah v okviru KVSE pomenijo daljnosežno novost v mednarodnih odnosih in utegnejo izredno razgibati razpravo o človekovih pravicah v okviru KVSE. Spoštovanje človekovih pravic torej v polnem pomenu besede postaja »vizum« za Evropo, zato bo treba poslej postopke v okviru KVSE obravnavati kar se da resno.

### III.

Zdaj pa nas zanima, kakšen je položaj Jugoslavije v mednarodnih razpravah o človekovih pravicah. Tu ni mogoče razpravljati o usklajevanju naše pravne ureditve z mednarodnimi normami na področju človekovih pravic. Kaj takega bi zahtevalo posebno obravnavo. Omejimo se le na najbolj neposredne prednosti. Menim, da so tri.

Ko to pišem, so začeli v Socialistični samostojni pokrajini Kosovo veljati izredni ukrepi, ki jih je izreklo Predsedstvo SFRJ 27. februarja 1989. Takó je nastal do neke mere nov položaj, saj je za Jugoslavijo s tem nastala obveznost, da o izrednih ukrepih obvesti druge pogodbenne stranke Mednarodnega pakta o državljanskih in političnih pravicah, in sicer prek generalnega sekretarja Združenih narodov. To obveznost določa 3. odst. 4. člena omenjenega mednarodnega pakta, ki sicer dovoljuje, da država v primeru skrajne sile poseže po izrednih ukrepih in začasno prekliče ali omeji uživanje določenih človekovih pravic. Vendar mora biti tako ukrepanje strogo v razmerju s potrebami situacije, vseskozi pa morajo biti spoštovane nekatere najbolj temeljne človekove pravice (pravica do življenja, prepoved mučenja, pravica do svobode misli, vesti in veroizpovedi, načelo nediskriminacije itd.). In naposled država, ki poseže po takih ukrepih, je dolžna o tem obvestiti druge pogodbenne stranke Mednarodnega pakta o državljanskih in političnih pravicah, ki jih je danes skupno 87.

Pomembno je vedeti, da je ta obveznost tudi v praksi spoštovana. Tako je npr. Sovjetska zveza notificirala uvedbo izrednih ukrepov v Karabahu. Ukrepe so uvedli 21. septembra 1988, notificirali pa 13. oktobra 1988. Enako je ravnala tudi Poljska leta 1980, ko je uvedla izredno stanje na vsem svojem ozemlju. Zavzemam se za to, da tudi Jugoslavija, v skladu s svojimi mednarodnopravnimi obveznostmi, odkrito sporoči naravo izrednih ukrepov drugim pogodbenim strankam Mednarodnega pakta o državljanskih in političnih pravicah.

Druga prioriteta, ki jo vidim danes, je v tem, naj bi Jugoslavija pristopila k Mednarodni konvenciji proti mučenju in drugim oblikam nehumanega ali okrutnega ravnanja in kaznovanja. Ta mednarodna konvencija je precizirala načelo o prepovedi mučenja, ki je sicer veljavno za vse države, določeno je že v nekaterih drugih mednarodnih pogodbah in spada med tkim. kognentna pravila mednarodnega prava. Vrednost konvencije je v tem, da natančneje določa pojem mučenja (ki je seveda prepovedano) in procesni mehanizem. Namen tega je učinkovitejši nadzor nad prakso držav. Nobena država seveda v svojih predpisih ne dovoljuje mučenja. Pogosto pa je praksa taka, da se to vendarle dogaja, zato je na tem področju nujno potreben mednarodni nadzor. Konvencijo so sprejeli leta 1984, v veljavi pa je od leta 1987; to priča, da je razmeroma hitro dobila dovolj veliko ratifikacij. Zanimivo je

tudi to, da so k tej konvenciji doslej pristopile tudi vse socialistične evropske države z izjemo Jugoslavije, Albanije in Romunije.

In naposled, menim, da mora biti med prioriteta in aktivnostmi za prihodnje tudi odločitev o pristopu Jugoslavije k Fakultativnemu protokolu, ki je dodan Mednarodnemu paktu o državljanskih in političnih pravicah. Ta protokol daje možnost, da se tisti posamezniki, ki je pod jurisdikcijo kakšne države, stranke omenjenega protokola, obrne na Odbor za človekove pravice (ustanovljen z omenjenim mednarodnim paktom), če meni, da mu je kršena pravica, priznana s paktom, in je poprej izkoristil vsa domača pravna sredstva. Gre torej za to, da se z omenjenim protokolom dodaja še ena instanca, torej mednarodna, pri ugotavljanju morebitnih kršitev človekovih pravic. Protokol je doslej ratificiralo 41 držav, med njimi od evropskih socialističnih držav le Madžarska.

Tista dosedanja praksa Odbora ZN za človekove pravice, ki temelji na omenjenem Fakultativnemu protokolu, je pokazala, da je ta mehanizem pravzaprav koristen za države, ki imajo urejen pravni red. Omogoča namreč, da se v postopkih pred Odborom jasneje vidijo morebitne pomanjkljivosti določenega pravnega sistema in da te pomanjkljivosti na podlagi mnenja (neobveznega), s katerim se konča postopek pred Odborom pomagajo pri spreminjanju in izboljšavi pravnega reda.

#### IV.

Razmišljanja o prihodnji dejavnosti Jugoslavije na mednarodni ravni me vodijo h koncu. Upam, da je v njem kaj koristnih in morda zanimivih informacij o današnjem stanju mednarodnega prava na področju varstva človekovih pravic. Nesporno je namreč, da je na tem področju mednarodna skupnost v zadnjih letih močno napredovala. Mednarodno pravo pa je po tej poti prišlo zelo blizu vsakodnevnim interesom vsakega posameznika. Prav je torej, da se s temi vidiki sodobne stvarnosti seznanjamo, in upam, da bodo ta razmišljanja služila kot izhodišče za nadaljnji študij.

#### **Povzetek:**

Nedavna 40. obletnica, odkar so sprejeli Splošno deklaracijo človekovih pravic, ponuja dobro izhodišče za raznovrstne razprave o problemih, povezanih s pojmovanjem teh pravic, z razlago njihove normativne vsebine in problemov njihovega praktičnega uresničevanja. V vseh teh razsežnostih človekovih pravic je Splošna deklaracija — navzlic določenim pomanjkljivostim (npr. to, da ne vsebuje določil o zaščiti manjšin) še danes najboljši pojmovni okvir. Seveda pa moramo v današnjih razpravah upoštevati, da je svet zelo raznolik in da je razumevanje človekovih pravic v praksi soočeno z vsakovrstnimi omejitvami. Ena med njimi je posledica značilno selektivnega pristopa k človekovim pravicam v praksi: večina držav daje prednost tistemu (in je pripravljena uresničevati tisto), kar je v skladu z njihovo politiko ali prevladujočo ideologijo. Ta selektivnost se izraža v bolj ali manj dramatičnih razsežnostih, sega pa do zanikanja takih temeljnih pravic, kot je pravica do poštenega sodnega postopka itd. Pri nas in zlasti na Slovenskem postaja zavest o pomenu človekovih pravic kot temeljnih družbenih vrednot vse močnejša. To je treba pripisati krepitvi zrele in kritične javnosti. Vprašanje pa ostaja, ali je to prizadevanje dovolj močno, da se bo lahko uspešno postavljalo po robu silam, ki pehajo družbo v zaostajanje.

99

102

103

104

105

*Alojzij Snoj*

## Ustava SFRJ in človekove pravice

Za boljše razumevanje človekovih pravic v Ustavi SFRJ in naši stvarnosti naj se najprej nekoliko ozrem na zgodovinski razvoj človekovih pravic.<sup>1</sup>

Vsa zgodovina je prepojena s človekovim bojem za svobodo in enakost, ki je s svobodo nerazdružno povezana. Predaleč bi prišli, če bi hoteli naštetati vse pomembnejše listine in stopnje v razvoju človekove zavesti o njegovih svoboščinah in pravicah. Zato bom omenil le nekatere.

Grški misleci so učili, da lahko človek svobodno živi le v skupnosti, zato ni bilo prostora za utemeljevanje takih človekovih pravic, ki bi ga zavarovale pred oblastjo in določale meje njegove svobode. V zgodnjem krščanstvu je bila država le del posvetnega, minljivega življenja, človek se torej ne more moralno izpopolnjevati v odnosu do politike, ampak v zvestobi veri in Cerkvi; zato postavlja v ospredje posameznika, individualnost. Individualizem je tuj antični misli, v krščanstvu pa postane središčen. Odnos človek—Bog ni odnos družbe do Boga, temveč posameznika do Boga. Posameznik ustvarja celotno družbeno življenje. Človek, kot član božjega kraljestva, ima prirojeno dostojanstvo; to je nespremenljivo in neodtujljivo ter zavezuje vse zemeljske ustanove, vključno državo.

Srednji vek ne prinaša bistveno novih prvin. Slavna Magna Charta Libertatum (1215) ne pomeni svobode za vse, ampak le za ozek krog ljudi, plemstvo.

Začetki moderne zasnove človekovih pravic segajo v 17. in 18. stoletje. Temeljni problem človekovih pravic je namreč v vzpostavitvi ustreznih omejitev tistim, ki izvršujejo oblast v posamezni družbi. Človek se rodi svobodен. Država mora spoštovati človekove naravne pravice, se pravi take, ki so mu prirojene in zato postavljene nad vsakokratno oblast. Poleg listin, ki so nastale v Angliji, npr. Petition of Rights 1628, Bill of Rights 1689 in Habeas Corpus Act 1679, naj na tem mestu omenim tisto, ki so jo razglasili v Severni Ameriki. To je Virginia Declaration of Rights 1776, ki je postala vzorec za vse nadaljnje ameriške deklaracije.

Na evropsko zavest pa je najmočneje vplivala francoska deklaracija La déclaration des droits de l'homme et du citoyen iz leta 1789. Izrecno poudarja, da ne gre za ustvarjanje človekovih pravic, temveč le za razglasitev naravnih, se pravi že obstoje-

čih. Poudarjena je univerzalnost pravic in jasno je izražen individualizem, saj pripadajo pravice le posamezniku, so del njegovega naravnega bistva. Osnovni prvini v meščanski pravno-politični misli sta: jamstvo pravic ter nadzor nad oblastjo. Ideja o omejeni in nadzorovani oblasti je postala univerzalna in trajna vrednost meščansko-liberalnega sporočila.

V pravni državi se oblast pravno zavezuje, da ne bo posegala v naravne človekove pravice, razvoj pa je zlasti v 20. stoletju vodil v »socialno državo«; v njej se uveljavljajo tako imenovane pozitivne pravice, ki naj zagotavljajo človeku kot članu družbene skupnosti, da soodloča v njej. Sem sodijo politične, socialno-ekonomske in kulturne pravice. Med »klasičnimi« in »pozitivnimi« pravicami pa je treba vsekakor dati prednost posameznim, osebnim pravicam. Prav odpor proti totalitarni izkušnji je po 2. svetovni vojni v evropski zavesti spet obudil naravnopravne teorije o človekovih pravicah, ki so »večne«, »prirojene«, »neodtujljive«, »izvirne«, itd.

Naravno pravo namreč vnaša nekatere popravke v pozitivno pravo. Njegova doktrina vztraja pri spoznanju, da je namen pri oblikovanju in uresničevanju pravic vselej varstvo posameznika, ne pa sistema, pa naj bo še tako demokratičen.

Med liberalnim konceptom in tistim, ki prevladuje danes pri utemeljevanju človekovih pravic, pa je vseeno vidna razlika. Če je liberalizem hotel človeku zagotoviti čim širši prostor pravno neomejenega delovanja, kamor ne sme posegati državna oblast, in učinkovita procesna jamstva za obrambo pred lastno državo, je po novem konceptu hkrati nujno, da človek kot državljan dejavno sodeluje pri urejanju javnih zadev.

Med značilnosti v razvoju pravic v 20. stoletju pa moramo uvrstiti tudi prizadevanja za mednarodno varstvo človekovih pravic. Čeprav prizadevanja za nadnacionalno varstvo človekovih pravic segajo že v 19. stoletje, je najpomembnejši mejnik v teh prizadevanjih vsekakor Splošna deklaracija o človekovih pravicah, ki jo je razglasila Generalna skupščina OZN 10. decembra 1948. Ta v svojem 1. členu pravi: Vsi ljudje se rodijo svobodni in imajo enako dostojanstvo in enake pravice. Obdarjeni so z razumom in vestjo in bi morali ravnati drug z drugim kakor bratje.

Na tem mestu se moramo kratko ustaviti še pri marksizmu. Svoboda in enakost sta temeljna namena liberalizma in marksizma. Kaj prinaša marksizem novega? Po Marxovem pojmovanju sta enakost in svoboda možna šele po odpravi razredov, kapitala in zasebnega prilaščanja presežne vrednosti; dejansko to pomeni šele po ukinitvi države ter preseganju meščanskih pravic, za katere jamči država. Tako se bo oblikovala skupnost, kjer ne bo odtujenih središč ekonomske in politične moči.

Politična ideologija je potem iz Marxovega nauka prevzela le kritiko meščanskega uresničevanja človekovih pravic in si prilastila, da sama osvobaja človeka. Odrekanje pravni državi in temu, da je nujno omejevati novo državo, nastalo po revoluciji, je povzročilo najhujše kršitve človekovih državljanskih in političnih pravic ter svoboščin. Ne le v praksi, ampak tudi v teoriji, v ideji, so obračunali z meščanskim individualizmom ter zasnovali antiindividualizem in teorijo o žrtvovanju posameznika v korist sistema. Ker je delavski razred nosilec revolucije, se je moral posameznik zgubiti v skupnosti. Nov razred ni postal nosilec lastnega in celotnega družbenega osvobajanja. Boj za njegovo emancipacijo sta prevzeli država in partija. Ker posameznik ni subjekt zgodovine, ampak država, se ji mora nujno podrejati. Pravice mu gredo le toliko in tedaj, kolikor in dokler to koristi razvijanju družbenega reda, ki ga oblikuje državna oblast. Nosilce oblasti je treba zavarovati pred družbo in ljudem priznati le tiste pravice, ki ne ogrožajo oblasti. Tak razvoj nujno pripelje do tega, da v socialističnih državah praviloma ne priznavajo običajnih, zgodovinsko izvojevanih pravic in sredstev za organizirano upiranje oblasti in nje-

nim odločitvam, na primer pravice do stavke, pravice do izražanja javnega nezadovoljstva z ravnanjem oblasti itd. Te se sicer v ustavi priznavajo, so pa nepotrebne in nadležne in naj jih ljudje uporabljajo čimbolj omejeno. Zato je danes tako močna zahteva po pravni in civilni družbi, ki med drugim zahteva ločitev partije od oblasti, od države, in odpravo njenega monopola na vseh področjih. Ustava naj postane zopet pravni akt, ki priznava temeljne človekove pravice, s katerimi se človek lahko osvobaja v odnosu do državne oblasti.

Vse to moramo imeti pred očmi, če hočemo razumeti mesto in vrednost človekovih pravic, ki jih je jamčila že ustava iz leta 1946, ponovila potem ustava leta 1963 ter na novo oblikovala in razširila ustava iz leta 1974. Tako nas ne more presenetiti, da je bila pri glasovanju za Splošno deklaracijo o človekovih pravicah leta 1948 Jugoslavija med tistimi osmimi državami, ki so se vzdržale glasovanja. Poleg nas so bile to še: Belorusija, Češkoslovaška, Južna Afrika, Saudska Arabija, Sovjetska zveza in Ukrajina. Zato se ne čudimo, da je bilo toliko krivičnih procesov, na tisoče obsodjenih z lažnimi in izmišljenimi dokazi ter izsiljenimi priznanji, brez prave možnosti za pošteno in pravično obrambo itd. Končno nas ne preseneča lanski sramotni proces pred vojaškim sodiščem v Ljubljani.

Kaj lahko rečemo danes po več ko štiridesetih letih nove Jugoslavije? Ustava SFRJ iz leta 1974 našteva svoboščine, pravice in dolžnosti človeka in občana v členih 153—203. Ena temeljnih določb pravi: »Občani so enaki v pravicah in dolžnostih ne glede na narodnost, raso, spol, jezik, veroizpoved, izobrazbo ali družbeni položaj. Vsi so pred zakonom enaki (cl. 154). Ustava jamči osebno svobodo, svobodo misli in opredelitve, versko svobodo, svobodo govora, tiska, drugih oblik obveščanja in javnega izražanja, svobodo združevanja, javnega nastopanja ter svobodo zborovanja in drugega javnega zbiranja. Med pravicami je na prvem mestu pravica do samoupravljanja, volilna aktivna in pasivna pravica, pravica do socialnega zavarovanja, do obveščnosti, do spoštovanja človekove osebnosti in dostojanstva v kazenskem in drugem postopku, pravica do obrambe, do pritožbe, do nedotakljivosti stanovanja in tajnosti pisem.

Načelno lahko torej na zastavljeno vprašanje odgovorimo, da popolna enakopravnost v političnem in javnem življenju ni mogoča, dokler ima zajamčen privilegiran ustavni položaj le ena stranka ali zveza in so za njene člane po kriteriju moralno-političnih kvalifikacij rezervirana skoraj vsa pomembna mesta ne le v politiki, kjer je to skoraj stoddostno, ampak tudi na vseh drugih pomembnih področjih javnega življenja. V temeljnih načelih naše ustave je namreč zapisano, da je ZKJ vodilna idejna in politična sila delavskega razreda in vseh delovnih ljudi. Isto se dogaja z volilno pravico. Če ni resničnega izbora med več kandidati, če volitve niso resnično kompetitivne, neposredne in svobodne, če ni resničnega političnega pluralizma, potem so take volitve še vedno farsa. Kljub nekaterim premikom v zadnjem času, smo še vedno ostali več ali manj tam, kjer smo bili.

Pomudimo se za hip še pri enem najboljčutljivejših vprašanj — verski svobodi.

Versko svobodo jamči 174. člen ustave SFRJ. Naj še enkrat spomnim, da so takrat k osnutku nove ustave jugoslovanski in slovenski škofje poslali svoje predloge in da nobeden teh predlogov ni bil sprejet v novo ustavo. Njihovi predlogi so bili povsem v skladu z Mednarodnim paktom o državljanskih in političnih pravicah, ki ga je podpisala in ratificirala Jugoslavija že leta 1971. Med drugim škofje predlagajo, naj bo bolj jasno izraženo, kaj pomeni opredelitev, da je izpovedovanje vere svobodno in je človekova zasebna stvar. »S to pravico,« pravijo škofje, »sta mišljena prosto izpovedovanje vere ali prepričanja po lastnem preudarku, kot tudi prosto manifestiranje vere ali prepričanja posamič ali skupaj z drugimi, tako javno kot za-

sebno, z bogoslužjem, verskimi obredi in z veronaukom.« Naj omenim samo še njihov dostavek k členu, ki govori o pravicah staršev. »Starši imajo pravico, da svojim otrokom zagotovijo tisto svetovnonazorsko oziroma versko in moralno izobrazbo, ki je v skladu z njihovim prepričanjem.«

Dokler bo ideologija Zveze komunistov oziroma njen svetovni nazor ustavno sprejet in privilegiran, dokler bo v Programu ZKJ religija našeta med zablodami in slepili, ki naj odmre z razvojem socializma, kakor država, pravo in druge nadgradnje, toliko časa se bomo kristjani in drugi verni čutili ne le drugorazredne, ampak to tudi v resnici bomo.

V zadnjem času pa smo po svetu in pri nas priče mnogim pozitivnim znamenjem, ki dajo slutiti, da se tudi na tem občutljivem področju človekovih pravic marsikaj spreminja na bolje. Že sam socializem vidi, da v taki obliki, kot je dosedanja, ne more več naprej. Gesla o demokraciji, ki so bila še do nedavna »kontrarevolucionarna«, postajajo vsakdanjost. Večja objektivnost in dostop do informacij, delovanje raznih odborov, od Bavčarjevega do Bavconovega sveta, Zbor za novo ustavo, nove zveze pa tudi izid knjige, kakršna je Varstvo človekovih pravic, in še posebno vedno večja zavest ljudi o pravicah in njihova vedno večja občutljivost za krivice so resničnost in moč našega časa in nihče ne bo več mogel iti mimo njih, ne da bi se jim tako ali drugače odzival.

---

<sup>1</sup> Pri koreferatu mi je bil v veliko pomoč zbornik Varstvo človekovih pravic, Ljubljana 1988, posebno pa razprava A. Pereniča, Zgodovinski razvoj človekovih pravic, str. 18—33.



Vera Lamut

## Pravice ženske v Cerkvi

### 1. Ženska v Svetem pismu in v prvi Cerkvi

Začnimo na začetku, pri poročilu, kako je bila ustvarjena ženska. Verjetno v tej zvezi večini kristjanov najprej pride na misel »rebro« iz 1 Mz 2,21. To podobo so mnogi, tudi sv. Pavel, razumeli tako, da je ženska ustvarjena zaradi moškega in da on določa njeno mesto: »Ni namreč moški iz ženske, ampak ženska iz moškega, in ni bil moški ustvarjen zaradi ženske, temveč ženska zaradi moškega« (1 Kor 11,8—9).

Na srečo je v 1. Mojzesovi knjigi še eno poročilo o stvarjenju človeka, ki so ga v zgodovini prevečkrat pozabljali, po besedah papeža Janeza Pavla II. pa pomeni »nespremenljivi temelj vse krščanske antropologije« (Mulieris Dignitatem 6): »In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moža in ženo ju je ustvaril. Bog ju je blagoslovil in Bog jima je rekel: 'Rodita in se množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo« (1 Mz 1,27—28).

Ne da bi se hotela posebej poglobljati v položaj ženske v Stari zavezi, lahko na kratko povzamem, da ni bil enoumen — kot kažeta že obe poročili o začetku človeštva — in to protislovje se nadaljuje v Novo zavezo in do današnjih dni: po eni strani patriarhalna stališča, ki držijo žensko v podrejenem položaju in se izražajo v zakonskih predpisih, ki vsebujejo številne prepovedi, ko govorijo o ženskah. Po drugi strani pa pozna Stara zaveza enakopravnost spolov, kadar prikazuje človeški rod v celoti, npr: »Potem bom izlil svojega Duha na vse človeštvo; in vaši sinovi in vaše hčere bodo prerokovali« (Jn 3,1).

Kristus je prinesel radikalno novo pojmovanje človeške osebe, tudi ženske, pri tem pa njegova okolica tega ni vedno najbolje sprejemala, kar vidimo iz odzivanja njegovih učencev, pa tudi iz same redakcije svetopisemskih besedil. Vendar so ga ženske spremljale od začetka njegovega javnega delovanja do Golgote, ozdravljaj je nje (Petrova tašča, sključena žena, Jairova hči, žena, ki je krvavela) ali njihove otroke (vdova iz Naima, kanaanska žena), razlagal jim je svoj nauk (Samarijanka ob vodnjaku, Marija, Marta) in jim odpuščal grehe (žena, ki so jo zasačili v prešuštvovanju, žena, ki ga je mazilila v hiši farizeja Simona). Ženske so ga spremljale na Kalva-

rijo in bile so prve priče njegovega vstajenja, čeprav po judovskih zakonih sploh nisoogle pričati.

Nekaj več prostora bi rada posvetila vlogi ženske v prvi Cerkvi, torej po vstajenju in prvih binkošti, ki pomenijo rojstni dan Cerkve. To obdobje je med božjim ljudstvom manj poznano, je pa precejšnjega pomena glede na svetopisemsko-zgodovinsko utemeljevanje možnosti in pravic, ki jih imajo ženske v Cerkvi. Pri tem se bom oprla na teologinjo Elisabeth Schüssler Fiorenzo, iz njenih spisov vidimo, da je mogoče na zgodovino gledati tudi malo drugače, z ženskega stališča.

Sociološke raziskave najstajajočega krščanstva so pokazale, da je to gibanje predstavljalo skupino, ki se ni prilagodila družbi, ki ji je pripadala, ki ni v celoti sprejela družbenih vrednot in institucij, temveč jim je nasprotovala. Jezus in njegovi učenci so odklanjali judovske predpise o obredni čistosti in se zavzemali za tiste, ki jih je družba izločila. V nasprotju s kumransko sekto ali farizeji tudi niso bili ekskluzivisti, temveč so sprejeli vsakega, tudi cestninarje, grešnike in ženske. Zato so kasneje lahko povabili v novo skupnost tudi pogane vseh narodov in tako prekoračili meje judovstva in helenizma. V tej novi skupnosti ni bilo stanovskih razlik, trdnih struktur in institucionaliziranega vodstva.

Teološko samorazumevanje prvega krščanskega gibanja se izraža v znanem stavku v Gal 3,28: »Ni več Juda ne Grka, ni več sužnja ne svobodnjaka, ni več moškega ne ženske: zakaj vsi ste eno v Jezusu Kristusu.« Po dokaj razširjenem mnenju med eksegeti to mesto predstavlja star krstni obrazec, ki ga je Pavel prevzel, da bi podprl svoje stališče, da ni več razlike med kristjani iz judovstva in iz poganstva. V tistem času je bil helenistični moški vesel, da je prišel na svet kot človek in ne kot žival, kot moški in ne kot ženska, kot Grk in ne kot barbar, Jud pa se je trikrat dnevno Bogu zahvaljeval, da se ni rodil kot pogan, kot ženska in kot suženj. Nasprotno pa so kristjani pri svojem krstu izpovedovali, da so v Jezusu izginile vse politično-družbene razlike. To je pomenilo, da so v prvem krščanstvu ne le kristjani iz poganstva in sužnji, ampak tudi ženske lahko prevzele pomembne službe in kot apostoli, preroki in misijonarji opravljale vodilne naloge.

Za nastajajoče krščansko gibanje je bila vodstvena služba *apostolov* izredno pomembna, pri tem pa Pavel z apostoli ni mislil le dvanajsterih. Kakor poroča Luka, so kot nadomestilo za Juda Iškarjota prišli v poštev le možje, ki so Jezusa spremljali pri njegovem delovanju v Galileji in so bili priče njegovega vstajenja (Apd 1,21). Te kriterije so izpolnjevale tudi ženske. Še več, po vseh merilih zgodovinske resnice so bile prve priče Kristusovega vstajenja, saj si tega judovsko mišljenje ne bi bilo moglo izmisliti in so si evangelisti prizadevali, da bi zmanjšali njihovo vlogo. In če beremo Rim 16,7 nepristransko, vidimo mesto v Novi zavezi, kjer je ženska imenovana apostol. Ni namreč razloga, da bi bilo ime Junia kratka oblika moškega imena Junianus, ko pa je bilo takrat razširjeno žensko ime (tudi opombe v našem novem prevodu kažejo, da so eksegeti različnega mnenja: k) Andronik in Junija (morda zakonca)..., l) Andronika in Junija imenuje odlična apostola...).

Že od začetka so imeli *preroki* v nastajajočem krščanstvu pomembno vlogo in jih velikokrat navajajo takoj za apostoli. Dar prerokovanja so prejeli moški in ženske, Luka omenja štiri Filipove hčerke (Apd 21,9) in tudi Pavlu se zdi nekaj navadnega, da ženske prerokujejo in opravljajo bogoslužne funkcije, le želi, da bi to delale primerno, npr. s pokrito glavo (1 Kor 11,2—16).

In če upoštevamo podatke o vodilni vlogi žensk pri *misijonarstvu* v nastajajočem krščanstvu, vidimo, da je bilo njihovo delo prav tako pomembno kot Barnabovo, Apolovo ali Pavlovo. Ker so se pogosto spreobrnilo s celo družino in služabniki, so postale voditeljice hišnih cerkva, tako Apija (Flm 2), Lidija v Tiatiri (Apd 16,14),

Nimfaja v Laodikeji (Kol 4,15) itd. Dejavno pa so se udeleževale tudi misijonskega dela v pravem pomenu besede. Pavel pozdravlja Trifajno, Trifozo in Persido, ki so se »veliko trudile v Gospodu« (Rim 16,12), s tem grškim glagolom pa Pavel navadno označuje misijonsko dejavnost, v Flp 4,2—3 pa izrecno pravi, da sta se Evodija in Sintiha z njim bojevali za evangelij, kar gotovo ne pomeni le materialne podpore.

Dve izmed najodličnejših žena pavlinskih Cerkev pa sta omenjeni v Rim 16. Prva, Fojba, je označena kot *diakonos* in *prostatis*. Prvi izraz je enak, kot se uporablja za moške sodelavce v misijonskem delu, Fojba dobi tudi priporočilno pismo in označena je kot diakon Cerkve v Kenhrehjah, iz česar lahko sklepamo, da je imela vodilen položaj v tej Cerkvi. Drugič pa je označena kot *prostatis*, kar navadno prevajajo kot »pomočnica, zaščitnica«. Samostalnik se v Novi zavezi pojavi le tukaj, kot glagol pa pri Pavlu pomeni »biti predstojnik« (1 Tes5,12) oz. škofovsko, diakonsko ali starešinsko službo (1 Tim 3,4; 5,17). Lahko domnevamo, da je Fojba opravljala tako službo v Cerkvi v Kenhrehjah.

Druga pa je Priska, ki je bila s svojim možem Akvilom ena izmed vodilnih osebnosti pri misijonskem delu med pogani. Od šestih omemb je štirikrat omenjena pred možem. Njuna hiša je bila misijonsko središče v Korintu (1 Kor 16,19), Efezu (Apd 18,18) in Rimu (Rim 16,5).

Mnogo podatkov o položaju ženske v prvotnem krščanstvu se je gotovo izgubilo. Preostali pa kažejo, da ni dal šele Pavel pobude za vodstveno delovanje žensk, ampak jih je verjetno že dobil na takih položajih, prav tako pa se njihovo delovanje ni omejevalo na ženske kroge in ga niso opravljale le neporočene ženske.

Biblicisti na splošno mislijo, da Jezus svojim učencem ni zapustil načrta, kako naj organizirajo in strukturirajo Cerkev. V Pavlovem času so bile vodstvene službe še zelo raznovrstne in so temeljile na karizmatični avtoriteti. V drugi polovici 1. stoletja pa se je polagoma útrdila in institucionalizirala. Vodstvena služba je od potujočih misijonarjev prehajala na škofo in prezbiterje. Imenovanje in organizacija cerkvenih služb sta se zglédovala po institucijah judovstva in helenizma. Tako pastoralna pisma kažejo, da se je krščanska občina oblikovala kot takratna družina. Kandidati za predstojniške službe — seveda moški — so se morali izkazati s tem, da so dobro vodili svoj dom in vzgajali otroke.

Sociološko gledano sta bili postopna institucionalizacija krščanskega gibanja in njegova prilagoditev sočasnim patriarhalnim strukturam nujni, če se je Cerkev hotela razviti. Hkrati pa je to pomenilo, da so bile ženske vedno bolj izključene iz vodstvenih služb in so se morale omejiti na podrejene ženske vloge. Še vedno so imele vodstveno vlogo v različnih karizmatičnih gibanjih, o katerih pa novozavezni spisi govorijo kot o »nasprotnikih« in so zbujala v Cerkvi še več nasprotovanja do ženske vodstvene službe, tako da je bila vedno bolj omejena. Tako npr. red diakonis in vdov ni več služil celotni Cerkvi, temveč se je posvečal predvsem skrbi za ženske, službe, ki so bile prej dostopne vsem ženskam, pa so jih sedaj smele opravljati le device in vdove.

V pavlinskem izročilu, ki iz teoloških razlogov vztraja pri podrejeni vlogi ženske, se kaže ta patriarhalni razvoj Cerkve. Na osnovi razodete hierarhije Bog — Kristus — moški — ženska pravi Pavel v 1 Kor 14,33b—36: »Žene naj na shodih molčijo. Ni jim namreč dovoljeno govoriti. Podložne naj bodo, kakor pravi tudi postava. Če pa se hočejo o čem poučiti, naj doma vprašajo svoje može, ker ne bi bilo lepo, če bi žena imela besedo v cerkvi,« in v 1 Tim 2,9—15: »Tako naj ravnavo tudi ženske, in sicer v urejeni obleki. Zaljšajo naj se s spoštljivostjo in skromnostjo. Ne s kodranjem in z zlatnino, ne z biseri ali dragoceno obleko, ampak z dobrimi deli, kakor se spodobi ženskam, ki so sprejele vero. Ženska naj se da poučiti mirno in z vso vda-

nostjo. Ne dovolim pa, da bi ženska poučevala, pa tudi ne, da bo gospodovala nad moškimi. Krotka naj bo! Prvi je bil namreč ustvarjen Adam, potem Eva. Adam ni bil zapeljan, žena pa se je pregrešila, ker se je dala zapeljati. Zveličala pa se bo s tem, da rodi otroke, če se bo vedla spoštljivo, vztrajala v veri, ljubezni in svetosti.»

### **Kratek oris zgodovinskega razvoja vključno do koncila**

Ideološko osnovo za obrobnost ženske v Cerkvi pomenijo tudi razne filozofske teorije, med njimi aristotelovsko pojmovanje, da je moški spol edini pravi, ženska pa le »mas occasionatus« (ponesrečen moški), herezije manihejskega tipa, ki so prezirale vse telesno in celo v zakonskem življenju videle nekaj grešnega, gledanje na žensko kot večno zapeljivko itd. Pri cerkvenih očetih lahko najdemo marsikaj zanimivega na to témo. Sv. Tomaž Akvinski pa je izdelal celo teorijo o manjvrednosti ženske. Danes se zgrozimo, ko beremo njegove »ugotovitve«, a gotovo bi se bil tudi on zgrozil, ko bi bil vedel, kako dolgo se je njegovo mišljenje obdržalo, čeprav je znanost dokazala antropološko neosnovanost njegovih trditev. Tako je pri njem ženska »aliquid deficiens«, torej defektno bitje, in zaradi te pomanjkljivosti, ki jo Tomaž imenuje »imbecillitas naturae«, se ženska ne more upreti poželjivosti. Zato ne sme imeti nobene politične odgovornosti, nima pravice do poučevanja in seveda ne do zakramenta mašniškega posvečenja. Gotovo, sv. Tomaž je izhajal iz »znanstvenih« predpostavk, ki so veljale v njegovem, 13. stoletju, toda za Cerkev je predstavljal tolikšno avtoriteto, da je njegov nauk o ženski prišel v uradne cerkvene akte in določal pravni in liturgični položaj ženske v Cerkvi.

Če govorimo o položaju ženske v Cerkvi, seveda ne moremo mimo cerkvenega prava, ki je izhajalo iz rimskega prava z izrazito podrejenim položajem ženske, nanj pa so vplivala tudi starozavezna gledanja o obredni čistosti in vedno večja sakralizacija bogoslužja. Tako npr. po starem Zakoniku cerkvenega prava ženska ni smela opravljati nobene liturgične funkcije znotraj prezbiterija.

Razvoj tehnike in informacijskih sredstev v zadnjih dveh stoletjih ni privedel le do drugačnega načina življenja, ampak tudi do ozaveščanja posameznikov in skupin. Noben človek se ni več pripravljen sprijazniti s suženjstvom in omejevanjem svojih temeljnih pravic, v splošnem procesu demokratizacije je vedno večjemu številu ljudi dostopno tisto, kar je bilo včasih le privilegij nekaterih. Seveda pa to ne pomeni zlate dobe za človeštvo, saj je pot do razglasitve človekovih pravic do njihovega uresničenja dolga in težka. Cerkev v vsem tem razvoju ni imela ravno preroške vloge, ampak je večkrat zamujala in capljala zadaj, tudi ko je šlo za osvobajanje človeka od raznih odtujitev in integracijo ženske v družbo. Prav 2. vatikanski koncil predstavlja enega izmed velikih naporov Cerkve, da vzpostavi dialog s svetom in da odgovarja na zahteve in potrebe sodobnega človeka.

Če govorimo o sodelovanju žensk na koncilu, je treba omeniti, da je od 3. zasedanja dalje bilo lahko 23 žensk na koncilu. Bile so kot poslušalke, vendar se v nasprotju z moškimi laičskimi poslušalci niso smele prijaviti k besedi. Pred tem pa so jih na 2. zasedanju v šali imenovali »ločene sestre«, ko so končno opazili njihovo odsotnost. Na koncilu je bilo 16 interventov koncilskih očetov, ki so si izrazito prizadevali za izboljšanje položaja ženske v Cerkvi. In gotovo je koncil prebil led: »Ženske zahtevajo zase pravno in dejansko enakopravnost z moškimi tam, kjer je še nimajo« (CS 9). Pri tem velja poudariti, da na položaj ženske v Cerkvi ne smemo gledati izolirano. Ozko je povezan s položajem laikov v Cerkvi; ko naraščajo možnosti za delovanje laikov, s tem naraščajo tudi možnosti za delovanje žensk.

### 3. Marija — zgled samo za ženske?

Z Marijinim likom se je v zgodovini Cerkve marsikaj dogajalo. Ljudska, pa tudi cerkvena pobožnost, ji je večkrat pridajala attribute, ki so jo ločevali od navadnih ljudi. Poveličevanje Marije pa je šlo zelo pogosto z roko v roki z odrivanjem žensk na obrobje. In mariologijo so seveda razvijali moški...

Ženske odkrivajo drugo Marijo: mlado ženo Mirjam, nezakonsko nosečo, ob jasilih, v družbi mladih ljudi, pastirjev, kmetov, ribičev, rokodelcev, ženo, ki prepeva o osvoboditvi iz nedoletnosti in zatiranja. Marija ni več udomačena in služabnica, ni več tukaj zato, da bi pospeševala in varovala moško moč, poveličevala avtoriteto; Marija ne služi več krepitvi hierarhične in seksistične zavesti, ki ženske v Cerkvi obsoja na obrobnost; ni več do naveličanosti prediskutirana téma ekumenskih teologov, ni več triumfalistična postava Cerkve, ki slavi samo sebe.

Torej ženske danes doživljamo Marijo bolj človeško, naša sestra je. Po drugi strani pa se je razširil doseg njenega zgleda. Znan je — vsaj navidezno — trd Jezusov stavek, ki ga sporočajo vsi trije sinoptični evangeliji: »Kdorkoli namreč spolni voljo mojega Očeta, ki je v nebesih, mi je brat in sestra in mati« (Mt 12,50; prim. Mr 3,35; Lk 8,21). V Janezovem evangeliju pa Jezus imenuje Marijo »Žena« in ne »Mati«. Materinstvo, tipično žensko vrednoto, Jezus očitno postavlja v drugi plan glede na izpolnjevanje božje besede. Ta razlaga je zelo aktualna, če upoštevamo novo zavest žensk, ki sicer priznavajo materinstvo kot vrednoto, vendar nočejo biti zaprte izključno v tako funkcijo. Sin imenuje Marijo »žena«: svojo mater hoče ob sebi kot potrebnega partnerja. Ne odklanja matere, temveč zahteva od nje, da stopi iz običajnih shem ter gre skupaj z njim po naporni poti. Torej Marija ni predvsem zgled ženske, temveč zgled vernika.

### 4. Ženska in njene pravice v zadnjih cerkvenih dokumentih, tj. v novem Zakoniku cerkvenega prava, pismu *Mulieris Dignitatem* in spodbudi *Christifideles laici*

Kar značilno je, da v komisiji, ki je pripravljala novi Zakonik cerkvenega prava (1983), ni sodelovala nobena ženska. Lahko pa rečemo, da je novi zakonik izenačil položaj moških in žensk, kadar gre za laike; to gotovo predstavlja napredek za Cerkev, ni pa nič novega, če govorimo o situaciji v družbi. Še vedno pa se čuti določena razdalja do žensk v Cerkvi. Tako je ženska izključena iz službe mašnega strežnika (akolita) in bralca (lektorja). Obe službi sta pridržani samo moškim (kan. 230). Ne more sprejeti diakonata in mašniškega posvečenja (kan. 1024).

Papežovo pismo o dostojanstvu ženske je obširna meditacija o ženski in človeštvu, antropološko, eksegetsko, biblično in teološko razmišljanje o človekovi poklicanosti in še posebej, kako se ta poklicanost uresničuje za žensko. Najprej govori o Mariji kot Bogorodici, nato o svetopisemskem pojmovanju stvarjenja, po katerem sta oba, moški in ženska, enako ustvarjena po božji podobi. Ko govori o človekovem padcu, zanj ni več kriva samo Eva. Sledi precej izčrpen opis, kako veliko vlogo so imele ženske v Jezusovem življenju in kako pogosto je nagovarjal prav nje, kar je v takratnem okolju postalo *scandalon*. Nato sta obdelana materinstvo in devištvo kot dve temeljni razsežnosti ženske poklicanosti. Sledi razmišljanje o Cerkvi kot Kristusovi nevesti, kjer je tudi govor o tem, zakaj so samo moški lahko duhovniki. V sklepu pa se papež zahvaljuje vsem ženskam, šibkim in sposobnim, materam, sestrām in posvečenim devicam, tistim, ki skrbijo za potrebne, družinskim materam in poklicno delujočim.

Pravzaprav me je najbolj nagovorilo izhodišče, da je bilo človeštvo ustvarjeno v svoji spolni različnosti in da je pravo božje obličje in podobnost Bogu samo v obče-

stvu, v edinosti v različnosti, saj človek uresničuje svojo človeškost samo v odnosu do drugega. Podobnost z Bogom je bila zatemnjena zaradi greha, katerega največja žrtev je bila prav ženska. Da bi človeštvo raslo in se dovršilo, je treba odpraviti vsako diskriminacijo. Papež pravi, da vprašanje pravic ženske ni sad trenutnih razmer, vezano na družbeni razvoj, temveč je globoko utemeljeno v Svetem pismu.

Manj pa sem navdušena, ko mi začnejo moški razlagati, kaj je moje žensko bistvo, kot obe »posebni razsežnosti pri uresničevanju ženske osebnosti« pa sta navedeni materinstvo in devištvo. Prav gotovo gre za pomembni vrednoti, toda — ali je to res ves človek? Ali bi se moški strinjal, da sta bistvo njihove osebnosti le očetovstvo in celibat? Papež pravi: »V pripravljenosti, v spočetju in rojstvu otroka najde ženska s svojim odkritosrčnim samodarovanjem samo sebe.« Vsem ženskam bi bilo želeti, da same sebe ne bi našle šele pri porodu.

Na osnovi mest iz Stare in Nove zaveze papež poudarja »bistveno enakopravnost«, ki moškim in ženskam omogoča, da sprejmejo božje sporočilo in ga predajajo dalje, da »prerokujejo«. Prav tu bi se lahko vprašali, v čem je glede na enako poklicanost tista posebnost ženske, ki jo izključuje iz službenega duhovništva. Papež navaja dva razloga, in sicer, da je Kristus le moške poklical za svoje apostole in da v simboličnem odnosu med Kristusom in Cerkvijo kot ženinom in nevesto le moški lahko opravlja zakramentalno službo evharistije, ko duhovnik deluje »in persona Christi«.

Zame osebno sicer vprašanje ženskega duhovništva ni tako žgoče, ker svojega laiškega poklica nikakor ne bi hotela menjati, toda razlogi me ne prepričajo. Medtem ko za znane Pavlove izjave o ženskah celo papež priznava, da so pogojene časovno in s patriarhalno tradicijo, pa o vsem tem sedaj ni niti sledu. Kar se tiče prvega razloga, bi prav tako lahko rekli, da je Kristus za apostole poklical samo Jude in nobenega pogana (pa danes razen kardinala Lustigerja ni prav dosti duhovnikov iz judovstva). Glede simbolike ženin-nevesta pa se lahko vprašamo, kakšnega ženina vidijo v duhovniku pred oltarjem moški, ki so končno tudi del Cerkve-neveste. Ali jih je morda tudi zato v cerkvah bolj malo?

Skupaj z italijansko teologinjo Cettino Militello sem prepričana, da je osnova izključitve ženske iz posvečenih služb prav pojmovanje ženske, ki teološko uzakinja kulturni predsodek, ki je v krščanski kulturi tako velik in razširjen, da se lahko sklicuje na »izročilo«. Pravzaprav bi morala reči »v katoliški kulturi«, saj je precej protestantskih Cerkva ta predsodek že preseglo.

Še na kratko o »ženskem« delu apostolske spodbude *Christifideles laici*. Antropološka in teološka izhodišča so podobna kot v pismu o dostojanstvu ženske. Glede praktične uresnitve teoretičnih spoznanj govori papež npr. o sodelovanju žensk v župnijskih in škofijskih pastoralnih svetih in na škofijskih sinodah ter delu žensk pri evangelizaciji, tudi s teološkim študijem, raziskovanjem in poučevanjem. Pri tem zelo poudarja potrebo po »razlikovanju« med »pravimi« in navideznimi vrednotami. Posebej pa navaja dve nalogi, in sicer prizadevanje za visoko vrednotenje zakonskega življenja in materinstva ter zagotavljanje moralne razsežnosti kulture. Vsekakor gre za pomembne stvari, čeprav imam nekje na dnu zavesti nekoliko nelagodni občutek, ki me spominja na iskanje »zdravih sil«.

## 5. Sklep

Ko govorimo o pravicah ženske v Cerkvi glede na prvo Cerkev, lahko rečemo, da so dejanske naloge, ki jih ženske opravljajo v cerkvenem življenju, posebno kjer duhovnikov primanjkuje, dosti obširnejše in pomembnejše kot nekdam. Po drugi

strani pa je institucionalno in zakramentalno priznanje njihovega dela na dosti nižji stopnji, pravzaprav enako ničli.

Meni je neformalno delovanje zelo blizu in ne čutim potrebe, da bi za vsako stvar morala imeti poseben »žegen« od zgoraj. Toda spet imam asociacijo na našo dnevno politiko: ker možnost različnih strank ni sistemsko in institucionalno urejena, lahko SZDL »zapre marelo«. In včasih se mi zazdi, da se tudi koncilska »marela« nekoliko zapira.

Predvsem pa gre za vprašanje drže, odnosa. Gotovo nam mora biti zgled Kristus. Ta ženskam ni pel nekakšnih posebnih hvalnic in ni na dolgo razpravljal o njihovem dostojanstvu, ni jih zapostavljal, pa tudi poveličeval jih ni. Do njih se je pač vedel »normalno«. Želela bi si, da bi se njegov način govorjenja o ženskah in z njimi v Cerkvi nadaljeval.

#### Literatura:

Essig, I., *Novo priznanje ženske v Cerkvi*, v: *Tretji dan*, št. 3(142), december 1988.

Matković, Lj. *Žena i Crkva*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1973.

Papež V., *Pravni položaj ženske v novem Zakoniku cerkvenega prava*, v: *BV 44* (1984), 358—364.

Schüssler Fiorenza, E., *Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung*, v: *Concilium* 12 (1976), 3—9.

*Denken & Glauben*, Zeitschrift der Katholischen Hochschulgemeinden für die Grazer Universitäten, št. 37, november 1988.

*Druga Marija*, v: *Tretji dan*, št. 9, 10 (138, 139), junij-julij 1988.

*Ali je Marija zgled samo za ženske?*, v: *Srečanja*, št. 11—12, november-december 1988.





Janez Pogačnik

## Pastoracija človekovih pravic

### Uvod

Pastoracija človekovih pravic je nov pojem v pastoralnem delu, ki svoje delavce obvezuje k angažiranju v zvezi z varstvom človekovih pravic; ti so za Cerkev gotovo eno izmed znamenj časa, po katerih je Bog s človeštvom v ustvarjalno-odrešenjskem dialogu.

Cerkev mora biti po svojem izvoru in poslanstvu v ospredju prizadevanja za uveljavitev človekovih pravic. Naloga tega referata ni ocenjevati preteklo ravnanje Cerkve, ki ji ni bilo vedno v čast — prav pa je, da se najprej vprašamo o morebitnih kršitvah človekovih/kristjanovih pravic v Cerkvi, da si ne bomo prislužili Gospodovega očitka: »Hinavec, odstrani najprej bruno iz svojega očesa; šele potem boš razločno videl odstraniti iver iz očesa svojega brata« (Mt 7,5).

### Kristjanove pravice in Cerkev

Cerkev kot institucija — samo s tem, da je Kristusovo skrivnostno telo in njegova Nevesta — ni avtomatično obvarovana grehov, zlorab in kršitev človeškega in božjega dostojanstva svojih članov. Opozorimo samo na nekatere nevarnosti, katerim lahko podležemo pastoralni delavci:

- da bi se v družbi zavzemali samo za svoje pravice; želeli imeti izjemen položaj; da bi sprejemali privilegije, ki bi nas ločili od večine ljudi (spomnimo se samo na bone za bencin in oprostitev depozita);
- da bi zaradi naše neevangeljske države v odnosih »navzgor«, do predstojnikov, ne vlada servilnost, hinavščina, karierizem, lažne statistike...;
- da ne bi zaradi apatije, lenobe, pomanjkanja poguma, svetobežnosti in »neinkarniranosti« v stiske in probleme (božjega) ljudstva, opuščali ali zamujali preroško kritiko odgovornih za obstoječe krivično stanje;
- da ne bi z božjim ljudstvom kot celoto ali posameznimi kristjani manipulirali, pomislimo samo na nekatere seje ŽPS, ki so velikokrat samo »ščit« in izgovor za doseganje župnikovih samovoljnih in vnaprejšnjih odločitev;

- včasih pastoralni delavci, v imenu (vprašljive) »gorečnosti«, od vernikov zahtevajo več, kot je predvideno z »uradnim« ZCP;
- ali ne delamo dostikrat razlik med ljudmi in s tem kažemo določeno za-kompleksanost, ki se mora potrjevati z omenjanjem raznih doktorjev, profes-  
orjev in inženirjev? Kako že pravi apostol Jakob? »Moji bratje, ne delajte  
razlike med ljudmi, ko verujete v našega poveljčanega Gospoda Jezusa  
Kristusa. Denimo, da pride k vašemu bogoslužju mož z zlatim prstanom in v  
razkošni obleki, pride pa tudi revež v razcapani obleki, pa se ozrete na ti-  
stega, ki je razkošno oblečen, in rečete: »Sedi semkaj na dobro mesto,« re-  
vežu pa rečete: »Ti stopi tja« ali »Sedi k mojim nogam«; mar niste delali raz-  
like med seboj in sodili po napačnih nagibih« (Jak 2,1-4).

### **Skrb Cerkve za človekove pravice v družbi**

Seveda pa morebitne napake in pomanjkljivosti Cerkve, ki je vedno na poti in zato potrebna stalnega očiščevanja, samopreseganja in notranje rasti, ne morejo biti ovira za njeno pastoralno skrb glede varstva človekovih pravic v narodni, druž-  
beni in državni skupnosti, v kateri živi in katere del je.

Pastoralni delavci bi se morali že med šolanjem seznanjati s problematiko in nalogami, ki jih današnjemu svetu zastavlja varstvo človekovih pravic. Cerkev naj bi s predavanji, seminarji in informacijami v svojem tisku stalno oblikovala javno mnenje v Cerkvi (še posebno med pastoralnimi delavci). Sproti bi se morali sezna-  
njati s stališči Cerkve, ki se kažejo v okrožnicah, spodbudah, izjavah in govorih pa-  
peža, naših škofov, Komisije za pravičnost in mir pri SPŠK in drugih.

Toda naj daje vodstvo Cerkve še toliko informacij in navodil, ne more pomagati pastoralnim delavcem, če se ne zavedajo, da je skrb za človekove pravice ena iz-  
med bistvenih evangeljskih zahtev in vprašanje njihove zvestobe Bogu, ki je vedno na strani ubogih, zapostavljenih in preganjanih. Edino tisti pastoralni delavec, ki v resnici živi z Bogom in z (božjim) ljudstvom, bo sposoben opaziti morebitne kršitve človekovih pravic in se takoj kritično odzvati nanje.

### **Nekaj možnosti v našem pastoralnem delu**

Kako naj pastoracijo človekovih pravic uvajamo v naše že utečeno pastoralno delo?

OZNAJEVANJE kot posredovanje božje besede, njene razlage in aktualizacije, je stalno v taki moralni drži pri kristjanih, ki jim ne samo preperečuje, da bi kršili pravice, ampak se upira tudi kršitvam drugih in svojih pravic. Gre za izoblikovanje močnih krščanskih osebnosti, ki se odlikujejo s pogumom, doslednostjo, odprtostjo in čutom soodgovornosti za vse, kar se dogaja v javnem življenju.

Naši KATEHEZI grozi nevarnost premajhne konkretizacije v življenju. Predvsem pri mladinskih in študentskih srečanjih bo treba bolj odločno napraviti zasuk od obravnavanja suhoparnih, neživljenjskih in papirnatih teoloških tem k resničnim problemom življenja tako, da bi obravnavali teološke teme živo, in jih povezali tako, da krščanstvo ne bo samo svetovni nazor, ampak način življenja, ki bo spreminjal svet.

SKUPINE IZOBRAŽENCEV (v okviru MOI) naj bi nastajale — tudi kot »podalj-šek« pastoracije študentov, ki končajo šolanje — v večjih župnijah, mestih in deka-  
nijskih središčih, so zahteva in znamenje časa. Družbeno in kulturno delovanje kr-  
ščanskih laikov je bilo po drugi svetovni vojni kruto in nasilno omejeno. »Božji mlini

meljejo počasi« — a so le »primleli« tkim. »slovensko pomlad«, ki pa ne more polno preiti v »poletje«, če k temu »podjetju« ne pristopimo tudi slovenski kristjani in se — tudi in predvsem prek skupin izobražencev — ne vrnemo z velikim etičnim potencialom in odrešenjsko močjo v središče družbenega in kulturnega trenutka pri nas. In v čem je ta trenutek? Predvsem v poskusu, da bi uresničili vse človekove pravice, ki so jih dolga leta teptali, ovirali in izigrali.

Koncilsko pojmovana Cerkev, ki se je odprla svetu in stopila z njim v dialog, se ne sme zbirati (samo) za OSTAJANJE, ampak (tudi) za ODHAJANJE. Kristjani se moramo vključevati v vsa gibanja, zveze, organizacije, skupnosti, ki imajo namen doseči človeka vredno življenje — njegovo polnost, integriteto in jamstvo vseh osnovnih pravic. Pogrešajo nas v mirovnih in ekoloških gibanjih; navzoči bi morali biti v Amnesty International, v Odboru za zaščito norosti in v vseh drugih prizadevanjih, ki se bodo šele pokazala in iskala svoje organizacijske oblike.

DIAKONIJA je zahteva in sad pristnega krščanskega življenja. Ko posamezno in organizirano pomagamo različno prizadetim, ne smemo nikdar opuščati vzporedne akcije v družbi, od katere moramo po legalnih delegatskih, samoupravljalških in drugih poteh zahtevati, da ta pomoč ni samo stvar dobre volje posameznikov in dobrodelnih organizacij, ampak je moralna obveznost celotne družbe, ob kateri ne sme veljati izgovor, češ da zaradi gospodarske krize ni denarja.

## Sklep

Če sklenemo: naloga Cerkve, njenega vodstva, pastoralnih delavcev in vseh kristjanov je, da se vedno in povsod trudimo za varstvo človekovih pravic; da za to iščemo vedno novih poti in načinov — k temu nas priganja Kristusova ljubezen, ki mora biti iznajdljiva; da se zavzemamo za vse ljudi, skupine in narode — mogoče še bolj za druge kot zase — in da smo pri teh prizadevanjih še posebej pozorni na varstvo pravic tistih, za katere se večinsko javno mnenje ne bo potegovalo: to so nerojeni otroci, v predmet spolnosti ponižane žene, v domove odrinjeni stari ljudje in podobne skupine.

Pri vsem našem delovanju naj nas vodijo »močne« besede (ki jih je v okrožnici Človekov odrešenik zapisal sedanji papež Janez Pavel II.), da »Cerkev ne sme zapustiti človeka«, ker je »ta človek nekako prva pot, ki jo mora Cerkev pri izvrševanju svoje službe hoditi«, saj je »vsakega človeka brez izjeme odrešil Kristus« (RH 14).



Ivan Jurkovič, *Il Codice della Diocesi di Ljubljana del 1940 tra il »Codex Iuris Canonici« del 1917 e quello del 1983. La collegialità a livello diocesano*. Roma 1988. Pontificia Università Lateranense (I—XXIX; I—245 strani).

Omenjena knjiga je doktorska disertacija duhovnika ljubljanske nadškofije in člana papeškega diplomatskega zastopstva v Bogoti Ivana Jurkoviča, ki jo je leta 1984 obranil na Lateranski pravni fakulteti v Rimu in je bila v celoti objavljena kot knjiga. Avtor pod vidikom »kolegialnosti« obravnava vrsto personalnih in kolegialnih ustanov v škofiji, o katerih je govoril že prejšnji kodeks iz leta 1917, sedanji zakonik iz leta 1983 pa je vnesel nekaj novih oziroma prejšnje prilagodil sedanjim razmeram in potrebam v Cerkv. Delo Ivana Jurkoviča je za nas Slovence še posebno zanimivo in pomembno že zato, ker avtor precejšnji del disertacije namenja »kolegialnim« ustanovam v Zakoniku ljubljanske škofije (ZLŠ) iz leta 1940. Tega leta od 5. do 9. maja je namreč ljubljanska škofija pripravila škofijsko sinodo, ki je bila zadnja do sedaj in je ob koncu svojega dela razglasila zakonik ljubljanske škofije.

Delo je omenjeni avtor razdelil na tri dele, vsak pa ima po tri poglavja z dvema ali tremi podnaslovi. V dodatku disertacije navaja vse tiste kanone iz ZCP, kjer splošna zakonodaja Cerkve prepušča oziroma obvezuje škofovske konference ali posamezne krajevne škofo, da splošne cerkvene predpise prilagodijo potrebam in značilnostim krajevne Cerkve.

*Prvi del disertacije* (str. 17—46) je namenjen »kolegialnim« škofijskim ustanovam v ZCP iz leta 1917, in sicer pod tremi vidiki: kolegialnost med kleriki, kolegialnost med kleriki in laiki in kolegialnost v ustanovah škofijske kurije. Čeprav ZCP 1917 obravnava Cerkev kot strogo hierarhično urejeno družbo, je kljub temu odprt tudi za določene prvine kolegialnega sodelovanja v okviru škofije in njenih ustanov. To se kaže predvsem v tistih kanonih, ki govorijo o formaciji klerikov, npr. pastoralne konference, ki so poleg

izobraževalnega namena vzgajale klerikom čut za sodelovanje in soodgovornost. Zakonik pozna tudi vrsto kanonov, ki imajo naravo »kolegialnosti«, npr.: škofijska sinoda (kan. 356), kapitelj kanonikov (kan. 381), škofijski svetovalci (kan. 423), župniki svetovalci in sinodalni spraševalci (kan. 363), svet misijonarjev (kan. 302), svet za disciplino in upravo imovine (kan. 1359). Vsi ti na neki način kot »kolegialne« ustanove pomagajo škofu z nasveti pri vodstvu škofije oziroma v pastoralni skrbi.

»Kolegialnost« med kleriki in laiki prihaja do veljave predvsem v ustanovah, kot so npr. društva vernikov, tretji red, bratovščine, nadbratovščine in pobožne zveze (kan. 682—725), ki imajo namen posvečevati svoje lastne člane, neposredno na področje pastoralnega dela pa ne posegajo. Škofijski gospodarski svet (kan. 1520) je edini primer »kolegialnosti« laikov in klerikov v škofijski kuriji. Na področju sodstva obstaja zborna sodišče (kan. 1577), ki pa ga sestavljajo samo kleriki.

*Drugi del disertacije* (str. 47—104) je avtor namenil prvinam »kolegialnosti« v zakoniku ljubljanske škofije iz leta 1940. Tudi ta del je vsebinsko razdeljen na tri poglavja: elementi duhovniške kolegialnosti, kolegialnost med kleriki in laiki in kolegialnost v ustanovah škofijske kurije. ZLŠ je namreč v strukturo škofije vnesel nekatere novosti in pomeni zato korak naprej v območnem pravu. Zelo je poudarjena »kolegialnost« med kleriki; ta se kaže predvsem v tkim. *pastoralnih in sodalitetnih konferencah*. Ako so prve namenjene pastoralnim vprašanjem, pa je namen drugih duhovno življenje klerikov. Sodelovanje med kleriki in laiki prihaja do veljave v ustanovi *katoliške akcije*, ki jo škofijski zakonik zelo ceni in ji podredi vrsto drugih laičnih ustanov, kongregacij in društev. Vsaka župnija naj bi skrbela za ustanovitev *verskih društev*, ki bi skrbela za širjenje katoliškega nauka in evharističnega češčenja, ekumenizem, misijonsko dejavnost in apostolat družin: npr. Bratovščina krščanskega nauka, Bratovščina presvetega Rešnjega te-

lesa, Apostolstvo sv. Cirila in Metoda, Družba za širjenje vere, Družba sv. Družine, Tretji red, Marijina družba, Cecilijansko društvo, Bratovščina sv. rožnega venca, Društvo treznosti, itd. *Katoliška društva* pa naj bi se posvečala karitativni, kulturni in drugim dejavnostim, npr.: Vincencijeva konferenca, Elizabetine konference, Prosvetna zveza, Zveza fantovskih odsekov, Zveza deklških krožkov, Katoliško društvo rokodelskih pomočnikov, Društvo za varstvo vajencev, itd. ZLŠ vnaša tudi nekatere novosti na področje strukturne ureditve škofijske kurije. Te novosti so: škofijski konsistorij, konferenca dekanov in osem škofijskih svetov, ki se ukvarjajo z doktrinalnim, disciplinskim, socialnim, ekonomskim in upravnim področjem, npr.: Svet za katehezo, za tisti, Svet za družbena vprašanja Cerkve, za glasbo, za oznanjevanje, za socialno in karitativno dejavnost, za vprašanje vere in morale, itd. Posebna novost ZLŠ je svet dekanov, ki rešuje probleme z laiki, ki so zaposleni v cerkvenih službah, v župnijah pa ustanova za nadzor cerkvenega premoženja.

*Tretji del disertacije* (str. 105—209) govori o škofijskih kolegialnih ustanovah v sedanjem ZCP 1983. Na teoloških temeljih o ekleziologiji drugega vatikanskega zbora je ZCP vnesel nekaj novih ustanov »kolegialne narave«, nekatere pa reformiral in prilagodil današnjim potrebam. Kolegialnost duhovnikov pride do veljave v *duhovniškem svetu*, ki je neke vrste škofov »senat«, predstavnik vseh duhovnikov v škofiji in pomaga škofu pri vodstvu škofije s svojimi nasveti (kan. 495). *Zbor svetovalcev* je prav tako »kolegialna ustanova«, ki jo sestavljajo duhovniki, člani duhovniškega sveta (kan. 502). *Kapitelj kanonikov* je »kolegialna« škofijska ustanova, ki pa je v novi zakonodaji dobila pretežno liturgično funkcijo (kan. 503). *Skupina duhovnikov (in solidum)*, kateri more škof zaradi posebnih okoliščin izročiti v upravo župnijo ali več župnij hkrati (kan. 517), je nova ustanova ZCP, kjer je poudarjena »kolegialnost« med kleriki. V škofijskem *pastoralnem svetu*, čeprav ni obvezen, je poudarjeno skupno sodelovanje klerikov in laikov pri raziskovanju in pretresanju pastoralne dejavnosti v škofiji (kan. 511). Nova zakonodaja je razširila možnost kolegialnega sodelovanja duhovnikov in vernikov tudi na *škofijski sinodi*, ki pomaga škofu v dobro vsega

škofijskega občestva (kan. 460). Kar se tiče obnove škofijske kurije nova zakonodaja za boljše pospeševanje pastoralne dejavnosti svetuje ustanovo *škofijskega sveta*, ki ga sestavljajo generalni vikar in škofovi vikarji (kan. 473). Skupno sodelovanje klerikov in laikov se uresničuje tudi v »kolegialni« ustanovi *škofijskega gospodarskega sveta* oziroma *župnijskega* (kan. 492, 537). Tudi na področju sodstva sta vpeljani dve novi ustanovi: *služba ali svet razsodnikov* v škofiji, ki ima nalogo, da prepreči spore in upravne pritožbe (kan. 1733), druga pa je *sodni zbor*, pri katerem lahko sodelujejo tudi laiki (kan. 1421, 1424).

S primerjavo med ZCP in ZLŠ avtor kaže na zvestobo škofijskega zakonika splošnemu cerkvenemu pravi in tradiciji prejšnjih škofijskih zakonikov, hkrati pa ima ZLŠ posluš za nove okoliščine in potrebe krajevne Cerkve. Zato v škofijski zakonodaji določa vrsto »personalnih« in »kolegialnih« ustanov, ki so škofu v pomoč pri pastoralnem in upravnem vodstvu škofije. ZLŠ ne pomeni »kolegialnosti« samo v kvantitativnem pomenu, temveč tudi in predvsem v kvalitativnem glede na ZCP iz leta 1917. Zato ZLŠ daje v svojem času in prostoru zelo popoln zgled »kolegialnega« sodelovanja in soodgovornosti tako med kleriki, kot tudi med duhovniki in verniki.

Naj omenim na kratko tudi nekatere pomanjkljivosti. Verjetno bi avtor disertacije med škofijskimi »kolegialnimi« ustanovami moral omeniti tudi skupino ali komisijo cenzorjev, o kateri govori kan. 830 ZCP 1983. Zdi se, da avtor knjige ni imel možnosti, da bi bil pred zadnjo redakcijo svojega besedila za tisk vnesel tudi že izjavo papeške pravne komisije h kan. 502 glede članov v zboru svetovalcev. Komisija je namreč pojasnila: kdor preneha biti član duhovniškega sveta, lahko do izteka mandata ostane član zbora svetovalcev; prav tako, če bi član zbora svetovalcev umrl pred iztekom mandatne dobe, ni potrebno imenovati novega svetovalca, razen če jih je po številu manj kot šest (Communicationes 15 (1984) 241). Glede tiskovnih napak bi opozoril samo na dve, in sicer obe sta na strani I (Introductio) v navedbi št. 1 in 2. V prvi piše, da je ljubljansko škofijo kanonično ustanovil papež Pij II. »il 6 dicembre 1962; vprašljiva je tudi navedba v št. 2, kjer avtor navaja delo V. Blaževiča,

Concilia et Synodi (in territorio hodiernae Jugoslaviae celebrata, Vicetiae 1967) in po katerem naj bi v ljubljanski škofiji vse od njenega začetka pa do leta 1940 bilo kar 121 škofijskih sinod. Omenjeno delo navaja samo 86 do sedaj znanih sinod, kar je še vedno največ v vseh škofijah na ozemlju Jugoslavije.

Glavni pomislek ob dizertaciji pa je v tem, da avtor celotno vsebino gradi na »kolegialnosti«, ki je v pravni terminologiji točno opredeljena z vsemi izhajajočimi pravnimi posledicami, čeprav na straneh 7—15 pojem »kolegialnosti« opredeljuje pod štirimi vidiki: kolegialnost v duhovnem smislu, kolegialnost v porazdelilnem in kolektivnem pomenu, kolegialnost v strogo pravnem pomenu in kolegialnost v širšem pravnem pomenu. »Predhodna pojasnjevalna opomba« (Nota explicativa praevia) ob koncu dogmatične konstitucije o Cerkvi Luč narodov, ki je avtor sicer ne navaja, daje posredno pojasnilo, v kakšnem pomenu je treba razumeti pojem kolegialnosti. »Kolegialnost« je namreč lahko zelo dvoumen pojem in lahko bralca zavede v napačno smer, da bi namreč istovetil ustanove, ki so po naravi in delovanju »kolegialne« narave (actus collegialis), z ustanovami, ki so »kolektivne« narave (actus collectivus), to pa v pravni terminologiji ni isto (npr. škofovski zbor je »kolegialne narave« v pravnem pomenu besede, škofovska konferenca pa je izraz »kolektivnosti«). Pastoralisti večkrat dajejo »kolegialnosti« drugačno vsebino kot pravniki. Ako je avtor omenjene knjige pod izrazom »kolegialnost« mislil na »kolektivno« sodelovanje posameznikov ali ustanov v škofiji, potem bralec dizertacije ne bo imel težav in pravnih pomislekov.

Doktorska dizertacija Ivana Jurkoviča je vsekakor dragocen poskus, kako z Zakonikom ljubljanske škofije iz leta 1940 povezati pravno preteklost (ZCP 1917) s sedanostjo (ZCP 1983) in nakazati smernice za prihodnost. Brez dvoma bo knjiga v veliko pomoč in smerokaz pri pripravi novega območnega prava ljubljanske nadškofije, o katerem že nekaj časa govore.

P. Viktor Papež

Kornelius Fleischmann, *Klemens Maria Hofbauer, Sein Leben und seine Zeit*, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1988, 303 str.

Ravno za stoto obletnico razglasitve Klemena Dvoržaka za blaženega (1888) je izšel nov življenjepis drugega zavetnika Dunaja, in sicer izpod peresa laika, profesorja literarne zgodovine v Badnu in na Dunaju. Po znanen Hospovem življenjepis sv. Klemena Dvoržaka iz l. 1951 je bil zlasti po concilu Dvoržak precej potisnjen v ozadje. V zelo skromni obliki, tiskano na ciklostil, je redemptorist p. dr. Josef Donner l. 1982 v dveh zvezkih pripravil za tisk Dvoržakova pisma, ki jih je pred smrtjo nameraval izdati že pokojni Hosp. Nov veter je zavel, tako se zdi, z nastopom dunajskega nadškofa in kardinala Groërja, ki se zelo trudi, da bi bila velika osebnost sv. Klemena Dvoržaka ponovno bolj poudarjena.

Kornelius Fleischmann ne prinaša bistvenih novosti glede Dvoržakovega življenja. Naslanja se zlasti na Monumenta Hobbaueriana ter na zanesljiv in vsebinsko bogat Innerkoflerjev življenjepis iz l. 1913. Novost in vrednost Fleischmannovega življenjepisa je v prikazu Dvoržakovega vpliva na romantiko. Friedrich Schlegel, Zacharias Werner, Pfilepp Veit, Friedrich August von Klinkowström, Friedrich Overbeck, Clemens Brentano in mnogi drugi so obširno prikazani v svojem odnosu do sv. Klemena Dvoržaka. Fleischmann odlično prikazuje Dvoržakov vpliv na kulturo in njegov delež pri ponovni evangelizaciji Dunaja. Na kratko je omenjen tudi Baraga (str. 20), Dvoržakov učenec.

Fleischmannova knjiga je prijetno in koristno branje, še posebno za literarne zgodovinarje. Kazalo oseb napravlja knjigo zelo uporabno.

Andrej Pirš

Pietro Zovatto, *La stampa cattolica italiana e slovena a Trieste*, Del Bianco Ed., Udine 1987, 412 str.

P. Zovatto je profesor cerkvene zgodovine na pedagoški fakulteti tržaške univerze in plodovit raziskovalec zgodovine tega razgibanega pristaniškega mesta na sotočju romanske, slovanske in germanske kulture. V letu 1984 je izdal zbirko razprav *Ricerche*

*storico-religiose su Trieste*, v kateri je zajeto poglavje namenilo pregledu in analizi slovenskega katoliškega tiska v Trstu z njegovim zaledjem do Gorice in v Istro. Značilnost njegovega proučevanja je bila že tedaj težnja po celotnem obravnavanju, po upoštevanju vseh dosegljivih virov in kolikor mogoče nepristransko pristopu.

Pričujoče delo je zbornik razprav, osredinjenih na katoliški tisk italijanske in slovenske skupnosti, a upošteva tudi hrvaškega, od prvih začetkov, za italijansko področje sega v leto 1860, za hrvaško 1870 in za slovensko 1893, medtem ko je bogoslovski list »Cvetje« v gornjih treh jezikih in z dodatkom v latinščini izšel že leta 1880, vse do današnjih dni, s tem da posamezna vprašanja poglobljeno obravnava le za krajši čas. Pregled italijanskega tiska nam tako poleg župnijskih glasil predstavlja še 22 naslovov, slovenskih je 23 in dva hrvaška. Pri tem je treba imeti pred očmi vso raznolikost, ki jo takšen pregled periodičnega tiska more vsebovati.

Kot temeljno skupno značilnost vsega katoliškega tiska, če pustimo ob strani vsebinske poudarke, bi lahko opredelili družbeni in kulturni kontekst, v katerem se je pojavljal. Trst je bil znan kot laicistično in racionalistično mesto. Zato listi niso dajali največjega poudarka informiranju, pač pa verovanju in ohranjanju, »kajti katolicizem je živel v psihološkem stanju mestne trdnjave, ki sta jo oblegali nasprotni stališči, liberalizem in socializem; vernike, ki so bili kot še nikoli do tedaj izpostavljeni »modernemu odpadu«, ki ga je že razglasil papež v »Syllabusu«, ki moral za vsako ceno ovarovati« (str. 61). Katoličani so bili v podrejenem položaju, tudi ekonomskem, zato je več listov imelo zelo kratko dobo življenja. Slovenskim dejavnostim sta še poseben ton dajala iredentizem in narodnostna zapostavljenost, čeprav so, vsaj v prvem obdobju, imeli dokaj močno zastopstvo v cerkvenih strukturah in so jih podpirale avstrijske oblasti.

Zbornik je razdeljen v dva dela. V prvem je predstavljen zgodovinski okvir in nekatere vsebinske značilnosti italijanskega tiska, s posebno analizo cerkvenega tednika *Vita Nuova* (izhaja od 1920) ter kronološkim pregledom posameznih naslovov. Začetek slovenskega publicističnega dela, katerega pregled nato sledi, je povezan z ustanovitvijo društva *Edinost* v letu 1874, ki je z različ-

nimi ustanovami postalo nosilec vsega slovenskega; Družba sv. Cirila in Metoda ga je dopolnjevala z ustanavljanjem slovenskih zasebnih šol. Poglavje o slovenskem tisku vključuje razpravo, ki z nujnimi širšimi implikacijami sega na politično, gospodarsko, socialno in druga področja. Vzpostavljena je vez s tiskom, ki je prihajal iz osrednjega slovenskega ozemlja in odmeval na Tržaškem ter Goriškem. Dodatek obsega pregled periodičnih publikacij z vsemi običajnimi podatki (čas, kraj, tiskarna, izdajatelj, uredniki, uredniška zasnova) ter knjižnicami, kjer so dosegljive.

Drugi del je antologija izbranih odlomkov v obeh jezikih. Prikazuje teme, o katerih je tržaški tisk pogosteje spregovoril, čeprav v velikem časovnem razponu, in dajal krščanski odgovor. V besedilih iz italijanskega tiska so obravnavane krščanske vrednote in oblike pobožnosti, odnos Cerkev do frama-sonstva, programi listov, socialno in narodno vprašanje. Časovno zaporedje, v katerem so nastajala izbrana besedila, kaže zanimiv razvoj misli na posameznih področjih. Paleto problemov pomenijo tudi besedila iz slovenskega tiska, ki pa so prevedena, da so italijanskemu bralcu laže dosegljiva. Govorijo o slovenski organiziranosti, vlogi vere in Cerkev, programih listov in v posebnem delu o narodnem vprašanju.

Zbornik vsekakor predstavlja zbirko informacij o tiskovni dejavnosti katoličanov v Trstu in okolici. Proučevalcu slovenskega življa na zahodni meji narodnega ozemlja bo dobrodošel pripomoček, saj poleg razprav in bibliografskih podatkov vsebuje potrebna kazala in obširne pripombe z navedbo literature. Za italijanskega bralca pa bo s prevodi izbranih slovenskih besedil slovenskih sodelavcev dana možnost, da spoznajo del življenja te skupnosti.

*Bogdan Kolar*

Adalbert Rebić, *Riječi života vječnoga*, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1988, 183 str.

Knjiga je natis kratkih svetopisemskih razlag nedeljskih evangelijev, ki jih je imel prof. A. Rebić na vatikanskem radiu v liturgičnem letu 1967/68 v okviru hrvaškega programa. Po dvajsetih letih se mu je zdelo primerno, da govore na radiu izda v knjigi.



To je storil na željo mnogih, ki so ga že med oddajo na radiu in tudi pozneje prosili, naj to stori.

O tem se takoj zastavlja vprašanje o umestnosti natisa govorov po tako dolgem presledku, posebno še, ker je bila vmes izvedena liturgična reforma, ki je popolnoma spremenila branje evangelijev ob nedeljah. Medtem ko smo pred njo brali vsa leta iste evangeljske odlomke, tako da so ljudje, ki so imeli dober spomin, že vnaprej vedeli, kateri evangelij bodo slišali pri maši, jih bemo zdaj razdeljene v tri cikle, tako da preberemo v treh letih prve tri evangelije z dodatki iz Janezovega evangelija. Razpored branja evangelijev po starem, se torej ne ujema z branjem evangelijev po novem, zato Rebičeva knjiga le delno lahko koristi današnjim dušnopastirskim potrebam. Knjiga največ lahko koristi v liturgičnem letu A in C, ker smo pred liturgično reformo brali ob nedeljah pretežno odlomke iz Matejevega in Lukovega evangelija. Ker hoče biti knjiga uporabna tudi danes, dodaja avtor na koncu (180/81) seznam, kdaj pride po novem koledarju na vrsto ustrezni evangeljski odlomek iz starega razporeda, pri tem, žal, odlomki za leto B niso označeni.

Knjiga je kljub temu, da ne pokriva vseh nedelj po novem razporedu pri branju evangelijev, velik prispevek k poznanju svetopisemske miselnosti in duhovnega sporočila evangelijev. Njen zapoznani natis jasno spričuje, da božja beseda in njena stvarna razlaga nikoli ne zastarita. Knjiga je v celoti uporabna tudi danes. Najprej zato, ker tudi po novem razporedu branja evangelijev, večkrat beremo iste evangeljske odlomke na iste dni. To velja zlasti za božič in delno za veliko noč. Ob teh praznikih bo našel bralec v njej vsako leto dovolj snovi za pristno biblično poznavanje skrivnosti, ki jih takrat obhajamo. Solidna razlaga evangeljskih odlomkov, ki se pokrivajo z novim koledarjem, pa bo bralcu kaži pot, kako naj ravna v primerih, kadar v Rebičevi knjigi ne bo našel razlage. Pazljivo branje razloženih odlomkov ga bo naučilo razlagati odlomke in odkrivati v njih aktualno versko sporočilo.

V tem je celo posebna vrednost te knjige. Rebič kaže, kako je treba razlagati evangeljske odlomke, da odkrijemo v njih versko sporočilo, ki nas vselej obogati. Praktičnim dušnim pastirjem kaže, kakšna naj bo homi-

lija. Ta mora organsko rasti iz evangeljskega besedila in resnice, ki so v njem, narediti »zdaj« navzoče.

Njegova razlaga je dosledno biblična. Versko sporočilo evangeljskih odlomkov odkriva tako, da jih gleda, dokler je le mogoče v luči starozaveznega razodetja. V čemer je Stara zaveza zgodovina, je Nova zaveza verska resnica. To lepo kaže ob čudežu pomnožitve kruha (66/67). Njegovo versko sporočilo je mogoče prav razumeti samo iz čudeža starozavezne mane. Vse prvine tega čudeža so navzoče v čudežu pomnožitve kruha, čeprav preseženo in nadnaravno. Zdaj je Jezus sam kruh iz nebes. Jezus nam ne daje jesti kruha, temveč je on sam tisti kruh, ki ga moramo jesti. On je »kruh življenja« (Jn 65,35).

Pri razlagi odlomkov, ki jih imajo vsi sinoptiki ali vsaj dva od njih, se včasih preveč zadržuje pri ugotavljanju razlik med njimi. To je koristno za kateder, manj pa za pridigo, razen če gre za razlike, ki bogatijo evangeljsko sporočilo. Na splošno pa so razlage lepo vpete v prostor in čas, tako da dejansko biblično okolje že samo pojasnjuje evangeljske dogodke. Temeljito poznanje bibličnega sveta je tudi najboljša razlaga tega sveta. Pri taki razlagi verske resnice evangeljskih dogodkov kar same prihajajo na dan. Rebič jih le redko naglašča, temveč prepušča bralcu, da jih iz razlage sam razbere. V uvodu (6) celo pravi, da je namenoma izpustil moraliziranje. Bralci naj bi sami razbrali iz razlag potreben moralni nauk in ga času ter potrebam vernikov prav uporabili. To jim bo gotovo tudi uspelo, saj nudijo razlage dovolj snovi za to. Razlage torej niso homilije, temveč nadvse koristno gradivo zanje.

Razlagam se pozna, da so bile izvirno govorne. Govorniški slog močno izstopa. Med drugim se kaže v triadah, ki jim sledi močna aplikacija, kar je značilno za govorniški slog (prim. str. 60, 64, 66, 71 itd.). Prav živahna, jasna in nazorna govorica pa priteguje tudi bralca, da z veseljem sega po njih. V njih res v kratkem dobi veliko.

*Francè Rozman*

*Forum Katholische Theologie* 5 (1989), 1

Še pred desetimi leti je bila feministična teologija komajda poznana. Tedaj pa se je to novo gibanje kot plaz sprožilo najprej pri evangeličanih, a kasneje se tudi znotraj katoliške Cerkve o tem vedno več govori in piše. Zato skuša Manfred Hauke iz Augsburga predstaviti temeljne misli feministične teologije in jih kritično oceniti v razpravi z naslovom *Končna podoba androgyn* (1—24). Že naslov nam pove, da je vzor feministične teologije človek, ki je nekakšno moško-žensko bitje.

Feministična teologija je povezana s svetnim feminizmom. V bistvu gre za prenos feminizma na teološko področje. Svoj izvor imata feminizem in feministična teologija v ZDA, kjer se je že v svojih začetkih oboje močno povezovalo z marksizmom. Kate Millet zahteva npr. na osnovi Engelsa odpravo družine, ki naj bi bila po njenem mnenju temelj patriarhalne družbe ter njeno temeljno orodje. Kot nekakšna rojstna letnica feministične teologije velja izid knjige nekdanje katoliške redovnice Mary Daly z naslovom *Onstran Boga Očeta* (*Beyond God the Father: toward a philosophy of women's liberation*, Boston 1973) iz l. 1973. V ZDA se precejšen del zagovornic feministične teologije zavzema za žensko duhovništvo. V ZDA se je v feministično gibanje vključilo veliko redovnic. V Evropi je feministična teologija od vsega začetka povezana s teologijo osvoboditve. Od l. 1976 dalje sta jo začeli širiti reviji *Concillium* ter *Orientierung*. Predstavnice feministične teologije se delijo v tiste, ki so zapustile Cerkev, in tiste, ki želijo ostati v njej. Za večino feministkinj je ideal »androgyn«, tj. moško-ženska osebnost. Na splošno zanikajo podeljevanje vlog določenemu spolu ter nočejo ničesar slišati o različnosti ter potrebnosti dopolnjevanja obeh spolov. Bojujejo se zoper »patriarhat«. Za miselno osnovo imajo pogostoma Engelsovo razmišljanje o razvoju od matriarhata prek patriarhata, kar naj bi končno vodilo v enakopravnost obeh spolov, ki je po Engesu povezana z odpravo družine. Pomembna skupina znotraj feminističnega gibanja so lezbijke. V ZDA je celo udomačen rek, da je feminizem teorija in lezbijanizem praksa. Na splošno se feministke politično vključujejo med »zelene« in so na duhovnem področju tesno povezane z gibanjem »new-age«.

Najbolj znana feministična teologinja je nekdanja redovnica Mary Daly. Po drugem vatikanskem koncilu je izdala 1968 prvo večje delo »Cerkev in drugi spol« (*The Church and the Second Sex*, New York 1968). Naslov je prevzet od francoske eksistencialistke Simone de Beauvoir. Dejansko so tudi vsebinske podobnosti med obema. Obe trdita, da žena ne pride na svet kot žena, ampak to šele postane. Daly se pri tem sklicuje na Teilharda de Chardina. Daly hvali koncil, a vidi samo tista besedila, ki govore o enakopravnosti mož in žena, druga pa prezre ali oslabi. Koncil skuša izigrati zoper izročilo in potem tudi posamezna svetopisemska besedila zoper druga. Zavrača češčenje božje Matere, češ da ta predstavlja ideal, ki ženo ponižuje. 1973 je izšla knjiga »Nad Bogom Očetom«, s katero je radikalno zapustila krščanstvo. V osebne Boga ne veruje več. Zelo se zavzema za lezbijanizem. Sama pojmuje skupnost feministkinj kot »anticerkev« ter »drugi prihod žene« je zanjo sinonim s prihodom antikrista. Namesto križa naj bi bila v središču ženska, namesto molitve usmerjenost na lastni jaz. Sama se imenuje gnostikinja.

Manfred Hauke nato predstavlja temeljne vsebinske poudarke feministične teologije na osnovi treh žena, ki v nasprotju od Mary Daly hočejo še ostati v Cerkvi. To so Catharina Hallkes, Elisabeth Moltman—Wendel ter Rosemary R. Ruether. V prvi vrsti gre za zgrešeno antropologijo, ki postavlja kot ideal »androgyn« ter zavrača vsako komplementarnost in polarnost ter vsako različnost med možem in ženo. Feminizem ne upošteva, da sta mož in žena kot božja podoba enaka po dostojanstvu, a vendar nista isto. Kdor hoče odpraviti razliko med možem in ženo, se usmerja dejansko zoper voljo Stvarnika in zoper naravo človeka, ki nikakor ni nekakšno brezspolno bitje srednjega spola. Feminizem tudi ne vidi, da biti mož ali žena ne pomeni spadati v dvoje struktur, ki se med seboj bojujeta, pač pa je to neizčrpno bogastvo in možnost medsebojne obogatitve. Z lezbijanizmom je zrušen pravi odnos do drugega spola. Feministkinje se na splošno zavzemajo za splav ali ga vsaj ne kritizirajo. Ruether zanika nesmrtnost duše.

Druga stvar je zgrešen odnos do narave. Ruether zanikava, da bi bil človek krona

stvarstva. Vse resničnosti v naravi niso predmeti, nad katerimi naj bi gospodovali, pač pa človeku enakovredni subjekti. Glede odnosa do narave je potrebno tudi pripomniti, da nekatere predstavnice feminizma premalo upoštevajo razliko med Bogom in svetom. Nevarnost je, da zdrknejo v poganško mitološko naravno religijo in sprejmejo neke vrste panteizem. S tem so v bistvu na istem, kot je bil Hitler s svojo »krvjo in zemljo«. Avtor se upravičeno sprašuje, ali ni v feministično pojmovanem odnosu do narave vključeno zanikanje božjega odrešenjskega načrta, po katerem je človek poklican k osebnemu občestvu z Bogom.

Avtor vidi v feminizmu novo obliko starega gnostičnega nauka, po katerem Bog ni ustvaril človeka kot moža in ženo, ampak kot androgyn, tj. kot moško-žensko bitje.

Erich Naab iz Eichstätt prikazuje, kako je Erich Przywara (1889—1972) umeval odnos med vero in filozofijo (25—43). Teologija in filozofija se prepletata. Njun odnos osvetljuje skrivnost Kristusovega učlovečenja in odnos med Kristusovo človeško in božjo naravo, ki iz tega izvira.

Filozofsko obarvana je tudi krajša, a zanimiva razprava Heinricha Reinhardta z naslovom *Processio in causa* pri Tomažu Ak-

Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, Chr. Kaiser Verlag, München 1989, 379.

Moltmann je leta 1986 obhajal šestdesetletnico. Ob tej priložnosti so njegovi prijatelji Deuser, Martin, Stock in Welker izdali poseben zbornik z naslovom *Gottes Zukunft — Zukunft der Welt*. München 1986. Ne loteva se samo velikih tem, ki so povezane z vsebino krščanstva (krščansko upanje, trpljenje Boga, mesijanska narava Cerkve) in njegovim poslanstvom ter odzivanjem na vprašanja današnjega časa in sveta (vprašanje osvoboditve, odnosa do zemeljskih stvarnosti, ekologije... itd.), ampak hoče dati svoj prispevek tudi k sistematični teologiji. Tako imamo pred seboj že tretjo knjigo te teologije.

Moltmann je v celoti zasnoval svojo teologijo v mesijanskih razsežnostih, to pa velja tudi za pričujoče delo. Njegov namen ni prikazati Kristusa statično, kot osebo z dvema naravama ali kot zgodovinsko oseb-

vinskem« (44—50). Vse v vidnem svetu je podrejeno načelu vzročnosti. Vsaka stvar ima svoj vzrok. O »processio« govorimo pri znotrajtrinitaričnih odnosih (*generatio, spiratio; paternitas, filiatio, spiratio*). Nebeški Oče je počelo brez nekega predhodnega počela (*principium non de principio*). Sv. Tomaž se sprašuje, od kod prihaja ves red vzročnosti in čemu služi. Na obojno vprašanje dajejo odgovor notranjetrinitarični odnosi, analogija med »processio« ter »causa«. Vzročnost je utemeljena v »processio«, in sicer je odnos med obojim analogen. Podobnost je »per modum imaginis«.

Med pregledi je objavljeno slavnostno predavanje, ki ga je imel 22.10.1988 v Augsburgu dunajski pomožni škof Kurt Krenn na čast škofu Josefu Stimpflu. Avtor kaže položaj današnjega človeka in pomen škofa, ki more s svojimi osebnimi odločitvami veliko pomagati pri razvoju splošno človeškega (*universale humanum*) ter voditi k pravi ljubezni v resnici. Ne smemo pozabiti, da škof še na poseben način vrši svoje poslanstvo v Kristusovi osebi (prim. CS 21).

Sledijo recenzije iz moralnega, dogmatičnega in duhovnega področja.

Andrej Pirš

nost, ampak dinamično, v območju božje zgodovine v svetu. Ljudje, ki bivajo »na robu« zgodovine in iščejo človeka vredno življenje, potrebujejo kristologijo popotnikov (*christologia viatorum*). To je kristologija poti (*christologia viae*), ki kaže prek sebe in usmerja naprej h Kristusovi prihodnosti (11). Kristologija slave (doksološka kristologija) in ta, eshatološka kristologija, se medsebojno dopolnjujeta in utrjujeta.

V uvodu avtor razlaga, zakaj se je odločil za naslov *Der Weg Jesu Christi* (Kristusova pot). Simbol poti poudarja razvojni pomen in usmerjenost kristologije k njenemu cilju. Dalje pravi Moltmann, da ne moremo še govoriti o »kristologiji domovine«, ampak o »kristologiji poti«, še vedno je to »kristologija vere« in ne še »kristologija gledanja«. Zato je kristologija začetek eshatologije, ta pa je v krščanskem pojmovanju dovršitev kristologije. Tretji razlog, da se je odločil za ta naslov, ki je tudi rdeča nit celotnega dela, pa je etične narave. Navsezadnje vabi vsaka pot,

da po njej hodimo. Jezusova ne vsebuje samo kristološko, ampak tudi etično kategorijo. Šele tisti, ki stopi na Kristusovo pot, spozna, kdo je v resnici Jezus. Kdor resnično veruje v Jezusa kot božjega Maziljenca, ta bo tudi hodil za njim. V celovitem spoznanju in priznanju Kristusa se kristologija in hoja za Kristusom (Christologie und Christopraxis, 12) zlijeta v eno. Moltmann pravi, da se je v tem delu potrudil bolj ko kdaj prej, povezati dogmatiko in etiko (12). Avtor tudi ne izhaja pri svojem obravnavanju snovi iz kristoloških dogem prve Cerkve, ampak poseže še v biblično izročilo, da bi s pomočjo tega prišel do nove, za sedanjost sporočilne Kristusove podobe. To je pripovedna kristologija in ta želi spominjanje povezati s pričakovanji, ki so uresničena v Kristusu.

Moltmann je razdelil svoje delo na sedem poglavij. Prvo ima naslov »Das Messianische« in se ukvarja z mesijansko razsežnostjo kristologije. Kristologija je v resnici »mesiologija«; »Kristus je Izraelov Mesijak« (17). Zato posega avtor v starozavezno zgodovino in mesijansko pričakovanje. V tej luči ne razume pojma »Kristus« kot lastno ime, ampak kot poslanstvo, zato »prevaja« kristološke naslove v mesijanske in išče njihov prvotni pomen. Krščanstvo ni ime kakšne stranke, ampak je obljuba, in zato po svojem bistvu mesijansko (17). V tem poglavju se Moltmann trudi najti skupne točke judovskega mesijanskega upanja in krščanske kristologije: »Jezus ne pomeni konca mesije« (17), in obljublja: »Poskusili bomo razviti kristologijo v krščansko-judovskem dialogu, ki sloni na skupnem mesijanskem upanju« (19). Zato poišče začetke pričakovanja Mesije v Stari zavezi, sledi razvoju podobe o Mesiju, predvsem se ustavlja pri podobi Sina človekovega pri Dan 7 in pri mesijanskih kategorijah, ki vse kažejo v prihodnost, ali pa so vnaprejšnje uveljavljanje mesijanskega časa, npr. sobotno leto (prim. 44). Moltmann se na vso moč trudi najti stične točke med krščanskim Kristusom in judovskim Mesijem, saj se zaveda, da je v »središču vseh krščanskih in judovskih pogovorov neizogibno vprašanje o Mesiju« (45). Sprašuje se tudi, ali je judovski »da« nujno protijudovski. Krščanska projudovska kristologija je možna le, če bo tudi »judovska teologija na podlagi judovskega 'ne' skušala razumeti 'skrivnost' (Buber) krščanstva« (55). Ta skriv-

nost krščanstva naj bi bila prav mesijanska priprava ljudstev (praeparatio messianica) na prihod Mesija in tako pot judovskega mesijanskega upanja k vsem ljudem. Moltmann se v svojem »previdnem dialogu« (15) trudi priti čim bližje judovskemu mesijanskemu upanju, čim bolj »razumeti« njihov »ne« in obenem sugerirati svojim sogovornikom možne razlage krščanskega Kristusa. Vprašanje pa je, če ob vsem tem Kristus ostane, kakršen je v resnici.

Drugo poglavje nosi naslov Poti in spreminjanja kristologije. Kristologijo Nove zaveze prepoznamo po treh razsežnostih: 1. Jezus je božji Maziljenec; 2. Bog je Oče Jezusa Kristusa in ga je obudil od mrtvih; 3. izkustvo Kristusove prisotnosti v Duhu, ki oživlja (59). Nato Moltmann kaže dobre in slabe strani kozmološke kristologije (kristologije od zgoraj ali kristologije sestopa, »Deszendenzchristologie«), ter antropološke kristologije (kristologije od spodaj, »Aszendenzchristologie«, jezulogije). Moltman ni zadovoljen s tema kristologijama kot osamljenima sistemoma, zato na straneh 83 do 91 predlaga nekaj svojega. Najprej kaže na nekatera nasprotja, v katera je zašla današnja civilizacija in na katera mora krščanska teologija odgovoriti. Tu je najprej tretji svet, nato nevarnost atomskega oboroževanja in ne nazadnje ekološka kriza. Tu se nam vsiljujejo vprašanja: Kdo je Kristus za »odvečne« ljudi? Kdo je Kristus za vse nas, ko nam grozi atomski pekel? In: Kdo je Kristus za umirajočo naravo? Moltmann ponuja kristologijo, o kateri pravi, da je sposobna odgovoriti na današnje izzive, in jo imenuje kristologija božje eshatološke zgodovine (90). V obzorje te sta vključena človeštvo in narava; zato smemo govoriti o kozmičnem in socialnem obzorju te kristologije.

V naslednjih treh poglavjih obravnava Moltmann tri velike teme iz Jezusovega življenja: Jezusovo življenje, smrt in vstajenje. V tretjem predstavlja Kristusa kot maziljenega s Svetim Duhom. Temu dejstvu odgovarja pnevmatološka kristologija. Seveda ta izhaja iz Kristusovega vstajenja in odkriva tudi v njegovem zemeljskem življenju in delovanju to pnevmatološko razsežnost. »Ker je vstali Kristus duhovno navzoč, moramo razumeti njegovo celotno zgodovino kot zgodovino njegove povezanosti z Duhom. To je nastavek za pnevmatološko kristologi-

jo zemeljskega življenja, delovanja in poti Jezusa Kristusa« (97). Navedel bom samo podnaslove tega poglavja, pod katerimi Moltmann obravnava Svetega Duha v njih: Kristusovo rojstvo iz Svetega Duha, Kristusov krst v Svetem Duhu, Evangelij o božjem kraljestvu za uboge, Ozdravljanje bolnikov in izganjanje hudih duhov, Sprejetje zavrnjenih in dvignjenje ponižanih, Mesijanska pot življenja, Jezus — mesijanska oseba v postajanju. Pod temi naslovi se skriva marsikak pomemben vidik, katerega ne smemo prezreti, če hočemo odkriti Duha Jezusa Kristusa in mu biti zvesti v današnjem času. Kristologija je tudi soteriologija; Kristus je tudi Odrašenik; to Moltmann močno podarja na str. 114—136, kjer govori o Kristusovem evangeliju o božjem kraljestvu, ki je namenjeno ubogim in zapostavljenim, ter o njegovem odnosu do teh ljudi. Na str. 136—157 pa govori o mesijanski razsežnosti življenja, h kateri spada mir. Priprava je že v starozaveznem šabbat in v tori (postavi), uresničuje se z nastopom božjega kraljestva na zemlji, dokončno pa bo zavladal v božjem kraljestvu. Ne moremo pa se strinjati z Moltmannovim pojmovanjem Marije v Kristusovem življenju; v njej vidi bolj tekmičico Svetega Duha kot pa njegovo sodelavko (prim. 106).

Četrto poglavje z naslovom Kristusovo apokaliptično trpljenje nas zelo spominja na Moltmannovo knjigo Križani Bog. Avtor opozarja, da izhaja iz spoznanj, ki jih je podal v tej knjigi ter razvil v drugem in tretjem poglavju dela pod naslovom Trojica in božje kraljestvo. »V središču krščanske vere je zgodovina Jezusa Kristusa. V središču Kristusove zgodovine sta njegovo trpljenje in smrt na križu,« pravi Moltmann (17). Kristusovo trpljenje ni zasebna zadeva, ampak ima univerzalne razsežnosti. Vse trpljenje človeštva je povzeto v Kristusovem trpljenju na Golgoti. Prenaša ga v solidarnosti z drugimi, kot zastopnik vseh in tako prevzame nase bolečine vsega trpečega stvarstva. Apokaliptično obzorje Kristusovega trpljenja objema tudi trpljenje današnjega atomskega časa; tudi kozmično trpljenje tega ekološko ogroženega časa je povzeto v to Kristusovo trpljenje. Moltmann obravnava človeško razsežnost Kristusovega trpljenja, njegovo smrt kot Mesija, kot božjega Sina, kot Juda, kot sužnja in kot predstavnika vse-

ga živega, »v solidarnosti z vsem zdihujočim stvarstvom, ki je podvrženo razpadljivosti« (191). Obravnava pa tudi božjo razsežnost njegovega trpljenja, ko vprašuje: »Kje je Bog?« (192). V luči že znanega vprašanja iz teodiceje, ki se pojavlja ob Kristusovi zapuščenosti in smrti na Golgoti, obravnava Moltmann teologijo Kristusove izročitve (Theologie der Hingabe), kakor jo on pojmuje (izročitve zato, ker v dejanju predanosti ni Jezus zgolj objekt, ampak je subjekt). V Novi zavezi je Oče Jezusa Kristusa vedno na Jezusovi strani in nikoli na strani tistih, ki ga križajo, saj je vendar Bog Izraela, in ne Jupiter, rimsko božanstvo. Na vprašanje »Kje je Bog?« smemo odgovoriti: »Bog sam je bil v Kristusu«. Moltmann takole razlaga to trditve: »Jezusovo trpljenje je bilo tudi božje trpljenje, Jezusova smrt je tudi smrt za Boga, njegovega Očeta: 'Jaz sem v Očetu in Oče v meni,' pravi Kristus v Janezovem evangeliju. V moči tega prebivanja (perichoresis) Očeta in Sina drugega v drugem je Jezusovo trpljenje božje trpljenje ter je božja ljubezen sposobna in pripravljena tretji« (199). Bog pa ni samo »trpel« z Jezusom, ampak je tudi protestiral proti dejanju, ki so ga storili ljudje. Ta protest se izraža v tem, da je obudil Jezusa od mrtvih. Torej se moremo iz tega spoznanja naučiti naslednje: Kristusovo trpljenje ima božje razsežnosti zato, ker postane Bog s tem nepreklicno solidaren z ljudmi in vsem stvarstvom: Bog je z nami. Kristusovo trpljenje je tudi božje trpljenje zato, ker se po njem zavzame za nas in nas rešuje prav tam in takrat, kjer bi se morali prepuščeni sami sebi pogrezniti v nič: Bog je torej za nas. Končno je Kristusovo trpljenje tudi božje trpljenje zato, ker iz njega izvira novo stvarjenje vseh stvari: mi smo iz Boga (202). Ko Moltmann odgovarja na vprašanje Kristusovega trpljenja v odnosu do Boga, zastavlja drugo: Zakaj je Kristus umrl? Torej pomen Kristusovega trpljenja za nas — njegova soteriološka razsežnost. Razlog Kristusovega trpljenja je naše rešenje izpod oblasti greha in teže naše krivde (prim. Rim 4,25). Pa ne samo naše rešenje. Moltmann v skladu s svojo zasnovo opozarja na kozmične razsežnosti Kristusovega odrešilnega trpljenja in smrti. »Ponovno odkritje kozmične kristologije se mora danes začeti z ekološko kristologijo, če želi imeti kozmična kristologija zdravilni (therapeutischer) pomen za

naravo, ki danes trpi zaradi človekove ne-spameti« (217). Cerkev mučencev (ecclesia martyrurum) je solidarna s Kristusovim trpljenjem in trpljenjem stvarstva. Moltmann podaja tri primere modernih mučencev: evangeličanskega pastora Paula Schneiderja (1897—1939), Dietricha Bonhoefferja (1906—1945) in »ljudskega škofa« Arnulfa Romera (1917—1979). Pri prvem je razvidno mučeništvo zaradi vere, pri drugem zaradi upora krivicam in nasilju, pri tretjem pa iz solidarnosti s trpljenjem zatiranega ljudstva. Moltmann nato prehaja na evharistijo in njen odnos do Kristusove smrti. Med drugim pravi: »Obhajanje svete večerje je uredniška teologija križa« (226), saj v evharistiji oznanjamo Kristusovo smrt, dokler ne pride v slavi. Spominjanje Kristusove smrti vsebuje predujem določene prihodnosti človeštva, medtem ko sedaj trpi, je brez upanja, zatirano in zapostavljeno.

Peto poglavje ima naslov Kristusovo eshatološko vstajenje. S Kristusovim vstajenjem stoji in pade krščanska vera (prim. 1 Kor 15,14). Ta odločilni dogodek in njegov vsestranski pomen obravnava Moltmann z različnih vidikov. Skuša ugotoviti, v kakšnem odnosu sta zgodovina in Kristusovo vstajenje (teološki in »naravni« problem). Hkrati opozarja na zedinjevalno moč Kristusovega vstajenja. Kot že naslov poglavja pove, vidi Moltman v Kristusovem vstajenju začetek prihodnjih časov za človeka, zgodovino in naravo. Kristusovo vstajenje je anticipacija vstajenja vsega stvarstva. Tukaj prihaja še posebej do veljave Moltmannova eshatološka naravnost pri obravnavanju omenjenih tém.

Toda Moltmann ne bi bil zvest svoji usmeritvi, če ne bi še enkrat, v posebnem poglavju, spregovoril o kozmični razsežnosti Kristusa in njegovega odrešenja. Peto poglavje ima naslov Kozmični Kristus. V njem govori o »večjem Kristusu«, ki objema vse stvarstvo, tudi naravo. »Ako ne ozdravi narava, ni nobenega rešenja za človeka, saj so ljudje naravna bitja. Zaradi prave podobe Kristusovega poslanstva moramo prerasti današnjo 'zgodovinsko kristologijo' in razviti 'kristologijo narave'« (297). Kristus je iz treh vidikov božji in zato neustvarjeni-ustvarjalni temelj stvarstva, saj je vse stvari ustvaril Bog »po njem«, »v njem« in »zanj« (311). Pod naslovom »Kristus — gonilna sila ali žrtev evo-

lucije?« kaže Moltman na šibke strani Charadinove teorije o evoluciji in Rahnerjeve teorije o samopreseganju (Selbsttranszendenz). Avtor podaja svojo rešitev in gledanje na Kristusovo mesto v stvarstvu. Kristus ni začetek in konec evolucije, ampak je odrešenik evolucije, prihaja naproti in se pri svojem odrešenjskem delovanju ne drži »pravil« evolucije in samopreseganja. Zato moramo razumeti eshatološko prihodnost kot tisto, ki je vsem časom sodobna (diachron) in tako predstavlja večnost za vse stvari. »Kristus evolutor je Kristus v nastajanju (Werden), Kristus redemptor pa je Kristus v svojem prihajanju (Kommen) (328). Naloga današnjega človeka, toliko bolj kristjana, je »spraviti se« (Versöhnung) z naravo. Današnja agresivnost do narave mora nadomestiti etika sprave, ki je v službi sožitja vsega stvarstva (prim. 331).

Sedmemu in zadnjemu poglavju je dal avtor naslov: Kristusov prihod (Parusie). »V pričakovanju Kristusa in v molitvi za njegov prihod se uredničuje tisto upanje, ki je bilo porojeno iz Kristusovega vstajenja in je živo v moči njegovega Duh« (338). Zato mora biti pričakovanje »poslednjega dne« vključeno v pričakovanje Kristusa in ne obratno. Šele takrat, kadar bo apokaliptično pričakovanje sodbe popolnoma »kristianizirano«, ne bo več vir strahu in bo zbuvalo osvobajajoče upanje, v moči katerega more človek zreti v prihodnost z dvignjeno glavo« (339). Zato je šele nova, eshatološko usmerjena teologija znova postavila pričakovanje paruzije v kristologijo. Čeprav bo Moltmann to vprašanje bolj izčrpno obravnaval v prihodnji številki svoje sistematične teologije, ki bo posvečena eshatološkim vprašanjem, se jih bežno dotika tudi tukaj, kolikor so seveda v tesni zvezi s kristologijo. Kristus »prihaja« in njegov prihod bo »sodni dan«, saj pomeni nastop večnosti za novo stvarstvo, je več kot kateri koli dan v koledarju, je »dan vseh dni« (351). Nadalje podaja avtor še svoj pogled na vprašanje večnosti in eona, ki je relativna večnost vsega ustvarjenega, dalje na vprašanje nebes, telesnosti, plačila in sodbe. Kakšen bo »izid« te sodbe, bodo rešeni vsi ali le nekateri? Pomembno je, da bo to sodbo izvršil Jezus Kristus; zato jo moremo kristjani pričakovati v luči poznanja in vere, ki prihaja iz evangelija (prim. 363).

**Ciril Sorč**

# VSEBINA

(Table of Contents)

## RAZPRAVE (Articles)

**Francè Rozman**

- Karizme in službe v prvi Cerkvi ..... 121  
*Charisms and Ministries in the Early Church*

**Karel Bedernjak**

- Pravičnost kot osebna vrednota (II) ..... 135  
*Justice Viewed as a Personal value (II)*

**Viktor Papež**

- Pravni postopek pri odstranitvi in premestitvi  
župnikov v ZCP ..... 155  
*Legal Procedure by Which to Discharge or Transfer  
a Parish Priest According to the Code of Church Law*

## TEOLOŠKI TEČAJ '89

**Anton Stres**

- Antropološki in teološki temelji človekovih pravic ..... 175

**Drago Ocvirk**

- Univerzalnost človekovih pravic in krščanske vere ..... 187

**Janez Juhant**

- Novi vek, krščanstvo, človekove pravice — moralno  
vprašanje ..... 205

**Stanko Ojnik**

- Človekove — kristjanove pravice v Cerkvi ..... 225

**Danilo Türk**

- Človekove pravice in mednarodno pravo ..... 237

**Alojzij Snoj**

- Ustava SFRJ in človekove pravice ..... 247

**Vera Lamut**

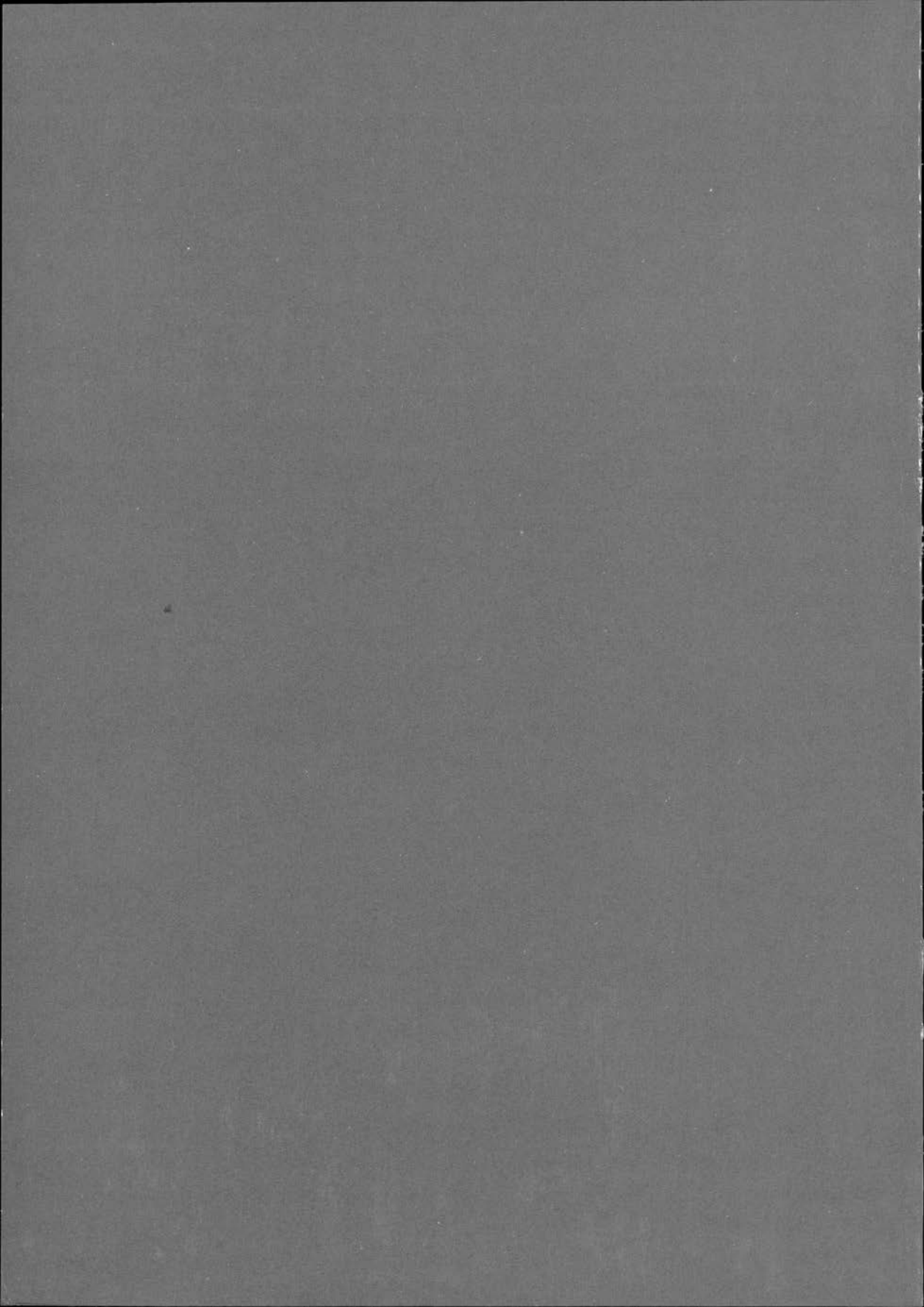
- Pravice ženske v Cerkvi ..... 251

**Janez Pogačnik**

- Pastoracija človekovih pravic ..... 259

## OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

- Ivan Jurkovič, *Il Codice della Diocesi di Ljubljana del 1940 tra il »Codex Iuris Canonici« del 1917 e quello del 1983* (V. Papež) ..... 263
- Kornelius Fleischmann, *Klemens Maria Hofbauer, Sein Leben und seine Zeit* (A. Pirš) ..... 265
- Pietro Zovatto, *La stampa cattolica italiana e slovena a Trieste* (B. Kolar) ..... 265
- Adalbert Rebić, *Riječi života vječnoga* (F. Rozman) ..... 266
- Forum Katholische Theologie* 5 (1989), 1 (A. Pirš) ..... 268
- Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*  
*Christologie in messianischen Dimensionen* (C. Sorč) ..... 269





# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 49

LETO 1989 / ŠTEVILKA 4

## GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

- J. Krašovec ANTIČNA ZGRADBA PSALMA 73  
F. Rozman KREPOSTI NOSILCEV CERKVENIH SLUŽB  
J. Plevnik POSLEDNJA RESNICA V 1 TES  
K. Bedernjak PRAVIČNOST KOT OSEBNA VREDNOTA  
M. Smolik P. JOSEF A. JUNG MANN JE BIL ROJEN PRED STO LETI  
A. Štrukelj RUSKA DUHOVNOST  
V. Papež USTANOVA MAŠNEGA ŠTIPENDIJA

PREGLEDI  
POROČILA  
OCENE IN PREDSTAVITVE

# BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

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

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

Letna naročnina 60.000 din, posamezna številka 15.000  
din, za inozemstvo 20 USD.

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

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri  
Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽINA, 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

## Bogoslovni vestnik 49 (1989)

### RAZPRAVE

#### **Bedernjak Karel**

Pravičnost kot osebna vrednota (I) .....	25
Pravičnost kot osebna vrednota (II) .....	135
Pravičnost kot osebna vrednota (III) .....	315

#### **Košir Borut**

Služba škofovih vikarjev kot osnova za pravno obdelavo službe arhidia- konov v ljubljanski nadškofiji .....	61
--	----

#### **Krašovec Jože**

Blagoslov — prekletstvo in obnova v 3 Mz 26 in 5 Mz 28 + 30, 1—10 ....	3
Antitetična zgradba psalma 73 .....	275

#### **Papež Viktor**

Pravni postopek pri odstranitvi in premestitvi župnikov v ZCP .....	155
Ustanova mašnega »štipendija« v preteklosti in v Zakoniku cerkvenega prava	357

#### **Pirš Andrej**

Ekumenizem in zedinjenje kristjanov .....	39
---	----

#### **Plevnik Jože**

Poslednja resnica v 1. pismu Tesaloničanom .....	307
--	-----

#### **Ramovš Jože**

Apostolsko delo župnijskega sodelavca za ljudi in z ljudmi .....	49
--	----

#### **Rozman France**

Karizme in službe v prvi Cerкви .....	121
Pastoralna pisma in potrebne kreposti nosilcev cerkvenih služb .....	289

#### **Smolik Marijan**

P. Josef Andreas Jungmann je bil rojen pred sto leti .....	335
--	-----

#### **Štrukelj Anton**

Izvori in značilnosti ruske duhovnosti .....	349
--	-----

## REFERATI - KOREFERATI

### Juhant Janez

Novi vek, krščanstvo, človekove pravice — moralno vprašanje ..... 205

### Lamut Vera

Pravice ženske v Cerkvi ..... 251

### Ocvirk Drago

Univerzalnost človekovih pravic in krščanske vere ..... 187

### Ojnik Stanko

Človekove — kristjanove pravice v Cerkvi ..... 225

### Pogačnik Janez

Pastoracija človekovih pravic ..... 259

### Stres Anton

Antropološki in teološki temelji človekovih pravic ..... 175

### Snoj Alojzij

Ustava SFRJ in človekove pravice ..... 247

### Türk Danilo

Človekove pravice in mednarodno pravo ..... 237

## PREGLEDI IN POROČILA

### Dermota Valter

Zakrament sprave — spovedi — pokore kot vzgojno sredstvo don Boskovega preventivnega vzgojnega sistema ..... 69

Zakrament evharistije v preventivnem vzgojnem sistemu sv. Janeza Boska . 381

### Krašovec Jože

Teološka fakulteta v akademskem letu 1987/88 ..... 93

Teološka fakulteta v akademskem letu 1988/89 ..... 391

### Smolik Marijan

Komentirana izdaja nemških predgovorov in posvetil v slovenskih in hrvaških knjigah 16. stoletja ..... 373

## PREVOD

»Pridi k nam tvoje kraljestvo«. Dokument četrtega evropskega srečanja KEK in CCEE v Erfurtu ..... 83

## OCENE IN PREDSTAVITVE

<b>Carlo M. d'Attems primo arcivescovo di Gorizia 1752-1774</b> (F. M. Dolinar in L. Tavano) .....	113
Fleischmann Kornelius, <b>Klemens Maria Hofbauer, Sein Leben und seine Zeit</b> (A. Pirš) .....	265
Görres A./Kasper W., <b>Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens</b> (V. Dermota) .....	106
Jurkovič Ivan, <b>Il Codice della Diocesi di Ljubljana del 1940 tra il »Codex Iuris Canonici« del 1917 e quello del 1983</b> (V. Papež) .....	263
Keber Janez, <b>Leksikon imen</b> (F. Rozman) .....	103
Latourelle René, <b>Vaticano II: bilancio e prospettive</b> (C. Sorč) .....	401
Moltmann Jürgen, <b>Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen</b> (C. Sorč) .....	269
Rebič Adalbert, <b>Riječi života vječnoga</b> (F. Rozman) .....	266
Rebula Alojz, <b>Jutri čez Jordan</b> (F. Rozman) .....	99
Schweizer Eduard, <b>Theologische Einleitung in das Neue Testament</b> (F. Rozman) .....	405
Tomić Celestin, <b>Začeci židovstva</b> (F. Rozman) .....	101
Tomić Celestin, <b>Vrijeme iščekivanja</b> (F. Rozman) .....	406
Zovatto Pietro, <b>La stampa cattolica italiana e slovena a Trieste</b> (B. Kolar) .....	265
<b>Forum Katholische Theologie</b> 4(1988),3,4 (A. Pirš) .....	118, 119
<b>Forum Katholische Theologie</b> 5(1989),1 (A. Pirš) .....	268



*Prelatu*

*DR. ANTONU STRLETU*

*dolgoletnemu rednemu profesorju dogmatike ob*

*PETINSEDEMDESETLETNICI*

*poklanja Teološka fakulteta v Ljubljani*

*to številko Bogoslovnega vestnika*

*v znamenje priznanja in hvaležnosti*

*za vse znanstveno in pedagoško delo*





Jože Krašovec

## Antitetična zgradba psalma 73

### 1. Dosedanje raziskave in antitetična razčlenitev besedila\*

Raziskovalci tega psalma so posebno radi obravnavali vprašanje literarne vrste, situacije in povračila. Pri tem so se sklicevali na tematsko sorodnost med tem psalmom in med Jobovo knjigo, Ps 37 in Ps 49. V stališčih posameznih raziskovalcev bolj odseva njihova pripadnost določenemu izročilu kakor dejansko stanje besedila. Odkar je H. Gunkel postavil kriterije o literarnih vrstah, je to vprašanje v središču pozornosti. Zaradi tega pa toliko težje pride do veljave zanimanje za individualno zgradbo psalma. Posamezne elemente psalma so raziskali do podrobnosti, a celo pri najbolj znanih raziskovalcih je komaj opazen resen trud za raziskavo jezikovno-slogovnih značilnosti, ki sestavljajo zgradbo v celoti in s tem edinstvenost naše pesnitve.

Prvi stvarni opis notranje zgradbe psalma je podal A. Weiser: »Sestava psalma ustreza strukturi življenjske izkušnje; vsiljena notranja zveza se druži s svobodnostjo zunanjega oblikovanja. Vrstici 1sl. tematsko izpostavljata izjavo o veri, o kateri se psalm sprašuje in daje obenem s podobno usmerjenim sklepom (v. 27sl.) celoti trden okvir. Vmes poteka pesnikov duševni boj, vrstice 3—12 govore o njegovem pohujšanju zaradi sreče brezbožnikov, vrstice 13—15 o njegovi lastni nesreči in dvomu; v vrstici 17 nastopi preobrat. Pesnik začne drugače gledati na dogajanje, v vrsticah 17—22 glede na brezbožne, v vrsticah 23—26 glede na svoj lastni odnos do Boga.«<sup>1</sup>

E. Baumann se malo podrobneje ukvarja s sestavo psalma.<sup>2</sup> Poudarja členice (prislove, zaimke, veznike) kot strukturne elemente psalma in priložnostno opozarja na njihovo funkcijo v uvajanju nasprotij. Njegova raziskava razčlenitve pa je vse premalo podrobna in ne dovolj jasna. Enako kot drugi raziskovalci sploh ne omenja medsebojnega razmerja med posameznimi deli psalma. Zato je potreben samostojen razčlenitveni postopek na podlagi vseh obstoječih jezikovnih prvin. Pri tem se izkažejo naslednje antitetične enote, kjer predstavlja vrstica 1 uvod:

- 2—12//13—17 Krivični uspevajo kljub svoji hudobiji //psalmist trpi kljub »čistosti svojega srca«  
18—22//23—26 Krivični preminejo //psalmist ostane za vedno v skupnosti z Bogom  
27//28 Antiteza kot povzetek.

- 1 *Zares, dober je Bog do Izraela,*  
do tistih, ki so čisti v srcu.
- 2 *Toda jaz — moje noge so se skoraj spotaknile,*  
moji koraki so malodane spodrsnili.
- 3 *Kajti razvnel sem se nad bahači,*  
ko sem videl, kako krivičniki uspevajo.
- 4 *Njih ne zadevajo bridkosti,*  
njihovo telo je zdravo in rejeno.
- 5 *Ne poznajo muk kakor smrtniki,*  
*ne tepejo jih človeške nadloge.*
- 6 *Zato je ošabnost njihova ogrlica,*  
pokriva jih obleka nasilja.
- 7 *Njihove oči so nabrekli zaradi maščobe,*  
v njihovih srcih prekipevajo domišljije.
- 8 *Posmehujejo se in govorijo hudobno,*  
zviška grozijo z zatiranjem.
- 9 *Svoja usta postavljajo v nebesa,*  
njihov jezik teka *po zemlji.*
- 10 *Zato se ljudstvo obrača nanje*  
in si zajema obilne vode.
- 11 *Govorijo: »Kako bi Bog mogel vedeti?*  
*Ima Najvišji vednost?«*
- 12 *Glej, takšni so krivičniki,*  
vedno brez skrbi si kopičijo bogastvo.
- 13 *Zares, zaman sem obvaroval srce čisto*  
in si roke umival z nedolžnostjo.
- 14 *Saj me ves dan tepejo nadloge,*  
vsako jutro me zadene kazen.
- 15 *Če bi rekel: »Govoril bom kakor oni,«*  
bi se izneveril tvojim sinovom.
- 16 *Ko sem premišljeval, da bi prišlo do jasnosti,*  
se mi je vse to zdelo kot neogibna nadloga,
- 17 *dokler nisem stopil v božje svetišče*  
in spoznal, kakšen je *njihov konec.*
- 18 *Zares, na spolzka mesta jih postavljaš,*  
strmoglavljaš jih v pogubo.
- 19 *Kako jih v hipu obide groza,*  
popolnoma končajo zaradi preplaha.
- 20 *Kakor sanje ob prebujenju, o Gospod,*  
ko se dvigneš, zavržeš njihove privide.
- 21 *Ko je bilo moje srce razburjeno*  
in so bila moja čustva prizadeta,
- 22 *sem bil nespameten in brez razuma,*  
kakor žival sem bil *pred tabo.*
- 23 *Toda jaz — vedno bom ostal s tabo;*  
prijel si me za desnico.
- 24 *Vodi me s svojim nasvetom,*  
*potem pa me vzemi v slavo.*
- 25 *Koga imam v nebesih razen tebe?*  
Če sem s teboj, si ničesar ne želim na zemlji.

- 26 Tudi če moje meso in srce razpadata,  
je Bog *na veke* skala mojega srca in moj delež.
- 27 *Glej, tisti, ki so daleč od tebe*, bodo propadli,  
ti pokončlaš vsakega, ki odpade od tebe.
- 28 *Toda jaz — božja bližina je moja sreča*;  
v Gospodu imam svoje zavetje,  
da bom oznanjal vsa tvoja dela.

## 2. Zgradba celote in osnovni elementi antitetične razčlenitve

V tem psalmu se v vsej ostrini pokaže nasprotje med krivičniki in psalmistom glede na vedenje in usodo. Ta tematska antitetika je razlog, da se psalm členi na posamezne blokovne enote. Nasproti si stojijo skupnost krivičnikov in psalmistov »jaz«: krivičnikom vse uspeva kljub njihovi hudobiji (2—12), med tem ko psalmistu kljub njegovi pravičnosti vse spodleti (13—16). Vrstica 17 prinaša preobrat, zamenjavo usod: konec krivičnikov je poguba (18—22), med tem ko sme psalmist vedno uživati božjo bližino (23—26). Antitetični paralelizem sklepnih vrstic (27—28) predstavlja zato povzetek drugega dela psalma (18—26).

Os te antitetike je premena v obdobju »nekaj« — »konec«, kot je to posebno razvidno v preobratni vrstici 17. Glede na konec je med Bogom in med krivičniki osnovna antiteza. Psalmist je sedaj popolnoma na strani Boga, »nekaj« pa je med Bogom in psalmistom obstajalo nasprotje; to se kaže v prvem delu psalma (1—2.13). Osnovna tematska razčlenitev psalma se izraža z različnimi jezikovno-slogovnimi elementi; ti ne le razčlenjujejo psalm, ampak ga tudi povezujejo v organsko združeno enoto. Jezikovne in slogovne razčlenjevalne in združevalne elemente moremo obseči z naslednjimi skupnimi pojmi: členice, zaimki, uporaba časov in načinov, posamezni pojmi in preobrati v njihovih medsebojnih odnosih.

### a) Členice in zaimki

Pozornost zbuja, da pisatelj trikrat uporabi členico *'ak* — »zares« kot uvod v tri tematsko različne enote: v vrstici 1 kot uvod v stavek vere; v vrstici 13a kot uvod v drugi glavni del in v vrstici 18a kot uvod v tretji glavni del psalma. Tretji primer je posebno močno poudarjen, ker mu v vrstici 19a za isti namen sledi členičina različica *'ek*. Glede na antitetično razmerje med enotami 1//2—12//13—16 imajo navedene členice seveda izrazito antitetično funkcijo. Med uvodnimi vrsticami 13//18—19 je antiteza le v tematskem pogledu. Med vrsticama 1//13 pa je tudi sorazmerno veliko oblikovno antitetično ustrezanje:

- 1 Zares, dober je Bog do Izraela,  
do tistih, ki so čisti v srcu.
- 13 Zares, zaman sem obvaroval srce čisto  
in si roke umival z nedolžnostjo.

V vrstici 11a nastopa tudi različica členice *'ekāh*. Tam sicer nima nobene antitetične funkcije, pač pa vzklicno. Pravzaprav imajo vse tri oblike členic namen močno povzdigniti resničnost oziroma dejansko stanje. Zato bi se moralo to v prevodih jasneje pokazati, kot se to v splošnem dogaja.

Nekaj nadaljnjih členic nima več primarnega pomena za osnovno antitetično razčlenitev. Vsekakor pa je antitetično razmerje med kazalno členico *hinnēh* v vrsticah 12 in 27: v vrstici 12 je govor o uspevanju krivičnikov, vrstica 27 pa nasprotno izjavlja splošno veljavno gotovost o pogubi tistih, ki so daleč od Boga:

- 12 Glej, takšni so krivičniki,  
vedno brez skrbi si kopičijo bogastvo.
- 27 Glej, tisti, ki so daleč od tebe, bodo propadli,  
ti pokončaš vsakega, ki odpade od tebe.

Pomembna se zdi antitetična funkcija protivno uporabljenega zaimka 'anī. Že v vrstici 2 je uvodnemu stavku vere adverzativno-antitetično postavljen nasproti wa'anī. Med obema vrsticama je jasna antiteza:

- 1 Zares, dober je Bog do Izraela,  
do tistih, ki so čisti v srcu.
- 2 Toda jaz — moje noge so se skoraj spotaknile,  
moji koraki so malodane spodrsnili.

V tretjem delu psalma (18—22) govori pesnik o pogubi krivičnikov ob »koncu«. Na koncu odseka zopet kaže nazaj na svoje nekdanje omahovanje v veri, katero je tako močno poudarjal v prvem delu. Preobrat v vrstici 22 ustreza po eni strani preobratu v vrstici 2, po drugi pa je nasprotje novemu stanju psalmista v trdnem verskem občestvu z Bogom, o katerem je govor tako v četrtem delu (23—26) kot v antitetičnem paralelizmu povzetka (27—28). Iz novega stanja sledi tako uvodni antitetični preobrat v vrstici 23 kot nasprotje tretjemu delu, kot tudi antiteza vrstice 28 v antitetičnem paralelizmu vrstic 27—28. Glede na osnovno različno razmerje med psalmistom in Bogom »nekdaj« in »odslej« je razmerje med wa'anī v vrsticah 2+22 in vrsticah 23+28 izrecno antitetično.

Novo razumevanje odnosov glede delovanja Boga proti krivičnikom in nasproti zvestemu psalmistu pripravi pesnika, da najbolj intimno nagovarja Boga. Neosebno razmerje med »oni« in »jaz«, ki je v začetku podlaga pripovedi, preide v vrstici 22 v osebno govorni »jaz« — »ti (Bog)«. Značilno govorno sredstvo je ponavljajoči se predlog 'im v zvezi s samostalniško pripono v drugi osebi: 'immāk (22b. 23a. 25). V vrstici 22b rabi za priznanje nekdanjega razumevanja; v vrsticah 23a in 25 pa nasprotno izraža najgloblje sedanje občestvo z Bogom. Torej se tudi ta predlog pojavlja v antitetični vlogi glede na časovni razmik »nekoč« — »sedaj«.

### b) Posamezni ključni pojmi in izjave v njihovem odnosu do celotne zgradbe

Uvodna vrstica je splošno veljaven izrek vere. Med tem paralelizmom in med »jazom« psalmista, ki prevladuje v psalmu, je najtesnejše vzajemnostno razmerje. V podobno naravnani sklepni vrstici dobi izjava »Dober je Bog do Izraela« (1a) ustreznico v »... božja bližina je moja sreča« (28a). Zato je treba imeti izjavi za formalne inkluzijske elemente psalma.<sup>3</sup>

Znotraj inkluzije, ki jo sestavljata uvodna vrstica in sklepni antitetični paralelizem, je nekaj izjav in izrazov, ki se zdijo glede na osnovno antitetično razčlenitev na štiri nasproti si stoječe enote posebno pomembni. Prvi tak primer sta vrstici 5 in 14, ki nastopata vsakokrat v nasprotujočem si bloku in predstavljata posebno jasno antitetično razmerje:

- 5 Ne poznajo muk kakor smrtniki,  
ne tepejo jih človeške nadloge.
- 14 Saj me ves dan tepejo nadloge,  
vsako jutro me zadene kazen.

O krivičnih je rečeno, da nimajo nobenih nadlog, medtem ko psalmist »ves dan« trpi nadloge. V tej antitezi je v formalnem pogledu posebno pomembna antitetična uporaba istega glagola »tepsti« v obeh vrsticah.

V prvi polovici psalma je opaziti tudi antitetično razmerje med vrsticami 1b, 7b in 13a. Gre za različno kvaliteto »srca«: v vrstici 1 je govor o »čistem srcu« kot pogoju za božjo naklonjenost; v vrstici 7 se pojavijo »domišljije srca« krivičnih; v vrstici 13 zatrjuje psalmist »čistost svojega srca« v preteklosti. Zelo jasna je antiteza med vrsticama 9 (I. del) in 25 (IV. del). V vrstici je govor o ošabnosti brezbožnih, v vrstici 25 pa nasprotno o psalmistovi popolni vdanosti:

- 9 Svoja usta postavljajo v nebesa,  
njihov jezik teka po zemlji.
- 25 Koga imam v nebesih razen tebe?  
Če sem s teboj, si ničesar ne želim na zemlji.

Tematsko in formalno antitetično razmerje obstaja nadalje med vrsticami 11—12 in 18—19: na eni strani »večna« stalnost ošabnih krivičnih, na drugi njihovo nenadno strmoglavljenje. V formalnem pogledu obstaja popolna antiteza le med nasprotnima si izrazoma »vedno« (12b) in »v hipu« (19a). Beseda »trenutek, hip« mora biti posebno poudarjena, kajti stoji v nasprotju tudi »vedno« (23a) in »na veke« (26b), ki zadeva pravičnega psalmista: krivični bodo »v hipu« strmoglavljeni, medtem ko se bo psalmist »vedno, na veke« veselil božje bližine in varstva. Kako pomembni sta besedi »vedno« in »na veke« v IV. delu psalma, je razvidno tudi iz tega, ker inkluzijsko povezujeta vrstice 23a—26b.

Končno obstaja antitetično razmerje med dvema besedama istega korena *'aharīt* — »konec« (17b) in *'ahar* — »potem« (24b), to pa ima večina raziskovalcev za posebno pomembno. Med obema besedama nastane antiteza zato, ker se *'aharīt* nanaša na negativen konec krivičnih, *'ahar* pa na končno povišanje psalmista.

### c) Časi v antitetični zgradbi

Za presojanje glagolskega vida in časovnosti je posebnega pomena vrstica preobrata (17); ta predstavlja tako *terminus ad quem* kot tudi *terminus a quo* celotnega delovanja v psalmu. Izhodišče psalma je pripoved o uporniškem vedenju stiskanega psalmista vpričo splošnega uspeha krivičnih. Vsa pripoved in premišljevanje do »dokler...« (17) se torej nanašata na preteklost. Vrstice, ki sledijo vrstici 17, se lahko nanašajo tako na preteklost kot tudi na sedanost ali prihodnost. Za kateri čas dejansko gre ali kateri prevladuje, ne moremo tako zanesljivo določiti; saj ne gre več za pripoved o kakem dogodku, temveč za izraz trdne vere na prihodnjo spremembo položaja, katerega učinek je možno razbrati bolj iz pesnikove duše kot iz objektivnega zunanega poteka stvari.

Vpričo pripovedi o priznanju preteklega nerazumevanja psalmista moremo sklepati, da kaže preobrat »dokler...« (17) na preteklost. Zanesljivost vere je že nastopila; sicer priznanje ne bi bilo možno. Vrstico 17 je torej treba prevesti takole:

Dokler nisem stopil v božje svetišče  
in spoznal, kakšen je njihov konec.<sup>4</sup>

M. Dahood prevaja vrstico v časovno nedoločenem pomenu: »Until I should enter God's sanctuary / and perceive their final destiny.«<sup>5</sup> Ker pričujoča izjava izraža versko razsežnost, ki naj velja tudi kot spodbuda, se izkaže tako, časovno odprto razumevanje kot dopustno, posebno še, ker je v pripovedi o psalmistovem osebnem doživetju tudi nekaj osnovnega.

Naj bo že kakorkoli, preobrat se zgodi z razsvetljenjem vere. Zato je razumljivo, zakaj je prehod v tretji del psalma tako nenaden. Sedaj pesnik preskoči objektivno realnost. Ugleda padeč krivičnih in svojo lastno srečo v občestvu z Bogom. Ta preskok se ne izvede ustrezno zunanjemu poteku dogodkov, temveč samo na podlagi novega prepričanja, novega občutka in slutnje v pesnikovi notranjosti. Ta preskok se zgodi po globokem premisleku:

15 Če bi rekel: »Govoril bom kakor oni«,  
bi se izneveril tvojim sinovom.

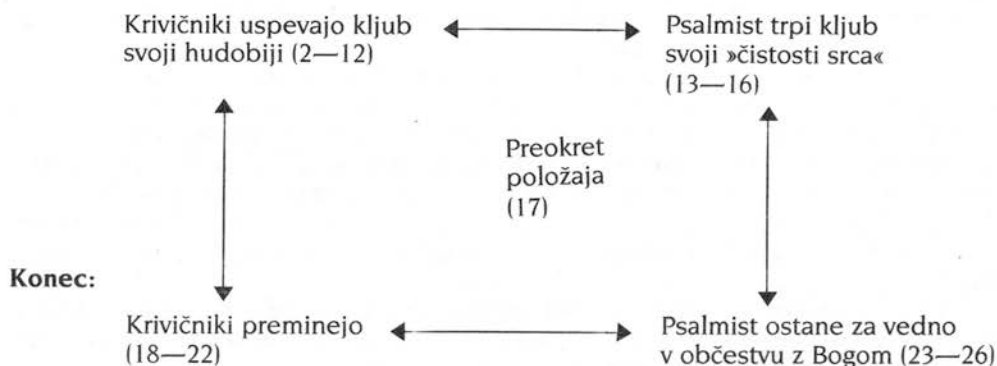
»Če bi rekel...« je pogojni stavek, ki dobi neko ustreznico v vrstici 16: »Ko sem premišljeval...«<sup>6</sup> V dialektiki zavesti dolžnostne zvestobe in nezmožnosti, da bi razumel skrivnostno delovanje Boga na svetu, prevlada vera, ki obeta veliko več kakor navidezna sreča krivičnih.

#### d) Vmesni povzetek: linearno-preskočna antitetična zgradba

Tematska razčlenjenost in jezikovno-slogovni dejavniki podajajo mnogovrstno antitetično zgradbo psalma. Nosilni osebek dejanja je psalmistov »jaz«, čeprav bi se zdelo v pričo uvodne vrstice drugače. Psalmistovo razmerje do Boga je odvisno od tega, s kakšnega vidika presoja razmerje ravnanje — usoda v zvezi s krivičnimi in s samim seboj. V prvih dveh kiticah (2—16) je zorni kot popolnoma različen od tistega v naslednjih dveh kiticah, pri tem pa se pokaže preobrat v vrstici 17 v vsem pomenu kot sredina psalma. Od tu se uravnava pesnikov pogled v preteklost in v prihodnost. »Nekoč« in »konec« si stojita nasproti tako glede odnosa do Boga kot tudi glede na usodo krivičnih.

Nasprotje med »nekoč« in »konec« ima za posledico dvojno antitetično zgradbo. Nasprotje med posameznimi kiticami napreduje ne le linearno, temveč tudi preskočno: linearno kitice I — II; III — IV, preskočno I — III; II — IV.<sup>7</sup> Kot že rečeno, je sklepni antitetični paralelizem (27—28) povzetek III. in IV. kitice. Linearno-preskočna antitetična zaporednost štirih kitic se da zelo dobro ponazoriti; pri tem se vrstica 17 posebno jasno pokaže kot sredina, kot os psalma:

#### Začetek:



### 3. Manjše ključne enote v njihovem odnosu do celote

V celotni zgradbi psalma ima nekaj prvin posebno pomembno vlogo. Zato je priporočljivo, da se izčrpeje ukvarjamo z njimi na podlagi njihove povezave s celoto in glede na podobne izjave v drugih besedilih. Na naslednje enote bo opozorila dodatna ločena obdelava: vrstice 9//25/; 17//24/; 27//28.

## a) Ošabnost krivičnih (v. 9) — psalmistova vdanost (v. 25)

H. Ringgren meni, da razlagalci Ps 73 ne upoštevajo dovolj kultno-mitičnih motivov.<sup>8</sup> O vrstici 9 pravi npr.: »Ta vrstica mora očitno biti več kot navadna slikovna govorica; nobenega dvoma ni, da so tu mitološka namigovanja. Dejansko sta dve mesti v besedilih iz Ras Šamre, ki sta popolni vzporednici naši vrstici.«<sup>9</sup> Kako samovoljna je ta trditev, vidimo zlasti, kadar zaman iščemo potrdila v resnejši jezikovni in slogovni analizi besedila. Pisec se nikjer ne sprašuje o vlogi prispevka v celotni zgradbi psalma.<sup>10</sup> Toliko bolj velja poudariti, da je treba presojsati vlogo obeh ugaritskih »vzporednic« in antite- tično razmerje vrstic 9//25 našega psalma v celotni zvezi vsakokratnih besedil.

Kako se glasita ugaritski besedili?

Gre za naslednja dva odlomka: UT 52:61—63 (CTA 23:61—63); 67 II: 2—6 (CTA 5 II: 2—6).<sup>11</sup> Prvi primer se glasi:

št špt lars	Ene ustnice dosežejo zemljo,
špt lšmm	ene ustnice nebesa,
w/l <sup>c</sup> rb bphm	in v njegova usta so prišli
<sup>c</sup> sr šmm	ptiči neba
wdg bym	in ribe morja.

V UT 67 II: 2—6 beremo:

/špt la/rs	/Ene ustnice ima proti/ zemlji,
špt lšmm	druge ustnice proti nebu
/l/šn lkbkm	/ / jezik proti zvezdam.
y <sup>c</sup> rb /b <sup>c</sup> /l lkbdh	Baal stopa v njegovo notranjost
bph yrd	in gre v njegova usta,
khrr zt	ker je požgal olive,
ybl ars	pridelek zemlje
wpr <sup>c</sup> sm	in sad dreves.

Drugi primer je v zvezi z opisom orjaške postave podzemnega boga — Mota, ki odpira svoje žrelo, da bi požrl Baala. Prvo besedilo pa nasprotno opisuje novorojene orjaške bogove Šaharja (bog jutranje zarje) in Šalima (bog večernega mraka) kot tudi morske bogove. V obeh primerih gre torej za realno-mitičen pomen. Seveda je možno, da je biblični pesnik za svoje namene uporabil realno-mitične pripovedi iz kanaanskega okolja. V našem primeru bi bila ugaritska predloga toliko bolj dobrodošla, ker opis hudobnih ugaritskih bogov v več pogledih ustreza značilnostim krivičnih v Ps 73. Toda za določanje dejanskega pomena prvi vtis ne zadostuje. Besedilo našega psalma ima v resnici drugačen pomen kakor ugaritsko. V nasprotju z ugaritskimi bogovi krivičniki v psalmu niso nadzemeljska, temveč čisto navadna zemeljska bitja. Potemtakem ima vrstica 9 simbolično-pesniški pomen. Ugaritsko besedilo realno opisuje stegovanje ustnic proti nebu in zemlji. Spodnjo in zgornjo ustnico ne moremo razumeti kot sinonimna pojma. Gre za dva različna dela ust, usmerjena v različne smeri, da bi se poudarila velikost bogov. Krivičniki psalma pa nasprotno govore z istimi napačnimi usti, ki jih predstavljata sinonimna pojma »usta« in »jezik«, proti nebu in zemlji:

Svoja usta postavljajo v nebesa,  
njihov jezik teka po zemlji.

Besedi »nebesa« in »zemlja« sta nasprotna pojma, a sta povezana z besedama »usta« in »jezik« v vlogi merizma, da bi izrazila »vse«, tj. vsa območja vidnega in obstoječega. Krivičniki dvigajo svoja usta oziroma jezik nad in proti »vsem«; prav v tem je njihova ošabnost.<sup>12</sup> Z nobenim drugim jezikovno-slogovnim sredstvom ne bi mogel pesnik tako

primerno izraziti ošabnost krivičnikov, kakor s tem primerom merizma, ki ima v nasprotju z realnim pomenom ugaritskih besedil izrecno simbolično-pesniški pomen.<sup>13</sup>

S tem pridobi pesnik idealno nasprotje k temu, kar v vrstici 15 izpoveduje o sebi:

Koga imam v nebesih razen tebe?

Če sem s teboj, si ničesar ne želim na zemlji.

Tudi ta vrstica je lep primer merizma. »Nebo in zemlja« sta povezana za izjavo, da pesnik ne more najti sreče in svojega veselja »nikjer« drugod kot v občestvu z Bogom.

Glede na vsestransko antitetično zgradbo psalma ne moremo dvomiti o tem, da sta obe vrstici 9 in 25 med seboj v neposrednem antitetičnem razmerju. V obeh vrsticah dobi par nasprotnih besed »nebo«//»zemlja« vlogo merizma, da izrazi določeno celoto.<sup>14</sup> Za obe vrstici velja torej isti sklep. Prav tako, kot ne moremo v vrstici 9 para »nebo«//»zemlja« razumeti v realnem pomenu, torej tako, kot da bi se brezbožni dobessedno polastili nebes in zemlje, tako tudi v vrstici 25 ne smemo morda v zvezi z izjavo »Če sem s teboj, si ničesar ne želim na zemlji« domnevati resničnega bega z zemlje. V pesniški besedi se sme človek tudi pri najtesnejši povezavi z »zemljo« dvigniti visoko nad njo, posebno še, če gre za presežne verske razsežnosti.

### b) »Njihov konec« (17b) // »Potem pa me vzemi v slavo« (24b)

Veliko razlagalcev meni, da je treba besede *'aharīt* — »potem, konec«, *kābōd* — »slava« in *lāqah* — »vzeti« razumeti kot oznake za eshatološko usodo.<sup>15</sup> Nekateri pa izražajo resne pomisleke o taki razlagi. Značilna utemeljitev za to je izjava: »Ideja o nagradi po smrti ne spada v Knjigo psalmov.«<sup>16</sup> Različnost v stališčih dovolj jasno pokaže, da smo pred problemom, ki ga ni mogoče dokončno rešiti. Možno pa je priti do večje jasnosti, če pričujoče besede razlagamo bolj strukturalno, tj., če upoštevamo obsežnejšo miselno\*in formalno zgradbo besedila, v katerem se pojavijo. V našem psalmu je pomembna antitetična vloga vrstic 17b in 24b. Gre za nasprotje med dokončnim izidom življenja psalmista in krivičnih. Končna usoda krivičnih je popolnoma zapečatenata, saj v vrstici 27a beremo, da bodo »propadli«. Iz tega sledi vprašanje: Kdaj se bo zgodila zadnja razsodba, v določenem trenutku tostranskega življenja ali dokončno v eshatološkem pomenu? Kaj je torej mišljeno s »potem« v vrstici 24b?

Ko poskušamo razrešiti to uganko, moramo vsekakor upoštevati Ps 37 in 49, ker tudi v podobni miselni povezavi in prav tako v antitetični vlogi nastopata besedi *'aharīt* (Ps 37,37—38) in *lāqah* (Ps 49,16). Ps 37 svari pred nestrpnostjo zaradi uspehov krivičnih in zagotavlja preobrat položaja v korist pravičnih. Dolga vrsta antitetičnih paralelizmov (9.10—11.12—13.17.18 + 19—20.21.22.28.32—33.35—36) doseže višek v antitetičnem paralelizmu vrstic 37—38:

Opazuj nedolžnega, glej poštenega,  
miroljuben mož ima prihodnost.

Uporniki pa bodo vsi propadli,  
prihodnost krivičnih bo uničena.

Kako naj tu razumemo besedo *'aharīt* — »prihodnost«? To je odvisno od ugotovitve, kakšno je izhodišče psalma. Ta psalm vsekakor mnogo bolj kakor Ps 73 sloni na empirično-zemeljskih razsežnostih. Priletni govornik pripoveduje o svojih preteklih izkustvih, o tem, kar je »videl«: »Bil sem mlad in sem se postaral, vendar nisem videl, da bi bili pravičnika zapustili in da bi bili njegovi otroci prosili kruha« (25); »Videl sem nasilnega krivičnika, razraščal se je kakor zeleneča cedra. Toda preminil je, ni ga več; iskal sem ga, pa ga ni bilo« (35—36; prim. tudi obljube o posesti dežele v vrsticah 3.9.29.34). Pisec tega psalma hoče torej zagotoviti *'aharīt* krivičnih in pravičnih na podlagi svojih preteklih izkušenj o božjem ravnanju v zemeljski obljubljeni deželi. Prav tako, kot je Bog v preteklosti vedno dopuščal, da so krivični propadli, pravične pa je podpiral, bo to



storil tudi v prihodnje. V tem kontekstu je v besedi *'aharīt* težko videti eshatološki pomen.<sup>17</sup>

V Ps 73 je precej drugače. Pesnik se ne sklicuje na pozitivno izkustvo o usodi krivičnih in pravičnih v preteklosti, da bi lahko vedro gledal na »konec«. Prav nasprotno. Poudarja svoje stiske, ki ga zadevajo pri vseh uspehih krivičnih. Zato vidi, da se »odrešenjska zgodovina« drobi, njegova vera zaide v resno krizo. V teh razmerah je edina rešitev preskok vere. Mora se spustiti v globino in se dvigniti v višavo, da bi ugledal kontinuiteto nad empiričnimi podrtijami. V tem pogledu gre pesnik z roko v roki s pesnikom Ps 49, ki najprej vidi nasprotje med človeškim ravnanjem in njegovo usodo. Rešitev mu ne narekuje spomin iz preteklosti, temveč vizija prihodnosti, ki neizprosno zahteva beden propad bogatih. V vrsticah 15—16 se pojavi edina antiteza v psalmu, ki pa se izkaže kot jedro psalma.<sup>18</sup>

Seveda so tudi znatne razlike v zgradbi obeh psalmov. Vendar so stične točke v tematskem in slogovnem pogledu tako izdatne, da je možno oba psalma zelo učinkovito medsebojno razložiti. Obema psalmoma je osnova odpoved možnosti za zadovoljivo rešitev antinomije stiskanega v življenjskih razmerah. Od »sedaj« moremo komaj pričakovati kakšno bistveno razrešitev antinomij. Celo najgloblje občestvo z Bogom ne zadošča več, če naj sicer moči krivičnikov obvladujejo svet.<sup>19</sup> Ali naj v globoki izpovedi vere, ki se je posebno v Ps 73 utelesila v individualni jezikovni zgradbi, ne zaznamo klica po poslednjem? Pogled na *'aharīt* po smrti mora vendar kdaj prodreti. Osrečujoči eshatološki »konec« pa morejo ugledati le tisti duhovi, ki so se »sedaj« dotaknili globin božjega v življenjskih antinomijah. Videti je, da miselna in formalna zgradba psalma potrjujeta zakon vzajemnosti. Čim bolj smo zasidrani v občestvu z Bogom, tem bolj se pojavi vidik eshatona in obratno. Psalmist se sme z vso pravico veseliti občestva z Bogom, če to občestvo pušča odprto eshatološko razsežnost.

Zdi se, da je treba izjavo »potem pa me vzemi v slavo« (24b) razumeti v tostranskem in eshatološkem smislu.<sup>20</sup> Eshatološko pričakovanje vsekakor sedanji obljubljeni deželi daje večjo trdnost in kakovost. Psalmistovo upanje presega dejanske možnosti sedanjega položaja. To nam pokaže predvsem vrstica 26, če jo smemo z M. Dahoodom razumeti antitetično:

My flesh and my heart may waste away, o Mountain,  
but my heart and my body, God, will be eternal.<sup>21</sup>

Ne glede na razlike in razlago v tej vrstici razločno opazimo določeno nasprotje. Eshatološka vizija psalmistu omogoča upanje, da se bo v prihodnosti uresničilo, kar zahteva pravičnost.<sup>22</sup> Zato sklicevanje na realne življenjske razmere (*Sitz im Leben*) ne more biti utemeljeno. Nепrepričljivo zvenijo izjave, kakor je trditev S. Mowinckla, da je psalmist »dejansko videl 'slabe dni'« in »je bil tudi dejansko ozdravljen«.<sup>23</sup>

Iskanje pomena besedišča, ki ima bolj ali manj eshatološki pomen, daje razlog, da upoštevamo pomembno ugaritsko besedilo v UT 2 Aqht VI:35—36 (CTA 17 VI:35—36), kajti tu se pojavi samostalnik *'harīt* in glagol *lāqah*:

mt uhrt mh yqh  
mh yqh mt atryt

J. Aistleitner takole razlaga zvezo besedila: »Boginja (Anat) nudi mladeniču nesmrtnost in uživanje v družbi bogov, če ji izpolni željo. *Aqht* pa obdolži boginjo prevare in izpriča ravnodušnost pred smrtjo, pa naj pride prej ali kasneje.«<sup>24</sup> Temu ustrezno se glasi njegov prevod: »Kaj vzame (pač več) pozna smrt (kot) kaj vzame rana smrt?«<sup>25</sup> Iz drugih prevodov je razvidno naziranje, da besedilo predpostavlja možnost človeške nesmrtnosti. *Glossary* v UT ima npr. naslednji prevod: »Man, (as his) lot, what does he get; what does man get (as his destiny)?«<sup>26</sup> M. Dahood prevaja prvi polverz: »Further life — how

can mortal man attain it?»<sup>27</sup> A. Caquot—M. Szynger—A. Herdner prevajajo: »Quelle fin dernière un homme peut-il obtenir? Quelle destinée future?»<sup>28</sup>

Svetovni nazor Ugarita daje osnovo za resen dvom, da naše besedilo predpostavlja človekovo nesmrtnost. Bogovi so sicer tudi tam nesmrtni, toda človeku ne morejo nakloniti nesmrtnosti, kajti ne menijo se za resne osebne odnose z njim. V svoji ljubo-sumni skrbi za svoje lastne prednosti in smotre ostanejo raje oddaljeni od ljudi.

### c) Sklepni antitetični paralelizem (27//28)

Ta antiteza ni samo tematska, temveč vsebuje tudi več formalnih antitetičnih ustreznic. Najboljši primer popolne antiteze je par »daleč« // »bližina«. Nasprotje pa obstaja tudi med besedama »nezvesti« in »zavetje«. Nezvestoba, dobesedno prešuštvo krivičnih, je v tem, da se oddaljujejo od svojega zaveznega Boga. Nasprotno pa se psalmist veseli božje bližine in se čuti pri Bogu varnega; Bog je v najbolj polnem pomenu besede njegovo pribežališče. Odločilno je tu, da se oba besedna para izključujeta v razmerju do iste osebe Boga. Za izjavo stoji sam pesnik osebno, ki je v vrsticah 23—26 takšnim poudarkom izrazil svoje najtesnejše razmerje do Boga. Sklepni antitetični paralelizem razodeva po eni strani čisto osebno razmerje »jaz — ti« med pesnikom in Bogom, po drugi strani pa skrajno neosebno razmerje med »ti — oni« med Bogom in krivičnimi.

V hebrejski Bibliji se pogosto pojavljajo antitetični paralelizmi ob koncu pesmi ali kakega opomina.<sup>29</sup> Vendar nikjer drugje ne najdemo sklepa, ki bi imel tako osebnostni pečat. V drugih primerih gre večinoma za splošno zagotovilo v 3. osebi, da bo prej ali slej prišlo do diametralno nasprotne sodbe nad pravičnimi in krivičnimi. Posebno značilen primer neosebno stiliziranega povzetka je Ps 1,6, ki na kratko ponovi tematsko nasprotje med vrsticami 1—3 in 4—5.<sup>30</sup> Prerok Ezekiel uporablja antitetični paralelizem v 27,33—34 in 31,18, ko povzema opis nekdanjega sijaja in sedanjo bedo Tira oziroma Egipta. V Knjigi pregovorov se pojavijo antitetični paralelizmi kot sklepni povzetki v opominjevalnih enotah 1,12—33; 2; 8,32—36. Od antitetičnih paralelizmov 1,32—33; 2,21—22; 8,35—36 ima le 2,21—22 čisto neoseben slog. V drugih dveh povzetkih govori poosebljena božja Modrost v 1. osebi. Izjave so pa vendar tako splošno izrečene, da jih v nobenem primeru ne moremo upoštevati kot vzporednice k našemu psalmu.

## 4. Sklep

Jezikovne in slogovne raziskave psalma, ki ima izvorno antitetično zgradbo, so pokazale, da gre tu za močno »osebno primes«. <sup>31</sup> Iz te ugotovitve sledijo naslednja vprašanja: Ali psalm sploh pripada kakšni posebni zvrsti? Kakšen je njegov odnos do kulta? Je v njem mogoče zaslediti določen življenjski položaj (*Sitz im Leben*)?

Na prvo vprašanje smo v poteku analize načelno že odgovorili. Ugotovili smo, da ima Ps 73 nekaj skupnega le s Ps 49, pa tudi s tem le v tematskem pogledu, medtem ko je razčlenitev v obeh psalmih zelo različna. Problem teodiceje, ki je osnovna tema psalma, spominja na Jobovo knjigo. Toda zgradba Jobove knjige kot celote, pa tudi posameznih govorov, je čisto drugačna. Tudi poskus, da bi razrešili problem teodiceje, je različen. Če se zadovoljimo z vzporejanjem zgolj pod tematskim vidikom, lahko upoštevamo tudi Ps 37, Jer 12,1—6 in znamenite teodiceje v babilonski modrosti literaturi. Takšno vzporejanje pokaže, da mora osnovni problem človeškega bitja tako ali drugače priti do veljave v vseh kulturah. Šele jezikovni in slogovni kriteriji omogočajo spoznati »caractère spécifique«<sup>32</sup> kake pesmi. Ti kriteriji so pokazali, da je pesnik Ps 73 izrazil individualen lik. Z R. Kittlom je mogoče trditi, da je bil naš pesnik »religiozen tip posebne vrste, dá, religiozna osebnost, ki je presegla svoj in mnoge čase.«<sup>33</sup>

Pesnikova individualnost pomeni, da ne more biti upravičena preveč poudarjena kulturna razlaga psalma.<sup>34</sup> Zaradi tega seveda ne kaže iti v nasprotno skrajnost, kajti ozka alternativa »ali—ali« je zgrešena.<sup>35</sup> Zakaj naj bi se medsebojno izključevala kult in individualnost, ali bolje rečeno, občestvena in individualna religija? Ali ni v resnici tako, da se medsebojno sestavljata, podpirata in izpopolnjujeta? Občestvena vera lahko postane globlja in bolj aktualna, če jo izzivajo posamezniki. Izkušnje občestvene religije pa morejo posameznika obvarovati pred marsikatero krivo potjo, samozadovoljnostjo in osamitvijo. V živeti religiji je vsekakor bistvenega pomena manifestacija individualnosti; če bi to kdaj zatrli, religija ne bi mogla preživeti, ker živim ljudem ničesar ne bi mogla nuditi.

Vprašanje, kako so nastali posamezni psalmi, nima posebnega pomena za razmerje med individualnostjo in občestvenostjo. Lahko so nastali z naključnim navdihom in so jih naknadno določili za kulturno rabo ali pa po naročilu za kulturne namene. Ti dve možnosti se ne izključujeta. Odločilno je vprašanje, ali je pesnik dovolj globoko in avtentično začutil temeljno problematiko človeškega življenja in čustvovanja in mu je potem tudi uspelo, da je za svoja spoznanja in občutje našel ustrezen pesniški izraz. Le individualno močna pesniška osebnost more učinkovito zastopati skupnost.

Iz teh ugotovitev sam po sebi sledi odgovor na vprašanje, ki zadeva življenjski položaj (*Sitz im Leben*). Antiteza v časovnem razponu: nekdanje negativne izkušnje glede usode krivičnih in samega psalmista // zanesljivost na koncu govori za realen *Sitz im Leben*, ko gre za presojanje dogajanja v preteklosti. To velja tem bolj, če 'aharīt —»konec« ne razumemo v nadempiričnem smislu, temveč vidimo v njem empirično sodbo.<sup>36</sup> Vendar se moramo vprašati, če se podmena realnega življenjskega položaja bolje zлага kot razlaga brez vsake podmene o življenjskem položaju. Ali morajo pogledi, občutki in literarne kategorije biti v zvezi z neposrednimi zunanjimi dogodki? Ali je religiozni pesnik le tedaj zmožen napisati zahvalno pesem, če je bil neposredno pred tem bolan in nenadno ozdravel?<sup>37</sup> Posebnost človeka, zlasti še pesnika, se kaže predvsem v sposobnosti, da duhovno in čustveno preseže neposredno empirijo. Kako pogosto so občutki in misli celo v nasprotju s podanim sedanjim zunanjim stanjem.

Po ugotovitvi, da naš pesnik izstopa kot povsem individualen pesniški lik, naj ob koncu opozorimo še na to, da uporablja večinoma splošna semitska imena za Boga: dvakrat El (I 1a.17a); trikrat Elohim (Ia.26b.28a); enkrat Eljon (I 1b). Le enkrat se v psalmu pojavi specifično hebrejsko poimenovanje Boga Jahve (28b). Pesnik je bil pač sposoben najgloblje občutiti specifično hebrejsko verovanje, splošno človeško problematiko in svoje lastne izkušnje, jih obseči v edinstveni pesniški zgradbi ter jih oznaniti drugim.

### **Povzetek: Jože Krašovec, Antitetična zgradba psalma 73**

Vsebinski in jezikovno-slogovni kriteriji kažejo, da je psalm razčlenjen v uvod (I), štiri antitetične kitice (2—12//13—17; 18—22//23—26) in sklepni antitetični paralelizem (27//28). Prvi antitetični par izraža položaj, kakor ga je nekoč videl psalmist: krivičniki uspevajo kljub svoji hudobiji (2—12), psalmist trpi kljub svoji čistosti srca (13—16). 17. vrstica je osišče psalma in uvaja preobrat položaja v viziji prihodnosti: krivičniki bodo preminili (18—22), psalmist bo za vedno ostal v občestvu z Bogom. Časovno soočenje med »nekoč« in »konec« ima za posledico dvojno antitetiko: linearno med kiticami I—II in III—IV ter preskočno med kiticami I—III in II—IV. Sklepni antitetični paralelizem je povzetek III. in IV. kitice.

## Summary: Jože Krašovec, Antithetic Structure of Psalm 73

An analysis of Psalm 73 according to the criteria of content, language and style shows that it contains an introduction (1), four antithetic strophes (2—12//13—17; 18—22//23—26) and a final antithetic parallelism (27//28). The first antithetic pair expresses the situation as once seen by the psalmist: the wicked prosper in spite of their depravity (2—12), the psalmist suffers in spite of the purity of his heart (13—16). Verse 17 is the axis of the psalm and introduces a turning-point in the vision of future: the wicked will be destroyed (18—22), the psalmist will be continually with God. The temporal confrontation of »once« and »end« leads to a double antithesis: a linear one between the strophes I—II and III—IV and a jumping one between the strophes I—III and II—IV. The final antithetic parallelism is a summary of the strophes III and IV.

\* Pričujoča študija je prirejen prevod drugega poglavja avtorjeve knjige *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry*, Supplements to Vetus Testamentum XXXV, E. J. Brill, Leiden 1984, 38—59.

<sup>1</sup> Gl. *Die Psalmen*, Altes Testament Deutsch 14—15, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, 364.

<sup>2</sup> Gl. *Struktur-Untersuchungen im Psalter II*, v: ZAW 62 (1950), 126—32. Očitno pod njegovim vplivom opozarja tudi K. J. Illman, *Till tolkning av Psalm 73*, v: *Svensk exegetisk Arsbok* 41—42 (1976—77), 120—29, na pomen členice v psalmu.

<sup>3</sup> M. Dahood, *Psalms II*, The Anchor Bible 17, Doubleday & Company, Garden City, New York 1968, 188, razume lamed kot zvalniško členico. Če naj velja njegov predlog, se pojavijo formalno inkluzijski elementi nekoliko manj izrazito, a vseeno še dovolj opazno, posebno še, ker je inkluzija v tematskem pogledu zelo razločna.

<sup>4</sup> K temu gl. W. Gesenius — E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, G. Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1962, § 107c; 108h; P. Joüon, *Grammaire de l'Hebreu biblique*, Institut Biblique Pontifical, Rome 1923, § 113k.

<sup>5</sup> Gl. *Psalms II*, 187.

<sup>6</sup> K temu gl. W. Gesenius — E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, § 106p.

<sup>7</sup> Kot je razvidno iz njegove razlage vrstice 23, je A. Weiser, *Die Psalmen*, 349, jasno zapazil dvojno antitezo: »Pomembnejše pa kot vpogled v življenje brezbožnih z negativnim uspehom je pozitivno spoznanje vere, ki ga dobi pisec iz srečanja z Bogom za svoje lastno življenje. Kar on tu v veri spozna, stoji pod predznakom 'kljub temu'. Obsega dvojno nasprotje: nasproti lastnemu dvomu in boju pristna in trdna gotovost, nasproti navidezni sreči brezbožnih resnična sreča v živem občestvu z Bogom« (str. 349).

<sup>8</sup> Gl. *Einige Bemerkungen zum LXXIII. Psalm*, v: VT 3 (1953), 265.

<sup>9</sup> Gl. n. d., 267. Na str. 268 nadaljuje z isto mislijo: »Brezbožne ljudi opisuje torej z mitičnimi barvami, njihovo početje razume kot delo kaotičnih moči.« Na str. 271 pravi: »Raziskava, ki je pred nami, je pokazala, da sta slog in izbira prispodob našega psalma določena z mitom novoletnega praznika.« M. Dahood, *Psalms II*, 190, se po nesreči izraža zelo podobno o tej vrstici: »Ta nenavadna metaforika dobi sijajno razlago v UT, 67:11:2—3... in 52:61—63... Psalmist primerja uspešne neverneže pošastnim požrešnim bogovom, ki požrejo vse, kar vidijo, pa še vedno niso siti.« H. J. Kraus, *Psalmen*, Biblischer Kommentar XV/1, Neukirchener Verlag, Neukirchen—Vluyn 1961, 506, govori o »zanimivi paraleli« v besedilih Ras Šamre in pripominja nekako neodločeno o ugaritskem besedilu: »Vendar bi bilo za prispodobo v Ps 73,9 značilno, če bi se tu nanašala na mitično pošast, ki se dviga k nebu.«

<sup>10</sup> Nestrukturen postopek je značilen tudi za sestavek M. Mannatija, *Les adorateurs de Môt dans le Psaume LXXIII*, v: VT 22 (1972), kjer se na str. 420 glasi: »Brezbožni Ps LXXIII, nespametni (v. 3a), ki se prostituirajo daleč od YHWH (v. 27b), so malikovalci, častilci podob (v. 7b in 20b); ne kakršni koli malikovalci, temveč častilci kanaanskih božanstev — in še bolj natančno, Mota, na katerega se nanaša vrstica 9 in ga po imenu označuje vrstica 4a (njihov Mot). Toda prevodi ne puščajo nobenega dvoma, kajti izločijo Mota in malike.«

<sup>11</sup> Prevod besedila po J. C. L. Gibsonu, *Canaanite Myths and Legends*, T. & T. Clark, Edinburgh 1978, 69, 126.

<sup>12</sup> Tako je razlagal vrstico najprej H. Donner, *Ugaritismen in der Psalmenforschung*, v: ZAW 79 (1967), 336. Spodbija razlago H. Ringgrena s tem, da upošteva izoblikovanje besedila: »V tej zvezi se v. 9 glasi: 'Na nebo postavljajo svoja usta in njihov jezik gre do zemlje.' Mišljena sta bahavost in nezmernost tistih, ki se ne ponašajo tako, kot ustreza redu, kakršnega je postavil Jahve. Pri tem omogoča paralelizem spoznati, da sta »usta« in »jezik« sinonimna pojma; v drugem členu vrstice predstavlja jezik celotna usta kot govorni organ. Hudobneži govorijo o nebesih in o zemlji, tj. o vsem in vsakem, ne da bi jim bilo mar ljudem postavljenih mej...« P. A. H. de Boer, *The Meaning of Psalm LXXIII*, 9, v: VT 18 (1968), 262, ugotavlja: »V mnogoterih preroških in pesniških vrstah, ki jih moremo primerjati z deveto vrstico Ps LXXIII, »nebo« in »zemlja« služita za označevanje sveta kot celote, vesoljstva, vseh prebivalcev zemlje ali vsake stvari na zemlji in na nebu.« S to ugotovitvijo razlaga svoje strinjanje z razlago H. Donnerja. Gl. tudi A. Weiser, *Die Psalmen*, 347.

<sup>13</sup> H. Donner, n. d., 337, to stanje takole izraža: »Podzemlje je poosebljeno v Motu, ki kot mitična pošast odpira žrelo, da bi požrl Baala. Opis tega žrela sloni na podatku, da se spodnja ustnica dotika zemlje, zgornja pa neba in da sega jezik do zvezd. Očitno je ta mitična predstava daleč stran od slikovnega in predstavnega sveta 73. psalma in je sploh ne moremo upoštevati kot vzporedno mesto ali celo kot predlogo.«

<sup>14</sup> Za razlago pojma »merizem« gl. J. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*, Biblica et Orientalia 33, Biblical Institute Press, Rome, 1977, posebno str. 1—4. Na str. 13—15 je v zvezi z ugaritskimi zgledi na kratko obdelana tudi 9. vrstica 73. psalma. Če je besedni par »usta« // »jezik« sinonimen in stori, da je nasprotni besedni par »nebo« // »zemlja« merizem, ker na skupni ravni zaobseže »vse«, glagolov »postavljati« // »tekati« ne smemo razumeti sinonimno. A. Caquot, *Le Psaume LXXIII*, v: *Semiotica* 20 (1970), 39, domneva glede na 2 Mz 9,23 določeno nasprotje: »Tam (v 2 Mz 9,23) se zdi, da *tih ālak* označuje gibanje od zgoraj navzdol. Isto mora biti v Ps LXXIII, 9b: izraz je antitetičen s tistim v hemistihu a, ki zbuja misel na gibanje od spodaj navzgor.« Beseda »antiteza«, ki jo uporablja A. Caquot, more vsekakor vsaj zavajati, če kdo ravna tako nestrukturalno kakor on v tem članku. Zato je treba izrecno poudariti, da morejo biti nasproti si stoječe besede po eni strani kot npr. v našem primeru meristični izraz celotnosti glede na njihovo medsebojno zvezo, po drugi strani pa slogovna oblika antiteze v pomenu nasprotnega si izključevanja.

<sup>15</sup> Gl. Septuaginto: *ēschatā autōn* (17b); *kāi metā dōkses proselābōu* (24b); Vulgato: *iuxta LXX* »in novissimis eorum« (17b); »et cum gloria suscepisti me« (24b); *iuxta hebr.* »in novissimo eorum« (17b); »et postea in gloria suscipies me« (24b).

<sup>16</sup> Gl. S. H. Blank, *The Nearness of God and Psalm Seventy-Three*, v: *Prophetic Essays and Addresses Thought*, HUC Press, Cincinnati 1977, 69. H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1968, 315, navaja podobno utemeljitev za neeshatološko razlago: »To je vera, kot je ni najti nikjer v vsem psalterju, tudi ne v tožbah posameznika (Uvod & 6,12) ali sicer... Tudi bi z mislijo na nebeško blaženost vso sliko psalma popolnoma izkrivili; kajti prav zato pesniku tako teži srce sreča brezbožnih in lastna beda, ker pozna le tostransko življenje.« Gl. tudi str. 319, kjer sklene: »Očitno je besedilo pokvarjeno, toda ozdraviti ga ni lahko.«

<sup>17</sup> M. Dahood, *Psalms I*, 232, razume besedo *'aharīt* kot »prihodnje življenje«. Pri tem se sklicuje na svoje prejšnje delo *Proverbs and Northwest Semitic Philology*, Scripta Pontificii Instituti Biblici 133, Pontificium institutum biblicum, Roma 1963, 49, kjer meni k *'aharīt* v Prg 23,18; 24,14b: »Biblična vrstica, vzeta v svojem polnem pomenu, pomeni, da je ta zagotovilo za prihodnje življenje.« Ta domneva ni prepričljiva, ker avtor ne upošteva značilnega tostranskega vidika Knjige pregovorov in Ps 37. Videti je, da C. H. Toy bolj ustreza dejanskemu stanju, ko v zvezi s Prg 23,18 pravi v *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, The International Critical Commentary, T. & T. Clark, Edinburgh 1970, 434: »Beseda *prihodnji* (dob. konec) lahko pomeni zadnji del človekovega življenja (5,4,11; 19,20; Job 8,7; Ps 37,37) ali določenega časovnega obdobja (Iz 46,10) ali rezultat ali izid stvari ali dejanja (14,12—13; 16,25); tu se nanaša na konec (R. V. marg. *sequel*) in na izid življenja pravičnega človeka ter na besedo blizu — *plačilo* (tako RV.).«

<sup>18</sup> Gl. H. J. Kraus, *Psalmen*, 368. Prim. tudi G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, Chr. Kaiser, München 1969, 419: »Ta izjava bi se težko nanašala na kaj drugega kot na življenje po smrti, kajti premišljevanje vsega psalma se v pomenu problema teodiceje suče okrog vprašanja Jahvejeve milosti življenja za posameznika...«

<sup>19</sup> Prim. H. J. Kraus, *Psalmen*, 508: »Skrivnost Ps 73 je v tem, da se iz nove razsežnosti sporoča in odloča o pravičnem vladanju Boga. Kar se na tem svetu empirično ne da pokazati, je preroško razjasnjeno.«

<sup>20</sup> Prim. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, 419: »Tolažba se glasi: Jahve trdno drži svojega pobožnega, njegov Bog ostane v vseh življenjskih položajih in tudi smrt ne prekine ponujenega mu življenjskega občestva.« Gl. tudi J. Calvin, *In librum Psalmorum Commentarius: kabod/gloria* (meo iudicio) ad aeternam vitam restringi non debet, sicuti faciunt quidam; sed totum felicitatis nostrae cursum complectitur, a principio quod nunc cernitur in terra, usque ad finem quem speramus in caelo« (navedeno po H. J. Kraus, *Psalmen*, 510, opomba 1). Nadalje gl. F. Delitzsch, *Biblischer Commentar über die Psalmen*, Com. A. T. 4/1; Dörffling & Franke, Leipzig 1883, 530: »Tu je kakor drugod vera tista, ki prodre ne le v temine tostranstva, temveč tudi noč Hada.«

<sup>21</sup> Gl. *Psalms II*, 187.

<sup>22</sup> Prim. F. Delitzsch, n. d., 531: »Pesnik postavlja sicer nemogoč, a vendar skrajni primer, ki se da zamisliti, da bi namreč njegov zunanji in notranji obstoj bistva propadel; celo tedaj hoče z *merus actus* svojega jaza obviseti na Bogu. Sredi naravnega življenja preteklosti in greha se je v njem pričelo novo, Bogu predano osebno življenje in v tem ima poroštvo, da ne bo propadel; tako gotovo, kot Bog, na katerega je vezan, ne more propasti. Prav to pa je tudi srž Jezusovega antisadujskega dokaza za vstajenje mrtvih Mt 22,32.«

<sup>23</sup> Gl. *Psalmenstudien I*, Verlag P. Schippers, Amsterdam 1961, 128.

<sup>24</sup> Gl. *Die mythologischen und kulturischen Texte aus Ras Schamra*, Bibliotheca Orientalis Hungarica VIII, Akadémiai Kiadó, Budapest 1959, 66.

<sup>25</sup> Gl. n. d., 72.

<sup>26</sup> Gl. št. 424.

<sup>27</sup> Gl. *Proverbs...*, 48—49.

<sup>28</sup> Gl. *Textes Ougaritiques I: Mythes et Légendes*, Cerf, Paris 1974, 432.

<sup>29</sup> Prim. Ps 1,6; 31,24; 40,15—16; 81,16—17; 112,9—10; 145,20; 146,9; Sod 5,31; Ezk 27,33—34; 31,18; Prg 1,32—33; 2,21—22; 8, 35—36.

<sup>30</sup> Ta psalm je izčrпно obdelal glede na njegovo antitetično zgradbo M. Weiss, *Die Methode der »Total-Interpretation«. Von der Notwendigkeit der Struktur-Analyse für das Verständnis der biblischen Dichtung*, v: *Supplements to Vetus Testamentum 22, Congress Volume — Uppsala 1971*, E. J. Brill, Leiden 1972, 106—112.

<sup>31</sup> Prim. H. Gunkel, *Die Psalmen*, 312.

<sup>32</sup> A. Caquot, n. d., 32, uporablja ta izraz v svojem uvodnem razmišljanju o pretiranem poudarjanju didaktične narave psalma. V isti zvezi (str. 33) pravi zelo ustrezno o kulturni razlagi v raziskovanju: »Čezmerno si prizadeva, da bi dala prednost morebitnemu izvoru metafore glede na vlogo, ki ga ima ta v besedni zvezi.«

<sup>33</sup> Gl. *Die Psalmen*, Komentar zum Alten Testament 13, Deichert, Leipzig 1914, 268.

<sup>34</sup> Zagovorniki kulturne razlage se sklicujejo na »božje svetišče« (17a), ki ga nanašajo na jeruzalemski tempelj. Možnost ali celo verjetnost, da je tu navsezadnje mišljeno svetišče v Jeruzalemu, seveda ne opravičuje enostranske realno-kulturne razlage, kajti »tempelj« more imeti v pesništvu tudi simboličen pomen.

<sup>35</sup> Alternativa »ali—ali« se pojavlja v mnogih razlagah v raznih oblikah. V tem pogledu je posebno značilen R. Smend; v svojem dolgem članku *Über das Ich der Psalmen*, v: *ZAW 8* (1888), 49—147, zastopa mnenje, da v psalmih ne govori posameznik, temveč skupnost. Gl. tudi W. Würthwein, *Erwägungen zu Psalm 73*, v: *Festschrift A. Bertholet zum 80. Geburtstag*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1950, 532—49. Značilna je njegova izjava, »da govori tu posameznik, ki zastopa kolektiv: njegovo trpljenje je trpljenje kolektiva in narobe, in obljuba božje pomoči njemu pomeni obljubo ljudstvu« (str. 544). S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship II*, B. Blackwell, Oxford 1962, 141, je vsaj glede Ps 73 in 49 drugačnega mnenja: »Glede psalmov kakor sta Ps 73 in 49 se je zelo težko iznebiti jasnega vtisa, da je oseba, ki je bila sama preizkušana in rešena, sestavila psalm. Tu ni videti razloga, kakor je to tako pogosto v drugih primerih, da bi razlikovali med vernikom in pesnikom.«

<sup>36</sup> Prim. S. Mowinckel, *Psalmstudien I*, 178: »Ozdravljenje je dokazalo, da je Bog do njega dober in svojim sovražnikom sovražen. V svojem ozdravljenju je doživel dokaz dejstva, da so 'nespametni' poraženi...« H. Schmidt, *Die Psalmen*, Handbuch zum Alten Testament 15, J. C. B. Mohr, Tübingen 1934, 139—40, zelo neprepričljivo izjavlja o vrsticah 18—22: »Moral je vendar videti, da je kdo od njih nenadno padel, morda čisto dobesedno zaradi srčne kapi na kamnih tempeljskega dvora... Pesnik je videl konec enega teh domišljavih norcev. In sedaj je vedel: Ne, tega ne gre zavidati!«

<sup>37</sup> Tako S. Mowinckel, *Psalmstudien I*, 127.

Francè Rozman

## Pastoralna pisma in potrebne kreposti nosilcev cerkvenih služb

Prvo in drugo pismo Timoteju ter pismo Titu so v vsebinskem in jezikovnem pogledu posebna enota v zbirki Pavlovih pisem (Corpus Paulinum). Kot taka se bolj približujejo posvetopisemski književnosti 2. st. kot novozaveznim knjigam, ki so nastale v prvi in drugi krščanski generaciji. Od 18. st. naprej jih imenujemo *pastoralna* ali *pastirska pisma*, ker vsebujejo navodila predstojnikom cerkvenih občin, kako naj v njih opravljajo vodstveno službo. Tako je *D. N. Bardot* najprej imenoval pismo Titu (1703), pozneje pa je *P. Anton* (1753/55) zaradi vsebinske sorodnosti raztegnil to oznako še na pismi Timoteju. Pisma so naslovljena ožjima Pavlovima sodelavcema, Timoteju in Titu, torej ne posameznim Cerkvam, kot so Pavlova, razen pisma Filemonu, in ne vsej Cerkvi, kot so katoliška, razen drugega in tretjega Janezovega pisma.

### NASLOVLJENCA PISEM

Oba naslovljenca sta v Novi zavezi dobro izpričana.

Timotej je bil doma v Listri, v Likaoniji. Bil je iz mešanega zakona. Oče je bil pogan, mati Evnika pa »verna judovska žena« (Apd 16,1). Pavlu se je pridružil na drugem misijonskem potovanju (Apd 16,3), najbrž poleti 49 ali 50. Odtlej je bil njegov najbolj zvest sodelavec. O tem pripovedujejo Apostolska dela (17,14sl; 18,5; 19,22; 20,4), pa tudi Pavel v svojih pismih (1 Kor 4,17; 16,10; 2 Kor 1,19). Pavel mu je zaupal tudi samostojne naloge (prim. Apd 19,22; 1 Kor 4,17; 16,10; Flp 2,19sl). V šestih Pavlovih pismih je celo njihov soodpošiljatelj (1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1; 2 Kor 1,1; Flp 1,1; Kol 1,1 in Flm 1). V Flp 2,19—23 mu daje Pavel posebno visoko priznanje. Pavla je spremljal v Jeruzalem na koncu tretjega misijonskega potovanja (Apd 20,4) in mu bil blizu med njegovim prvim rimskim jetništvom (Kol 1,1; Flm 11). Zadnja vest o Timoteju je v Heb 13,23.

Iz 1 Tim 1,3 razberemo, da je Timotej nekaj časa deloval skupaj s Pavlom v Efezu, nato ga je Pavel tam postavil za škofa, sam pa odpotoval v Makedonijo, od koder mu je poslal prvo pismo z navodili, kako naj vodi efeško Cerkev. Pozneje mu je iz ječe pisal še drugo pismo, v katerem predvideva, »da bodo v poslednjih dneh nastopili hudi časi« (3,1), vendar naj se ne sramuje in besedo resnice prav oznanja (prim. 2,15). Prosi ga tudi, naj pride k njemu, ker so se vsi od njega obrnili, kateri so v Aziji (prim. 1,15), in ker slutiti, da je čas njegove razveze blizu (prim. 4,6).

O Titu pa ne vemo nič iz Apostolskih del; poznamo ga samo iz Pavlovih pisem (Gal 2,13; 2 Kor 2,13; 7,6sl; 13sl; 8,6.16sl; 12.18; 2 Tim 4,10). Po rojstvu je bil pogan (Gal 2,3), Pavel pa ga je spreobrnil (Tit 1,4). Bil je nekoliko starejši kot Timotej. Najbrž je bil doma v Antiohiji, ker je od tam spremljal Pavla na apostolski zbor v Jeruzalem (Gal 2,1), morda pa na Kreti, ker je tam nekaj časa deloval s Pavlom. Po skupnem misijonarjenju na Kreti ga je Pavel pustil tam, da bi uredil, kar je bilo še treba, in po mestih postavil starešine (prim. 1,5), sam pa je odpotoval v Nikopolo, od koder mu je poslal pismo s podobnimi navodili, kot jih je dal Timoteju v prvem pismu. Malo pred Pavlovo smrtjo je šel Tit, po Pavlovem naročilu, v Dalmacijo (2 Tim 4,10), nato pa se je spet vrnil na Kreto, kjer je po izročilu umrl v Gortini star 94 let.

Po splošnem prepričanju eksegetov je pismo Titu prvo od pastoralnih pisem (odslej: *past.*). Za njim je napisal 1 Tim, ker mu je vsebinsko zelo podobno, in nazadnje 2 Tim. 1 Tim in Tit sta po vsebini uradni pismi, 2 Tim pa je zasebnega značaja. Čeprav so *past.* naslovljena posameznikoma, niso čisto zasebna. Timotej in Tit sta bila predstojnika krajevnih Cerkva. V pismih ne govori le njima, temveč daje navodila za urejeno versko življenje vseh članov cerkvene občine pri bogoslužju in dnevnem življenju. Pisatelj računa, da bodo po njenem posredovanju pisma brali tudi pri bogoslužju. Samo tako imajo opozorila kot »nihče naj tvoje mladosti ne prezira« (1 Tim 4,12; prim. Tit 2,15b), svoj pravi smisel. Samo tako veljajo navodila za vzorno krščansko življenje posameznih stanov: diakonov (1 Tim 3,8—10.12—14), vdov (1 Tim 5,4—16), starih moških (Tit 2,2), starih žensk (Tit 2,3—5), mladeničev (Tit 2,6), sužnjev (1 Tim 6,1—2; Tit 2,9—10) stanovom osebno in ne zgolj naslovljencema, kako naj jih v tem vzgajata. Zato tudi kreposti, ki naj odlikujejo cerkvenega predstojnika (1 Tim 3,2—7; 2 Tim 2,24; Tit 1,6—9), ne veljajo samo zanju, temveč za vsakega, »ki hrepeni po predstojniški službi« (1 Tim 3,1). *Past.* so torej stanovske listine. Napisal jih je človek, ki se je zavedal svoje oblasti nad naslovljencema in se čutil odgovornega za duhovni razcvet vse cerkvene občine, ne zgolj njenih predstojnikov.

### VPRAŠLJIVO PAVLOVO AVTORSTVO

Prav po teh navodilih so *past.* vsebinska enota. Po njih se tudi razlikujejo od Pavlovih pisem. Od teh se razlikujejo tudi v besedišču, jeziku in slogu, tako da so v tem bližja 1. Klemenovemu pismu, pismom Ignacija Antiohijskega, Polikarpa in drugih zunaj svetopisemskih spisov 2. st. V izročilu so tudi pozno izpričana. Pred koncem 2. st. ni nobene sledi o njih. Tudi Marcion (f 150) jih ne pozna in jih ni v najstarejšem kodeksu, P<sup>46</sup> (ca 200), ki vsebuje Pavlova pisma.<sup>1</sup> Prvič so omenjena šele proti koncu 2. st. Prvi jih omenja Irenej (*Proti zmotam* II 14,7; II 3,3; 3,4), za njim Tertulijan in okrog l. 200 Muratorijev fragment,<sup>2</sup> toda takoj ko so se pojavila, so jih imeli za Pavlova. Za taka so veljala vse do začetka 19. st., ko so jih začeli kritično proučevati. Najprej so raziskovalci postali pozorni na njihovo besedišče, jezik in slog. V tem *past.* tako močno odstopajo od Pavlovih pisem, da Pavel v celoti ne more biti njihov pisatelj. Mnenja o njegovem avtorstvu se danes med učenjaki zelo razhajajo, od tistih, ki mislijo, da so v celoti Pavlova, do tistih, ki zanikajo vsako Pavlovo avtorstvo,<sup>3</sup> to pa ne pomeni, da jih nimajo za navdihnjena. Odkar razlikujemo navdihnjenje od avtorstva, vemo, da je svetopisemska knjiga lahko navdihnjena in zato od Boga, četudi ne poznamo njenega avtorja, zato versko sporočilo *past.* ni nič manjše, čeprav se izkaže, da Pavel ni njihov pisatelj. Čeprav pri vprašanju avtorstva *past.* ne gre najprej za to ali so pisma Pavlova ali ne, je prav proučevanje avtorstva *past.* razkrilo toliko novega, da tudi službe v prvi Cerkvi, cerkveno notranje življenje in zunanjo ureditev zdaj bolje poznamo. *Past.* namreč ne opisujejo služb v prvi Cerkvi po njih vsebini, ampak jih kot znane predpostavljajo, zato je vsestransko proučevanje avtorstva teh pisem močno osvetlilo naravo prve Cerkve.



*Past.* so zato težko Pavlova, ker jih ne moremo vplesti v razpon njegovega življenja, kakor ga poznamo iz Apd in njegovih pisem, temveč so takemu poteku življenja prej nasprotna. Tako je med 1 Tim in Apd določeno neskladje. Po Apd je Pavel že prej, preden je na tretjem misijonskem potovanju zapustil Efez, od tam poslal Timoteja, skupaj z Erastom, v Makedonijo (19,22). Pozneje pa ga je Timotej skupaj z drugimi spremljal po Makedoniji, ko se je vračal v Jeruzalem (20,38). V 1 Tim 1,3 pa pravi, da ga je pustil v Efezu, ko je sam odpotoval v Makedonijo. Po mnenju pisatelja Apd se Pavel poslej tudi ni več nameraval vrniti v Efez (20,38), iz 1 Tim pa sledi, da se bo kmalu vrnil (3,14), in mu je pismo napisal samo za primer, če se ne bi vrnil. Težko tudi razumemo, čemu bi mu dajal tako natančna pisna navodila, kako naj vodi Cerkev v Efezu, če pa ga je o tem lahko osebno poučil med skupnim bivanjem v Efezu? Čemu bi ga opozarjal na nevarnost zmot, ki jih je Timotej prav tako dobro poznal kot Pavel? Čemu bi to pisno sporočal, če se je nameraval kmalu vrniti (prim. 3,14)? Kako bi Pavel pisal človeku, »ki je enako čutil, kakor sam« (Flp 2,20), »beži pred mladostnim poželenjem« (2 Tim 2,22) in čemu bi se mu predstavljal kot tisti, ki je postavljen za glasnika in apostola (prim. 1 Tim 2,7), če pa ga je Timotej imel od vsega začetka za takega? Tudi Timotej je v *past.* drugače prikazan kot v Apd. Medtem ko ga Apd prikazujejo kot idealnega Pavlovega sodelavca, zvestega oznanjevalca božje besede in spretnega urejevalca najbolj kočljivih zadev, dobimo iz *past.* vtis, da je plašljiv in neiznajdljiv.

Tudi 2 Tim ne moremo spraviti v časovni okvir Apd. To pismo je zanesljivo poslano iz ječe. Vendar to ni mogla biti ječa, o kateri pripovedujejo Apd 28,16—31 in jo je Pavel prestajal v Rimu v letih 61/63. Pavel je takrat pravzaprav bival v stanovanju, ki si ga je bil najel skupaj z vojakom, ki ga je stražil, vendar je »brez ovir sprejemal vse, ki so prihajali k njemu, in oznanjal božjo besedo« (Apd 28,30—31). To je bil neke vrste hišni pripor, medtem ko je bila ječa, v kateri naj bi bil napisal 2 Tim, strožja in zanj ponižujoča (prim. 1.8.16; 2,9). Pavel je zato pričakoval, da se bo končala s smrtno obsodbo (prim. 4,6). Težko tudi razumemo čisto osebne navedke v tem pismu. Po eni strani pravi, da je sam, ker so se vsi, kateri so iz Male Azije, obrnili od njega (prim. 1,15), po drugi pa mu hkrati s svojimi pozdravi pošilja tudi pozdrave svojih sodelavcev Evbula, Pudenta, Lina, Klavdija in vseh bratov (prim. 4,21). Prav tako ne razumemo, čemu bi mu bilo toliko do popotnega plašča, ki ga je pustil pri Karpu v Troadi, in do knjig, najbrž do svetopisemskih zvitkov (4,13), če je slutil, da je čas njegove razveze blizu (4,6).

Tudi pisma Titu ni mogoče spraviti v časovni razpon Apd. Iz Apd ne vemo, da bi bil Pavel kdaj na Kreti, v pismu pa je izrecno rečeno, da je tam nekaj časa deloval skupaj s Titom. Ko pa je odpotoval v Nikopolo, je Tita pustil na Kreti, da bi uredil, kar je bilo še treba, in postavil starešine po mestih (prim. 1,5). Čemu bi mu pisal pismo z navodili, kako naj vodi Cerkev na Kreti, če pa je računal, da bo Tit prišel k njemu v Nikopolo (prim. 3,12)? Pismo je tako kot 1 Tim razumljivo samo, če je namenjeno vsej cerkveni občini in ne samo naslovljencu.

*Past.* torej niso mogla nastati v razponu Pavlovega življenja, kakor ga poznamo iz Apd in njegovih pisem. Vsako zoževanje *past.* na ta okvir, je nasilje nad besedilom. *Past.* so nastala lahko samo po Pavlovem prvem rimskem jetništvu. Ker pa za Pavlovo življenje ro rimskemu jetništvu nimamo nobenih svetopisemskih poročil, seveda če izvzamemo *past.* — pristnost teh pa šele dokazujemo — smo vezani samo na izročilo. Zanj pa mnogi pravijo, da je umetno ustvarjeno, samo da tako zagotovimo Pavlovo avtorstvo *past.* Prvi poročila o drugem Pavlovem rimskem jetništvu Evzebij Cezarejski (CZ II, 22,2).<sup>4</sup> Na temelju njegovega poročila se je uveljavilo prepričanje, da je Pavel le uresničil načrt in po prestopu prvem rimskem jetništvu (61/63) odpotoval v Španijo (prim. Rim 15,24), nato pa še enkrat na Bližnji vzhod ali pa je namesto nameravanega potovanja v Španijo šel le na Bližnji vzhod. Tu naj bi poletel ali jeseni l. 66 napisal pismi Titu in 1 Tim; 2 Tim pa l. 67 v Rimu.

Četudi ne vemo iz Apd, kako se je končalo Pavlovo rimsko jetništvo (prim. 28,16—31),<sup>5</sup> to ne ovrže prepričanja, da je po prestanem jetništvu še enkrat obiskal Bližnji vzhod in da je takrat napisal *past.*, torej je njihov pravi pisatelj. Danes vemo, da Apd niso Pavlov življenjepis, pa čeprav mu posvečajo 16 poglavij (Apd 13—28), temveč zgodovina prve Cerkve, ki ima teološki namen. Apd opisujejo zmagoslavni tek krščanstva «iz Jeruzalema prek Judeje in Samarije do skrajnih mej sveta» (Apd 1,8). Ko se je evangelij začel oznanjati v Rimu, je bil ta cilj dosežen, kajti Rim je bil središče tedanjega sveta. Evangelij je prišel v Rim tudi s Pavlovim prihodom. Čeprav je bil takrat »jetnik Kristusa Jezusa« (Ef 3,1; Flp 1,13), je bil jetnik, ki je oznanjal evangelij (prim. Apd 28,31). Tisti, ki zato zanikajo Pavlovo avtorstvo *past.*, ker teh ni mogoče spraviti v časovni razpon Apd, prihajajo sami s seboj v navzkrižje. Kakšen Pavlov življenjepis pa so Apd, če najpomembnejšega iz Pavlovega življenja, namreč kako se je končala njegova življenjska pot, sploh ne omenjajo.

Soglasno izročilo ima veliko dokazno moč. Tudi za Petrovo bivanje in njegovo smrt v Rimu nimamo nobenega svetopisemskega dokaza, vendar je soglasno izročilo o Petrovem bivanju in smrti v Rimu tako močno, da bi se vsak osmešil, kdor bi ga imel za umetno stvaritev. Tako je tudi izročilo o Pavlovem nadaljnjem misijonarjenju po rimskem jetništvu trdna opora, da je pisatelj *past.*, čeprav ne pisatelj v našem pomenu besede in jih ni napisal med misijonsko dejavnostjo, ki jo opisujejo Apd.

### PAVLOVO V NEPAVLOVEM

*Past.* so vsebinska enota. Njihovo sporočilo je kot otok sredi novozaveznega sporočila. Po njem se razlikujejo od Pavlovih pisem in drugih novozaveznih knjig. V njih so res navzoče temeljne resnice Pavlovega nauka, zlasti opravičenje po milosti, ne po naših delih (prim. 2 Tim 1,9; 2,10 z Rim 3,24), o Kristusu, sredniku med Bogom in ljudmi (1 Tim 2,5), odrešeniku vseh ljudi (1 Tim 4,10; Tit 2,11) in vesoljnemu sodniku (2 Tim 4,1), vendar teh resnic ne razlagajo in ne poglobljajo, temveč postajajo zaklad verskega izročila, ki naj oblikuje versko življenje naslovljencev. Njihov pogloblitveni namen je ohraniti nepopačeno apostolsko izročilo, zato tako pogostni opomini, naj naslovljenci ohranijo »zdrav nauk« (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; tit 2,1), »zdrave besede« (1 Tim 6,3), »zdravo vero« (Tit 1,13; 2,2). Teološko niso tako ustvarjalna in daljnosežna kot Pavlova. Zavzemajo se bolj za praktično življenje po veri in ohranitev vere pred zmotami. Za to naj skrbijo predstojniki cerkvenih skupnosti.

Težko razumemo, da bi bil Pavel samo v teh pismih dajal naslovljencem taka navodila, ko pa vemo, da je na misijonskih potovanjih povsod ustanavljal Cerkve in jim postavljajal starešine (prim. Apd 14,23). Mnogim tem Cerkvam je pozneje tudi pisal pisma, vendar ga v nobenem tako ne prevzema skrb za božjo ureditev Cerkve kot v *past.*, zato so *past.*, četudi so Pavlova, res nekaj posebnega.

Ta posebnost se še bolj kaže v različnem teološkem pojmovanju temeljnih resnic verskega zaklada. Razlike kažejo na tolikšen odmik od Pavlovega nauka, da kažejo tudi na časovni odmik *past.* od Pavlovih. Poglejmo nekaj primerov, npr. pojmovanje Kristusovega ponovnega prihoda v Pavlovih pismih in *past.*

Gotovo bi napak razumeli Pavla, če bi iz množinske oblike, »da mi, ki še živimo in bomo ostali do Gospodovega prihoda, nikakor ne bomo prehiteli umrlih« (1 Tes 4,15) skleпали, da je Pavel pričakoval Kristusov ponovni приход še tedaj, ko je živel. To nasprotuje njegovim spodbudam k delu (2 Tes 3,10.12) in vestnemu spolnjevanju stanovskih dolžnosti (Kol 3,18—25; Ef 6,59), čeprav je res vse Pavlovo oznanjevanje prežeto z mislijo na Kristusov приход (prim. 1 Kor 7,26—31). *Past.* pa izražajo prepričanje, da Kristus še ne bo takoj prišel. S tem ni prav nič omajana resnica o Kristusovem ponovnem prihodu, ker Kristus bo prišel, čeprav »ob svojem času« (1 Tim 6,15; Tit 1,3). To pomeni, da bo zanesljivo prišel, čeprav ne vemo kdaj. Ker se nestrpnost pričakovanje Kristusove-

ga prihoda ni uresničilo, prenašajo *past.* poudarek na življenje po veri v sedanosti. Misel na Kristusov prihod je nadomestila misel na vzorno življenje po veri danes. V ospredje stopajo problemi, ki jih prinaša vsakdanje življenje v zakonu, v verskem občestvu, v medsebojnih človeških odnosih, posebno v družini, zato je v njih toliko navodil, spodbud in svaril v velelniški obliki; toliko seznamov kreposti, ki naj odlikujejo tako cerkvene predstojnike (1 Tim 3,2—7; Tit 1,6—9) kot člane cerkvenega občestva (1 Tim 3,8—13; Tit 2,2—6; 3,9—10) in toliko klicev, naj ti gojijo pobožnost (1 Tim 4,8), imajo čisto srce (1 Tim 1,5), dobro vest (1 Tim 1,5) in se držijo zdravega nauka (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 2,1), zdravih besed (1 Tim 6,3) in zdrave vere (Tit 1,13; 2,2). Osrednje resnice Pavlova nauka so temelj verovanja. Nanje kaže pogostna uvodna formula »zanesljiva je beseda« (1 Tim 1,15; 3,1; 4,9; Tit 3,8).

Podobne razlike opažamo tudi v nauku o odrešenju, *soteriologiji*. Tu gre za bistvo vere, kajti *soteriologija* razpravlja o tem, kako je mogoče doseči Boga in se zveličati. To je osrednja tema pisma Rimljanom, zlasti njenega dogmatičnega dela (Rim 1,18—11,36) in Galačanom (3,1—4,31). Po Pavlovem nauku je mogoče doseči opravičenost samo »po veri v Jezusa Kristusa« (Rim 3,22; 4,16). Tudi *past.* naglašajo, da je Kristus edini Odrešenik (Tit 1,4; 3,6). Beseda *odrešenik* — *soter* je privzeta iz cesarskega kulta. To je bil vzdevek, ki so ga pogani dajali vladarjem in bogovom. Cesar je bil odrešenik. Asklepios je bil bog in odrešenik. Kristjani pa so se uprli takšnemu pojmovanju in besedo začeli uporabljati za Kristusa, ki je edini človekov odrešenik.

Tako so ga najprej imenovali v helenističnem okolju. V Novi zavezi se tako imenuje šestkrat, od tega štirikrat v *past.* (2 Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6). To je bil nov vzdevek, kajti v Stari zavezi Mesija ni nikoli označen kot odrešenik, pa tudi Jezus se sam ni nikoli tako imenoval. Tako se tudi nikoli ne imenuje v novozaveznem izročilu, ki je nastalo na palestinskih tleh. Kristjani, ki so živeli med pogani, pa so prav to ime uporabili za Kristusa in s tem zavrgli po božje češčenje človeka, tudi vladarja.<sup>6</sup>

Obstaja pa razlika v pojmovanju Kristusovega odrešenja med Pavlovimi pismi in *past.* Medtem ko je v Pavlovih pismih Kristus odrešenik zaradi svoje daritve na križu, tako da ima križ osrednje mesto v Pavlovi *soteriologiji*, je v *past.* vse Kristusovo življenje odrešenjsko. Že z njegovim prihodom na svet, »se je razodela božja milost, ki prinaša zveličanje vsem ljudem« (Tit 2,11; 3,4). Kristus nas je odreševal z vsem svojim življenjem: tudi njegove besede in dela imajo odrešenjsko moč.

Pisma se razlikujejo tudi v tem, kako si moremo pridobiti Kristusovo odrešenje. Po Pavlovih pismih je za to potrebna vera v Kristusa (Rim 3,22). Tudi *past.* naglašajo, da se človek nikakor ne more zveličati po svojih delih (prim. 2 Tim 1,9), temveč je za to potrebna božja milost (2 Tim 1,9; Tit 3,5). Tako Pavel kot *past.* učijo, da je za zveličanje potrebna vera, vendar dobiva vera v *past.* še drug pomen. Vera ni več samo dejanje, ko človek spoznava Boga, ga priznava in se mu podari (prim. Rim 1,21) in tako postane deležen sadov Kristusovega odrešenja ter »novo stvarjenje« (2 Kor 5,17), temveč je zdaj predvsem njena vsebina. Vera ni samo dejanje, temveč vsebina tega dejanja. V *past.* je vera predvsem izročena verski nauk, ki se ga je treba trdno držati in nepopačenega izročati dalje (1 Tim 3,9; 4,1; 2 Tim 4,2—5; Tit 2,1). Vera je torej pravovernost in udejanjenje te pravovernosti, pobožnost (1 Tim 2,2; 4,8). Pisatelj ima za seboj daljšo preteklost. Vera se je medtem utrdila. Če je v Pavlovih pismih vera v Kristusa tisto, kar priključuje krščanstvo v življenje, je v *past.* predvsem dragocen zaklad, ki ga je treba skrbno čuvati in takega naprej izročati, zato opomin »čuvaj, kar ti je izročeno« (1 Tim 6,20).

Vse to kaže na odmik od Pavlovih pisem. Seveda bi mogel tudi Pavel v drugi ali tretji krščanski generaciji tako govoriti, zato ta odmik spričuje vsaj to, da so *past.* nastala precej pozneje kot Pavlova.

Ta časovni in teološki razpon je morda najbolj viden v pojmovanju Cerkve. Tu je očitno, da *past.* govorijo v drugačen čas kot Pavlova. Cerkev je prešla meje, ko je vse spontano nastajalo. Brez določenega reda bi ji grozila zmeda. Karizmatični darovi, kot

so govorjenje jezikov, prerokovanja, ozdravljanja, stopijo v ozadje, v ospredje pa stopa njena notranja in zunanja ureditev. Cerkev se je pripravila na daljšo prihodnost in se usmerila v svet.

Medtem ko je po Pavlovem nauku Cerkev živ organizem, sestavljen iz različnih udov, kot je sestavljeno človeško telo (Rim 12,4—5; 1 Kor 12,12—31a), je v *past.* po božji zamisli urejena ostanova in najbolj varno zavetje pred verskimi zmotami. Cerkev zdaj ni več neposredno istovetna z verniki, temveč vključuje vernike. Ti so v njej kakor v hiši. Cerkev je »božja hiša« (1 Tim 3,15). Vsaka hiša pa ima hišni red, zato je v *past.* toliko navodil, kako naj verniki živijo v Cerkvi. V tem morajo biti vernikom vzor starešine, ki imajo sprva podobno vlogo kot hišni gospodarji po judovskih družinah. Ker so bili ti nekakšni duhovniki, je tudi Cerkev bogoslužna hiša. Pri bogoslužju se kaže njena bit, to je njena usmerjenost na Boga in srednika med Bogom in ljudmi, Kristusa, zato naj bo bogoslužje »dobro in všeč Bogu« (1 Tim 2,3). Za ta red naj skrbijo starešine »v božji hiši, ki je Cerkev živega Boga« (1 Tim 3,15). Medtem ko je bilo na začetku v se cerkveno občestvo odgovorno za versko življenje njenih članov in so se med seboj bratsko opominjali (prim. 2 Tes 3,14—15), prevzemajo zdaj to dolžnost starešine. Ti so odgovorni za red v božji hiši, kar pomeni, da jo morajo varovati pred notranjimi sovražniki.

Uveljavlja se nova oblika Cerkve. V njej so tisti, ki jo vodijo, in tisti, ki so vodeni; tisti, ki jo predstavljajo navzven, in tisti, ki so znotraj; tisti, ki učijo (prim. 1 Tim 5,17), in tisti, ki so poučevani (prim. 1 Tim 2,12). Prvi imajo dolžnost, da skrbijo za zdrav nauk, drugi pa, da ga vestno izpolnjujejo. Samo v Cerkvi jim je zagotovljen zdrav nauk. Samo Cerkev kot božja hiša in občestvo ohranja nepopačeno apostolsko versko izročilo in samo v njej je vsak varen pred verskimi zmotami in moralnimi zablodami. Cerkev je v *past.* »steber in temelj resnice« (1 Tim 3,15; 2 Tim 2,19).

Velik premik opazamo tudi v njeni zunanji ureditvi. Medtem ko je Pavel na misijon-skih potovanjih »v vsaki Cerkvi določal starešine« (Apd 14,23), so v *past.* na čelu krajevnih Cerkev starešine (presbýteroi), nadzorniki (episkopoi) in njim pridruženi služabniki (diakónioi). Medtem ko Pavlova pisma poznajo samo »nadzornike in služabnike« (Flp 1,1), so v *past.* omenjeni tudi starešine (presbiteroi). In namesto prejemnikov posebnih darov Svetega Duha, karizmatikov, ki imajo v Pavlovih pismih osrednjo vlogo v življenju Cerkev (prim. 1 Kor 12,8—10,28—30; Rim 12,6sl; Ef 4,11), *past.*, razen prerokov, več ne omenjajo karizmatikov. Namesto njih se uveljavljajo nosilci cerkvenih služb: starešine in nadzorniki. Cerkev dobiva urejeno zunanjo ureditev. Z njo se usposablja za dolgo življenje na zemlji. Službe so znamenje njene ustaljenosti in njene usposobljenosti za življenje skozi stoletja.

Tudi nosilce posameznih služb zdaj drugače določajo, kot jih je Pavel na misijon-skih potovanjih. Medtem ko jih Pavel ni določal s polaganjem rok, je zdaj polaganje rok tisto, kar podeli službo v Cerkvi.<sup>7</sup> S polaganjem rok je bila vezana tudi podelitev Svetega Duha, zato je bilo polaganje rok zakramentalno dejanje. Po polaganju rok in podelitvi Svetega Duha so se cerkvene službe razlikovale od drugih; tako niso bila nobena vsakdanja ali upravna, temveč izrazito duhovna opravila. Zanje je bila potrebna priprava, tudi za služabniško službo (prim. 1 Tim 3,10), pripravnik pa jo je sprejel, ko je zbor starešin položil nanj roke (1 Tim 4,14). Cerkev ga je morala poslej tudi gmotno vzdrževati (1 Tim 5,17—18).

Po vsem tem je jasno, da *past.* merijo v drugačen čas kot Pavlova. Cerkev se je med tem institucionalizirala. Pisma presegajo celo naslovljenca Timoteja in Tita. Nobeden od njiju ne opravlja služb, ki jih pisma predpostavljajo. Nobeden ni izrecno označen kot starešina (presbýteros) ali kot nadzornik (episkopos). Timotej je samo »služabnik Kristusa Jezusa« (1 Tim 4,6), »delavec« (2 Tim 2,15), »evangelist« (2 Tim 4,5), vendar to ni nobena od služb, ki jih omenjajo pisma,<sup>8</sup> zato sklepamo, da je pisatelj le uporabil njuni imeni, da je z večjo veljavo govoril Cerkvi svoje dobe.

Potemtakem je Cerkev doživljala skozi zgodovino več oblik svoje ureditve. Na začetku so *dvanajsteri*. Njim sledijo njihovi učenci in tisti, ki so bili *neposredno poklicani*, na primer Pavel. Njihovo delovanje se je posebno razmahnilo po apostolskem koncilu v Jeruzalemu (48/49). Za to obdobje je značilno tudi delovanje *karizmatikov* (1 Kor 12,1—11). Ko pa so dvanajsteri začeli umirati in karizme ugašati, so se uveljavile *službe*, zadnja med njimi je *monarhični episkopat*.

Vzporedno z dejavnostjo teh je Cerkev prehodila naslednjo pot:

nastanek Cerkve	nastanek krajevnih Cerkva		
<i>dvanajsteri</i>	<i>Pavel, karizmatiki</i>		
od 30—45	od 45—67		
		Cerkev se insitucionalizira	monarhični
		<i>službe</i> : starešine, nadzorniki	episkopat
		od 67—100	
			<i>škof</i>
			od 100 naprej

Ker *past.* ne razlikujejo med službo starešin (prezbiterjev) in službo nadzornikov (škofov), tako da vselej, kadar govorijo o starešinah, molčijo o nadzornikih, kadar pa govorijo o nadzornikih, molčijo o starešinah, zato mislimo, da sta bila to dva naslova za eno in isto službo. Zdi se, da ima starešina isti pomen kot nadzornik, kajti o enem in drugem je rečeno, da je *predstojnik*. Potemtakem Cerkve v dobi *past.* niso vodile tri skupine: nadzorniki (episkopoi), starešine (presbyteroi) in služabniki (diakónioi), temveč dve.<sup>9</sup> V tem se močno približujejo Pavlovim pismom, ki tudi poznajo le dve službi: nadzornike in služabnike (prim. Flp 1,1).<sup>10</sup>

Ker *past.* ne poznajo monarhičnega episkopata, kakor ga poznamo iz pisem Ignacija Antiohijskega, zanesljivo niso nastala po l. 100; in ker ne poročajo o delovanju karizmatikov, niso nastala za delovanjem apostola Pavla, torej ne pred l. 67. Najbolj verjetno so nastala med 90 in 100, in to nekje v Mali Aziji, vsekakor tam, kjer sta imela Timotej in Tit velik ugled, sicer se ne bi bila uveljavila.<sup>11</sup> Pavel torej ne more biti njihov pisatelj v našem pomenu besede. To spričuje končno tudi njihova govorica.

Njihovo besedišče, gradnja stavkov in slog se tako razlikujejo od Pavlovih pisem, da se Pavel ne bi bil mogel tako različno izražati. Pisma so preiskali do zadnje besedice natančno in statistično pokazali, kako se njihovo besedišče razlikuje od Pavlovega:

1. V *past.* ni kratkih členic: pa, pač, zato, torej..., ki so tako značilne za Pavlovo izražanje.

2. V njih je veliko besed, ki imajo drugačen pomen kot v Pavlovih pismih, npr. gospodar nad sužnji se v Pav. pismih dosledno imenuje »gospod« (kyrios), v *past.* pa *gospodar* (despótes); arhai so v Pav. pismih »duhovne sile«, »duhovna poglavarstva« (Rim 8,38; 1 Kor 15,52), v *past.* pa *svetni mogotci*; dikaiosyne pomeni v Pav. pismih stanje posvečujoče milosti, ki nastane po opravičenju, v *past.* pa *pravico*, za katero se moramo prizadevati v življenju. Kristusov prihod, tako prvi (2 Tim 1,10) kakor ob dovršitvi sveta se v *past.* imenuje *razodetje* (epifáneia), v Pav. pismih pa »drugi prihod« (parousia).

3. V njih ni najbolj značilnih Pavlovih izrazov, kot so: opravičenje, prostost (namreč od postave), križ, zaveza, Kristusovo telo..., torej izrazov, ki določajo srž njegove teologije, zato te resnice izražajo drugače.

4. V njih je veliko besed, ki jih ni v Pav. pismih, in veliko takih, ki jih ni nikjer drugje v Novi zavezi. Od 884 besed v *past.* (lastna imena niso všteta) je 306, to je približno 1/3 takih, ki jih ni v Pav. pismih, in 175 takih, ki jih ni v Novi zavezi.<sup>12</sup> V *past.* je največ besed, ki jih najdemo samo v njih; pravimo jim »enkrat govoreče«. Uporaba tako nenavadnih

besed kaže na drugega človeka ali vsaj na drugačno kulturno okolje. To je bil prej helesnični kulturni svet kot judovski. V *past.* je 10 do 20-krat več grecizmov kot v Pav. pismih. Njihov jezik je izpiljen, vzvišen in bližji književni grščini kot ljudski (koine narečju), ki je značilna za Pav. pisma. Velik del njihovih besed sploh ni znan v grški književnosti pred koncem 1. st.; to pomeni, da so pisma nastala po Pavlovi smrti.

5. Tudi slog *past.* je drugačen kot v Pavlovih. Medtem ko je za Pavlovo govorico značilno bogastvo misli, krepko izražanje, miselno preskakovanje (anakuluti) in ne dokončno povedani stavki (prim. Rim 5,12), je slog *past.* umirjen, izražanje premišljeno in misli logično izpeljane. V njih pa ni izrazne moči, ki je značilna za Pavlova velika pisma (Rim, 1 Kor, 2 Kor, Gal). Težko bi se Pavel v izrazju in mišljenju tako spremenil, četudi bi bil pisma napisal pet do šest let pozneje kot druga. Teh razlik tudi ni mogoče pojasniti s tem, da je Pavel takrat živel v drugačnem okolju in da je obravnaval drugačne probleme kot v prejšnjih pismih. Človek se ne more tako spremeniti. Njegova govorica ni samo besedni zaklad, ki ga z leti pridobiva, temveč izraža njega samega. Človek pa se v svoji biti ne spreminja, zato različna govorica *past.* kaže na drugega človeka.

Po drugi strani pa so *past.* jezikovno in vsebinsko spet zelo sorodna s Pavlovimi. Ta sorodnost je predvsem v njihovih naslovih (prim. 1 Tim 1,1—2; 2 Tim 1,1—2; Tit 1,1—4 z naslovi velikih Pavlovih pisem), v sporočilih, ki se nanašajo na Pavlovo osebo (1 Tim 1,12—17; 2 Tim 1,3sl; 4,6—8; Tit 3,12b) in v številnih, včasih kar enako povedanih resnicah (prim. 1 Tim 1,5 z Rim 13,9sl; 1 Tim 2,7 z Rim 9,1; 2 Tim 2,11 z Rim 6,8; 2 Tim 1,3—5 z Rim 1,8—11). *Past.* se nad 70-krat bolj ali manj dobesedno ujemajo s Pavlovimi<sup>12a</sup>, kar spričuje, da ne stojijo čisto zunaj Pavlovega dometa.

To dvojnost različno pojasnjujejo. Eno je gotovo: četudi so *past.* Pavlova, zanesljivo nista nastala tako kot pisma, ki nesporno veljajo za Pavlova. Po takratni navadi Pavel ni pisal pisem sam, temveč jih je narekoval pisarju (prim. Rim 15,22), sam je le pripisal sklepni pozdrav, s katerim je potrdil, da je pismo njegovo. Pozdrav je bil kakor pečat na listini. *Past.* pa ni narekoval, temveč je prepustil pisarju, da jih je sam oblikoval. Pisal je torej popolnoma samostojno, čeprav po predhodnih Pavlovih navodilih. Morda je ob spominu na Pavlov nauk na svojo pobudo napisal pisma, zato je nujno pustil v njih svoje sledi. Tak nastanek je verjeten tudi zato, ker je bil Pavel takrat v ječi. To drži vsaj za 2 Tim. Ta pa je bila strožja od one v letih 61/63. Če pomislimo na antične ječe, je skoraj nemogoče, da bi bil Pavel v njej napisal 2 Tim. Jetnik je živel v njej utesnjen, v vlagi in pomanjkanju svetlobe. Povečini je bil uklenjen. Pisal pa je tako, da je pisarju po zlogih narekoval besede, zato bi težko napisal tako dolgo pismo, kot je 2 Tim. Ker pa se to pismo v izrazju in slogu popolnoma ujema s 1 Tim in Tit, tudi teh dveh ni napisal v takih okoliščinah.

Morda je pisma napisal Tihik, ki je bil ob nastajanju teh pisem pri Pavlu (2 Tim 4,12; Tit 3,12). Lahko tudi Luka, ker v 2 Tim 4,11 beremo, da je bil takrat samo on pri njem. Tako je nazadnje dokaj prepričljivo razložil nastanek *past.* O. Roller.<sup>13</sup>

## NEZNANI PISATELJ GOVORI V PAVLOVEM IMENU SVOJEMU ČASU

Če pretehtamo vse razloge za in proti Pavlovemu avtorstvu *past.*, ne moremo več trditi, da jih je napisal Pavel in ne, da jih ni napisal. Najbolj prav imajo tisti, ki zagovarjajo vmesno trditev. To pa razumemo na dva načina.

Podmena odlomkov (fragmentarna teorija) trdi, da *past.* na splošno niso Pavlova, pač pa je v njih toliko pristnih odlomkov (fragmentov) Pavlovih pisem, da je treba priznati delno Pavlovo avtorstvo. Slabost te podmene je v tem, ker se njeni zagovorniki preveč razhajajo o tem, kateri so tisti pristni Pavlovi odlomki. Na splošno mislijo, da 2 Tim 4,9—22 in Tit 3,12—15 ter številni odlomki, ki vsebujejo čisto konkretne navedke.<sup>15</sup>

Druga podmena pa trdi, da je pisma napisal popolnoma nepoznan pisatelj. To ni bil kak Pavlov učenec ali njegov sodobnik, temveč kristjan iz poganstva, ki Pavla osebno sploh ni poznal, pač pa je bil navdušen nad njegovim naukom in zato napisal pisma pod njegovim imenom. S tem je omogočil, da je Pavel spregovoril spremenjenim razmeram v Cerkvii in da so se pisma z gotovostjo uveljavila.

Ševeda bi kdo mislil, da so *past.* potemtakem ponaredek in zato nepristna. Pomislek pa se razblini, če poznamo, kako so pisali v tistem času. Takrat pisatelj ni pisal pod svojim imenom, temveč je svoj spis pripisal ugledni in vplivni osebi. Tako se je dogajalo pri Judih in poganih. O tem spričuje obsežna apokrifna književnost, ki je takrat nastajala, npr. Henohova knjiga, Tomažev evangelij, Petrov evangelij...,<sup>14</sup> čeprav nobenega od teh ni napisal človek, po katerem se spis imenuje. Tudi pri Grkih je bila razširjena navada, da so spise, ki so nastali po filozofskih in medicinskih šolah, pripisali ustanoviteljem oziroma voditeljem teh šol, tudi če so bili že mrtvi. Znani so medicinski traktati pod imenom slovitega zdravnika Hipokrata, čeprav jih ni sam napisal. Hipokratu so jih pripisali v znamenje hvaležnosti za vse, kar so se od njega naučili, in zato, da bi spisi imeli večjo veljavo. Tako je tudi pisec 2. Petrovega pisma hotel počastiti Petra, da mu je pripisal svoj spis.

Takšen pisatelj ni noben ponarejevalec, zato tudi *past.* niso ponaredek, če so tako nastala. V tem pogledu so ravno odlomki, ki se nanašajo na Pavlovo osebo, dajali poseben pečat verodostojnosti. Bralec je za njimi slutil Pavla. Tako je neznan pisatelj v skladu s pisanjem tistega časa samó uporabil psevdonimno pisanje.<sup>16</sup>

## SEZNAMI KREPOSTI NOSILCEV CERKVENIH SLUŽB

Ker je glavni namen *past.* red v Cerkvii, kar pomeni v smislu njihovega sporočila poskrbeti, da bo Cerkev ohranila nepopačeno apostolsko izročilo in se uspešno upirala verskim zmotam in moralnim zablodam, je razumljivo, če zahtevajo od voditeljev cerkvenih občin, naj poosebljajo te zahteve (1 Tim 1,19; Tit 2,9; 2,7). Kako naj kdo vodi Cerkev, če pa lastne hiše<sup>17</sup> ne zna vladati (1 Tim 3,5)? Zato mora voditelj cerkvene občine biti urejena osebnost in na dobrem glasu, ne le pri članih Cerkve, temveč tudi pri tistih, ki so zunaj nje, da ga ne doleti zaničevanje (1 Tim 3,7).

Poleg seznamov kreposti, ki naj odlikujejo voditelje cerkvenih občin (1 Tim 3,2—7; Tit 1,6—9), so še seznamii kreposti, ki naj odlikujejo nosilce drugih cerkvenih služb, to je *službe diakonov* (1 Tim 3,8—13), *vdov* (1 Tim 6,9—10), *diakonis* (prim. Tit 3,11), seznamii zahtevkov po zglednem življenju raznih stanov, npr. *starih mož* (Tit 2,2; prim. 1 Tim 2,8), *starih žena* (Tit 2,3—5), *mlajših možkih* (Tit 2,6), *sužnjev* (Tit 3,9—10) in seznam dolžnosti *vseh vernikov* (Tit 3,1—2). Med temi seznamii izstopajo seznamii kreposti, ki naj odlikujejo voditelje cerkvenih občin, pa ne zato, ker so najbolj obsežnejšii in se nanašajo na vodilne osebnosti, ampak zato, ker najbolj osvetljujejo notranje življenje Cerkve druge in tretje krščanske generacije.

Različni seznamii kreposti zastavljajo nekaj vprašanj, na katera je treba odgovoriti, če hočemo prav razumeti njihove zahteve:

1. Koliko je bilo služb v prvi Cerkvii oziroma kdo so bili voditelji krajevnih Cerkvii?
2. Zakaj je seznam kreposti nadzornikov (škofov) tako podoben seznamu kreposti diakonov, če ni ta celo duhovno globlji?
3. Zakaj seznama kreposti nadzornikov (škofov) ne obsegata nobene značilne nadzorniške in ne značilne krščanske kreposti, marveč kreposti, ki naj odlikujejo vsakega človeka, posebno še kristjana. Sinoptični zapis seznamov kreposti to takoj pokaže:

## Seznamna kreposti nadzornikov

### 1 Tim 3,2—7

<sup>2</sup>Predstojnik mora torej biti brez graje, ene žene mož, trezen, razumen, dostojen, gostoljuben, sposoben za poučevanje, <sup>3</sup>ne pijanec, ne pretepač, ampak krotak, ne prepirljiv, ne lakomen; <sup>4</sup>svoji hiši dober gospodar, ki ima otroke v pokorščini z vso dostojnostjo. <sup>5</sup>Če pa kdo lastne hiše ne zna obvladati, kako bo skrbel za božjo Cerkev? <sup>6</sup>Ne sme biti novokrščenec, da se ne prevzame in pade v obsodbo hudičevo. <sup>7</sup>Mora pa imeti tudi lepo spričevalo od tistih, ki so zunaj, da ne pade v zaničevanje in hudičevo zanko.

### Tit 1,6—9

Če je brez graje, ene žene mož, ima verne otroke, ki niso razuzdanosti obdolženi ali nepokorni. <sup>7</sup>Zakaj predstojnik mora kot božji oskrbnik biti brez graje, ne prevzeten ne togoten ne pijanec ne pretepač ne pohlepen po dobičku, <sup>8</sup>ampak gostoljuben, dobrotljiv, zmeren, pravičen, svet, zdržen. <sup>9</sup>Držati se mora zanesljive besede, ki je v skladu z naukom, da bo zmožen z zdravim poukom tudi opominjati tiste, ki ugovarjajo.

### Seznam kreposti diakonov

#### 1 Tim 3,8—13

<sup>8</sup>Enako naj bodo diakoni dostojni, ne dvolični, ne vdani obilnemu vinu, ne željni umazanega dobička, <sup>9</sup>naj hranijo skrivnost vere v čisti vesti. <sup>10</sup>Tudi ti naj se preskušajo in potlej naj upravljajo službo, če bodo brez graje. <sup>11</sup>Prav tako naj bodo žene dostojne, ne obrekljive, trezne, zveste v vsem. <sup>12</sup>Diakoni naj bodo le ene žene možje, otrokom in svojim hišam dobri gospodarji. <sup>13</sup>Ti namreč, ki diakonsko službo dobro opravljajo, dosežejo lepo stopnjo in veliko srčnost v veri, ki je v Kristusu Jezusu.

Medtem ko je v prvem seznamu kreposti (1 Tim 3,2—7) mišljen samo *nadzornik* (epískopos — škof), so v drugem (Tit 1,6—9) tudi *starešine* (presbíteroi). Izmed njih naj Tit postavi za predstojnika (epískopon) moža, ki je brez graje (1,7). Sta bili torej dve službi, nadzorniška (škofovska) in starešinska? Če dve, ali potem veljajo za nosilce obeh služb iste kreposti?

1. *Nadzornik, škof* (epískopos). Besedo najdemo 5-krat v Novi zavezi (Apd 20,28; Flp 1,1; 1 Tim 3,2; Tit 1,7; 1 Pt 2,25). V takratnem grškem svetu je bila dobro znana, vendar je imela izrazito svetni pomen. Grki so tako imenovali občinskega uradnika, gradbene-ga voditelja, računovodja, upravnika. Ker je bila njegova dejavnost usmerjena na gospodarsko življenje, težko razumemo, čemu je prva Cerkev s to besedo označevala službo, ki je bila izrazito duhovne narave.<sup>18</sup> Ustreznejšo službo najdemo v judovstvu. Takrat je bilo veliko judovskih ločin. Na čelu ločine esenov je bil mož, ki so mu rekli *m<sup>2</sup>baqqer* — nadzornik. Za njegovo službo pa pravi *Damaščanski spis*, »naj poučuje množico o božjih delih, naj ji bo usmiljen, kakor oče svojim otrokom, naj skrbi zanjo, kot pastir za svojo čredo, naj jo rešuje vezi, ki jo oklepajo in preizkusi vsakega, ki se hoče pridružiti njeni skupnosti«. <sup>19</sup> Čeprav ne moremo ureditev prve Cerkve in vsebino njenih služb izvajati iz ureditve judovskih ločin niti iz uradnih ustanov judovskega verskega življenja, npr. shodnice, je vendar judovsko pojmovanje nadzorniške službe bližje krščanskemu,



kot je grška služba episkopa. V judovski je močno naglašeno njeno duhovno poslanstvo. Tudi iz seznama kreposti razberemo, da je bila služba nadzornika izrazito duhovne narave, prav zato ni smel kaziti noben madež prejšnje življenje moža, ki je hotel postati nadzornik krščanske občine.

Nadzornik je bil iz zbora starešin (prim. Tit 1,5). Ni bil zunaj zbora, temveč njegov del, prav tako ne nad zborom, temveč v njem prvi med enakimi. Od starešin se je razlikoval samo po funkciji, ki jo je opravljal. Medtem ko so starešine skrbeli za bogoslužje (prim. 1 Tim 2,1—2) in zgledno življenje članov Cerkve (1 Tim 2,8—10; Tit 2,2—6), samo nekateri so bili tudi učitelji (1 Tim 5,17), je nadzornik skrbel, da je Cerkev ostala zvesta apostolskemu izročilu. Nadzornik je bil torej starešina, ki je opravljal službo pastirja. On se je samo po funkciji razlikoval od starešin, sicer pa je bil eden izmed njih. V *past.* nadzornik (škof) še ni ločen stan od starešin kakor v dobi monarhičnega episkopata. Potemtakem nista bili dve službi, temveč ena. To je bila *služba starešin*, nadzornik pa samo funkcija enega od starešin.<sup>20</sup>

*Past.* tako tesno povezujejo enega z drugim, da je nadzornik samo sinonim za starešina. To pa pomeni, da vse, kar velja za nadzornika (škofa), velja tudi za starešine, zato tudi seznam kreposti velja za ene in druge. Če to prenesemo na sedanji red v Cerkvi, potem *past.* zahtevajo iste kreposti od predstojnika pokrajinske Cerkve — škofa kakor od predstojnikov krajevnih Cerkva — župnikov.

2. *Diakoni* (diakónioi). Za službo diakonov uporablja Nova zaveza besedo, ki jo ne poznata ne takratna grščina ne judovstvo, zato razberemo naravo njihove službe samo iz Nove zaveze. Navadno pri tem mislimo na služabnike, ki strežejo pri mizi (prim. Apd 6,2), vendar je bila njihova prva služba izrazito duhovne narave. V Novi zavezi se, mimo Rim 13,4, beseda *diakon* nikoli ne uporablja za službo, ki nudi ljudem telesno pomoč ali pomoč v stiski. Prvi diakoni niso bili nobeni cerkveni uslužbenci. Njihova služba je bila duhovne narave in visoko cenjena. V Rim 12,6 je omenjena takoj za preroštvom, medtem ko je predstojništvo skoraj na koncu.

Njihova služba izhaja iz Kristusovega služenja. Kristus pa »ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi on stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mr 10,45). Kristus ni stregel tako, kot streže strežnik pri mizi ali bolničar bolniku, temveč tako, da je dal s svojim naukom ljudem smernice za življenje in zveličanje, s svojimi deli in življenjem zgled za spolnjevanje teh smernic in s svojim odrešenjem milost, da jih morejo spolnjevati. Tako tudi o prvem diakonu Štefanu ni nič rečeno, da bi stregel pri mizi, temveč so omenjeni njegovi čudeži in sporekanje z Judi, tako da je bil v resnici služabnik (diakon) besede. Isto je rečeno tudi o diakonu Filipu, tako da sta bila diakona Štefan in Filip po svoji dejavnosti pravzaprav evangelista.

Tudi apostol Pavel sebe pogosto imenuje služabnik, in to v najrazličnejših pomenih. On je »služabnik evangelija« (Kol 1,23; Ef 3,7), »služabnik Cerkve« (Kol 1,25), »služabnik nove zaveze« (2 Kor 3,6), »Kristusov služabnik« (2 Kor 11,23; Kol 1,7), »služabnik pravice« (2 Kor 11,15) itd. V vseh teh primerih uporablja besedo *diakonos*, pri kateri nihče ne bo pomislil na strežbo pri mizi ali na službo za človekovo telesno dobro. Tako je bila tudi služba prvih diakonov duhovna. S svojim služenjem so zbirali in vzdrževali versko občestvo, ga utrjevali v veri in dajali ton bogoslužju. Nastopali so tudi z besedo, kar pomeni v *past.*, da so tako oznanjali evangelij, da so zanj pridobivali ljudi (prim. Apd 6,10; 8,40). Vero so hranili »v čisti vesti« (Tit 1,9). Zaradi takšne dejavnosti so bili »na dobrem glasu« (Apd 6,3) in tudi pripravljeni oskrbovati mize, ko se je to izkazalo potrebno. Kdo je prej pripravljen storiti bližnjemu kaj dobrega, če ne tisti, ki svojo vero razume kot služenje?

Njihovo izrazito duhovno naravnost spričuje tudi seznam kreposti, ki je v primeri s seznamom kreposti nadzornikov (škofov) duhovno zahtevnejši (prim. Tit 1,8a.9 s 1 Tim 3,2—3). Njihovo delovanje je bilo predvsem notranje, razvoj Cerkve pa je šel v smeri, ki je vedno bolj utrjevala moč tistih, ki so vodili Cerkev in jo predstavljali navzven, dokler

ni v dobi, ko se je Cerkev pravno uredila, tako da je vse potekalo urejeno in zakonito, prav teh povzdignil na njen vrh. K temu je pripomogla tudi zavest, da so prav nadzorniki (škofje) nasledniki tistih, ki jih je izbral Kristus. Ta zavest je tudi pravno utrdila monarhični episkopat.<sup>21</sup> Tako je očitno, da sta bili na začetku le dve službi, diakonska in vodstvena — nadzorniška, kar se ujema tudi s Flp 1,1.

3. *Diakonise* (he diákonos). V zvezi z diakoni se postavlja vprašanje *diakonis* v prvi Cerkvi in njihovem poslanstvu. Ko pisatelj našteva kreposti, ki naj odlikujejo diakone, naenkrat preneha naštevati in spregovori o vedenju žená (v. 11), pri tem pa ne pove razločno, na katere žene misli. Sobesedilo bi narekovalo, da na žene diakonov. Kakor so bili nepokorni otroci in otroci, ki se ob nastopu krščanskih misijonov niso hoteli spreobrniti, ovira, da njihov oče ni mogel postati nadzornik (škof) krajevne Cerkve (prim. 1 Tim 3,4—5), tako naj žene diakonov ne škodujejo z nezglednim življenjem svojim možem, ki opravljajo diakonsko službo, temveč naj bodo »ne obrekljive, trezne, zveste v vsem« (v. 11). Ker pa ne pravi »njihove žene«, temveč samo »žene«, je bolj verjetno, da ne misli na žene diakonov, temveč na ženske, ki so opravljale diakonsko službo, kajti v sobesedilu govori o diakonih, ne o vernikih nasploh. To so bile *diakonise*. Imele naj bi podobno poslanstvo kot diakoni in kakor zahteva za diakone določene kreposti (1 Tim 3,8—10,12—13), tako jih tudi za diakonise (v. 11).

Obstoj *diakonis* je tudi drugače izpričan. Pavel izrecno pravi za Febo v Rim 16,1, »da je v službi (diakonon) Cerkve v Kenhreji«. Tudi Plinij poroča v pismu Trajanu okrog l. 112, da je zaslišal dve diákonisi (ministrae).<sup>21</sup> Podrobnejši opis službe *diakonis* vsebuje sirske spis *Didaskalia* iz 2. polovice 3. st.<sup>22</sup> S pravno ureditvijo Cerkve pa je njihova služba začela ugašati, kakor je ugašala tudi služba diakonov. Na zakramentalnem področju se je še najdlje obdržala, kakor spričuje Hipolit v svoji cerkveni ureditvi: »Če ni dovolj duhovnikov na voljo, morejo tudi diakoni držati kelih.«<sup>23</sup> Mar ne kaže v času, ko se zgledujemo po ureditvi prve Cerkve, oživeti te službe? Vsekakor bi morali v luči teh spoznanj razmišljati o vlogi ženske v Cerkvi danes.

4. *Vdove* (hérai). Iz 1 Tim 5,9—10 razberemo, da je prva Cerkev poznala tudi *službo vdov* (Witwenamt). Takrat je bilo veliko vdov, mlajših in starejših. Za mnoge je bilo vdovstvo zlom življenja, za nekatere pa še boljše služenje Bogu (prim. Lk 2,36sl). Cerkev se je že od začetka zavzemala za vdove. Tudi v tem sega njena dejavnost nazaj h Kristusu, ki se je zavzemal za vdove (prim. Mr 12,40). *Past.* poznajo celo službo vdov. Izraz »izvoli naj se vdova« (v. 9), kaže na službo. Ta pisma poznajo namreč samo službe, ki jih je mogoče dobiti z izvolitvijo, ne pa služb, ki so dar Svetega Duha, kot so apostolstvo, preroštvo, učiteljstvo. Pogoj za službo vdov je bila določena starost vdove, »ne izpod šestdesetih let« (v. 9), in njeno zgledno življenje kot vdove (v. 10). Čeprav natančno ne vemo, v čem je bila njihova služba, sklepamo, da najbrž v skrbi za mlade žene, da bi razumno ljubile svoje može in svoje otroke (prim. Tit 2,3—5), kajti ženska najbolje pristopi k ženski.

Po vsem tem je jasno, da sta v *past.* vidni samo dve službi: služba nadzornika (škofa) — in ker je nadzornik le sinonim za starešina, torej služba starešin — in *služba diakonov*, medtem ko službo vdov slabo poznamo, na službo *diakonis* pa le sklepamo. Za nosilce nadzorniške — starešinske in diakonske službe zahtevajo *past.* določene kreposti.

Teh seznamov pa ni sestavil pisatelj *past.* niti niso zapis krščanskega izročila. V njih ni namreč nobene značilne krščanske kreposti niti značilne kreposti nadzorniške oziroma diakonske službe, marveč kreposti, ki morajo odlikovati vsakega človeka, kaj šele kristjana ali nosilca cerkvene službe. Samo če v 1 Tim 3,2—7 nekatere povežemo drugače med seboj, kot so v seznamu, bolj kažejo na službo nadzornika. Tako je treba zahtevano, naj bo nadzornik »sposoben za poučevanje« (v. 2b), tesno povezati z zahtevo »če pa kdo lastne hiše ne zna obvladati, kako bo skrbel za božjo Cerkev« (v. 5). Prav tako je,

treba tesno povezati zahtevo, naj nadzornik ne bo novokrščenec (v. 6) z zahtevo, naj ima tudi lepo spričevalo od tistih, ki so zunaj (v. 7), čeprav sta zahtevi tudi v seznamu skupaj.

Njihovo brezbarvnost pojasnimo tako, da imajo za podlago helenistične sezname dolžnosti in kreposti, ki morajo odlikovati zdravnike, voditelje in oblastnike.<sup>24</sup> Ti seznamami pa niso vedno nastali na podlagi opazovanja življenja teh ljudi, temveč so narejeni bolj v smislu nauka helenistične moralne filozofije. Taki so zlasti seznamami kreposti junakov. V ozadju teh seznamov je mogoče prepoznati tudi stoični nauk o dolžnostih in krepostih, ki morajo odlikovati vse ljudi.<sup>25</sup> Po drugi strani pa najdemo podobne sezname kreposti, ki morajo odlikovati družinske člane že v Pavlovih pismih, zlasti Kološanom (3, 18—22) in Efežanom (5, 22—6, 9). V *past.* so ti seznamami razširjeni in naobrnjeni na vse krščansko občestvo. Potemtakem imajo ti seznamami v *past.* predhodnike in niso povsem izvirni in ne svojsko krščanski, temveč prej vobče človeški.

Seznamami vsebujejo *pozitivne* kreposti, torej take, ki jih nadzornik mora imeti (biti mora trezen, razumen, dostojen, gostoljuben) in *negativne*, kakršnih ne sme imeti (ne sme biti pijanec, pretepač, prepirljivec, lakomnež). Dalje so navedene *značajske kreposti*, torej kreposti, ki jih ima po naravi (da je krotak, gostoljuben) in *privzgojene*, ki si jih pridobi z vajo, npr. da je urejen. Imeti mora kreposti, *ki naj jih ima vsak človek* (da je pravičen, zmeren, zdržen) in take, ki so potrebne *za vodenje Cerkve* (da je svoji hiši dober gospodar, da je sposoben za poučevanje in zavzet za oznanjevanje).

### KREPOSTI POD LUPO

Oba seznama nadzorniških kreposti 1 Tim 3, 2—7 in Tit 1, 6—9 se začenjata s splošno zahtevo, naj bo predstojnik cerkvene občine »brez graje«. V čem je to, pa povesta seznama kreposti, tako da je ta splošna zahteva *naslov* v seznam kreposti, vse drugo pa *razčlenitev* naslova. Žal jubilejni prevod (Ljubljana 1984) ne izraža dovolj izčrpno naslova. V naslovu ni ista beseda kot v naštevanju kreposti, kjer je tudi rečeno, da mora biti predstojnik »brez graje« (Tit 1, 7c); v naslovu 1 Tim 3, 2a pa je rečeno, da mora biti predstojnik mož, *ki je na dobrem glasu, uživa ugled in je človek na mestu!*<sup>26</sup> Od te splošne zahteve pa preide k naštevanju kreposti, ki jih mora imeti, da bo vreden predstojnik in voditelj »v božji hiši, ki je Cerkev živega Boga« (1 Tim 2, 15).

Predstojnik naj bo:

*Ene žene mož* (1 Tim 3, 2c; Tit 1, 6b). Isto je rečeno o diakonih (1 Tim 3, 12) in o vdovah. V službo vdov je lahko sprejeta tista, »katera je bila žena enega moža« (1 Tim 5, 9), kar pomeni, da *past.* ne poznajo neoženjenosti (celibata) za nosilce cerkvenih služb. Cerkve je šele pozneje to zahtevala od njih; prvič v Apostolskih konstitucijah XVI, 2, okrog l. 250.<sup>27</sup>

Zahtevo, naj bo nadzornik ene žene mož, bi mogli najprej razumeti kot prepoved mnogoženstva (poligamije). Nadzornik naj ne živi v mnogoženstvu, vendar to težko drži, saj bi potem tudi za vdovo analogno veljalo, da je lahko samo tista izvoljena v službo vdov, ki ni živela v mnogomoštvu (poliandriji). To pa je nesmisel, saj mnogomoštvo pri Judih nikoli ni bilo v navadi, mnogoženstvo pa takrat sicer možno, vendar redko uresničeno. Odkar pa je Kristus znova ovrednotil zakon, da je zanj veljalo vse, kot je bilo na začetku (prim. Mr 10, 2—12 in vzp.), za kristjana mnogoženstvo ni bilo več mogoče, kaj šele za cerkvenega predstojnika.

Zahtevo prav razumemo samo kot prepoved, da bi bil cerkveni predstojnik mož, ki je bil drugič ali celo večkrat poročen, ne glede na to, ali se je poročil, ker je vdovel ali pa se s prejšnjo ženo razšel in poročil z drugo. Vendar je treba to trditev natančneje pojasniti.

Pisatelj gotovo ne misli na monogamni zakon, a zakon, ko bi mož imel zunaj njega nedovoljena razmerja z drugimi ženskami. Če bi pisatelj to mislil, bi se drugače izrazil.

Zanesljivo bi uporabil besedo prešuštvo, torej cerkveni predstojnik ne more biti moški, ki je sicer poročen, a živi v prešuštvu z drugimi.

Prav tako tudi ne prepoveduje zakona vdovcu, čeprav sta bila takrat celo pri poganih v visoki časti moški ali ženska, ki se po smrti svojega zakonskega partnerja nista poročila. O takih beremo pohvale celo na nagrobnikih.<sup>28</sup> Vendar je že Pavel v svojih pismih dovoljeval vdovam ponoven zakon (prim. 1 Kor 7,39). *Past.* pa mladim vdovam celo svetuje zakon (prim. 1 Tim 5,14—15), zato bi bilo čudno, da bi ga ovdovalemu cerkvenemu predstojniku odrekal, čeprav mnogi Pavla tako razumejo, da navadnim ljudem dovoljuje ponovni zakon po smrti zakonskega partnerja, cerkvenim predstojnikom pa ga prepoveduje. To mnenje je osvojila pravoslavna Cerkev, ko vdovelim duhovnikom prepoveduje ponoven zakon, vendar taka razlaga nasprotuje tako 1 Kor 7,39 kakor 1 Tim 5,14—15. Pavel ne dela nobene razlike, zato se sme v smislu njegovega nauka tudi vdovel cerkveni predstojnik ponovno poročiti.

Potemtakem zahtevajo, naj bo cerkveni predstojnik mož ene žene, najbolje razumemo kot prepoved, da bi ločen, pa ponovno poročen moški mogel biti cerkveni predstojnik. Prepovedana je torej ločitev in ponovna poroka. To se tudi popolnoma ujema s Kristusovim naukom o zakonu (prim. Mr 20,2—12 in vzp.). *Past.* zahtevajo od cerkvenega predstojnika, da je samo enkrat poročen, razen če je vdovel, in da živi v urejenem monogamnem zakonu.

*Trezen* — nefálíos. To besedo uporabljajo samo *past.* v Novi zavezi (1 Tim 3,2.11; Tit 2,2), vendar ne v smislu zmeren v pijači. To nagnjenje je označeno drugače: ne pijanec (1 Tim 3,3a; Tit 1,6d), ne vdan obilnemu vinu (1 Tim 3,8c). Tu ima beseda prenesen, duhoven pomen. Mišljen je človek, ki je preudaren v svojih sodbah, izjavah, govorjenju. Nikdar ne pretirava. Ni črnogled in ne pretiran optimist, temveč uravnovešen, stvaren, umirjen. Ni zanesenjak, sanjač, fantast, temveč stvaren, razsoden, pameten. Ne da se zbegati in tudi nad seboj nikoli ne zgubi oblasti.

*Razumen* — sófron. Prav tako samo v *past.* v Novi zavezi. Ni mišljen bister, duhovit, inteligenten človek, temveč preudaren, pameten, razumevajoč. Tak je lahko celo nepismen človek. Njegova veličina je bolj v njegovem srcu kot v glavi. Beseda dopolnjuje besedo »trezen«.

*Dostojen* — kósmios, pravzaprav urejen. Kósmios je nasprotje od kaos — zmeda, nered. To je človek, ki je notranje urejen. Svojo urejenost kaže navzven v dostojnem obnašanju, oblačenju, govorjenju.

*Gostoljuben* — filókšenos. Gostoljubnost je značilnost vzhodnjaškega človeka. Pavel zahteva gostoljubnost v Rim 12,13; *past.* pa posebno od cerkvenih predstojnikov. To je bil čas popotnih misijonarjev in on je moral biti prvi, ki jim je odprl vrata svoje hiše, jih postregel in prenočil. Potrebne naj obdari z darovi, ki se zbirajo pri bogoslužju. Seveda so se pojavljale tudi zlorabe. Pred zlorabo gostoljubnosti svari že Nauk dvanaajsternih (Didache) in pove, po čem je mogoče prepoznati pravega apostola od lažnega.

*Sposoben za poučevanje* — didaktikós. Spet samo v *past.* (tu in še v 2 Tim 2,24) v Novi zavezi. Čeprav predstojnik ni bil vedno tudi učitelj (1 Tim 5,17), je bil voditelj bogoslužnega občestva (prim. Apd 13,15), zato se je njegova sposobnost za poučevanje kazala v tem, da je znal sam povedati primerno besedo oziroma, da je znal najti primerne besede, ki je na zboru povedal ljudem primerno besedo. Vsekakor je moral imeti predstojnik posluš za poučevanje in vernikom omogočati potrebno versko izobrazbo. Če pa odmislimo bogoslužni shod, pomeni »sposoben za poučevanje« znati bližnjemu prav svétovati, ga voditi in mu biti opora v negotovosti, zbežanosti, nesreči.

*Ne pijanec* — pároinos. Pri darovanju so prinesli tudi vino k oltarju. Če je od daritve in ljubezenske pojedine preostalo, so ga razdelili med seboj. Tako se je predstojniku nudila priložnost za prekmerno uživanje vina. Ker je v tem smislu tudi o diakonih rečeno, »naj ne bodo vdani obilnemu vinu« (v. 8c), sklepamo, da so bili dejavni oblikovalci bogoslužja.

*Ne prepirljiv* — ámahos. Prepiri so bili sopotniki Cerkve (prim. Jak 4,1). Kjerkoli Bog gradi Cerkev, hudič gradi zraven kapelo (M. Luter). Zasledimo jih povsod, ne le v Korintu, kjer so stranke razdvajale Cerkev (prim. 1 Kor 1,10—16), tudi iz poročila egiptskega cerkvenega reda (okrog 250) zvemo, da so se tam priložnostno vneli prepiri na ljubezenskih gostijah, ker pravi »če povabljeni jedo, naj v miru jedo, ne v prepiru«. <sup>29</sup> Prepiri so se vneli zaradi nauka (prim. 2 Jn 9—11) ali reda v Cerkvi (1 Kor 11,13—14), vendar ti ne vodijo nikamor. Spore je treba reševati umirjeno, spoštljivo in prepričljivo, »če pa se kdo po vsem tem še misli prepirati, mi nimamo take navade, pa tudi božje Cerkve ne« (1 Kor 11,16). Ta Pavlov svet velja posebno za cerkvene predstojnike in če tako še ne gre, potem je treba prepirljivca pustiti pri miru, se od njega umakniti in »ne sprejeti v hišo in ga tudi ne pozdravljati« (2 Jn 10). V osamljenosti bo morda šel vase, razmišljal in uvidel svojo zmotu. Prav to pomenijo tudi Jezusove besede, »naj ti bo kakor pogan in cestnik« (Mt 18,17).

*Ne lakomen* — afilárgyros. Zbiranje darov pri bogoslužju je bilo lahko povod za to pregreho. Prekleta lakota po zlatu (Horac), je lahko premotila tudi cerkvenega predstojnika, zato se ji mora upreti. Ker v tem smislu pravi za diakone, »naj ne bodo željni umazanega dobička« (v. 8d), to pomeni, naj poleg diakonske službe ne opravljajo še druge, morda umazane in dobičkanosne službe, obrti ali posla, lahko pa tudi, naj ne izkoriščajo diakonske službe v svoje osebno dobro in se bogatijo z darovi, ki jih dobiva cerkvena občina.

*Svoji hiši mora biti dober gospodar* — proístámenos, kar pomeni pravzaprav *predstojnik*. Urejeno družinsko življenje cerkvenega predstojnika bo veliko pripomoglo k uspešnemu vodenju cerkvene občine. K takemu življenju pa sodi njegovo urejeno zakonsko življenje (prim. v. 2c), dobro vzgojeni otroci (Tit 1,6c-d) in trden gospodarski položaj njegove domačije. Samo če zna držati red v lastni hiši, ga bo zmožen tudi v Cerkvi (v. 5).

*Ne sme biti novokrščenec* — neófitos. Zahteva kaže, da je imela Cerkev že bogate izkušnje za seboj. To kaže tudi na poznejši nastanek *past*. Predstojnik mora biti utrjen v veri in krščanskem življenju. Novokrščenec pa to še ni bil, posebno če je bil kristjan iz poganstva, kajti pri poganih je bilo moralno življenje zelo razrvano. Predstojnik pa prav zato, ker je predstojnik, ne sme dajati slabega zgleda. Najbolj nevarno je za novokrščenca, da se prevzame zaradi visoke službe, ki mu je zaupana, kar pomeni »pasti v hudičevo obsodbo«. *Damaščanski spis* 4,17 govori o treh mrežah, ki jih nastavlja hudič: nečistost, bogastvo in skrunitev svetišča (odpad). <sup>30</sup> Tem mrežam pa neutrjeni novokrščenec lahko hitro zapade.

V drugem seznamu nadzorniških kreposti (Tit 1,6—9) sta pomembni zahtevi, ki določata pastirske dolžnosti nadzornika: držati »se mora zanesljive besede« (v. 9a) in biti mora »zmožen, da bo z zdravim naukom opominjal in prepričeval tiste, ki ugovarjajo« (prim. v.9b). Prvo se nanaša na bogoslužje. *Beseda* pomeni vse, kar so oznanjali pri bogoslužju. To je naše besedno bogoslužje; drugo pa nauk, ki ga morajo osvojiti pripravniki na krst (katehumeni). Ni pa nič rečeno, da mora sam to opravljati, temveč da mora poskrbeti, da se bo oznanjal apostolski nauk in da bodo pripravniki na krst zadostno poučeni o krščanskih resnicah. To jasno spričuje, da je bil nadzornik najprej pastir, včasih pa tudi učitelj (prim. 1 Tim 5,17).

Navedene kreposti pa niso sad osebne predstojnikove prizadevnosti, temveč so navzven izpričana moč delovanja božje milosti v njem. Čeprav gre pretežno za obče človeške kreposti, so te uresničljive samo ob podpori božje milosti, ki deluje v opravičenem človeku. To posebno izraža krepost *dobrotljiv* — filágathos (Tit 1,8b), namreč ne po naravi dobrosrčen, temveč zavzet za vse, kar je dobrega in koristnega za zveličanje. K temu pa ga more spodbujati samo božja milost, zato je ta tudi najbolj učinkovit pripomoček za udejanjenje teh kreposti.

## **Povzetek: Francè Rozman, Pastoralna pisma in potrebne kreposti nosilcev cerkvenih služb**

Pastoralna pisma so jezikovna in vsebinska enota v zbirki Pavlovih pisem (*Corpus Paulinum*). V njih je tolikšen teološki premik od Pavlovih pisem, da Pavel ne more biti njihov avtor, čeprav njegovega deleža ni mogoče zanikati. Težko bi bil Pavel pisal tako različno, četudi bi bil razpravljajal o drugačni problematiki kot v prejšnjih pismih. Pisma je napisal nepoznan kristan, ki Pavla osebno ni poznal in tudi ni bil njegov učenec, pač pa navdušen nad Pavlovim naukom. Ko je pisal v Pavlovo ime, je pismom pridobil veljavo in omogočil, da je Pavel spregovoril verskim potrebam njegove dobe. Njihovo glavno sporočilo je ohraniti zvestobo apostolskemu izročilu in se ustavljati verskim zmotam.

Za to mora skrbeti predstojnik cerkvene občine. Ta se zdaj imenuje nadzornik (episkopos), zdaj starešine (presbyteroi), zato mislimo, da sta to sinonima za isto službo. Poleg njegove službe je bila še služba diakonov in služba vdov, verjetno pa tudi diakonis. Za nosilce cerkvenih služb, posebno za nadzornika in diakone, zahtevajo pastoralna pisma ustrezne kreposti (1 Tim 3,2—7; Tit 1,6—9; 1 Tim 3,8—12). Te so navidezno obče človeške in nanizane po zgledu helenističnih seznamov kreposti za zdravnike in oblastnike, vendar vsebujejo tudi zahteve, ki razkrivajo temeljne dolžnosti predstojnika cerkvene občine: skrbeti mora za oznanjevanje božje besede in za verski pouk katehumenov. Tako niso več samo obče človeške, ampak tudi verske in ne uresničljive samo po človeškem prizadevanju, ampak tudi po delovanju božje milosti v opravičenem človeku. Kreposti so navzven izražena moč božje milosti.

## **Summary: France Rozman, Pastoral Letters and Necessary Virtues of Bearers of Ecclesiastical Offices**

With respect to their language and contents, pastoral letters are a unit within the collection of Paul's letters (*Corpus Paulinum*). Theologically, they differ from Paul's letters to such an extent that St. Paul cannot be their author though they were certainly influenced by him. The letters were written by an unknown Christian, who was neither personally acquainted with Paul nor his disciple but who admired Paul's teachings. When he wrote in Paul's name, the letters gained prestige and Paul somehow spoke for the religious needs of the author's time. The main message of pastoral letters is to remain faithful to Apostolic tradition and to withstand heresies.

This had to be attended to by the head of the parish. He is sometimes called overseer (episkopos) and at other occasions elder (presbyteros), therefore both expressions are probably synonymous. In addition to his office there also existed the offices of deacons and widows and probably of deaconesses. Bearers of ecclesiastical offices are required to have appropriate virtues (1 Tim 3.2-7; Tit 1.6-9; 1 Tim 3.8-12). These apparently general human virtues, which are modelled on Hellenistic lists of virtues for physicians and rulers, also contain requirements that belong to the basic duties of the heads of the parishes: he must propagate God's word and provide for the religious instruction of the catechumens. Thus these virtues are not only general human virtues but also religious virtues that are not based on purely human endeavours but also on the action of Divine grace in justified Man. Virtues are an outward expression of the strength of Divine grace.

---

<sup>1</sup> Prim. Joachim Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, NTD Band 9, Vandendoeck & Ruprecht in Göttingen 1981, 4; W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg <sup>17</sup>1973, 326; M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe*, *Handbuch zum Neuen Testament* 13, Tübingen <sup>4</sup>1966, 2.

<sup>2</sup> Prim. A. Wikenhauser — J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Verlag Herder KG Freiburg im Breisgau <sup>6</sup>1973, 515; Norbert Brox, *Die Pastoralbriefe*, Regensburger Neues Testament, Regensburg 1969, 23.

<sup>3</sup> W. G. Kümmel razvršča glede na vprašanje Pavlovega avtorstva biblične strokovnjake v tri skupine: v tiste, ki zanikajo Pavlovo avtorstvo (Brox, Dibelius-Cozelmann, Gealy; Fuller, Goodspeed, Jülicher-Fascher, Klijn, Marxsen, Schelke, von Campenhausen, Bultmann, Schweizer, Kasch, Müller-Bardorf, Wegenast, Allan, Hanson, Strobel, Hegemann); tiste, ki sicer izpodbijajo Pavlovo avtorstvo *past.*, vendar bolj ali manj previdno priznavajo v njih pristne Pavlove odlomke (Easton, E. F. Scott; Appel, Goguel, Heard, Henshaw, McNeile-Williams, Sparks; P. N. Harrison, Falconer, Michel, Schmithals) in tiste, ki so prepričani, da izhajajo *past.* neposredno ali vsaj posredno od Pavla (Holtz, Kelly, Jeremias, Schlater, Spicq; Albertz, Cerfaux v Robert-Feuilletovem Uvodu v Novo zavezo, Feine-Behm, Guthrie, Harrington, E. F. Harison, Meinertz, Michaelis, Wikenhauser, de Zwaan, Metzger, Binder, O. Roller, E. E. Elis, L. Goppelt, Schmid, B. Rigaux). Razvrstitev kaže, da je še vedno največ njih, ki priznavajo Pavlovo avtorstvo *past.* (prim. W. G. Kümmel, n. d., 327, op. 8, 9, 10).

<sup>4</sup> Za njim to ponavljajo: Hieronim (De vir.), Teodoret (H. E. II 2) in drugi (prim. A. Wikenhauser — J. Schmid, n. d., 520).

<sup>5</sup> Apd so edina svetopisemska knjiga z nedokončanim koncem. Iz njih ne vzemo, kako se je končal sodni postopek proti Pavlu v Rimu oziroma če se je sploh začel in kako se je končalo Pavlovo življenje; to je čudno, ker posvečajo Pavlu kar 16 poglavij. Ker od vseh svetopisemskih knjig najbolj natančno popisujejo njegovo življenje in misijonska potovanja, bi pričakovali, da bodo omenila tudi njegov konec.

<sup>6</sup> Prim. J. Jeremias, n. d., 51/52.

<sup>7</sup> Pri polaganju rok je treba razlikovati med *dotikom rok*, kar je naklanjalo ozdravljenje (Mr 6,5), blagoslov (Mr 10,16), podeljevanje Duha po krstu (Apd 8,17; 19,6) in *krepko položitev obeh rok* na glavo, kar je pomenilo podelitev polnomočja za oznanjevanje evangelija (Apd 13,3) in opolnomočenje pri daritvah. O takem polaganju rok pripovedujejo v Novi zavezi samo Apd in *past.*

<sup>8</sup> Prim. N. Brox, n. d., 43.

<sup>9</sup> Vsi proučevalci *past.* se ukvarjajo z vprašanjem razmerja med nadzornikom (episkopos) in starešinami (presbyteroi), čeprav različno rešujejo to vprašanje. Vsekakor ni mogoče nadzornika pojmovati v smislu monarhičnega episkopata. To bi pomenilo vnašati cerkveno ureditev 2. st. nazaj v *past.* (prim. M. Dibelius, n. d., 46/47).

<sup>10</sup> J. Jeremias misli, da zato dve službi, ker *past.* sploh ne poznajo starešin (presbiterjev). Kadarkoli govorijo o njih, mislijo na stare moške, starčke, za katere mora cerkvena občina tako skrbeti, kot mora skrbeti za vdove (prim. I Tim 5,9—16). Ker takoj za tem v I Tim 5,17 govori o starešinah, so ti starešine v smislu sobesedila le stari možje, kakor so v predhodnem odlomku mišljene stare žene, vdove. Tudi v I Tim 3 se seznam kreposti nanaša samo na nadzornika (škofa) in služabnike (diakone). Ker tudi Pavel v svojih pismih nikjer ne omenja starešin, sklepa, da te službe v Pavlovi dobi in dobi *past.* sploh ni bilo. Bila je samo služba nadzornika (škofa) in služba služabnikov (diakonov), kar se ujema s Flp 1,1 (prim. J. Jeremias, n. d., 41).

<sup>11</sup> Prim. O. Knoch, 1. und 2. *Timotheusbriefe, Titusbrieft, Die neue Echter Bibel*, Echter Verlag Würzburg 1988, 13. S tem soglašajo predvsem zagovorniki fragmentarne teorije in tisti, ki zanikajo Pavlovo avtorstvo (prim. N. Brox, n. d., 58).

<sup>12</sup> Prim. A. Wikenhauser — J. Schmid, n. d., 521; N. Brox, n. d., 47.

<sup>12a</sup> A. Schlater, *Die Kirche der Griechen*, 15. Tu navaja seznam nad 70 dobesednih stikov *passt.* s Pavlovi mi (prim. N. Brox, n. d., 67).

<sup>13</sup> O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe*, BWENT, 4. Šesto nadaljevanje (1933); navaja W. G. Kümmel, n. d., 329.

<sup>14</sup> Prim. J. Jeremias, n. d., 6.

<sup>15</sup> Prim. J. Jeremias, n. d., 9/10.

<sup>16</sup> Prim. Udo Borse, 1. in 2. *Timotheusbrief, Titusbrief*, Stuttgart, der *Kleiner Kommentar Neues Testaments 13*, Stuttgart 1985, 12—14; N. Brox, n. d., 60—66.

<sup>17</sup> Prva krščanska občestva so se zbirala po hišah. Bila so prava hišna občestva (Hausgemeinde). Takrat še ni bilo cerkva kot danes. Zato je bilo samoumevno, da je morala biti hiša, ki je gostila kristjane, versko in moralno neoporečna, sicer se ne bi zbirali v njej.

<sup>18</sup> Gottfried Holtz to pojasnjuje s širjenjem Cerkve v helenistični svet. Tam je bil episkopos uradnik, upravnik, računovodja itd. Vse to je moral biti tudi predstojnik cerkvene občine. On je moral biti najprej v svoji hiši dober gospodar (I Tim 3,4). Tak je moral biti tudi cerkveni občini. Poskrbeti je moral, kje se bo sestajala, kje bo dobila potrebno za bogoslužje in vzdrževanje revežev, nekako tako, kot še danes predstojnik novo ustanovljene misijonske postaje večkrat skrbi za njen gmotni obstoj, ne le njen duhovni razvoj (prim. *Die Pastoralbriefe, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, Evangelische Verlaganstalt Berlin 1986, 80/81).

<sup>19</sup> Navaja J. Jeremias, n. d., 23.

<sup>20</sup> Eduard Schweizer, *Theologische Einleitung in das Neue Testament, NTD Ergänzungsreihe 2*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1989, 97.

<sup>21</sup> J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, 1954, 202; navaja G. Holtz, n. d., 85; K. H. Schelke, *Femmes dans la Bible*, Haguena 1980, 80—83.

<sup>22</sup> Prim. G. Holtz, n. d., 85.

<sup>23</sup> Navaja G. Holtz, n. d., 87.

<sup>24</sup> M. Dibelius navaja primere iz grške književnosti, npr. zahteve, ki jih Sokrat postavlja oblastnikom pri Ksenofonu in predstavitev idealnega »gosпода« v Ksenofonovi Kiropediji I 6, 26; prim. *Die Pastoralbriefe, Handbuch zum Neuen Testament* 13, <sup>4</sup>1966, 41.

<sup>25</sup> Prim. G. Holtz, n. d., 80; Joseph Reuss, *Der erste Brief an Timotheus*, Patmos Verlag Düsseldorf 1963, 47.

<sup>26</sup> Anepileptos ni isto kot anékletos. Medtem ko anekletos lahko prevedemo »brez graje« (prim. Tit 1,6a.7b), pomeni anepilepton (1 Tim 3,2a) vse tisto, kar naredi človeka, da je na dobrem glasu. To so kreposti, ki sodijo popolni podobi duhovniške osebnosti (Pfarrspiegel).

<sup>27</sup> *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* I, Sp. 517; navaja G. Holtz, n. d., 76.

<sup>28</sup> Prim. M. Dibelius, n. d., 43.

<sup>29</sup> Prim. G. Holtz, n. d., 77, op. 105.

<sup>30</sup> Navaja J. Jeremias, n. d., 25.



Jože Plevnik

## Poslednja resnica v 1. pismu Tesaloničanom

### 1. Ozadje

Biblicisti na splošno priznavajo 1 Tesaloničanom kot prvo od vseh ohranjenih Pavlovih pisem.<sup>1</sup> Po njihovem mnenju ga je apostol napisal kmalu potem, ko je prinesel evangelij v mesto Tesaloniko, danes Solun. Pavel je prispel v to obalno mesto, povezano z Via Egnatia z vzhodom in zahodom, iz Filipov v Makedoniji, kjer je prvič oznanjeval evangelij na grški celini. Ko se je od tam umaknil zaradi preganjanja, je prišel v Solun. Tu je deloval verjetno le nekaj mesecev in med tem časom ustanovil solunsko cerkveno skupnico. Nato je moral spet proč zaradi ponovne nevarnosti in preganjanja. Apostol je po vsej verjetnosti pisal pričujoče pismo iz Korinta, potem ko se je Timotej, katerega je bil poslal v Solun iz Aten, vrnil z veselo novico, da so tamkajšnji verniki ne samo vztrajali v veri in ostali zvesti Pavlu, ampak so celo na lastno roko začeli v okolici oznanjevati Kristusov evangelij. Pavlovo prvo pismo Tesaloničanom je zelo spodbudno.

V Apostolskih delih lahko beremo, da je Pavel tudi v Solunu začel oznanjevati Kristusa v judovski shodnici. Arheološki viri pa o kaki judovski shodnici v tem mestu nič ne poročajo. Toda Soluna še niso natančno raziskali, tako da tudi ta molk ne pomeni veliko. Pavlova izjava v 1 Tes 1,9 vsekakor omenja, da so se Solunčani obrnili od malikov k živemu Bogu.

Kakšne vere so bili Solunčani, preden so postali kristjani, in iz katerih slojev so bili, je težko reči. Solun je ustanovil Aleksander Veliki leta 31 pr. Kr. Rimljani ga niso porušili, pač pa so mu pridali provincialno ozadje. Ker je Solun sodeloval z Oktavianom v državni vojni (leta 42 pr. Kr.), mu je podelil pravico prostega mesta in poleg tega še vrsto drugih pravic: krajevno avtonomijo, oprostitev vojaškega davka, pravico kovati svoje novce, ugodne davčne olajšave.<sup>2</sup> Mesto je imelo tradicionalno civilno oblast, ljudsko zbornico, mestni svet, župane, blagajnika itd. V Solunu je tudi imel svojo upravo rimski prokonzul za Makedonijo.

Izkopanine pričajo o obsežnem templju boginje Rome in o duhovščini.<sup>3</sup> C. Edson domneva, da se je ta kult začel po Oktavianovi zmagi.<sup>4</sup> Občinski možje so sodelovali z rimsko oblastjo in se udeleževali cesarskega bogoslužja, ker je imel cesar božanski naslov. Arheološke izkapanine pričajo, da so v Solunu kovali novce, ki so imeli podobo Julija Cezarja in Avgusta.

Kakor v drugih grških mestih, je bilo tudi v Solunu razširjeno češčenje Serapisa in Dionizija. Možno je, da je bil tudi ta obred vključen v uradno državno vero. Novci kažejo, da je bilo češčenje Kabirusa še najbolj značilna vera v Solunu. V tem mestu je ta verska struja čistila le enega junaka in je bila verjetno vključena v državno vero.

I Tesaloničanom nam pove, da je imel v cerkvi nejudovski element večino.<sup>5</sup> Prebivalstvo je bilo pretežno grško, ker so Makedonci že zdavnaj prevzeli grški jezik.<sup>6</sup> Prvotno je bilo mesto polno Makedoncev in grških prišlecev. Pozneje, s prihodom rimskih legij, so tja prišli tudi Rimljani iz Italije, in poleg njih tudi Kelti in druge manjšine.

Na začetek krščanstva v Solunu lahko sklepamo iz I Tesaloničanom in iz Apd 15,1—15. Danes mnogi biblicisti dvomijo, da apostolska dela natančno poročajo o dogodkih tistega obdobja, toda ta kritika ni zmeraj zadosti utemeljena. Poročili o Pavlovem misijonu v Solunu se bistveno strinjata, le da apostol omenja Timoteja, Luka pa Silasa. Kummel ne sodi to za nezdružljivo. Poleg tega Apd omenjajo, da je začel Pavel oznanjati evangelij v shodnici, medtem ko apostol molči o tem.

Težko je dognati, kakšna je bila komuniteta v Solunu, koliko je bilo v njej vernikov iz višjih slojev. Apd vsekakor omenjajo, da je bilo med verniki tudi nekaj žená iz višjih slojev (Apd 17,4). Jewett domneva, da je bila večina vernikov iz nižjih slojev, iz neodvisnih obrtnikov in malih trgovcev, ki so nekoliko občutili gospodarsko pomanjkanje in versko osamelost. Toda mesto je gospodarsko sorazmerno dobro uspevalo s svojimi stiki prek luke in glavne ceste.

Ko se je Timotej vrnil z veseljem sporočilom, da je tamkajšnja Cerkev vzdržala pod preganjanjem, je Pavel napisal pričujoče pismo, v katerem spodbuja vernike in odgovarja na razna vprašanja, ki so jih ti imeli glede krščanskega življenja in dokončne izpolnitve.<sup>7</sup>

I Tesaloničanom je takó najstarejši dokument, ki obravnava dokončno izpolnitev. Pismo izraža apostolovo dojemanje božje skrivnosti, božjega odrešilnega dela v Kristusu. Govori o božjem Sinu, o dokončnem cilju vernikov, o prihodnjem prihodu božjega Sina na koncu veka ter o Pavlovi vlogi pri vsem tem.<sup>8</sup>

I Tesaloničanom ni uvod v vero, kajti apostol je že položil temelje vere. Tukaj se Pavel sklicuje na to spoznanje, ga potrjuje ter osvetljuje. Namen pisma je vernike okrepčati v njihovem upanju, ki je uprto v prihod ob koncu veka in sloni na velikonočnih dogodkih. Vse te postavbe so temeljne za vernikovo razumevanje dokončne odrešitve. V I Tes 1,9—10 apostol opisuje spreobrnjenje Solunčanov, kako so začeli verovati v pravega in edinega Boga, da je ta svojega Sina obudil od mrtvih in da bo božji Sin spet prišel iz nebes.<sup>9</sup>

## 2. Pavlovo spreobrnjenje

Pričujoče pismo izžareva nadaljevanje in spremembo Pavlove vere. Apostol ni opustil vere v enega Boga, Stvarnika, Boga Abrahama, Izaka in Jakoba. Toda apostolovo razumevanje Boga se je poglobilo in spremenilo ob spoznanju Kristusa, Božjega Sina. Pavel se izrecno sklicuje na to v Gal 1,16 in v I Tes 2,4—6. Na srečanje s Kristusom v Damasku gleda kot na vir svojega apostolskega pooblastila. Ta dogodek je tudi začetek njegovega razmerja z Bogom prek Kristusa in okvir za novo gledanje ter vrednotenje (Gal 2,16—21; 3,23—4,7; 6,14—16; Flp 3,2—21).<sup>10</sup>

Pavel se sklicuje na svoj apostolski poklic, da je apostol narodov. Od takrat naprej je oznanjeval, da je Jezus Božji Sin in da po veri v tega prihaja odrešenje. Poudarja, da je bil vseskozi zvest svojemu poslanstvu. I Tes 2,4 izjavlja: »Tako oznanjamo, kakor nas je imel Bog za vredne, da nam zaupa evangelij: pri tem pa ne skušamo ugajati ljudem, ampak Bogu, ki preizkuša naša srca.«

### 3. Pavlovo sklicevanje na Boga

To novo spoznanje Boga v Kristusu se zrcali v Pavlovem naslovnem besedilu, v njegovih molitvah za Solunčane in tedaj, ko jih hvali, da so se spreobrnil. Cerkev, kateri pošilja pričujoče pismo, je »v Bogu Očetu in v Gospodu Jezusu Kristusu« (1,1). Apostol ima vse vernike v spominu »pred Bogom in našim Očetom« (1,3). Ko se spominja njihove spreobrnitve, omenja Boga, Očeta Jezusa Kristusa, ki je obudil svojega Sina od mrtvih (1,9—10).

Za apostola je ta odnos med Bogom Očetom in njegovim Sinom nekaj čisto posebnega. To je razvidno iz njegovih poznejših pisem, a tudi iz vlog, ki jih v tem pismu pripisuje božjemu Sinu. Zanj je Božji Sin vstali in poveljani Kristus, ki je zdaj v nebesih in ga pričakujemo ob koncu veka za odrešenje in za sodbo (1,3; 4,13—5,11). Verniki bivajo »v Bogu Očetu« in »v Gospodu Jezusu Kristusu«. Božji Sin je skrivnostno navzoč pri Pavlovem oznanjevanju evangelija (2,6). Umrli kakor tudi živi verniki (4,16; 5,9—10) spadajo v Kristusovo področje in upajo na Kristusa (1,3; 2,19—20). Apostol izraža globoko željo, da bi mu »sam Bog in naš Oče« utrl pot nazaj k njim. Tudi moli, da bi bila srca vernikov neoporečna v svetosti »pred Bogom in našim Očetom, ko pride Jezus z vsemi svojimi svetimi« (3,13).

### 4. Pričakovanje o dokončni izpolnitvi

Pavlovo upanje je usmerjeno na Kristusa, bolj natančno, na Kristusov prihod ob koncu tega veka. O tem je apostol že govoril Solunčanom, ko jim je bil prinesel evangelij, to upanje pa je zdaj sestavni del njihovega krščanskega življenja. Ravno v tem pismu Pavel pogosto omenja dokončno izpolnitev (1,3.10; 2,19; 3,13; 4,13—5,11.33). Pavel živi za ta poslednji dan in ga pričakuje z velikim hrepenenjem, čeprav ne brez zaskrbljenosti, da bi bili verniki tisti dan neoporečni pred Bogom.

Apostol izraža svoje najgloblje prepričanje in hrepenenje v molitvah. Bogu se zahvaljuje, da so se verniki »vztrajno oklepali upanja v našega Gospoda Jezusa Kristusa« (1,3). Vera v enega Boga vključuje upanje v Gospoda Jezusa Kristusa, kakor je razvidno iz 1,10, kjer Pavel omenja, kako so Solunčani od spreobrnjenja naprej pričakovali iz nebes Božjega Sina, »ki nas rešuje pred prihodnjo jezo« (1,10). Obrnitev k Bogu takó pomeni tudi usmerjenje na Kristusa, pričakovanje Kristusovega prihoda na koncu tega veka. Sedanje skrito življenje v Kristusu se bo spremenilo v javno združenje z njim, ko se bodo ob njegovem prihodu zgnili okoli njega za vselej. To je dejansko višek njihovega življenja v Kristusu, kakor je razvidno iz 2,19—20, kjer Pavel zagotavlja z besedami: »Zakaj kdo je naše upanje in naše veselje in venec slave, s katerim bi se lahko ponašali pred našim Gospodom Jezusom ob njegovem prihodu, če ne prav vi? Vsi ste namreč naša slava in naše veselje.« S temi besedami je apostol nakazal, da je namen njegovega prizadevanja privedi solunsko Cerkev do dokončne gloriije in radostnega in srečnega združenja z Gospodom za vselej. Takrat, ko bodo prišli v slavo vstalega Kristusa za vselej, bo tudi on dobil svoje zadoščenje. Ne želi si ničesar drugega kakor to, da bi bili združeni s Kristusom.<sup>11</sup>

Ko Pavel drugič v tem pismu v molitvi priporoča Solunčane Bogu, prosi, da bi bili ti ob Gospodovem prihodu neoporečni v svetosti pred Bogom. Namen tukaj ni mirno uživanje božjega odrešenja v sedanosti, pač pa priprava na dokončno vključenje v Jezusovo občestvo. To misel Pavel ponovno izjavlja v 5,23—24, ko pravi: »Sam Bog miru pa naj vas posveti, da boste popolni. Vse, kar je vašega, duh, duša in telo, pa naj se ohrani neoporečno, dokler ne pride naš Gospod Jezus Kristus. Bog, ki vas kliče, je zvest in bo to izpolnil.«

Doseg večnega življenja s Kristusom terja odgovorno življenje v sedanosti. Apostol se trudi, da bi bili Solunčani neoporečni in sveti pred Gospodom. Prosi za božjo pomoč in spodbuja vernike in jim obljublja božjo pomoč. »Bog nas ni namenil za jezo, ampak

za zveličanje« (5,9). Verniki naj črpajo upanje iz vsega tega in si medsebojno pomagajo k dobremu.

Kristusov prihod je poglavitni del Pavlovega upanja.<sup>12</sup> Kako zelo mu je v mislih, je razvidno že iz tega, da ta dogodek tolikokrat omenja v pričujočem pismu, da moli za vernike, jih spodbuja in jih na to pripravlja. Toda šele od 4,13 naprej ga postavlja v sredo svojega izvajanja. Tukaj sta dva zaokrožena odlomka, 4,13—18 in 5,1—11, v katerih apostol na široko obravnava poslednje stvari in odgovarja na nekatera vprašanja, ki so mu jih verniki zastavili prek Timoteja. V prvem odstavku razpravlja o navzočnosti umrlih vernikov ob Gospodovem prihodu, v drugem pa odgovarja na vprašanje, kdaj bo napočil Gospodov dan.

## 5. 1 Tes 4,13—18: Povzetje umrlih v nebo

Tukaj skuša apostol odstraniti nevednost vernikov glede udeležbe umrlih ob Gospodovem prihodu. Hoče razpršiti žalost, ki je legla kakor megla nad cerkveno občestvo v Solunu ob prepričanju, da je smrt onemogočila udeležbo teh vernikov ob Gospodovem prihodu. V 14. vrstici jim dokazuje, da ni tako. Na podlagi velikonočnih dogodkov jim zagotavlja: »Če namreč verujemo, da je Jezus umrl in vstal, moramo prav tako verovati, da bo Bog pridružil Jezusu tiste, ki so umrli v veri vanj.« Novi slovenski prevod je na tem mestu nekoliko ohlapen. Dopolnuje in poravnava besedilo, ki je nekako obotavljivo in se lovi za Pavlovo mislijo. Malo bliže prvotnemu besedilu lahko prevedemo takole. »Če pač verujemo, da je Jezus umrl in vstal, potem tudi, da bo Bog z njim popeljal (pred svoje obličje) tiste, ki so umrli z Jezusom.« Ta izjava potrjuje vzporednost med velikonočnimi dogodki, ki nam jih vera odkriva, in pa dokončno izpolnitvijo na koncu veka. Pavel v svojih pismih pogosto uporablja tako dokazovanje. Zanj je velikonočni dogodek podlaga in vzorec za pričakovano izpolnitev. To, kar se je zgodilo z Jezusom, objema vse, ki se bodo njemu pridružili.

V pričujoči trditvi lahko zasledimo vrsto miselnih presledkov. V prvi polovici tega vzporedja je osebek Jezus (Jezus je umrl in vstal), medtem ko je v drugi polovici osebek Bog (Bog bo z njim popeljal). V prvi polovici Pavel omenja vstajenje (Jezus je vstal), v drugi pa, da bo Bog popeljal umrle z Jezusom. *Terminus a quo* kakor tudi *terminus ad quem*, od kod in kam (Bog vodi), nista izrecno omenjena, toda Pavlu in vernikom je to dobro poznano. Vsekakor pa nam to pojasnjuje Pavlova izjava v 2 Kor 4,14, kjer pravi: »Vemo namreč, da bo tisti, ki je obudil Gospoda Jezusa, tudi nas obudil z Jezusom in hkrati z vami postavil predse.« Tukaj lahko opazimo isti vztrajni poudarek, da je vera vir spoznanja, isto umevanje, da je Bog Jezusa obudil od mrtvih, in isto omenjanje božjega vodstva. Toda v primerjavi s 1 Tes 4,14 vsebuje pričujoča izjava doslednejšo vzporednost, kajti v obeh polovicah Pavel omenja vstajenje od mrtvih, potem *terminum a quo*, ki je smrt (naznačena v vstajenju od mrtvih — *egeirei*), in pa *terminum ad quem*, bivanje pred božjim obličjem (*parastései*). Bog bo namreč dvignil apostola od mrtvih in ga posadil predse. Tukaj gre Pavlu za *terminum ad quem*, to je, da bo tudi on sam, kljub svoji smrti, konec koncev le postavljen kakor Korinčani pred božje obličje. Nasprotno pa mu gre v 1 Tes 4,14 za prenos umrlih pred božje obličje, ko poudarja: Bog jih bo kljub njihovi smrti popeljal predse.

V 4,15—18 apostol pojasnjuje, kako se bo to zgodilo. V vrstici 15 pravi na podlagi Jezusove izjave (*en lógo kyriou*), a v svojih besedah, da tisti verniki, ki bodo ostali živi do Gospodovega prihoda, ne bodo imeli nobene prednosti pred umrliimi. V naslednjih stavkih pa Pavel podaja to splošno izjavo z apokaliptičnimi podobami in motivi ter predstavlja, kako bodo ravno umrli verniki sodeležni Gospodovega prihoda, na katerega so prav kakor drugi čakali. Na tem mestu apostol pravi naslednje: »Zakaj sam Gospod bo ob povelju, ob nadangelskem glasu in ob trobenti stopil iz neba, nato bodo najprej vstali tisti, ki so umrli v Kristusu, potem šele bomo mi, ki bomo ostali živi, skupaj

z njimi odneseni na oblakih v višavo Gospodu naproti, in tako bomo na vekomaj z Gospodom. «Apostol vztraja pri predstavi, da bodo najprej umrli vstali, potem šele bodo vsi povzdignjeni v višave.

Prvi in poglavitni namen tega prizora je, da nakaže, kako bodo tudi umrli mogli biti sodeležni poslednjega srečanja z Gospodom. Toda Pavel je malo širše orisal Gospodov prihod iz nebes. Tri podobe: povelje, nadangelov glas in trobenje božje trobente spadajo med apokaliptične slike in motive, prek katerih je judovsko izročilo upodabljalo božje prikazovanje (teofanijo). Povelje ob Gospodovem prihodu ima tukaj isti pomen kakor hebrejska beseda *gā'ar*. To nam daje vedeti, da prihaja povelje ali od Boga ali od Gospoda, ki prihaja v božji moči.

Angeli navadno predstavljajo v takem okolju božje spremstvo, so božja vojska. Bog je *Jahve sebaot*, Bog nebeških čet. Toda v Novi zavezi tudi Sin človekov prihaja v spremstvu angelov. Ti so njegovi poslanci, ki izvršujejo njegovo povelje. Podobne motive najdemo predvsem v Knjigi razodetja po Janezu. Tam lahko beremo, da vsakokrat, kadar Jagnje prelomi enega od sedmero pečatov, s katerimi je zapečaten svitek, ki mu je bil izročen iz božji rok, mogočen angel zakliče z močnim glasom ali pa zatrobi; nato se pojavi na zemlji silna božja kazen kakor zadnji opomin. Ob glasu zadnje trobente pa nastopi Božje kraljestvo. Trobenta daje povelje. Poslednja trobenta naznanja mogočen prihod božjega kraljestva na koncu tega veka. Vsi ti motivi uprizarjajo oblast Kristusa, ki prihaja iz nebes, se medsebojno dopolnjujejo in ojačujejo.<sup>13</sup>

Od leta 1908 naprej, ko je A. Deissmann objavil študijo *Licht vom Osten*, so bibličisti bolj in bolj razlagali tukajšnji opis Kristusovega prihoda ob koncu sveta kot kopijo cesarske paruzije, ko je cesar ali kralj obiskal svoje mesto. Pozneje je E. Petersen<sup>14</sup> na podlagi papirusovih virov bolj natančno orisal ta svečani in pomenljivi dogodek. Ko je vladar s svojim spremstvom prišel v bližino mesta, kamor je bil namenjen, so mu šli meščani veselo naproti, ga zunaj mesta pozdravili z govori, pesmijo in venci ter ga potem svečano pospremili v mesto. Tam so sledile razne prireditve, govori, recitacije, odkritje spomenika vladarju v čast, igre in podobno. Peterson sklepa, da je ta cesarska paruzija, ki so jo Solunčani poznali, dala vzorec za opis Kristusove paruzije. Takrat, ko bo Gospod prišel iz nebes, bodo šli verniki njemu naproti na oblakih, ga srečali zunaj svojega mesta, svoje *civitatis terrenaе* ter ga slavnostno popeljali na zemljo. Peterson si predstavlja celoten prizor kot *Einholung des Kyrios*: verniki bodo šli ven, da pripeljejo Gospoda v svoje mesto. Drugi bibličisti si predstavljajo celoten dogodek na podlagi sedmega poglavja v Danielovi knjigi.<sup>15</sup> Pri tem mnogi predpostavljajo, da je vstajenje, ki ga Pavel omenja v 1 Tes 4,16, podobno vstajenju, katerega Pavel opisuje v 1 Kor 15,50—56, kjer vsebuje poveljanje.<sup>16</sup> Toda 1 Tes 4,16 predstavlja vstajenje drugače, kakor povratek v tukajšnje zemeljsko življenje. Pričujoči odstavek tudi ničesar ne pove, da bi se verniki vrnili s Kristusom iz nebeških višin. J. Dupont<sup>17</sup> je uspešno dokazal, da si je apostol pri pričujočem orisu Gospodovega prihoda izposojal iz tradicionalnih motivov Svetega pisma in iz apokaliptike, ne pa iz helenističnega ceremoniala za cesarski obisk.

Kaj je težilo Tesaloničane, je dosti jasno: v Pavlovi odsotnosti je nekaj vernikov umrlo. Zaradi tega je nastalo vprašanje, kako morajo ti, ki so umrli, sploh srečati Gospoda? Kako naj bodo ti sodeležni vnebovzetja, katerega jim je bil Pavel obljubil, ko je bil med njimi. G. Lohfink je dokazal, da vsi orisi vnebovzetja v biblični in antični literaturi predpostavljajo, da je tisti človek živ. Vnebovzetje pomeni prenos iz tega zemeljskega življenja na onstransko, ne da bi bilo treba iti prek smrti. Če kdo umre, ne more biti vzet v nebo. Mrtvi so pokopani.<sup>18</sup> Vzeti koga v nebo pomeni izmikniti ga smrti in je nekaj izjemnega. V biblični literaturi nam je ponan Enohov inn Elijev vnebohod, v judovski apokaliptiki Mojzesov, v Novi zavezi pa predvsem Kristusov vnebohod (pri Luku in morda tudi pri Janezu). Tudi Razodetje po Janezu ima v 11. poglavju tak prizor. Priči, ki sta bili poslani iz nebes na zemljo in sta prerokovali, sta bili umorjeni. Njuni trupli sta

ležali nepokopani tri dni in pol na sodomskem trgu, kjer je bil Gospod križan. »Toda po treh dneh in pol je iz Boga šinil vanju dih življenja: postavila sta se na noge... Tedaj so iz nebes zaslišali mogočen glas, ki jima je rekel: »Povzpni se sem!« In povzpela sta se v oblaku proti nebu in njuni sovražniki so ju videli« (Raz 11,3—11). Tukaj lahko jasno vidimo, da sta bili ti dve priči najprej priklicani nazaj v življenje na zemlji, potem pa vzeti v nebo.

Solunski verniki so si zapomnili, kako jim je Pavel pravil, ko je bil med njimi, da bodo na koncu tega veka vsi, ki pripadajo Kristusu, povzeti v višave, da se že tam gori snidejo z Gospodom, ki prihaja ponje. Ko pa so potem nekateri verniki umrli, je to druge vernike v Solunu zelo potrlo. Vpraševali so se, ali ni vendar smrt onemogočila dokončnega združenja teh vernikov s Kristusom? Kako naj bodo mrtvi sploh sodeležni vnebohoda? Kako je z dano obljubo?

V svojem odgovoru Pavel ohranja prvotno predstavo o vnebohodu, ki jo je dal Solunčanom, ko je med njimi oznanjal evangelij, toda pojasnjuje, kako bo vnebohod kljub smrti še vedno možen. Božja obljuba drži: Kristusovo vstajenje je božje delo, a še vedno božje poročstvo za vernikovo prihodnje življenje s Kristusom. Smrt nas ne more ločiti od Gospoda: umrli verniki bodo najprej priklicani nazaj v življenje, potem pa bodo skupaj z živimi verniki povzeti v nebo, kjer bodo na vekomaj skupaj z Gospodom. Le taka razlaga nam pojasnjuje, zakaj je apostol tukaj govoril o vstajenju kot o vrnitvi v to življenje, kajti to zadostuje za vnebovzetje.<sup>19</sup>

Povzettej vernikov v nebo in pa njihovo pridruženje Kristusu se bo zgodilo po božji moči. Oblak, ki bo ponesel vernike v nebeške višave, ni noben navaden oblak. Pri vnebovzetjih oblak predstavlja prenosno sredstvo, ki dvigne izvoljenega iz življenja na zemlji v onstransko, neminljivo življenje, ki bo nekje v raju ali kakem podobnem kraju. Oblak predstavlja božjo moč. Ko apostol končuje z besedami: »Tako bomo zmeraj z Gospodom« (v. 18), osredotoča eshatološko dopolnitev na Kristusa, na življenje z njim. Večno življenje pa pomeni neumrljivost, konec smrti. V 1 Kor 15,27.52—55 apostol poudarja, da pomeni vstajenje konec umrljivosti in razpadanja. Pomeni spremembo sedanjega življenja in podelitev nesmrtnega življenja. Smrt nima pri tem več besede. Smrt, kot zadnja nasprotnica božjih načrtov, je bila s tem dokončno premagana.

Na koncu apostol spodbuja Solunčane, naj si s tem dajejo drug drugemu pogum in tolažbo. To, kar jim je razložil, naj jih potolaži, da bodo nehali jokati in žalovati. Predčasna smrt vernikov pred Gospodovim prihodom nikakor ne pomeni, da bodo ti v čem na slabšem. Tako kakor drugi bodo tudi ti deležni združenja s Kristusom ob njegovem prihodu.

Naša razlaga tega odlomka v Pavlovem prvem pismu Solunčanom se razlikuje tudi od tiste, ki semkaj vnaša predstave iz 1 Kor 15,50—56, kjer apostol poudarja, da je vstajenje spremenjenje in poveličanje.<sup>20</sup> Spremenjenje je sicer tudi v 1 Tes 4, toda pod drugimi podobami: verniki bodo po vnebohodu za zmeraj združeni s Kristusom, to pa pomeni nesmrtno življenje in bistveno razliko od sedanjega življenja.

## Povzetek: Jože Plevnik: Poslednja resnica v 1. pismu Tesaloničanom

Krščansko skupino v Solunu so sestavljali večinoma mali in neodvisni obrtniki iz poganstva v mestu, ki je uživalo naklonjenost Rimljanov in sodelovalo v civilnem kultu. Pavel ji piše pričujoče pismo, da jih ob njihovem preganjanju spodbuja in jim osvetljuje njihovo vero. Pismo predpostavlja, da je bil temelj vere že položen, in se sklicuje na to.

To prvo od drugih apostolovih pisem izpričuje njegovo vero v enega Boga, poglobljeno prek izkustva v Damasku. Bog je Bog Oče in Jezus je Božji Sin. Vseskozi pa iz pisma diha pričakovanje, ali bo Kristus skoraj prišel. Najbolj očitno je to v 4,13—18, kjer apostol govori, kako bodo ob Kristusovem prihodu umrli vzeti v nebo. Najprej jim zagotavlja, da Božja obljuba prek smrti in vstajenja Jezusa drži, nato pa z apokaliptičnimi podobami uprizarja prihod Gospoda iz nebes. Ker apostol tukaj uporablja vnebovzetje, ki velja samo za žive, poudarja, da bodo takrat umrli najprej poklicani v življenje, nato pa z drugimi odneseni z oblaki v nebo Kristusu naproti.

## Summary: Jože Plevnik, The Ultimate Reality in 1 Thessalonians

To the Christian community, made up predominantly of Gentiles stemming from small, independent and poor artisans, and living in a city that enjoyed Roman favor and cooperated in the civic cult, Paul sent this letter to strengthen the faithful during their persecution and to answer their questions concerning the faith and Christian living. The epistle presupposes the preceding instruction in the faith and appeals to it.

As the earliest of the extant letter of Paul, 1 Thessalonians witnesses to the continuity of Paul's faith in the one God and, in the light of the Damascus event, to the apostle's new understanding of God as God the Father and of Jesus as God's Son. The epistle also reflects throughout an ardent expectation of the ultimate completion, which is to take place soon. This expectation is most clear in 1 Thess 4:13—18, which deals with the taking up of the deceased faithful. Here Paul depicts in apocalyptic images the glorious and mighty coming of the Kyrios in the end-time and reassures and Thessalonians that the promise of God, made in the death and resurrection of Christ, holds also for the deceased faithful: These, also, God will bring through Jesus into his presence. The deceased faithful will first be raised so that they may be taken up — the sharing in the parousia is here depicted as a taking up, which applies only to the living — then they will be, together with the rest of the faithful, lifted by the clouds and brought to the Lord, to be with him forever.

<sup>1</sup> Gl. W. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, Abingdon, Nashville/New York 1975, 275; B. Rigaux, *Saint Paul, Les Epîtres aux Thessaloniens*, Gabalda, Paris/Duculot, Gembloux 1956, 42—51.

<sup>2</sup> Gl. R. Jewett, *The Thessalonian Correspondence, Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*, Fortress, Philadelphia 1986, 123.

<sup>3</sup> Gl. R. Jewett, n. d., 133.

<sup>4</sup> Gl. Macedonia II. *State Cults in Thessalonica*, v: *Harvard Studies in Classical Philology* 51 (1940), 127—36.

<sup>5</sup> Podobno mnenje imata tudi R. Jewett, n. d., 118—19, in I. H. Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, Eerdmans, Grand Rapids 1983, 5.

<sup>6</sup> Gl. R. M. Evans, *Eschatology and Ethics: A Study of Thessalonica and Paul's Letters to the Thessalonians*, Princeton /Mc Mahon), New Haven 1986.

<sup>7</sup> Gl. W. Kümmel, n. d., 255—62; B. Rigaux, n. d., 3—62.

<sup>8</sup> Gl. moje obširnejšo razpravo *The Ultimate Reality and Meaning in 1 Thessalonians*, ki bo izšla v reviji *The Ultimate Reality and Meaning* 1989.

<sup>9</sup> Tako tudi B. Rigaux, n. d., 388—97.

<sup>10</sup> Gl. J. Plevnik, *What are they saying about Paul?*, Paulist Press, New York 1986, 5—27.

<sup>11</sup> Tako tudi B. Rigaux, n. d., 463—65.

<sup>12</sup> Gl. J. Plevnik, n. d., 91—102.

<sup>13</sup> Za obširnejšo razlago teh motivov gl. J. Plevnik, *The Parousia as Implication of Christ's Resurrection: An Exegesis of 1 Thess 4:13—18*, v: *Word and Spirit: Essays in Honor of David Michael Stanley on his 60th Birthday*, izd. J. Plevnik, Regis College Press, Willowdale, Ontario 1975, 199—277, posebno str. 233—58.

<sup>14</sup> Gl. *Die Einholung des Kyrios*, v: *Zeitschrift für systematische Theologie* 7 (1929/30), 682—702.

<sup>15</sup> Tako L. Hartman, *Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 Par.*, Gleerup, Lund 1966, 181—90.

<sup>16</sup> Tako B. Rigaux, n. d., 243.

<sup>17</sup> Gl. *Syn Christo. L'Union avec le Christ suivant Saint Paul*, Nauwelaerts, Louvain 1952, 39—113. Čeprav drži, da Pavel črpa iz Stare zaveze in judovske apokaliptike, Dupontova domneva, da se tukaj apostol naslanja na teofanijo na Sinajski gori, nima solidne opore v besedilu.

<sup>18</sup> Gl. G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu: Untersuchungen zu den Himmelfahrts und Erhöhungstexten bei Lukas*, Kösel, München 1971, 252—53.

<sup>19</sup> Gl. o tem J. Plevnik, *The Taking up of the Faithful and the Resurrection of the Dead in 1 Thessalonians 4:13—18*, v: *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984), 274—84.

<sup>20</sup> Tako mnenje zastopa B. Rigaux, n. d., 544.



Karel Bedernjak

## Pravičnost kot osebna vrednota (III)

### I. Pravičnost pod osebnim vidikom

Če smo večkrat poudarili, da je božja pravičnost norma človekove pravičnosti, potem moramo isto reči tudi za osebni vidik krščanske pravičnosti. Bog sam svojo pravičnost do človeka razodeva kot oseba, hkrati pa v svojem odnosu do človeka upošteva vso njegovo določeno in osebno stvarnost. Človek za Boga pomeni osebo. Med Bogom in Izraelci so bili vzpostavljeni osebni odnosi. »Bog bibličnega verovanja je polna oseba, ki svojo pravičnost razodeva v živem razmerju do človeških oseb.«<sup>1</sup> Zato tudi za človekovo pravičnost ni osnova in merilo skladnost s svetovnim redom, temveč skladnost z božjo ljubeznijo in zvestobo v najbolj osebnem, duhovnem in transcendentalnem smislu.<sup>2</sup>

### I. Tudi pri pravičnosti gre za osebo

Osebni vidik pravičnosti se je še bolj uveljavil v Kristusovem odrešenjskem delu. Za Kristusa so njegovi učenci osebe z vsemi svojimi osebnimi danostmi in slabostmi. Osebno pravičnost je Kristus še posebej poglobil z zapovedjo ljubezni. Po Kristusovi milosti smo postali bratje in sestre v Kristusu. Kristjan je po opravičenju postal nov človek, nova oseba. V krščanstvu naš bližnji ni le nedoločno človeško bitje, ampak pomeni našega brata ali sestro v Kristusu. Kristjan je tako postavljen v novo razmerje s sočlovekom. Sočlovek je naš »ti«, v katerem se naš »jaz« utrjuje in uresničuje. Naš »ti« je potreben za uveljavitev našega »jaza«. »Človek je namreč do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more živeti ne razvijati svojih darov« (CS 12,4).

Prav zato pa je potrebno razviti naš odnos do »ti« zaradi pravičnosti tako do »jaz-a« kakor do »ti-ja«. V osebni perspektivi je pravičnost do samega sebe pogoj za pravičnost do drugega in obratno, pravičnost do drugega pa je pogoj za pravičen odnos do samega sebe.

Kristjan lahko sam v svoji osebni veri in osebni odprtosti sprejme dar Kristusovega opravičenja. In tudi njegovo življenje lahko postane pravično, koliko se trudi za to, da bi svoja osebna dejanja uskladił z božjo normo in tako zaradi svojega opravičenja vzpostavil pravičen mir z drugimi (prim. Jk 3,18).

Novejša teologija se je precej oddaljila od Aristotelovega razumevanja pravičnosti, ki je govoril o aritmetični sredini in enakosti med posamezniki brez osebne note, odda-

ljuje pa se tudi od tistega učenja, ki pravičnost gleda le v okviru snovnih dobrin. Če je do nedavnega šlo za to, kar je zunaj osebe, danes pojmuje pravičnost kot nekaj, kar je v službi osebe in njenega razvoja. Ponovno je bilo v zgodovini in tudi danes potrjeno, da so svetovnonazorske postavke oziroma postavke temeljnega verovanja in razumevanja človeka odločilno vplivale na pojmovanje pravičnosti.

Koncilski teologija je v ospredje zanimanja postavila človeško osebo. Saj je tudi koncilski konstitucija Cerkev v sedanjem svetu zapisala: »Kajti počelo, nosilec in cilj vseh družbenih ustanov je in mora biti človeška oseba, ki po svoji naravi nujno potrebuje družbenega življenja« (25,1). »Ko cerkveni zbor prihaja k praktičnim in bolj neodložljivim posledicam, zelo poudarja spoštovanje do človeka: vsakdo mora na vsakega svojega bližnjega brez izjeme gledati kot na svoj »drugi jaz« in imeti mora obzir zlasti do njegovega življenja in do nujno potrebnih sredstev za človeka dostojno življenje« (CS 27,1). Ista konstitucija razločno poudarja, da je oseba tisti temelj človeških pravic, ki jih mora upoštevati vsaka pravična družba. »Toda sleherno obliko socialnega bodisi kulturnega zapostavljanja v osnovnih pravicah osebe, naj bo to zaradi spola, rodu, barve, socialnega položaja, jezika ali vere, je treba premagovati in odpraviti, ker nasprotuje božjemu načrtu. Zares je žalostno ugotavljati, da še sedaj niso povsod zajamčene te temeljne pravice, ki gredo osebi« (CS 29,1). Razlog pravičnih življenjskih razmer je dostojanstvo osebe (prim. prav tam).

Tudi papež Janez XXIII. začenja okrožnico Mir na zemlji s trditvijo, da je človek oseba, kateri pripadajo pravice in dolžnosti. V točki 12 pravi, da vsak človek ima že po naravnem pravu pravico do spoštovanja svoje osebe. Zanj je urejena in pravična tista družba, ki je utemeljena na resnici in spoštovanju človeške osebe (tč. 34). Človeška oseba v tej okrožnici pomeni ključni pojem. Socialni nauk Cerkve se je osredotočil na človeško osebo.

Krščansko razumevanje in uresničevanje človeka se mora dvigniti nad individualistično etiko (prim. CS 30,1). Krščanska morala se mora varovati vsakega etičnega individualizma in se spreminjati v krščanski personalizem. Personalistična etika, ki je biblično prežeta, se v svoji dejavni ljubezni odpira za »ti« in svoj »jaz« vodi v družbo. Po ljubezni in pravičnosti človek stopa v dialog z drugim in družbo. S tem odpiranjem družbi pa izvršuje človek temeljne pravice lastne osebe. Pravičnost od človeka zahteva, da se ne zapira vase, se ne ustavlja ob sebi, ampak svojo osebnost gradi in bogati z moralnimi vrednotami. V stiku z družbo se človek zmeraj javlja kot odprta oseba, ki se mora zapolniti z duhovnimi in snovnimi dobrinami. Človek stopa pred družbo kot izziv in poziv k uresničenju pravičnosti drugih. Pred drugega stopa kot »nezadostnež«, »potrebnež« in prosilec. Takšno razumevanje človeka nujno zahteva, da se odpira in da je pripravljen za dialog. Človek kot oseba je odprto bitje do sveta, človeka in Boga in v tem svetu ima pravico, da najde vse potrebno za svoj osebni razvoj.<sup>3</sup> Zato se mora družbeno in politično življenje tako organizirati in tudi s pozitivnimi zakoni tako oblikovati, da bo vsak človek zadovoljen v svojih osebnih potrebah. Prizadevanje sodobne družbe si mora prizadevati za osvoboditev celotnega človeka zato, da bo ta mogel zaživeti kot zdrava in osvobojena oseba.

Če danes govorimo o morali, ki izhaja iz osebe in kolikor to razviža, potem moramo tudi o pravičnosti govoriti kot o osebnem razpoloženju. Osebna pravičnost se razlikuje od družbene, ki pomeni neko objektivno stvarnost. Osebna zmeraj izhaja iz osebne volje človeka in se k njemu tudi vrača. Osebna morala se prav po tem razlikuje od družbenega etosa, ki ga skuša ustvariti kakšna institucija. Pri osebni pravičnosti gre za osebno vedenje. V takem gledanju na pravičnost pomeni oseba osnovno merilo.<sup>4</sup> Tudi že omenjeni ameriški moralist O'Callaghan razume pravičnost kot tisto moralno krepko, ki upošteva človekovo osebnost.<sup>5</sup>

Novější personalistični poudarki v razumevanju pravičnosti so v nasprotju s tradicionalnim pojmom o individualnem bitju in z naukom o splošni človekovi naravi. Člo-

veška oseba je nosilec razumne in svobodne narave, ta pa se uresničuje v telesu in v stiku z drugim. Človek je in mora biti odprt za stik z drugim in transcendentno. Pri razpravljanju o človeški pravičnosti je najbolj pomembno poudariti, da je človek subjekt, ne pa objekt.

## 2. Pravičnost je za človeka vrednota

»Moralna je vrednota v odnosu do delujoče osebe.«<sup>6</sup> Človek v svojem delovanju ni determiniran, ampak je svoboden dejavnik. Kot oseba je zmožen, da se svobodno odloča, z lastnim razumom videti in v določenih razmerah uresničevati kakšno vrednoto. Sposoben je ostvarjati ali zanikati vrednote. Vsaka oseba, ki hoče delovati in svojo notranjost ter moč navzven razodevati, mora imeti objekt, na katerega prenaša svoja dejanja. Subjekt ne deluje v praznini. Med subjektom in objektom nastaja moralni dinamizem. Vrednostno dejanje pripada predvsem človeku kot subjektu. Dejanje vsekakor najprej zapušča neke sledove na delujočem subjektu. Vsa dinamičnost in ustvarjalnost vrednostnega dejanja izvirata iz človeka, kolikor je ta nosilec dejanja. Subjektivnost je osnovna razsežnost vrednostnega dejanja. Indiferenten objekt neha biti indiferenten takrat, kadar postane del subjektivnega sveta.<sup>7</sup>

V okviru razprave o pravičnosti moramo govoriti samo o moralnih vrednotah. Vsi ljudje namreč priznavajo, da obstajajo neke moralne vrednote, ki delajo človeka moralnega. Te vrednote nekako priznavajo tudi tisti, ki jih v svojem življenju zanikajo. Kolikor človek deluje moralno, projicira sebe navzven, na določeno vrednoto. S tem razodeva neko svojo pomanjkljivost, ki pa jo hoče odpraviti prav moralnim delovanjem. Drugače rečeno, pred svojim moralnim delovanjem človek predstavlja možnost, ki jo je treba uresničiti. Subjekt moralne vrednote je človek; ni dovršen, objekt pa ga dovršuje. Moralna vrednota pa dela človeka bolj človeškega. Takó vrednostno dejanje konstituira človeka kot osebo. Zato je nemogoče, da ne bi bil človek moralen niti nemoralen, kajti v tem primeru bi nehal biti človek.

Pravičnost kot moralna vrednota je naravnana na osebo. Pravičnost postane vrednota šele tedaj, kadar začne vplivati na osebo in jo oblikovati. Vrednota je v razmerju med subjektom in objektom. Po pravičnosti v človeku nastaja osnovna drža. Vrednota je več kakor dobro. Vrednota vključuje v dogajanje človeški subjekt. Kriterij dobrega je red stvarstva, medtem ko je kriterij za vrednoto znotraj človeškega bitja. Kakšno dejanje ali drža je tem več vredno, čim bolj ga uresničuje človekov smisel.

Iz vsega tega lahko ugotovimo, da potemtakem pravičnost stoji na visoki lestvici vrednot, saj se človek po njej najodličneje razvija v svojem osnovnem namenu. V njej se človek razvija kot oseba v različnih smereh svoje biti. V svoji odprtosti za sebe, sočloveka, svet in za Boga doživlja sebe in se uresničuje kot oseba. V tej luči gledano je premalo, če se človek odpira za drugega v dejanju, sprejemanju in delovanju na ravni stvari. Stvar sama ne more ponuditi najboljših možnosti za razvoj človeka v osebnost. Zato je potrebna eksistencialna odprtost, to je taka, ki se zapolnjuje samó z ontološko pravičnostjo. V tej odprtosti odkriva človek sposobnost za boljše bivanje svoje osebe. Popolna človeška osebnost je nedosegljiva brez popolnega bivanja v smislu ontološke pravičnosti.

## 3. Pravičnost kot moralna vrednota konstituira človeško osebo

Govorimo o različnih vrednotah, ki vsaka po svoje oblikuje človeško osebo in kaže le na en vidik ali del človeškega bitja. Vse moralne vrednote so neposredno naravnane na celotno človeško osebo. Tudi vrednota pravičnosti je namenjena celotni človeški osebi. Neposredno na človeško osebo so naravnane le moralne vrednote, druge pa zadevajo le posamezne človekove dejavnosti. Pravičnost zajema ves človekov osebni odnos do tega, kako opravlja druge dejavnosti. Vrednota pravičnost mora sama po sebi združeva-

ti vse druge dejavnosti, medtem ko druge vrednote lahko ostajajo vsaka zase ločene. Moralne vrednote, med njimi tudi pravičnost, nastopajo celostno.<sup>8</sup> Vrednota pravičnost imna pred seboj celotno osebo, ki se pa uveljavlja v treh smereh: imanentni, socialni in transcendentni. Seveda s tem pa ne želimo reči, da bi smela pravičnost zanemarjati druge vrednote, temveč samo to, da svoj obseg mora širiti na vse in jih tako podprejati samo enemu namenu: človeka razviti v popolno osebnost.

Človek ostvarja sebe predvsem po pravičnosti. To se dogaja takrat, kadar udejanja svoj namen in osebni božji dar v svobodnem odločanju. Z vsakim novim dejanjem pospešuje rast svojega razvoja. Človek je dinamična stvarnost, zato si prizadeva za zmeraj večjo samouresničitvev v smeri proti Kristusu. Seveda pa mora razvijati svojo osebnost v vseh razsežnostih svoje biti. V svoje samouresničenje vgrajuje tako preteklost in prihodnost, sočloveka in Boga, svoje duhovne in telesne prvine. Ko človek uresničuje \*sebe, ostaja in postaja vedno bolj odprt hkrati za Boga in človeka. V tej moralno samouresničitvi v okviru pravičnosti postaja bogat v sebi, socialen do sočloveka in religiozen do Boga.

Takšno samouresničenje se razlikuje od samouresničenja v marksističnem smislu, kjer človeška oseba pomeni sad samoustvarjalnosti.<sup>9</sup> Razlikuje se tudi od tiste samoustvarjalnosti, ki je sad potlačeni nagonov, kakor to misli S. Freud.

V pričujoči razpravi je mišljena ustvarjalnost v moralnem smislu, kajti človek je predvsem oseba in ta predstavlja strogo moralno kategorijo. V moralnem delovanju se človek zmeraj javlja kot oseba. Samo moralnost je lahko edini kriterij, po katerem lahko presojamo druge človekove dejavnosti. Kakor že rečeno, človek se celostno ostvarja le po svoji moralni dejavnosti, vse druge dejavnosti pa ga ostvarjajo le fragmentarno. Tako npr. umetnik ne more imeti odnosa do vseh vrednot, medtem ko kot oseba mora imeti odnos do vseh stvari in ljudi.

#### **a) Imanentna smer**

Pravičnost zahteva, da se človek najprej uresničuje v svoji imanentni smeri. Človeška oseba se najprej ostvarja v svoji notranjosti. Ob dejanjih pravičnosti oblikuje svojo lastno bit. Kot subjekt pravičnosti še ni do polnosti razvit, zmeraj ostaja nedopolnjen. Potreben mu je razvoj v bivanju in delovanju, ki ga bo dopolnil v smeri do sebe. Pravičnost se projicira navzven, vendar se najprej vrača k sebi. Prek pravičnosti se človeška oseba ostvarja v vseh plasteh svoje biti. Pravičen odnos bivanja in delovanja pomeni za človeka zdrave temelje telesnega življenja. Človekovo telo prejema zaradi pravičnosti to, kar mu po pravici pripada. Pravičnost dalje tudi zahteva, da človek v celoti sprejema svojo notranjost. Zahteva, da ohranja svojo notranjost čisto in svobodno, odrešeno in ustvarjalno tako v zavestni kakor podzavestni sferi. Človek se v svojem bivanju po vsej svoji notranjosti javlja kot nedograjen in nedorečen. Med tem, kar je, in onim, kar bi moral biti, ostaja prazen prostor, ki ga zapolnjuje po kreposti pravičnosti v smeri imance. Takó mu pravičnost do samega sebe omogoča večjo in popolnejšo uresničitvev svojega bistva. Pravičnost v imanentnem smislu je v tem, da človek svoje bistvo čim bolj pripelje do biti.

#### **b) Socialna smer**

Človek se kot oseba odpira za bližnjega zaradi svoje družbene dopolnitve. Seveda se človeška oseba ne javlja samo kot biopsihična stvarnost, temveč zmeraj nastopa kot družbeni dejavnik. Človek se ne more razviti v zrelo osebnost, če ostane izločen od družbe. Brez družbene razsežnosti se človek ne uresničuje. Zato se mora vsaka družba prizadevati, da bi v njej nastali takšni družbeni odnosi, v katerih bi mogel človek zaživeti kot zdrava in integrirana osebnost. Človekova družbena narava zahteva od njega, da se razvija tudi v smeri sočloveka, da se mu odpira in mu daje, kar potrebuje. Zato pa

lahko rečemo, da človek s svojim pravičnim ravnanjem in delovanjem pogloblja in ohranja svojo družbeno razsežnost. Naš bližnji ima pravico do našega »jaza« in naš »jaz« ima pravico do »ti-ja«. Tega pa dosega prav z razvojem svoje družbene razsežnosti, ki jo zahteva pravičnost do sebe in sočloveka. Tako pomeni bivanjska in dejavna pravičnost moralno vrednoto, ki oblikuje in izpopolnjuje človeško osebo.<sup>10</sup>

### c) Transcendentalna smer

Polnost človeške osebe terja, da se odpre tudi za vertikalno razsežnost. Človek ni kakor druga bitja, ki lahko postanejo sredstvo za drugega. Človekov smoter je transcendentalen. Njegova naloga je tudi, da se izpopolni in usmeri nasproti Bogu. Dostojanstvo človeške osebe ni samo v tem, da je svobodna in odgovorna za svoja dejanja, ampak je predvsem poklicana, da postane božji otrok. Kristjan je bil po krstu obdarjen s posebnimi pravicami do sadov Kristusovega odrešenja (prim. Jn 1,12). Kristus mu je ponudil možnost, da more uvideti in izpolniti pravice, ki jih ima Bog do njega. Kristjanova nadnaravna in transcendentalna naravnost zahteva, da tudi to razsežnost bivanja in delovanja v polnosti uresniči. Poklicani smo, da postanemo deležni božjega življenja v bivanjskem smislu, po moralnih krepostih ljubezni in pravičnosti pa v smislu dejavnega dinamizma. Človek je sam na sebi nepopoln, čeprav je ustvarjen po božji podobi, ki pomeni ideal popolne človekove uresničitve. Nobena filozofija ni mogla tako utemeljiti dostojanstva človeške osebe in takó visoko postaviti možnosti in pravic do osebnega razvoja kakor božje razodetje in njegova milost. Najgloblji temelj človekovega dostojanstva sta poklicanost in pravica, da postane deležen posebnih pravic in temelj človeške pravičnosti. S tem pa sta nakazani možnost in dolžnost, da izvršuje pravico tudi v smeri Boga.<sup>11</sup>

Človekova nadnaravna poklicanost in vertikalna razsežnost ga pozivata, da uresničuje svoje bitje tudi v tej smeri. Taka uresničitve človeške osebe je popolnejša. Pravično bivanje in delovanje v smeri Boga omogoča in udejanja tudi človekovo vertikalno razsežnost. Tako postaja človek po svoji krščanski pravičnosti celotna osebnost z vsemi smermi.

## 4. Pravičnost izvira iz osebe

Če sprejemamo personalistično razumevanje človeka, moramo reči, da je oseba nositeljica moralnih vrednot. Zaradi tega je premalo trditi, da iz človeške narave izvirajo moralna dejanja. O popolni človeški dejavnosti lahko govorimo le takrat, kadar ta izvira ne le iz svobodne volje, ampak iz celotne osebe. Zato moralisti razlikujejo dejanja, ki izhajajo iz globine osebe, od tistih, ki izvirajo iz površja osebe. Resnično človeško dejanje je tisto, ki ga stori ves človek, celotna oseba. Krščansko moralno življenje ima svoj izvor in začetek v jedru osebe in prežema celotnega človeka. Vsako dejanje je toliko več vredno, kolikor bolj zajema celotno osebo, kolikor bolj se v moralno dejavnost vključujejo vse prvine človeškega bitja.

Prvi sunek moralne dejavnosti prihaja iz duha, vendar se mu pozneje pridružuje tudi dejavnost telesa (prim. Mr 7,21). Moralnost dejanja aktivira tako človekovega duha kakor njegovo telo. Če človek želi, da bi ga moralno dejanje oblikovalo v celoti, v vseh njegovih plasteh, potem mora tudi v tem dejanju mobilizirati vse plasti svojega bitja. Kolikor bolj se človek vključuje v moralno dejanje, toliko bolj ob tem dejanju tudi sebe razvija in ostvarja. Dejanje se vrača k njemu, k osebi, odkoder je prišlo.

Vse to pa lahko rečemo tudi za moralno dejavnost pravičnosti. Tudi pravičnost mora zajeti celotnega človeka. Človeško telo, dasi vzdihuje v »porodnih bolečinah«, ne more biti samo kot cokla v duhovnem dogajanju, ampak sestavna prvina, v kateri se razodeva človekov duh. Ta pa ni ujet v telo, ampak je z njim obdarjen kot s sredstvom, s katerim

izraža svojo moč in naravnost. Dokler smo na poti, tako dolgo moramo tudi svoje telesne prvine vključevati v svoje moralno zorenje.

Apostol Jakob v pismu opozarja na dolžnosti do svojega telesa. Popoln človek je tisti, ki more brzdati svoje telo. Govori o jeziku kot o ognju, ki neti krivico (prim. Jk 3,2—11). Tudi Kristus je na svoje rame sprejemal križ opravičenja in mi smo »opravičeni z njegovo krvjo« (Rim 5,9). »Za vse nas grešnike je pretrpel smrt; s svojim zgledom nas uči, da je treba nositi tudi križ, ki ga meso in svet nalagata na ramena tistim, ki se z vnemo trudijo za mir in pravičnost« (CS 38,1).

V dejavnost pravičnosti vključujemo tudi svoje afekte. Sv. Pavel daje Rimljanom navodila: »Veselite se s tistimi, ki se veselijo, in jokajte s tistimi, ki jočejo (12,15) in dalje: »Če je tvoj sovražnik lačen, mu daj jesti; če je žejen, mu daj piti« (Rim 12,30). Pavel v svoji etiki, ki izvira iz Kristusovega opravičenja, razlikuje med tistim, kar je dovoljeno nekristjanom, in tistim, kar je primerno kristjanom, ki so povezani s Kristusom. Korinčanom pa spet priporoča, da morajo kristjani zaradi povezanosti s Kristusom drugače ravnati s svojimi. Po vključitvi v Kristusovo odrešenje so postala telesa kristjanov drugačna, posvečena, Kristusovi udje (prim. 1 Kor 6,12). Vse to pa zahteva, da kristjani v uresničenje svoje pravičnosti sprejememo tudi svoja telesa kot prvino človeške pravičnosti.

Kratko lahko poudarimo: krščansko razumevanje pravičnosti zahteva, da se človek kot oseba mobilizira v bitni in dejavni pravičnosti po vseh svojih prvinah, telesnih in duhovnih, naravnih in nadnaravnih in na vseh plasteh, tako zavestnih kakor podzavestnih. Praktično to pomeni, da se človekova pravičnost mora razodevati v telesu, duši in duhu. Ta pravičnost se mora potrjevati v telesnih dejanjih in čutenjih, v mišljenju in govorjenju, v človekovi trpnosti kakor v njegovi dejavnosti. To je potem pravičnost, ki izvira iz celotne osebe in jo tudi prežema.

## 5. Pravičnost se kaže v moralnem stanju

Filozofija, ki je prešla z bistvenega in statičnega razumevanja človeka na bivanjsko in določeno pojmovanje osebe, je začela biti pozorna tudi na razmere, v katerih človek postaja osebnost. Na tej poti, ko postaja oseba polna osebnost, mora človek združevati vse prvine notranjega in zunanjega življenja. Osebnost predstavlja tisti človek, ki je v okvir svojega uresničenja prevzel notranje in zunanje prvine situacije. Takšna oseba se mora odpreti za svoje okolje, gmotno in duhovno, za človeka in čas, hkrati pa razvija vse svoje lastne danosti. Bog je človeka poklical k uresničenju in odrešenju. Kristus ga kliče v njegovem celotnem stanju, saj je tudi ta od Boga in zanj pomeni izziv k takšni uresničitvi, ki upošteva tudi to prvino. Stanje, ki pomeni za človeka njegovo enkratnost, pomeni v moralnem pogledu obveznost, do katere ne sme ostati indiferenten.<sup>12</sup> Tedaj uveljavlja človeška oseba najbolj svojo moralno.

In če se je človek dolžan uveljavljati v stanju, potem mu to na neki način prinaša nove pravice in nove dolžnosti. Prilika o talentih pomeni za človeka posebno notranje stanje. Kristus v priliki nakazuje različne stopnje pravic in dolžnosti (prim. Mt 25,14—30). Človek s petimi talenti je imel več pravic in možnosti kakor tisti z enim. Človeka z enim talentom je pokaral, ker ga ni razvil kakor ona dva. Za tistega, ki je imel dva talenta, je bilo pravično, da je z njima prislužil še druga dva. Za tistega pa, ki je prejel samo enega, bi bilo pravično in pohvale vredno, če bi si prislužil oziroma razvil samo še enega. Pravično je torej prinašati sadove tem obilnejše, čim večji so darovi. Pravično pa je tudi to, da človeku omogočimo razviti njegove zmožnosti v celoti. Če govorimo o naravnih človeških pravicah, se ne moremo omejevati samo na tiste, ki izvirajo samo iz človeškega bistva. Te premalo opredeljujejo osebo. Zato je treba pojem naravnih pravic nekoliko razširiti in v njihov obseg sprejeti tudi tiste pravice, ki izvirajo iz povsem osebnih človekovih danosti. Človekovo najbolj osebno danost pa določa njegova situacija. Iz tega pa sledi človek, ki se ne uresniči v lastnem stanju, bodisi notranjem ali zu-

nanjem, pa naj bo to po lastni krivdi ali po krivdi drugih, ne ravna v skladu s tem, kar zahteva njegova pravičnost v odnosu do njega samega ali v odnosu do drugega. Prav tako ne moremo reči, da je človek pravičen v odnosu do Boga, če ne priznava, ne uporablja in ne razvija tistih darov, ki so mu posebno izdatno podarjeni. Krivičen pa je lahko človek v odnosu do Boga in do drugega tudi zaradi tega, ker je vsak dar nekako dar za drugega in izziv za božjo čast.

Sv. Pavel naroča, kako naj vsak uporablja svoje darove v tiste namene, za katere so bili dani (prim. Rim 12,6—8). Vsak dar pomeni za prejemnika posebno nalogo. Če pa je kakšen dar obveznost, potem mora biti na drugi strani tudi pravica. Ko Bog podeljuje darove, deli tudi pravice, da te darove razvija. Večji darovi podeljujejo večje pravice in s tem tudi večje dolžnosti. Nasprotno pa pomenijo majhni darovi omejene pravice in s tem tudi omejene dolžnosti. Tudi zunanje stanje lahko prinaša nove pravice. Tako npr. ima poročen človek drugačne pravice do spolnega življenja s svojo ženo kakor pa neporočen v odnosu do tuje žene.

Že tradicionalna moralna teologija je priznala, da tudi stanje določa in kaže nekatere človekove pravice.<sup>13</sup> Pri izvajanju tega se mora seveda človek držati osnovnih moralnih načel. Takšno učenje zagovarja tudi koncilski konstitucija. »Kdor pa je v skrajni stiski, ima pravico, da si iz bogastva drugih priskrbi, kar mu je potrebno« (CS 69,1). Človekova negativna situacija glede gmotnih dobrin mu torej daje celo takšno pravico, da si od drugega prisvoji, česar v drugačnem stanju ne bi smel, ker ne bi imel pravice.

V že omenjeni konstituciji koncil govori najprej o tistih pravicah, ki so enake za vse ljudi, ki izvirajo iz iste narave. Nadalje pa svari pred slehernim zapostavljanjem v pravicah, ki izvirajo iz spola, roda, barve, socialnega položaja, jezika ali vere (prim. 29,2). »Spolnjevanje dolžnosti, ki jo nalagata pravičnost in ljubezen, se vedno bolj uveljavlja na ta način, da človek po svojih zmožnostih in po potrebah drugih prispeva k skupnemu dobremu« (CS 30,1).

Pravičnost naj se torej uresničuje v pravicah, ki izvirajo iz človeške narave in iz stanja, ki najbolj uresničuje človeško osebo. Če hoče biti pravičnostna ali celo predstavljati dogajanje, kateri oseba postane osebnost, mora biti tudi odprta za moralno stanje, po katerem jo kliče k izpopolnitvi Bog.

## 6. Pravičnost v razvoju

Srednjeveška teologija je imela malo smisla za zgodovinskost človeka in družbe. Zato je ponudila tudi podobo pravičnosti, ki je ustrezala miselnosti zgodovinskega obdobja, podoba, ki je morda bila teoretično dobro dodelana, premalo pa je ustrezala določenim življenjskim potrebam. Personalistično razumevanje človeka nam omogoča, da lažje sprejmemo tudi njegovo dinamično perspektivo. Kristus nas je poklical, da gremo z njim. Naša krščanska morala se nam predstavlja kot razvoj, hoja za njim, dinamika in nenehna rast. Statično pojmovanje reda stvarnosti je prešlo na bolj dinamično in razvojno pojmovanje (prim. CS 5,3). Statična podoba sveta pa je nasprotovala tudi dinamični morali. Premik od statike na dinamiko v pojmovanju celotne stvarnosti nas sili, da začenjamo tudi moralo pojmovati bolj dinamično in jo obravnavati bolj pod razvojnim vidikom. Rekli smo že, da pomeni človekova pravičnost dinamično stvarnost, vendar je takrat bila mišljena dinamika, ki nastaja med nosilcem in objektom pravičnosti. Zdaj hočemo ugotoviti, v kakšnem smislu je pravičnost dinamika sama na sebi.

Temeljno izhodišče za dinamično razumevanje pravičnosti je vsekakor dinamična podoba človeške osebe. Čas je bistvena razsežnost človeške osebe, saj oseba lahko deluje samo v času. Sleherni morala je razpeta med preteklostjo in prihodnostjo. Vsako moralno dejanje se mora vrednotiti v luči njegove zgodovine. Krivično dejanje ocenjujejo tudi glede na čas, v katerem je storjeno. Na drugi strani pa je tudi pravičnost naravnana na smoter, ki je postavljen v časovni okvir.<sup>14</sup> Vemo, da oseba ni dokončno

dana za vse čase, temveč ji je dana samo možnost, da se nenehno razvija in postaja zrela osebnost. Sleherna stopnja v razvoju osebe pomeni za moralno zavest uspeh, hkrati pa izziv za novo prizadevanje. Oseba v odprtosti za razvoj odkriva svoje pravice kakor odrasel človek. Pravice se razvijajo in pojavljajo glede na starostno stopnjo. V začetku svojega moralnega razvoja ima človek manj uvida o moralni dolžnosti, pa tudi manj sposobnosti, da te pravice izpolnjuje. Dalje vsako novo stanje prinaša človeku nove okoliščine in možnosti, da uresničuje pravičnost. Tudi svobodna volja se javlja različno. Vsako dejanje pravičnosti izvira iz osebne zgodovine, ki jo ima vsak človek v sebi. Sleherno moralno dejanje se povečuje in utrjuje v sebi toliko, kolikor je v človeku duhovne moči. Lahko bi rekli, da je moralna pravičnost nekakšna reka, v kateri se kopiči moralna moč. Torej pravičnost lahko razumemo kot dinamičen kompleksen proces, ki poteka v določenem stanju.<sup>15</sup>

Vsekakor človek kot živeča in delujoča oseba ne more ostati v svoji moralni stagnaciji. Kdor dejavno biva v pravičnosti vseh razsežnosti in vrši dejanja pravičnosti v vseh smereh, dosega zmeraj večjo stopnjo lastnega samouresničenja. Takšen človek bo zmeraj bolj pravičen in oddajal zmeraj več znamenj pravičnosti. Nasprotno pa oseba, ki dela krivico in živi krivično, zmeraj teže loči pravico od krivice in je manj voljna preganjati krivico z dejanji pravičnosti. Takšni ljudje so zmeraj zmožni živeti z zlom in krivico.

Pravičnost torej ima začetek, razvojne stopnje in tudi svoj ideal. Zdaj se sicer trudimo za zmeraj večjo pravičnost, vendar ne pozabimo, da bo popolna pravičnost nastopila šele v poslednjih časih. Ostaja nam samo dolžnost, da se za zdaj čimbolj vključujemo in pospešujemo proces osebne in družbene pravičnosti. In čim bolj učinkovit je ta proces, tem bolj otipljiva in občutna sta ton in vsebina Kristusovega odrešenjskega dogajanja med nami v tem svetu.

## 7. Pravičnost v odrešitveni prihodnosti

Božja pravičnost ni kazenska pravičnost, ki bi kaznovala grešnike, ne delilna, ki bi vsakega nagradila po njegovih zaslugah, temveč pomeni predvsem božjo dobroto in ljubezen, ki sta se razodeli v človekovem odrešenju. Bog je pravičen, ker rešuje svoje ljudstvo. Beseda opravičenje nima sodnopravnega pomena, temveč označuje soteriološko voljo Boga, ki opravičuje človeka, da bi ga zveličal. V teološkem kontekstu ima beseda pravičnost soteriološki pomen.<sup>16</sup> Božja pravičnost pomeni božje delovanje, s katerim človeka obnavlja, čisti od greha in vnaša v dušo novo življenje. Toda ta odrešenjski vidik pravičnosti se ni ohranil v kasnejši rabi katoliške teologije, ker je bil premočan vpliv rimskega pravnega gledanja.

S Kristusom sta bila obnovljena dostojanstvo človeške osebe in popravljeno človekovo razmerje do Boga in človeka. Kristus je pojasnil in dopolnil, kar je izraelsko ljudstvo po dekalogu prejelo. Temelj človekovih pravic je bil znova postavljen. Kristus pa je tudi odpravil staro razlikovanje med grešniki in pravičniki. Odslej so pravični tisti, ki so deležni božjega odrešilnega dela.

S Kristusovim delom so človeku odvzeti grehi, uničeno je bilo želo greha in smrt. Kristusova odrešenjska milost, povezana z zapovedjo ljubezni, skuša ustvarjati zdrave in pravične medosebne odnose. Kristusu pa ne gre samo za to, da vsak dobi vse potrebno za svoje telo. Njegovo odrešilno delo hoče med ljudmi ustvariti takšne razmere, v katerih se bo mogel vsak posameznik v celoti uresničiti. V tem pravičnem svetu morajo biti pogoji, da bo mogel vsak človek slišati Kristusov glas, mu odgovoriti in stopiti v dialog pravičnosti s svojim Bogom, človekom in svetom. Kristusova pravičnost se hoče razodevati na družbeni ravni tako, da v njej ne bo vladal zakon mrtve črke, ampak duh ljubezni in medsebojnega sožitja. Samo v takšni pravični družbi je mogoče najti ključ do resničnega miru. Tako torej pravičnost kot osvoboditev prinaša v družbo mir in omogoča ljubezen, ki rešuje. Kajti ljubezen pomeni določeno obliko odrešenja.<sup>17</sup>



Božja ljubezen je vzpostavila novi red stvari in novi temelj za bivanje vsega stvarstva, zlasti človeka v novem stvarstvu. Po Kristusovem opravičenju se človek odpira za Kristusovo gospodstvo, ki ga je razodel pri svojem vstajenju. Usmeril nas je v novo bivanje popolne pravičnosti. Ta še sicer ni prišla, temveč smo le na poti do nje, do tiste pravičnosti, ki bo nastopila ob koncu časov. Kristusova pravičnost postavlja človeka pred nalogo, da živi pravično v vsakem trenutku in v tem prostoru, vendar nenehno odprt in naravnani na končno pravičnost. Takšna eshatološka pravičnost nam je še samo obljubljena. S tem, ko se človek odpira za Kristusovo pravičnost tudi za ceno svojega življenja, sodeluje pri uresničevanju eshatološke pravičnosti. Človek mora usmerjati svojo pravičnost eshatološko. Pravičen bo do svojega duha in telesa, kdor bo oba pripravljajal za pravičnost novega neba in nove zemlje. Prava pravičnost je na zemlji zakrita in nerazvita, hkrati pa po svoji zasnovi teži k svoji popolnosti. Ta končna pravičnost je res obljuba, vendar je zanjo dano že poročstvo v Kristusovem vstajenju. Zato pa moramo živeti zdaj še na zemlji v moči upanja in v luči vere v prihodnost te popolne pravičnosti.<sup>18</sup>

Ne vemo sicer, kdaj bo napočil ta čas pravičnosti, smo pa poučeni, da nam Bog pripravlja »novo bivališče in novo zemljo, na kateri prebiva pravičnost« (CS 39,1; 2 Pt 3,13). To se bo zgodilo takrat, ko se bo v polnosti uresničilo »kraljestvo resnice in življenja, kraljestvo svetosti, kraljestvo pravičnosti, miru in ljubezni« (Hvalospev na praznik Kristusa Kralja).

V govoru na gori blagruje Kristus tiste, ki so žejni in lačni pravice, ker bodo nasičeni (prim. Mt 5,6—10). Ti se bodo nasitili s pravičnostjo, ki bo nastopila ob poslednjih časih. Večno pravičnost jim obljublja kot plačilo za prizadevanje za pravičnost tukaj na zemlji. Žejni in lačni pravičnosti so tisti, ki hočejo pravičnost, se zanjo trudijo in delajo proti krivici.

Toda vprašanje je, na kakšno pravico misli tukaj Kristus. Vsekakor se ne zadovoljuje s pravičnostjo, kakor so jo imeli farizeji in pismouki (prim. Mt 5,20). Kristus ima v mislih pravičnost v smislu skladnosti človekovega obnašanja z božjo voljo. To je pravičnost, za katero žejajo Kristusovi učenci, tisti, katerim pripada božje kraljestvo.<sup>19</sup> V tem smislu pojmovana pravičnost pomeni pravzaprav sinonim za božje kraljestvo. Zato pa reče Kristus: »Iščite najprej božje kraljestvo in njegovo pravico« (Mt 6,33). Srečanje iz obličja v obličje s samo božjo pravičnostjo pomeni največjo nagrado za tiste, ki so lačni in žejni pravice tukaj na zemlji. Kristus daje razločno vedeti, da popolna pravičnost tukaj na zemlji ni uresničljiva, ampak je to le ideal ob koncu časov.

## 8. Pravičnost in božje kraljestvo

Teologija o božjem kraljestvu ima svoj smisel v pospeševanju človeških pravic. Božje kraljestvo pomeni predvsem poslednje čase, ko bo Kristus na koncu izročil kraljestvo Očetu in »spodnesel vsakršno poglavarstvo in sleherno oblast in moč« (1 Kor 15,24). Med kraljestvom tukaj na zemlji zdaj in kraljestvom ob koncu časov obstaja tesna povezava. Sedanje je naravnano k poslednjemu. Vsi ljudje so poklicani, da sodelujejo v božjem kraljestvu, da vse svoje moči vključujejo v izgradnjo božjega sveta in poglobljanju božjega kraljestva.

Božje kraljestvo pomeni stvarnost, ki je po svojem bistvu dinamično in deluje v tem svetu ter se pripravlja za eshatološko stvarnost. Božje kraljestvo je močno povezano z osebo Jezusa Kristusa, ki je kralj tega kraljestva. Za Pavla je Kristus gospodar in zdaj vlada: »On mora kraljevati, dokler ne položi vseh sovražnikov pod svoje noge« (1 Kor 15,25). Kristus vlada in vrši svojo pravico s tem, da popravlja krivične razmere, ko razglašaja po Cerkvi pravice vseh, ki so potrtega srca.

Kristusovo kraljestvo označuje moč, ki prihaja od Kristusa Kralja in deluje v svetu ter prinaša sadove za človeško družbo. Ta milost v vsakem kristjanu poraja neizmerno

upanje v zmago njegovega kraljestva, hkrati pa pomeni izziv za sedanje prizadevanje. Sleherni kristjan prispeva k razširitvi in poglobitvi božjega kraljestva, k pospeševanju človeških pravic in uresničenju pravičnejše družbe.

Celotna Cerkev je v službi Kristusovega kraljestva, ki ga mora ona oznanjati. Kristusovo oznanilo se res ne omejuje na vzpostavljanje družbene pravičnosti, vendar se mora Cerkev truditi za obrambo in pospeševanje človekovih pravic. »In Cerkev, ki ima svoj temelj v Odrešenikovi ljubezni, mnogo pripomore, da se znotraj meja vsakega naroda in med narodi vedno močneje razraščata pravičnost in ljubezen. Ko uči evangeljsko resnico in razsvetljuje vsa področja človeške dejavnosti s svojim naukom in s pričevanjem vernikov, hkrati spoštuje in pospešuje tudi politično svobodo in odgovornost državljanov« (CS 76,3).

## V. PRAVIČNOST V SLUŽBI ČLOVEKA IN SVETA

Ves svet, Cerkev in države govorijo in se trudijo za socialno pravičnost. Čutimo, da je delo za socialno pravičnost nujna naloga vseh odgovornih ljudi. Hkrati pa socialno pravičnost najbolj različno kršijo posamezniki in družba. Cerkev opozarja, da morajo biti odpravljene sve družbene in politične strukture, v katerih posameznik ne more razviti svoje osebne pravičnosti.

Družbene pravičnosti ne moremo ločiti od osebne. Prva je sicer bolj usmerjena v družbene pravice in vrednote, medtem ko druga označuje osebno in notranjo držo, ki pa se seveda odpira tudi navzven. V pravem pomenu je pravičnost zmeraj osebna stvarnost, vendar ne more nikdar nastopati brez sledov za družbeno pravičnost. Družbena pravičnost bo postala lastnost družbe šele takrat, ko bodo v njej nastopili pravični zakonodajalci, pravični sodniki, pravični učitelji in vzgojitelji, pravični meščani itd. Ideja družbene pravičnosti je nekaj lepega in nujnega za naš čas, vendar ne moremo pričakovati, da bo takšna padla z neba. Njo bodo lahko uresničili le pravični posamezniki s svojim lastnim prizadevanjem pri moralnem osvobajanju. Družbeni red se ne bo mogel obdržati brez osebne pravičnosti odgovornih posameznikov. Družba lahko postane objektivno moralna, to pomeni, da bodo v njej uveljavljene moralne vrednote, kot je npr. pravičnost, samo če bodo te vrednote postale last posameznikov. Vsaka vrednota ima svoj izvor v človeški osebi, ki se v svojem odločanju odpira med drugim tudi za pravičnost.<sup>21</sup>

Takemu razumevanju družbene morale močno nasprotuje vsaka napetost med moralno in zakonodajo. Pozitivistično razumevanje družbenega življenja sicer dopušča razkorak med eno in drugo, včasih osebno moralno celo podcenjuje, nasprotno pa posamezniki z zrelo moralno in osebnimi moralnimi vrednotami premagujejo ta prepad in ustvarjajo družbo z zdravo zakonodajo in zrelo moralno.

Kaj hoče morala? V človeku razviti vse potenciale v smeri nastajanja osebnosti. Morala je osebni proces, v katerem človeška oseba postaja osebnost z vsemi moralnimi kvalitetami. In v ta proces morata biti vtkana bit in dejavnost krščanske pravičnosti.

### I. Čemu moralna vrednota pravičnosti?

Znotraj teološkega razmišljanja in cerkvenega učenja so v zadnjem času pogosto poudarjene človeške pravice. Cerkev tudi poudarja, da bo mir dosežen, ko bo zadoščeno človeški pravici. Vse to je res, vendar je velika razlika med priznati pravico in izpolniti pravico. O pravicah vsi radi razmišljamo in se nanje sklicujemo. Toda to je premalo. Zdi se, da je potrebno razmišljati tudi o tem, kako, kdo in kje naj vrši pravico. Krščanska moralna teologija se ne more zadovoljiti le z ugotavljanjem človeških pravic, pač pa se mora tudi truditi, da pokaže na dolžnost do pravic in utemelji njihovo izpolnjevanje. V svojem razpravljanju mora pokazati na dolžnosti, da moramo izpolnjevati pravice, ki ne

izvirajo samo iz človeške narave, ampak tudi take, ki izhajajo iz krščanskih in osebnih razsežnosti človeškega bitja. To so pravice, ki izvirajo iz zgodovinsko odrešenjskega stanja krščanskega človeka. Gotovo pa ni dovolj samo navajati te dolžnosti, vidike in oblike krščanske pravičnosti. Dolžnosti je treba utemeljiti, pokazati, da dolžnost krščanske pravičnosti temelji na človekovem notranjem ustroju in božji milosti. Človek je vržen v svet nedograjen in neodrešen, zato so mu moralne vrednote potrebne, da lahko postane zmeraj bolj razvit in odrešen. Toda pravičnost se ne omejuje na človeka samega, ampak odkriva pravičnost za druge. Iz človekovega osebnega dostojanstva izhajajo določene pravice, ki za druge okrog nas pomenijo dolžnost, da jih priznajo in izpolnijo.

Zdaj nastane vprašanje, kakšni so nagibi in kateri sadovi tuje pravičnosti do nas. Če govorimo o pravičnosti kot osebni vrednoti, moramo razgrniti cel splet učinkov, ki jih prinaša pravičnost. V tem poglavju želimo vsaj malo spoznati, kaj prinaša pravičnost za lepše življenje tukaj na zemlji. Poglejmo torej le nekatere posledice osebne pravičnosti za človeško osebnost in za družbo!

## 2. Pravičnost ostvarja človeka

Človek s svojim moralnim življenjem in delovanjem ostvarja sam sebe kot osebo. Možnost svobodnega odločanja postane udejanjena kot višja stopnja bivanja. Prav v svoji morali postaja moralno zrela oseba. Kot oseba mora biti v nenehnem stiku z moralnimi vrednotami. Kakor slikarstvo ali glasba delata človeka za umetnika, tako dela morala človeka za osebnost. Moralnost stoji nad drugimi oblikami človeške dejavnosti, zato ima pravico, da jih presoja pod svojim vidikom. In če se moralna dejavnost odpira za družbeno in vertikalno razsežnost, potem ob njej nastaja človek — oseba s celotno vsebino in vsemi lastnostmi. Prav posebno pa se z moralno vrednoto pravičnosti ostvarja kristjan. Saj se v njej odpira za sočloveka in Boga, kakor je bilo že rečeno. Zato lahko sklenemo, da je moralna pravičnost tisti okvir, v katerem postaja človek integrirana oseba v sebi in razpoložljiva za druge. Čeprav je človek v svoji moralnosti enkraten, se vendar mora odpirati tudi za druge. Moralna dejavnost, ki bi se zapirala pred drugim, bi sama sebe obsojala na smrt. Človek, ki je v pravičnem odnosu do sebe, sočloveka in do Boga, mora svoje sadove nujno prenašati tudi v svet okrog sebe.<sup>22</sup> Tako npr. pravičen mož mora nujno izražati svoj notranji red na medsebojne odnose v svoji družini. Krivičnost moža bo žena že sama po sebi čutila kot napad na svojo osebo.

V skladu s celostnim razvojem osebe moramo omeniti svobodo. Človek je po svoji naravi svoboden, za novo svobodo pa nas je prerodil Kristus (prim. Gal 5,1). Samo dostojanstvo človeške osebe zahteva, da pri svojih dejanjih ravna po svobodnem odločanju, to je iz notranje pobude in notranjega nagiba. K istemu dostojanstvu spada tudi pravica, da spozna jasne smotre, na katere bo človek usmerjal svoja dejanja in svoje korake (prim. CS 17). V svoji pravičnosti bo človek skrbel za ohranitev in razvoj svoje svobodne volje, hkrati pa bo isto omogočal drugemu. Vsako preprečevanje svobodnega odločanja pri drugih in zanemarjanje vzgoje svoje volje nasprotuje pravičnosti. Dokler bo človek to, kar je po svojem bistvu, tako dolgo bo krivično vsako kratenje svobodne volje, ki je naravnana na dobro in resnično.

Ob tem se nam zastavlja vprašanje, ali se sme kdo odreči svoji svobodni volji, četudi v imenu pokorščine. Ali sme kdo onemogočiti, da bi se podrejen svobodno in odgovorno zase in za družbo odločal samostojno? Na prvi pogled se zdi, da bi takšno vedenje predstojnikov do podrejenih bilo morda manipulativno in celo v nasprotju s pravičnostjo do človeka in njegovega dostojanstva. O tem vsekakor kaže razmišljati.

## 3. Pravičnost za telo

Če je človek po svoji naravi tudi telesno bitje, potem mu pripadajo pravice, ki ščitijo njegovo telesno življenje. Bog ga je zavaroval s 5. božjo napovedjo. Več dolžnosti pra-

vičnega odnosa do telesa izvira iz dejstva, da je to posvečeno po zakramentih in določeno za vstajenje ob koncu časov. Človeku pripada najprej pravica do telesnega življenja. Zato mu ostaja tudi dolžnost, da odgovorno skrbi za svoje telo in njegove potrebe. Dolžnost pravičnosti do telesa zahteva, da oskrbimo hrano za telo, pa naj bo to zase ali za drugega (npr. mati za otroka). Iz tega izhaja dolžnost, da skrbimo za obleko, stanovanje, počitek, zdravstveno nego in socialne usluge.<sup>23</sup> Dolžnost do telesa se ozira tudi na človekovo telesno konstitucijo. Tako je npr. za kakšno telo pravično, da mu damo manj hrane za določeno delo, medtem ko zahteva drugo telo ob istem fizičnem delu več hrane. Dalje lahko kakšno telo uživa vsako hrano, medtem ko je za drugo pravično, če mu damo samo nekatere vrste hrane glede na njegovo zdravje. Pravično je tudi do telesa, da ga hranimo s takšno hrano, ki ga krepi in podaljšuje zdravje in življenje, ne pa prebujaja nižje nagone. Nasprotno pa je lahko do telesa velika krivica, če mu nudimo vse, kar si zaželi in zahteva, čeprav bo to pozneje rodilo kvarne posledice. Npr. kadilec krivično ravna v odnosu do svojega telesa.

K zelo določenim oblikam pravičnosti do tujega telesa spodbuja Sirah: »Moj sin, ne odteguj živeža ubožcu in ne odvrčaj oči od siromakov. Ne žalosti lačnega in ne draži nikogar v njegovi stiski. Ogorčenega srca ne vznemirjaj in ne odlašaj daru potrebnemu! Prošnje stiskanemu ne odrekaj in svojega obraza od ubožca ne odvrčaj! Od potrebnega ne odvrčaj očesa in ne dajaj nikomur prilike, da bi te klel« (4,1—5).

Danes bi lahko tudi rekli, da sodi k pravičnemu odnosu do telesa vsako tehnično sredstvo, ki lajša človekovo delo in povečuje njegovo storilnost.

Pravično do telesa se vede zdravnik, ki nudi pacientu tisto nego, ki mu gre. Nasprotno pa ravna mlad človek, ki svoje telo prezgodaj ali tuje brez ljubezni zlorablja v sebične namene. Prav tako je lahko krivično do telesa tisto spolno dejanje, ki ga ne spremlja predhodno ljubezen. Zato se pogosto lahko zgodi, da se telo takšnim odnosom upre s tem, da odpove. Krivičen odnos do telesnega življenja je lahko tudi osebna ali družbena preobremenitev z delom, ki ne pozna počitka. Mnoge sodobne bolezni so dejansko posledice krivičnega bivanjskega in dejavnega odnosa do telesa.

Zelo določena oblika pravičnosti do telesnega življenja je ohranjanje čisto okolje. Telo namreč potrebuje ne samo hrano, ki jo navadno uživa trikrat na dan, medtem ko zrak vdihujemo vsak trenutek ves dan. Človek ima pravico do čistega zraka, ki mu ga je dal Stvarnik. Bog je namreč svet ustvaril za vse ljudi, zato imajo vsi ljudje pravico do lastnega bivanja v zdravih razmerah. Tudi cvetlice imajo pravico, da živijo in cveto v čistem zraku. Prav tako živalski svet, tudi delo stvariteljske božje moči, ima pravico, da živi v zdravih razmerah. Človek, ki kvari čisto okolje in onesnažuje čisti zrak, je pravzaprav velik krivičnik do sveta, stvarstva in do človeka, predvsem pa do svojega in tujega življenja.

Človek je bitje, ki je povezano z naravo. Narava določa tudi njegov življenjski ritem. Industrializirana družba pa vedno bolj posega v okolje in nam ga spreminja; tako se tudi človek vedno bolj oddaljuje od narave. In če govorimo o onesnaženem okolju, se moramo zavedati, da je v tem procesu najprej in najbolj ogrožen človek, in to ne samo v kulturni rasti, marveč v obstoju.<sup>24</sup> Ob zastrašujočem poseganju v okolje in naravo pa se sprašujemo: Ali je vse to nujno, ali ni vse to le posledica človekove duhovne in moralne razkrojenosti, saj je takšen neodgovoren poseg v naravo izraz človekove brezobzirne volje po neodvisnosti, sproščeni in svobodi. Zato A. Trstenjak trdi, da za človeka ni usodno vprašanje, ali in kako bo preživel spremenjeno in od narave odtujeno okolje z vsemi tehničnimi in kemičnimi posegi vanj, marveč kako bo preživel svobodo.<sup>25</sup> To pomeni, da onesnaženo okolje le ni samo tehnični in znanstveni problem, ampak moralno vprašanje, ki se tiče človekove moralne discipline in navsezadnje vprašanje človekove pravičnosti. V človeški dejavnosti, zaradi katere je narava prizadeta, se zrcali človekovo nepravilno in krivično bivanje in delovanje v odnosu do snovnega in duhovnega sveta, v odnosu do sebe in drugega ter končno do Boga. Splet človekovih pravičnih odnosov do

sebe, sveta, sočloveka in do Boga je razdejan. V takšnem odnosu do narave se človek trga iz korenin, ki ga vežejo na Boga in človeka. V stvarstvo je bil postavljen kot gospodar, vendar bolj kot upravitelj ne kot lastnik. Kot upravitelj se bo moral pokoravati zakonom narave, ki so sad božje volje in razuma. Najprej je človek odklonil to božjo voljo že v raj, potem pa v tem odklanjanju vztraja v mnogih pogledih in se skuša ponovno spremeniti iz ponižnega občudovalca in častilca Boga in njegovega stvarstva v brezobzirnega izkoriščevalca narave in njenih dobrin.<sup>26</sup> Popačenost človekovih bitnih razsežnosti odmeva v pokvarjenih dejanjih v odnosu do sveta in Boga. Odsotnost pravičnega bivanja v odnosu do sveta in Boga vodi človeka do tega, da neusmiljeno in neodgovorno posega v naravo ali pa človeku ne daje, kar mu gre. S tem pa pogublja sam sebe.

Krščanska pravičnost pa človeka najprej obnavlja v njegovi notranji strukturi bivanja. Postavlja ga nazaj v prvotno razmerje do Boga in sveta. To razmerje je pogoj, da bo mogel izvrševati tudi tista dejanja, s katerimi bo omogočal življenje in razvoj samega sebe, drugemu ohranjal zdravo in čisto naravo, negoval njegovo delovanje in življenje, Bogu pa dajal, kar mu gre kot Stvarniku.

Pravičnost je potrebna človeku in družbi, če hočemo, da bo lahko naše telo imelo možnosti za zdravo delovanje in razvoj. Pravičnost do Boga pa bo človeku branila, da bi brezobzirno in neodgovorno ter samovoljno posegal v naravo. Saj bi s tem ogrozil svoje bivanje v njej in njen obstoj. Po pravičnem odnosu človeka do Boga, sočloveka in stvari bo ostajalo okolje čisto, narava zdrava, sočlovek sit in oblečen, Bog pa počeščen.

#### 4. Pravičnost do osebne uresničitve

Moralni red sloni na resnici in se uveljavlja v pravičnosti, pravi papež Janez XXIII. v okrožnici *Mir na zemlji* (tč. 36). Človek, ki hoče ustvarjati moralni red, mora spoznati tudi resnico o sebi, pa ne samo na splošno, spoznati mora sebe v svoji najbolj določeni resničnosti. To resničnost določajo tud njegovi talenti in zmožnosti tako telesne kakor duhovne. In če hoče ta človek zaživeti in delovati tudi v moči svojih najbolj osebnih danosti, mora sebe spoznati in sprejeti. Svoje osebne zmožnosti mora razvijati in uresničevati, sicer zaide v bivanjsko krizo, kakor to meni V. Frankl.<sup>27</sup> Kakor imamo pravico živeti v okviru splošnih norm, tako moramo živeti v smislu svojih najbolj osebnih darov. Vsak je prejel svoj dar (prim. 1 Kor 7,7; 12,7—12), ki pomeni zanj poseben poklic, in posebno obliko, kako bo uresničil sebe in tako po svoje prispeval skupnosti. Ta dar daje vsakemu pravico, da se uresničuje v poklicu. Vsaka pravica osebe pa nalaga tudi dolžnost tako za človeka samega kakor za druge, da to pravico spoznavajo in spoštujejo.<sup>28</sup>

Posebni darovi človeku pomenijo zanj pravico in dolžnost. Zato bo moralno razbit človek čutil dolžnost pravičnosti tudi do tega posebnega daru, da mu omogoča uresničitve v poklicu. V tem vidiku bi torej človek ne imel absolutne svobode pri izbiri poklica, kakor se navadno radi izražamo. Pravičnost do samega sebe mu nalaga dolžnost, da se odloči za dejavnost in življenjsko poklicno delo v skladu s svojimi osebnimi darovi. Tudi v delu za skupnost bo ravnal v skladu s pravičnostjo in ljubeznijo, če bo upošteval svoje zmožnosti (prim. CS 30,1). To npr. pomeni: človek, ki bi bil obdarjen z glasbenimi sposobnostmi, a bi odklonil glasbeno dejavnost, bi bil krivičen do sebe in tudi do drugih, za katere je dobil ta dar. Prav tako bi bilo krivično, če bi kdo hotel za vsako ceno iz sebe izterjati in ponuditi drugim to, česar nima.

Pravično je torej, da se nekdo odloča za poklic glede na svoje osebne zmožnosti. Pri drugih pa ostaja dolžnost, da mu te pravice priznajo in spoštujejo. Zato nima nihče pravice koga siliti v neki poklic, za katerega nima sposobnosti, ali pa koga odvrčati od tega, za kar je sposoben. Zastavlja se vprašanje, ali ima kakšna družbena oblast pravico komu nalagati dolžnosti, kjer se človek ne bo mogel uresničiti, ali pa komu onemogočati opravljati delo ali poklic, ki je v skladu z njegovimi sposobnostmi in kjer bi se mogel v celoti uresničiti. Vprašanje je, ali ima kakšna oblast pravico koga postavljati na delovno

mesto ne glede na osebne sposobnosti. Zdi se, da takšna pokorščina, ki bi zanikala človekove pravice in s tem tudi dolžnosti posameznika kot osebe, ne bi imela svoje moralne vrednosti. V tem pogledu je pravičnost prednostna vrednota. Iz tega sledi: Noben pozitiven zakon ali pozitivna volja predstojnika, čeprav bi se ta skliceval na božjo voljo, nima pravice kratiti komu pravico, ki mu pripada po naravi. Človek namreč mora biti najprej pravičen do sebe, da bo lahko pravičen do drugih. Zato lahko sklenemo, da je vsako »razpolaganje« s posameznikom, pri katerem spregledamo ali onemogočimo uresničitev človekove osebne obdarjenosti, krivično in zato povzroča nemir in napetost tako v človekovi notranjosti kakor v družbenih odnosih. Prav takó je jasno, da človek ob pravičnem odnosu do sebe ne sme v subjektivnem odločanju zavrniti tega, kar zahteva njegova objektivna obdarjenost. Táko odločanje vodi človeka v razkorak s samim seboj, to pa je pot do nevroze.

Nasprotno pa pravičnost sebe in drugega spoštuje, se zahvaljuje in skrbi za svoje darove in z njimi služi drugemu in skupnosti. Pravičnost drugih pa bo spet človeku pomagla, da bo lahko uspešno in srečno živel ter deloval zase in za druge. Človeka bo varovala pred občutki frustracije in mu dajala občutek notranje potrjenosti. Samo pravična družba je sposobna omogočati in pospeševati razvoj, uresničitev in samopotrditev vseh svojih članov. Družba pa, kjer človek kot oseba čuti, da je odrinjen, izigran, oviran, onemogočen in nesprejet, je nemoralna in krivična. To ne more biti družba, ki bi živeła iz Kristusovega daru odrešenja. Če je počelo in cilj vseh družbenih ustanov človeška oseba, potem mora vsaka družba, ki hoče veljati za pravično, skrbeti za napredovanje človeške osebe. Navsezadnje pa sta napredovanje človeške osebe in rast družbe same v medsebojni odvisnosti (prim. CS 25,1). Pravične osebe bodo sestavljale pravično družbo in pravična družba bo podpirala moralno rast posamezne človeške osebe.

## 5. Javno mišljenje naj bo pravično

Samo mimogrede naj se dotaknemo še ene vrste pravičnosti! Pravičnost zahteva, da slehernemu dovolimo svobodno mišljenje in samostojno odločanje. Tudi do tega ima vsak človek pravico.<sup>29</sup> Če to človeku kot razumnemu in svobodnemu bitju pripada po naravi, potem si ne more nihče prisvojiti pravice, da komu ponuja ali ustvarja svoje miselne vzorce. Taktično in načrtno ustvarjanje javnega mnenja je demagogija, ki hromi spontanost in svobodno iskanje ter pristajanje na resnico. Pravičen človek se bo izogibal tega, da bi koga posiljeval s svojim mnenjem. Zato mora vsak človek, vsak pedagog in vsak oznanjevalec predložiti svoje mnenje in svoje prepričanje ponuditi toliko, kolikor je utemeljeno. Vsako posiljevanje s svojimi idejami, ki niso dovolj dokazane, je lahko krivično do poslušalca. Krivično bi tudi bilo, če bi človek pristajal na mišljenje in čutenje, ki mu ne ustreza.

Pravičen človek in pravična družba ne bosta nikomur vsiljevala tistih miselnih vzorcev, ki niso uporabni in obvezni za vse. Pravičnik ne more širiti svojega mnenja kot obveznega in vsezveličavnega, če je to prepričanje le nekaterih. V tem smislu je krivičen vsak kolektivizem. Tudi totalitaristična usmerjenost vodstvenih ljudi lahko dela velike krivice posameznikom. Nasprotno pa bosta pravičen posameznik in pravična družba svobodno iskala resnico in jo nevsiljivo posredovala drugim. V takšni družbi bo človek postajal oseba svojega mnenja in trdnega svetovnega nazora. Pravičnost v družbi bo v človeku pogojevala osebno, celovito in trdno miselno strukturo. Samo v taki družbi lahko človek postane samostojna in zdrava osebnost, gospodar in kovač svoje sreče.

Pravičnost nas prav tako varuje pred tem, da ne bomo nikomur ponujali moralnih kriterijev, ki ne temeljijo na človeški naravi. Tudi to je človekova pravica, da ima moralna pravila, po katerih se v svojem življenju lahko ravna. Saj se človek brez zanesljivih moralnih okvirov hitro izrodi. Kljub svojemu prizadevanju lahko stopi na pot odtujevanja. Kdo ima pravico samovoljno delati in širiti moralne vzorce, ki niso v skladu in v prid

človekovemu dostojanstvu? Moralno merilo, ki omogoča in pospešuje človekov moralni razvoj, je pravično, zlagano moralno merilo, ki človeka prikrajša za njegov moralni razvoj in popolnejšo srečo, pa je krivično. Moralni nauk, ki človeku dovoljuje vse, je zanj zelo krivičen, saj mu preprečuje dostop do višjih duhovnih dobrin.

Za naš čas, v katerem je lahko skoraj vsak sebi ali celo drugim moralni učitelj, mora reči, da je v njem bilo storjenih veliko krivic. Mnogi niso postali to, kar bi mogli ali celo morali predvsem zaradi napačnih moralnih vzorcev, ki so se samovoljno porajali v glavah posameznikov ali družbe, ki skuša razširiti in uveljaviti svojo ideologijo. Prefinjen čut pravičnosti do človeka in njegove morale nas bo spodbujal, da bomo razglašali za moralno dobro, kar je resnično in vsestransko zanesljivo ter vredno svojega imena. Pravičen človek bo spregovoril takrat, ko bo treba posvariti in odvrniti od slabega, čeprav to komu ne bo všeč. Tak se namreč zaveda, da dela v smislu človekovih pravic do pristnih moralnih vrednot.

Pravičnost v zvezi z moralnimi merili bo marsikoga postavila na pravo pot, marsikoga notranje in moralno utrdila in odprla za srečo, marsikoga odvrnila od moralnega propadanja, družbo pa usposobila za vsestranski razvoj. Resnično utemeljena, pošteno in pravično razširjena in v Bogu ukoreninjena morala pravičnosti bi marsikatero družbo rešila vsestranskega propadanja.

Tako lahko sklenemo: pravičnost posameznika in družbe oblikuje nov in poglobljen način življenja posameznika, spreminja in utrjuje nove medsebojne odnose, ohranja naravo in stvari v prvotni vrednosti, hkrati pa gradi nov svet, ki bo povsem »opravičen« še le v novem nebu in novi zemlji.

## VI. PRIZADEVANJE ZA PRAVIČNOST

### 1. Skrb Cerkev za pravičnost

Cerkev je ustanovljena z namenom, da nadaljuje Kristusovo odrešilno delo. Poklicana je, naj stopi na isto pot, da bi ljudem posredovala sadove odrešenja (prim. C 8). Zaupana ji je naloga, da v ta svet vnaša odrešenijsko resnico. Opravičenje, ki ga je Kristus prinesel človeštvu na križu, postane navzoče v današnjem svetu na poseben način po življenju in delovanju Cerkev. Odrešenje dobiva določene oblike in objektivna odrešenost postane subjektivna stvarnost človeka prav po delovanju Cerkev. Božja pravičnost se je svojstveno razodela po odrešenijskem delu Jezusa Kristusa. Ta je pretrpel smrt, da smo mi postali pravični. Ko Cerkev s svojim oznanjenjem in delovanjem vnaša v svet in človeka odrešenijsko danost, posreduje Kristusovo opravičenje. »Odrešenje sveta — ta nezaslišana skrivnost ljubezni — je v svojih najglobljih koreninah polnost pravičnosti v človeškem srcu Sina prvorojenca, da bi mogla postati pravičnost v srcih mnogih ljudi, ki so bili v tem prvorojenem Sinu od vekomaj izbrani, da postanejo božji otroci (prim. Rim 8,30) in poklicani k milosti, poklicani k ljubezni.«<sup>30</sup> Cerkev osmišlja svoj obstoj s tem, da zaklad Kristusove pravičnosti prinaša vsem ljudem. Tako mora Cerkev ostati varuhinja in pospeševalka velikega zaklada Kristusovega odrešenja, ki ga ni dovoljeno razmetavati, temveč nenehno množiti.<sup>31</sup> Zmeraj stoji pred veliko odgovornostjo za Kristusovo odrešenje. Zato skuša z vso skrbjo poživljati vero v odrešenijsko skrivnost in s tem svojim delom pospeševati pravičnost med vsemi ljudmi vseh časov.

Človek današnjega časa je postal zelo občutljiv za pravičnost, zato se toliko bolj zaveda, kako mu marsikje občutno kratijo naravne pravice, priteguje vso pozornost današnje Cerkev. Tudi kot takšen je za »Cerkev prva in osnovna pot, ki jo je nakazal Kristus s skrivnostjo učlovečenja in odrešenja.«<sup>32</sup> Zato se zanima za človeka posebej danes, ker se dobro zaveda, kaj vse ga ovira na poti počlovečevanja in odreševanja celotnega življenja.

Tudi teološko razmišljanje znotraj Cerkve mora biti praktično naravnano. Praktična teologija si mora prizadevati, kako bi izdelala ustrezne modele za reševanje človeka in družbe od vseh krivic in izkoriščanja. Moralna teologija je še posebej poklicana, da pokaže in dokaže krivično stanje kakšne družbe ali skupnosti, v kateri oseba trpi in propada. Mora izrekati svoje prepričanje, da je krivičen položaj človeka tudi grešen in proti božji volji ter ni v skladu s Kristusovim odrešilnim namenom.

Dalje mora moralna teologija odkrito spregovoriti o določenih pravicah človeka in o dolžnostih, ki jih je treba izpolnjevati glede na razmere, čas in zmožnosti. Teologija mora dokazati, da prihajajo nove pravice tudi iz Kristusovega odrešenja. »Vsem je... dal pravico, da postanejo božji otroci« (Jn 1,12). Bolj je treba razložiti, da je kristjanovo prizadevanje za pravičnost naloga, ki sledi iz Kristusovega opravičenja, pravičnost pa je ena temeljnih nalog krščanstva. Ta izvira iz zvestobe Kristusu. Nasprotno pa vsaka zavezna krivičnost pomeni zanikanje Kristusovega daru opravičenja.

Osebna in družbena pravičnost nista le dar od zgoraj, ampak tudi sad človeškega prizadevanja. To zavezuje Cerkev, da pravičnost oznanja v svetu, navdušuje ljudi zanj in ga po svojih močeh in okrepcana z zakramenti pogloblja ter pospešuje v svetu. Ponovno mora prepričevati, da je pravičnost temelj miru in družbenega napredovanja. Ob vsem prizadevanju za družbeno pravičnost ne sme zanemariti pospeševanja osebne pravičnosti. V skladu s koncilskim učenjem (prim. CS 3,1) se mora zavedati, da je v središču vsega razpravljanja človeška oseba. Družbena pravičnost ne bo mogla biti uresničena brez zadostne osebne pravičnosti, kakor smo že ugotavljali. Vse družbene ustanove bodo samo toliko pravične, kolikor bodo v njej živele in se razvijale pravične osebe.<sup>33</sup>

Cerkev se svoje naloge dobro zaveda. Zato veliko razmišlja in govori o pravičnosti. O tem je posebej spregovorila Škofovska sinoda v Rimu 1971. Ta je izdala o tem posebno listino pod naslovom O pravičnosti v svetu. Že v Uvodu v to listino je zapisano: »Delo za pravičnost in sodelovanje pri preobrazbi sveta se nam zdita bistvena dela tistega oznanjevalnega evangelija, ki je poslanstvo Cerkve za zveličanje človeškega rodu in za osvoboditev od slehernega zatiranja.« Tu je sicer mišljena socialna pravičnost; družbena pravičnost pa je tesno povezana z osebno, kakor je bilo že večkrat poudarjeno, in Cerkev se dovolj zaveda dolžnosti, da oznanja in pospešuje tudi osebno pravičnost.

## 2. Vzgoja za pravičnost

### a) Smisel moralne vzgoje

Moralna vzgoja izvira iz dinamične postavke človeške osebe. Prizadeva si za razvoj človeške osebe v vseh njenih bistvenih prvinah in za oblikovanje moralnih vrednot. Človek bo tem bolj moralno vzgojen, čim več bo v njegovi notranjosti moralnih vrednot. Gre za pospeševanje človeškega dostojanstva. V tem razvoju se odpira, hkrati pa priznava meje, ki jih postavljajo moralne norme. Človek si v svoji moralni vzgoji razvija moralne potencialne. Krščanska moralna vzgoja pa je prenesla poudarek od zunanjih postavnih omejitev na milost in notranjo dinamiko. Pred Kristusom je bila prva vzgojiteljica postava, po veri v Kristusa pa je prva usmerjevalka in voditeljica njegova milost (prim. Gal 3,24.25).

Krščanska morala ne sme nikdar ostati le v območju naravnih zahtev. Zaznamovana in povzdignjena je po novem stvarstvu v Kristusu. Osnovna prvina krščanskega moralnega življenja ni zakon, ampak milost Svetega Duha, ki se razodeva po dejavni ljubezni.<sup>34</sup> Novost krščanstva in njegove morale je v delovanju milosti Svetega Duha, ki ga je Kristus poslal cerkvi. To pomeni, da krščanska morala ne more biti ločena od krščanske vere. Čisti humanizem ne more postati ideal krščanske moralne vzgoje. Norme, ki jih razkriva in ponuja krščanska moralna vzgoja, ne morejo temeljiti samo na človeku. Po



veri dobiva krščanska morala nove razsežnosti, nove utemeljitve in nove perspektive. Vse to mora upoštevati prava krščanska moralna vzgoja. Za oblikovanje in oznanjevanje krščanske morale pa ni dovolj, da ima Cerkev pred seboj samo posameznika, odpirati se mora tudi za družbo in Boga ter na odrešeno občestvo v Cerkvi. Krščanskega moralnega zorenja ni brez odrešilne milosti.<sup>35</sup>

Verska in krščanska moralna vzgoja sta neločljivi. Pri moralni vzgoji se človek uči, kako verska spoznanja vnesti v življenje in kako na podlagi osebnega odnosa do Boga in Kristusa čutiti, delovati in živeti. Morala se tako javlja kot prostor posredovanja med vero in življenjem. Krščanska moralna vzgoja premaguje dialektično napetost med verskimi postavkami ter grešnim in nižjim človekom, ki kliče po osvoboditvi. Po zakramentu krsta je v človeka položena kal odrešenja in opravičenja, ta pa od njega terja, da v njen razvoj vključi vse svoje moči in napore. Prvotna pravičnost je božji dar, toda njegov razvoj doseže človek s svojim sodelovanjem. Seme odrešenja mora vzkliti, zrasti in obroditi sadove dobrih del, ki pa so predvsem dela ljubezni in pravičnosti.

Vera pomeni jedro enotnosti (enote) celotnega življenja vernika. Njegova vera začne delovati od znotraj, toda pozneje mora prežeti vsa področja življenja. Tako se krščanska moralna vzgoja ne more omejiti na eno področje ali na eno vrednoto, temveč se razteza na vsa področja in plasti človekovega bivanja. Uresničena morala je lahko samo celotna, fragmentarna morala ni dovolj krščanska in ne osvobaja povsem. Ob njej človek ne postane integrirana osebnost.<sup>36</sup> Utelešenje vere v življenju je sposobna samo zrela krščanska oseba.

#### b) Vzgoja za pravičnost

Iz lastne skušnje vemo, da noben človek ni rojen kot zrela osebnost in da to lahko doseže samo z zadostnim prizadevanjem. To pomeni, da je človeka možno vzgojiti. Človeška morala ima svoj razvoj in svoje razvojne stopnje. Temu vprašanju sta se posebej posvetila Jean Piaget<sup>37</sup> in Lawrence Kohlberg.<sup>38</sup> Oba sta napisala nekaj knjig o moralni vzgoji. Oba priznavata v moralnem razvoju več stopenj. Za vsako izmed njih je bistveno, da spozna in upošteva moralna pravila. Na vsaki stopnji mora biti človek dovolj seznanjen z moralnimi pravili, ki ustrezajo prav tisti stopnji. Piaget med drugim meni, da je človeku občutek za pravičnost prirojen, vendar se mora krepiti in poglobljati z zapovedmi in praktičnim zgledom odraslih.<sup>39</sup>

Vzgoja za pravičnost je gotovo ena glavnih nalog moralnega prizadevanja. P. Gianola pravi, da je pravičnost dejaven vrh moralne vzgoje. Moralna vzgoja si prizadeva, da v človeku ustvari ravnotežje v odnosih do sebe, človeka in Boga. V odnosu do sebe pospešuje polnost človeške osebe, v odnosu do drugega podpira dialog in v odnosu do Boga razvija religijo. Znotraj moralnega zorenja postaja objektivno moralno dobro last človeške osebe, ki se razvije v treh razsežnostih.<sup>40</sup>

Moralna vzgoja za pravičnost mora vsekakor ob poznavanju in izpolnjevanju moralnih obveznosti pospeševati razvoj človeka v smereh jaz, ti in Bog. Pravičnost terja, da damo Bogu, kar mu gre, človeku, do česar ima pravico, in sami sebi, kar nam pripada. Vzgojna prizadevanja na moralnem področju nimajo samo namena, da seznanijo o odgovornosti, temveč morajo tudi prebujati občutek zanj, in sicer v treh smereh. V luči vere in v moči milosti snuje človek notranjo držo: ta človeku omogoča in lajša dejanja pravičnosti. Ob kakovostni spremembi posamezne osebe se kakovostno spreminja tudi družba. Moralna prenova družbe se pričanja v trenutku, ko posameznik dobiva občutek za pravičnost. Družbena vzgoja, ki začanja pri družbenih strukturah, okvirih in normah ter ostaja ob njih, ni moralna vzgoja, temveč je prej dresura, manipulacija ali demagogija. Vsaka prava vzgoja se začanja in končuje pri človeku.

Kdor hoče sebe ali druge vzgajati za pravičnost, mora najprej imeti pristno in sprejemljivo ljubezen do sebe in do drugega. Starši, ki želijo vzgajati otroke za pravičnost,

morajo dati slutiti, da je njihova ljubezen do otrok dobrohotna, osvobaja in osrečuje. Vzgoja za moralne vrednote, ki bi utesnjevala in hromila, bi ne bila učinkovita.

Druga naloga »vzgojitelja« za pravičnost je poučitev. Sleherni vzgojitelj mora biti dovolj seznanjen z vsebino, obveznostmi, nameni, nagibi in sadovi vzgoje za pravičnost. Pravičen človek mora vedeti, kaj mora nuditi sebi, bližnjemu in Bogu. Gotovo ni dovolj, da dajemo samo snovne dobrine. Dalje mora vedeti, komu je kaj dolžan in zakaj. Če bo spoznal razloge svojega dajanja, bo gotovo bolje motiviran za svojo pravičnost. Moralna vzgoja za pravičnost pa obsega tudi odgovornost. Aktivna in osebna odgovornost je znamenje moralne zrelosti. Moralna odgovornost je domena notranjosti človeške osebe! Odgovorna oseba je lahko tisti človek, ki živi in deluje iz svoje notranjosti. Odgovornost predvideva svobodo odločanja. Zato bo vsaka vzgojiteljska avtoriteta poskrbela za zadosti svobodne volje. Odgovornost pa nima samo objektivnega pomena, ki izvira iz tesne povezanosti med svobodnim odločanjem in njegovimi posledicami, ampak gre tudi za odgovornost psihološke narave, kolikor posledice dejanj prešinejo človekovo notranjost in pridejo do njegove zavesti.

Pri moralni vzgoji pa ne kaže niti najmanj podcenjevati objektivne odgovornosti. Ta človeka naravnava na učinke dejanj, ki izvirajo iz njih sami po sebi, kajti ti niso odvisni od subjektivne zavesti in svobodne volje. Objektivna odgovornost ne postavlja človeka toliko pred zakonodajalca ali sodnika, temveč predvsem pred stvar, to je pred objektivno vrednoto samega človeka, njegovega bližnjega in Boga. Ta moralna odgovornost oblikuje najprej človeka, potem drugega in končno daje čast Bogu. Moralna vzgoja za pravičnost mora biti prežeta z objektivnimi moralnimi vrednotami zato, da bi se izognila vsaki manipulaciji vzgojiteljev. Vsaka prava moralna vzgoja skuša postaviti stvarnost objektivnega reda. Zato lahko sklenemo, da moralna vzgoja uspe samo, če se objektivna vrednost poistoveti s psihološko odgovornostjo ali je objektivna stvarnost prevzela človekovo subjektivno stvarnost, če v človekovi zavesti odseva objektivna moralna stvarnost.

Vzgoja za pravičnost želi in mora biti naravnana na osnovo pravičnosti, mora zdraviti in oblikovati zdravo korenino, temeljno držo, če želi, da bo drevo pravičnosti rodilo zdrave sadove pravičnih dejanj. Samo iz zdravih korenin pravičnosti lahko pričakujemo pravične besede in pravična dejanja v vseh smereh. Gre za pravičnega človeka, za celovitost moralnega vedenja, ki nekako samo po sebi vodi do pravičnih dejanj.

In samo takšna pravičnost se bo dosledno uveljavljala v vseh smereh in na vseh področjih ter v vseh plasteh človeške osebe. Takšna pravičnost bo potem v resnici nadaljevanje in pospeševanje Kristusovega opravičujočega delovanja v svetu. Krščanska pravičnost tako pomeni določeno obliko odreševanja sveta in človeka, obnavljanje vsega stvarstva, delo za novo nebo in novo zemljo, kjer bosta v polnosti vladala božja in človeška pravičnost, ko bo zares nastopilo kraljestvo resnice in pravice.

## Sklep

Pojem pravičnosti je že star, velikokrat obdelan, vendar zasluži, da o njem ponovno razmišljamo in ga postavimo v naš čas. Tudi naša razprava lahko pomeni samo poskus nekoliko drugačnega razmišljanja o pravičnosti. Zaradi pretiranega, enostranskega poudarjanja socialne pravičnosti v našem času se lahko pojavi nevarnost, da zanemarimo osebno pravičnost. Današnje razmere izzivajo Cerkev, da odkrito in odgovorno poziva vse ljudi našega časa k prizadevanju za socialno pravičnost. Razprava je skušala vsaj nekoliko pokazati, kaj pomeni osebna pravičnost in zakaj takšna potreba po njej.

Ugotovili smo, da bi se naše krščansko razmišljanje o pravičnosti le moralo bolj nasiljanjati na razodetje. Zgodovinski pregled da slutiti, da je bilo naše dosedanje razumevanje pravičnosti preveč pod vplivom poganske filozofije in rimskega juridizma, a se je premalo hranilo z bibličnimi spoznanji. V dosedanji podobi pravičnosti je morda le

preveč sledov grške filozofije, premalo pa evangeljske vsebine. Pod vplivom te pogan-ske miselnosti je pravičnost ostala preveč v maščevalnem duhu in kaže predvsem na človeško in naravno kategorijo. V tem smislu je bila pravičnost predvsem izpolnitev kozmičnega reda, ne pa posnemanje božje dobrote in zvestobe.

Na osnovi bibličnih spoznanj o pravičnosti je bilo ugotovljeno, da je treba v krščan-sko pravičnost vnesti več stvariteljskega nadiha, odrešenjske dobrote in ljubezni ter več eshatološke perspektive. Razprava je skušala dokazati, da krščanska pravičnost iz-haja iz Kristusovega odrešenja. Kristjanova moralna pravičnost temelji na teološko so-terioološki pravičnosti. Vzor človeške pravičnosti je božja pravičnost; ta edina pomeni normo vsake človeške pravičnosti.

Krščanski pojem osebne pravičnosti se nanaša na celotno osebo in zajema tako du-ha kakor telo, duhovne in moralne vrednote kakor gmotne dobrine. Zdi se, da je prvi pogoj pravične človeške družbe osebna pravičnost; ta je ena in enotna, a dosledno od-seva na različnih področjih in različnih smereh človekovega bivanja. Ugotovljeno je bi-lo, da je ontološka pravičnost temelj za pravična dejanja.

Upravičeno prihajamo do sklepa: dosedanje razumevanje pravičnosti je treba ne-koliko bolj »pokristjaniti« in ga obogati z novimi vidiki, marsikatero vprašanje o pravič-nosti še poglobiti in še marsikaj dokazati.

On koncu nam je nemara jasno le to, da mora moralna teologija znova razmišljati o osebni pravičnosti v vseh njenih razsežnostih, moralna pedagogika pa najti primerne nagibe in boljše prijeme pri vzgoji za pravičnost biti in delovanja danes ter v prihodnje.

### **Povzetek: Karel Bedernjak, Pravičnost kot osebna vrednota**

Iz zgodovine ugotavljamo razvoj teološkega razmišljanja o kreposti pravičnosti. Na teološko razmišljanje o pravičnosti sta precej vplivali grška in rimska filozofija. Filozofski pristop k razmiš-ljanju o pravičnosti znotraj katoliške teologije je bil navzoč do novejšega časa. Subjekt in objekt pravičnosti sta vse do danes ostajala brez kristološke in soterioološke razsežnosti.

Krščanska pravičnost izvira iz božje pravičnosti, ta pa se je na poseben način razodela v Kri-stusovem odrešenjskem delu. Odrešenje je vir in temelj krščanske pravičnosti. Pravična dejanja izvirajo iz ontične pravičnosti, ki pomeni bitno povezanost s pravičnim Kristusom. Krščanska pra-vičnost pomeni nekaj notranjega in osebnega, ki pa odseva navzven v različnih smereh.

Pravičnost oblikuje osebo in prenavlja družbo. Pravičnost vključuje prave odnose do sebe, človeka, sveta in Boga. Po njej kristjan nadaljuje Kristusovo odrešenjsko delo. Zato z njo dela za novi svet. Zanj si posebej prizadeva Cerkev, vzgajati zanjo pa se mora vsak sam.

### **Summary: Karel Bedernjak, Righteousness as Personal Value**

Theological discussion about righteousness has been strongly influenced by Greek and Ro-man philosophy. Philosophical approach has been present until quite recently. The subject and the object of righteousness, however, have lacked christological and soteriological dimension.

Christian righteousness has its origins in Divine righteousness, which was in a special way revealed in Christ's salvational work. Salvation is the origin and basis of Christian righteousness. Righteous acts originate from ontic righteousness, which means an existential connection to the righteous Christ. Christian righteousness means something internal and personal, which reflects on the outside in different directions.

- <sup>1</sup> Krašovec J., *Božja in človeška pravičnost*, v: *Za svet zavzeto krščanstvo* (Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1986/1987), 74.
- <sup>2</sup> Prim. isto, 77.
- <sup>3</sup> Prim. Mounier E., *Le personalisme*, Paris 1938, 39—42.
- <sup>4</sup> Prim. Höffe O., *Moral und Recht: philosophische Perspektive*, v: *Recht und Sitlichkeit*, Freiburg in B. (Herder) 1982, 36—38.
- <sup>5</sup> Prim. O'Callaghan, n. d., 208.
- <sup>6</sup> Höffe O., n. d., 37.
- <sup>7</sup> Prim. Lavelle L., *Traité des valeurs I*, Paris 1938, 185—194; povzeto po Romić J., *Personalistička etika*, Zagreb (KS) 1973, 42—46.
- <sup>8</sup> Prim. Romić J., Isto, 60—63.
- <sup>9</sup> Prim. Schaff A., *Il marxismo e la persona*, Milano 1966, 66—81.
- <sup>10</sup> Lambruschini F., n. d., 93—97.
- <sup>11</sup> Prim. prav tam.
- <sup>12</sup> Prim. Bedernjak K., *Situacija kot objektivni in subjektivni moment moralnosti*, v: BV 1985, 370—388.
- <sup>13</sup> Prim. S. Th., II—II, q. 66, a.7.
- <sup>14</sup> Prim. Romić J., n. d., 100—102.
- <sup>15</sup> Prim. isti, *U vremenu s Kristom*, Zagreb (KS) 1976, 166.
- <sup>16</sup> Prim. Tomić C., *Savao Pavao*, Zagreb (KS) 1982, 433.
- <sup>17</sup> Prim. Mattai G., *Giustizia*, v: *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma (Ed. Paoline) 1973, 426.
- <sup>18</sup> Moltmann J., *Teologia della speranza*, Brescia (Queriniana) 1972, 210—212.
- <sup>19</sup> Rebić A., *Blaženstva*, Zagreb (KS) 1986, 46—48; prim. Moraldi L.—Lyonnet S., *Introduzioe alla Bibbia IV, I vangeli*, Torino (Marietti) 1960, 206.
- <sup>20</sup> Hamel E., *Biblijsko-teološke refleksije o ljudskim pravima*, v: *Obnovljeni život*, Zagreb 1984, 195.
- <sup>21</sup> Prim. Höffe O., n. d., 35:44.
- <sup>22</sup> Prim. Romić J., *Personalistička etika*, Zagreb (KS) 1973, 98—106.
- <sup>23</sup> *Mir na zemlji*, tč. 11.
- <sup>24</sup> Prim. Trstenjak A., *Ekološka psihologija*, Ljubljana (ČGP Delo) 1984, 5.
- <sup>25</sup> Isto, 262.
- <sup>26</sup> Prim. Moltmann J., *Dio nella creazione*, Brescia (Queriniana) 1986, 14—18.
- <sup>27</sup> Frankl V., *Zašto se niste ubili?*, Zagreb (Oko) 1978, 93.
- <sup>28</sup> Prim. Janez XXIII, *Mir na zemlji*, tč. 29.
- <sup>29</sup> Prim. isto, tč. 12.
- <sup>30</sup> Janez Pavel II, *Človekov odrešenik*, tč. 9.
- <sup>31</sup> Isto, tč. 18.
- <sup>32</sup> Isto, tč. 14.
- <sup>33</sup> Prim Höffe O., n. d., 43—45.
- <sup>34</sup> Prim. S. Th., II—II, q. 108, a.1.
- <sup>35</sup> Prim. Alberich E., *Educacione morale oggi*, Roma (Las) 1983, 61—85.
- <sup>36</sup> Prim. Gatti G., *Educazione morale etica cristiana*, Roma (Ed. Elle Di Ci) 1985, 15—17.
- <sup>37</sup> Kohlberg se je vzgoji za pravičnost posvetil v knjigi *Education for Justice, A modern Statement of the Platonic View*, in T. Sizer, *Moral Education*, Harvard University Press, 1977.
- <sup>38</sup> O tem prim. Piaget J., *Il Giudizio morale nel Fanciullo, a cura di G. Petter*, Firenze (Grunti B.) 1972.
- <sup>39</sup> Prim. isto, 16.
- <sup>40</sup> *Educare all'essere e all'agire morale. Una metodologia*, v: *Educazione morale oggi*, Roma (Las), 1983, 180.

## P. Josef Andreas Jungmann je bil rojen pred sto leti

Pred desetimi leti je imel podoben naslov spominski članek o delu in življenju p. Piusa Parscha.<sup>1</sup> Oba sta bila tudi za naše liturgično gibanje pomembna, zato je prav, da se tudi Jungmanna spomnimo v slovenski bogoslovni reviji.

Revija *Zeitschrift für katholische Theologie*, ki jo že 111 let izdaja innsbruška teološka fakulteta, s katero smo Slovenci že dolgo tesno povezani in je vseh 111 letnikov v knjižnici ljubljanske teološke fakultete,<sup>2</sup> je leta 1989 tretjo številko posvetila stoletnici rojstva svojega nekdanjega urednika in profesorja p. Jungmanna D. J. Podobno kot ob Parschevem spominu bi rad ob dvojni obletnici tudi o Jungmannu povedal nekaj več o njegovem delu in vplivu na razvoj bogoslužja v Sloveniji: njegove knjige so nam bile namreč vsa leta dostopne, nekateri pa smo se tudi osebno z njim srečevali. Pregled naslanjam zlasti na zbornike, ki so izšli ob Jungmannovih jubilejih, in v katerih so njegovi učenci, sodobniki in sodelavci zapisali marsikaj, kar nam je še neznano. Hkrati naj bo pregled njegovih važnejših knjig, ki so v naših knjižnicah, spodbuda za mlajše, da bi jih vzeli v roke, ker so še zdaj vredne branja in študija, pa smo o njih doslej slišali le mimogrede.

Drugi namen tega prispevka naj bo pregled zanimanja za liturgijo pri Slovencih v času, ko je Jungmann deloval, ker zelo malo vemo, kaj so brali in ob čem so se navduševali naši liturgični pisatelji. Pregled tega vpliva seveda ne more biti popoln, rešiti pa hoče pozabe vsaj nekatere podatke za zgodovino teologije na Slovenskem. Ker je p. Jungmann zelo dejavno sodeloval tudi pri nastajanju koncilске konstitucije o svetem bogoslužju, se bomo nekako mimogrede v naši reviji spomnili tudi četrto stoletja uveljavitve liturgičnih sprememb.

Josef Andreas Jungmann je bil rojen 16. novembra 1889 v južnotirolskem kraju Sand in Taufers v številni družini.<sup>3</sup> V Brixnu je bil gojenec deškega semenišča in nato bogoslovja ter bil 1913 v Innsbrucku posvečen za duhovnika. Zanimiv je opis dvojne nove maše v domači župnijski cerkvi, saj sta bila hkrati posvečena dva brata — poleg našega slavljence še njegov starejši brat Franc, ki je bil že takrat član Družbe Jezusove — jezuitov. Takrat seveda še ni bilo somaševanja, zato sta oba brata istočasno maševala pri dveh oltarjih — pri glavnem naš Josef Andreas. Novomašnik je bil nato zapored kaplan v dveh južnotirolskih župnijah, kjer je zelo rad učil verouk, čutil pa je potrebo, da bi poglobil teološko znanje. Leta 1917 se je tudi on odločil za jezuitsko redovno življenje,

noviciat je opravil pri Sv. Andražu na Koroškem, nekdanjem sedežu lavantinske škofije. Študiral je filozofijo, dopolnil teologijo v Innsbrucku, kjer je 1923 postal doktor. (Eno leto prej sta prišla v Innsbruck študirat poznejši ljubljanski nadškof dr. Jožef Pogačnik in župnik dr. Marijan Dokler — oba pozneje naša vidna liturgična delavca.)

Za doktorsko disertacijo o nauku o milosti v katehezi prvih treh stoletij se je že poglabljal v snov, ki mu je pozneje omogočila znanstveno raziskovanje katehetike in liturgike, oboje je namreč pozneje v Innsbrucku predaval kot profesor moralnega in pastoralnega bogoslovja. V Innsbrucku se je tudi habilitiral z obsežno študijo o Kristusovi vlogi v liturgični molitvi.<sup>4</sup> Že naslednje leto (1926) mu je prof. P. Michael Gatterer prepustil poučevanje liturgike, 1934 pa je postal redni profesor moralnega in pastoralnega bogoslovja na innsbruški fakulteti.

V tem času sta bila 1927 omenjena Pogačnik in Dokler posvečena za duhovnika, Pogačnik je 1929 doktoriral iz teologije, Dokler pa 1925 iz filozofije in 1932 v Ljubljani iz teologije. V Innsbruck pa je 1927 prišel študirat tudi Anton Trstenjak, 1929 doktoriral iz filozofije, bil 1931 posvečen za duhovnika in 1933 je postal doktor teologije.

Zanimivo je, da je Jungmannova knjiga prišla takoj tudi v Ljubljano, saj je bil en izvod, kupljen za 132,50 dinarjev, v fakultetni knjižnici vpisan že leta 1926, drugi pa nekaj pozneje, kupljen za 140 dinarjev (mimogrede: Jugoslovanska knjigarna ob stolnici, sedanja prodajalna Doma v župnišču, je takrat sproti dobivala tuje, zlasti nemške knjige in so jih bogoslovci, duhovniki in drugi lahko kupovali po dovolj ugodni menjavi marke za dinarje). Čudno pa se mi zdi, da ni kdo knjige predstavil v Bogoslovnem vestniku ali v duhovniški reviji Vzajemnost — morda se jim je zdelo za naše razmere preučena. Res pa je, da jo je ljubljanski profesor pastoralke in liturgike dr. France Ušeničnik navajal v novi izdaji svoje liturgike na ustreznih mestih.<sup>5</sup>

Naši innsbruški študentje so 1928 začeli pisati liturgične članke v mladinsko revijo Kriz: A. Trstenjak<sup>6</sup> v svojem članku ne omenja Jungmanna, vendar je čutiti iz njega ozračje, ki je takrat vladalo v Innsbrucku. V Doklerjevem<sup>7</sup> prispevku tudi ni Jungmannovega imena, misel o odvisnosti bogoslužja od Cerkve in obratno pa je njegova. J. Pogačnik je prispeval daljši članek o liturgični molitvi,<sup>8</sup> a brez profesorjevega imena. V reviji je tudi seznan »Nekaj liturgičnega slovstva«,<sup>9</sup> Jungmanna pa tudi tam ni.

Jungmann je svoje pedagoško delo vestno opravljal, kar so izpričali njegovi učenci, med njimi tudi naš prof. Anton Trstenjak, ki se svojega učitelja takole spominja:<sup>10</sup>

P. Jungmann nam je v letu 1929 najprej predaval zgodovino liturgije in pedagogiko, bil je takrat samo titularni izredni profesor, redni univerzitetni profesor za liturgiko in homiletiko (pastoralko) je bil takrat še p. Michael Gatterer, znani avtor liturgičnih knjig in pedagog spolne prosvete, vzporedno z našim škofom A. B. Jegličem; oba sta zbujala veliko pohujšanja in se drug drugega v pismih osebno tolažila, češ, najboljše hočemo, a dosežemo najhujše.

Jungmann takrat še ni imel »imena«, nas je pa pred vsakim izpitom opozarjal, naj ne študiramo po nobenem učbeniku, ker da so vsi polni nepopolnih in zmotnih podatkov. To opozorilo je zbuvalo pozornost, ker smo vsi videli, da je bil osebno zelo skromen, in vendar je to opozorilo zbuvalo vtis nepopustljive samozavesti. Kmalu smo videli, da je pri vsakem predavanju prinesel na dan nova dognanja in z njimi obenem zavračal dotlej veljavne ugotovitve raznih avtorjev. Zavedali smo se, da imamo pred seboj samostojnega zgodovinskega raziskovalca, zato je bila predavalnica pri njem zmeraj bolj polna. Hodili so ga poslušat celo nekateri njegovi kolegi, takratni profesorji na fakulteti. Zvezek z zapisi njegovih predavanj imam danes še pri sebi. Ko so izšla njegova »Missarum Sollemnia« (ima jih tudi Biblioteka SAZU), sem ugotovil, da imam polno teh stvari že v svojih zapiskih njegovih predavanj. Prav tako sem ob liturgični obnovi po drugem vatikanskem koncilu ugotovil, da nas je prof. Jungmann že takrat opozarjal na podobne liturgične reforme v tej smeri. Jungmann pa je bil ob vsem tem osebno zelo skromen, pravi učenjak. Ko sem mu pri izpitu iz pedagogike v neki stvari ugovarjal, je dejal: »Prav,

če mi dokažete, bom sprejel.« Čez nekaj časa, ko sem mu v svoj prid navedel že tri razloge, me je pretrgal in rekel: »Zdaj ste me prepričali, vidite, tudi profesor se utegne kdaj kaj od slušatelja naučiti.« Dal mi je seveda superred, in ko sem ga zagledal v komisiji pri rigorozu za pastoralko, sem takoj vedel, da bo to dober znak (omen) od zgoraj.

Nekaj let po mojih končanih študijah pa sem že bral, da je bil Jungmann tudi že rektor univerze, morda šele po drugi svetovni vojni, ker pred njo jezuiti niso bili nikoli rektorji innsbruške univerze (to je bila kompromisna rešitev, da jim je liberalna vlada sploh priznala fakulteto).

(Profesor Trstenjak se presenetljivo ujema s spomini drugih učencev, objavljenimi v različnih zbornikih.)

Jungmann je vzočil vrsto svetovno pomembnih liturgikov,<sup>11</sup> pisal je razprave in ocene, zlasti v domačo revijo ZkTh in so jih torej lahko brali tudi v Ljubljani. Naslednja raziskovalna knjiga je bila posvečena razvoju latinskih spokornih obredov.<sup>12</sup> To knjigo si je kupil naš profesor France Ušeničnik in je po njegovi smrti prišla v fakultetno knjižnico. Jungmannove izsledke je uporabil za študij liturgične vloge brižinskih spomenikov,<sup>13</sup> seveda pa je knjigo navedel tudi v novi izdaji svoje pastoralke in liturgike.<sup>14</sup>

V tem času sta postala Jungmannova slušatelja še dva Slovence: poznejši tajnik škofa Gregorja Rožmana Alojzij Pollak<sup>15</sup> in jezuit p. Janez Jauh,<sup>16</sup> nekoliko pozneje pa še poznejši nuncij Jožef Žabkar<sup>17</sup> in morda še kdo.

Tretja Jungmannova knjiga je izšla 1936,<sup>18</sup> in imela dolgo predzgodovino, saj je danes znano (iz Jungmannovega dnevnika in pričevanj prijateljev), da je osnovni načrt zanjo nastal že v kaplanskih letih, poznejši študij patristične zgodovine, katehetike in liturgike pa mu je odprl nove poglede, s katerimi je hotel seznaniti svoje rojake in sobrate. Premalo pa je pomislil, da niso vsi istega mnenja, zato so jo sicer mlajši navdušeno sprejeli, njegovi višji predstojniki pa so nekaj mesecev po izidu odločili, da je treba knjigo vzeti iz prodaje. Avtor je med koncilom našel izvod svoje knjige v knjižnici jezuitskega generalata v Rimu, v katerem je zapisano opozorilo: »Hic liber nec citandus nec laudandus«. <sup>19</sup> Seveda je bil to za avtorja hud udarec, a ga je pa prenašal v duhu redovne pokorščine. Vrgel se je v raziskovalno delo, ker je vedel in tudi posameznim slušateljem izjavljal, da bo že prišel čas, ko bodo tudi drugi sprejeli njegove poglede. Avtor v svojih poznejših razpravah in knjigah do koncila te knjige ni nikoli navajal in je tudi svojim najljubšim učencem v seminarju šele ob sklepu študijskega leta na skrivaj dal kak izvod knjige, ki je niso mogli kupiti.<sup>20</sup>

Kaj je bilo v tej tako sporni knjigi mladega avtorja? V uvodu je zapisal, da je z njo hotel pomagati liturgičnemu gibanju iz ozkih liturgičnih okvirov, da bi bogoslužje povezal s celotnim oznanjevanjem, kakor je bilo to v prvih časih krščanstva. Ni dajal praktičnih receptov, ampak osnove za prihodnji razvoj. V zgodovinskem pregledu je prikazal, kako sta oznanjevala sv. Pavel in Gregor Veliki, pregled povezave oznanjevanja z razvojem teološke misli zlasti v kristoloških bojih, razvoj nauka o milosti in pregled sprememb v načinu molitve. V zadnjem delu z naslovom »Naša naloga« se je ozrl na bližnjo preteklost in razvil svoje misli o pridigovanju, ki naj bo povezano s cerkvenim letom, o katehiziranju, o bogoslužnih opravilih (zlasti maši, saj so takrat v Nemčiji živahno razpravljali, ali mora biti liturgična oblika maše nujno samo strogo latinska ali je mogoče vanjo vključiti tudi kaj domačega jezika, npr. pesmi). Svetoval je, kako naj bi poglobili in izboljšali ljudske pobožnosti, pa tudi življenje kristjanov bi moralo ob liturgiji postati boljše, bolj prepričljivo.

Ta kratek pregled vsebine knjige Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung nam pove, da je njen avtor posegel v celotno področje krščanske pastoralke in je bil tudi odziv na knjigo temu primerno širok, ker so knjigo najbrž vsi brali. V primerjavi s poznejšimi Jungmannovimi knjigami ta knjiga nikakor ni samo zgodovinska, ampak usmerjevalna. Ker je »posegala« v veljavno cerkveno disciplino, lažje razumemo, da bi bila skoraj prišla na indeks prepovedanih knjig.

Zanimivo je, da sta v Ljubljani vsaj dva izvoda te knjige: eden, ta je zdaj v Škofijski knjižnici, je bil last že omenjenega dr. Pollaka, ki je takrat še študiral v Innsbrucku, drugi, zdaj v fakultetni knjižnici, pa je bil last neugotovljenega lastnika. Duhovniki v Sloveniji so bili kmalu seznanjeni z Jungmannovimi nazori, ker je njegov slušatelj p. Janez Jauh v duhovniški reviji Vzajemnost 1938 prikazal razliko med znanstveno in oznanjevalno (kerigmatično) teologijo, o kateri je pisal Jungmann že kot kaplan, potem kot profesor.<sup>21</sup> Jauh ni navajal takrat »prepovedane« knjige iz leta 1936, ampak je kot vir navedel spis slovenskega rojaka profesorja p. Franca Laknerja.<sup>22</sup> Povzel je Jungmannove zahteve, da mora biti oznanjevanje kristocentrično. Opisuje profesorjev način, da »skuša predavanja o liturgiji ne le v luči zgodovine osvetliti, ampak jih tudi močno dogmatično podpreti.«<sup>23</sup>

Skoraj trideset let pozneje je prof. Štefan Steiner za to knjigo napisal, da je »odločno opozorila na krizo oznanjevanja božje besede in izzvala številne diskusije o tej temi.«<sup>24</sup>

Ko je Hitler priključil Avstrijo nemškemu »rajhu«, je morala prenehati tudi fakulteta v Innsbrucku, profesorji so morali oditi. Jungmann je prišel najprej v dunajski jezuitski samostan. Prisilni počitek je izkoristil za študij. Objavljal je le krajše članke, daljša je razprava o Kristusu kot središču verske vzgoje, objavljena 1938.<sup>25</sup> Izšla je tudi kot knjižica (1939). Za tedanje dobro povezavo naše duhovne vzgoje s svetom pričuje tudi ta knjižica, ker so jo takoj vpisali v Semeniški knjižnici.

Isto leto je izšla še ena zelo pomembna Jungmannova manjša knjiga Die Liturgische Feier, ki so jo že 1940 kupili v Ljubljani za 42 dinarjev in jo vpisali v fakultetno knjižnico.<sup>26</sup> Ker je avtor v njej razvil temeljno strukturo liturgičnih opravil, pri katerih je bila v vseh časih skladno povezana božja beseda s petjem in molitvijo, da tako nastane bogoslužna celota, so delce izdajali tudi pozneje in ga prevajali v vse svetovne jezike.<sup>27</sup> Škoda, da takrat nihče ni mogel (ali hotel) misliti na slovenski prevod, ker bi nam bil zelo koristil za širšo in globljo liturgično izobrazbo pred koncilom ali vsaj ob njem.

Lahko rečemo, da smo bili do vojske v neposrednem stiku z Jungmannovimi spisi, šele knjiga, v kateri je avtor 1941 zbral svoje po revijah raztresene članke in razprave, ni več prišla v Ljubljano.<sup>28</sup>

Med prisilnim pedagoškim počitkom je Jungmann z vso zavzetostjo, najprej na Dunaju, potem v Heimstettenu pri Linzu podrobno raziskoval zgodovinski razvoj mašnega obreda in posameznih molitev v misalu. Čeprav je bil pri vsem tem predvsem zgodovinar, veje iz njegovega tedanjega pisanja pastoralna prizadevnost, da bi maša postala spet tako živa, kot je bila v nekaterih oblikah stare dobe. Zaradi slabe izkušnje s prejšnjo knjigo pa se je v presojah zadrževal, še manj pa je predlagal ali celo zahteval, naj bi se v maši kaj spremenilo. Upal je, da bodo trdno dokazana in dokumentirana dejstva govorila in delovala sama od sebe. Rokopis je končal oktobra 1945 spet v Innsbrucku.

Ko je 1250 strani debela knjiga v dveh zvezkih z naslovom Missarum Sollemnia 1948 izšla na Dunaju, je kmalu postala »klasična« in znana po vsem svetu. Doživela je pet nemških izdaj in vrsto prevodov.<sup>29</sup>

Novico o izidu knjige je naslednje leto objavilo ljubljansko Oznanilo, ki je takrat kljub skromnemu obsegu dveh strani sedanje Družine, natisnilo naslednje stavke: »Nova knjiga o maši. Znani liturgični pisatelj in zgodovinar p. Jožef Andrej Jungmann S. J. je med vojno napisal novo veliko delo o rimskem mašnem obredu. Izšlo je pri Herderju na Dunaju z letnico 1948 in z naslovom »Missarum solemnia« (!). Knjiga obsega nad 1200 strani in ima štiri dele s temile naslovi: »Maša in cerkveno občestvo«, »Predmaša« (pripravljalni del maše) in »Daritvena maša« (daritveni del maše). Obširna izvajanja priznane strokovnjaka temeljijo na dolgoletnem študiju in raziskovanju starokrščanskih in srednjeveških virov. Zanimivo je, da je »zunanjo pomoč« za dovršitev tako pomembnega dela dalo pisatelju njegovo izgnanstvo, ki ga je moral obenem z drugimi duhovniki deliti pod Hitlerjem; samo zaradi te prisilne prekinitev rednega dela v Innsbrucku je



pisatelj našel dovolj časa za študij in pisanje. Knjigo so povsod sprejeli z velikim navdušenjem in si obetajo od nje še večjega zanimanja in ljubezni do najsvetejše daritve.«<sup>30</sup> Če ne bi bilo v uredništvu kateheta in poznejšega predavatelja liturgike dr. Janeza Oražma, bi težko razumeli, da so to knjigo tako izjemno obširno predstavili.<sup>31</sup>

Knjigo so dovolj kmalu (2. izdajo 1949) dobili tudi v Ljubljano, ni pa mogoče ugotoviti, kdo je knjigo imel v rokah ali pa je o njej pozneje pisal po tujih revijah, od katerih so bile vsaj nekatere v Ljubljani dostopne. Nihče pa ni mogel v tistih razmerah Jungmannovega dela Slovencem kaj bolj približati, saj ni izhajala še nobena teološka revija v slovenščini. Knjiga v dveh zvezkih pa je morda tudi zaradi obsežnosti odvrčala slovenske teologe, ki so bili zaposleni z bolj neposrednimi praktičnimi nalogami. Prej omenjeni dr. J. Oražem je knjigo dobil od svojih prijateljev, jo uporabljal pri predavanjih, širšemu krogu duhovnikov pa jo je predstavil na tečaju na Brezjah poleti 1955. Avtorja je označil, da je »morda največji sodobni liturgist«, o knjigi pa je povedal, da »se bere kakor roman, čeprav ima pod črto trikrat toliko znanstvenih opomb, kakor je vsega glavnega teksta; po zgodovini mašnega obreda te vodi kakor po drevoredu, ti pa uživaš globino misli, se razgleduješ po zgodovinskih oblikah mašnih obredov in hkrati odkri-vaš njihovo sedanjo vrednost in bogastvo.«<sup>31a</sup> Po desetih letih je spiritual Anton Karo duhovnikom na tečaju duhovniškega Cirilmetodijskega društva na Brezjah in v Mariboru hvalil knjigo: »Veliko delo liturgika Jungmanna »Missarum sollemnia« je pionirsko dejanje. Odprlo je nepoznani, vzvišeni svet in je tako solidno in strogo znanstveno, da mora tudi nasprotnik (liturgičnega gibanja, op. p.) priznati: Zgodovina je tudi tu učiteljica življenja.«<sup>32</sup> Videti je, da isti avtor dolgo ni poznal knjige, ker je pet let prej v podobnem predavanju ni omenjal.<sup>33</sup>

Avtorja pa so lahko v polni meri upoštevali v njegovi domovini in med nemško govorečimi katoličani pa tudi drugod. Za šestdesetletnico so mu izdali obsežen zbornik, uglašen na mašno tematiko: *Die Messe in der Glaubensverkündigung*.<sup>34</sup>

V povojnem času so se liturgični znanstveniki začeli zbirati na mednarodne liturgične sestanke in kongrese, kamor so kmalu pritegnili tudi p. Jungmanna.<sup>35</sup>

Že v začetku svojega zgodovinskega raziskovanja se je Jungmann »zagledal« v dobo zgodnjih cerkvenih očetov, ko je bilo bogoslužno življenje na vzhodu in zahodu še zelo ljudem blizu, res »leitourgia« — ljudsko opravilo. Zato je nastalo prijateljstvo s patrologom J. Quastenom, ki je bil prav tako kot on izločen z nemških univerz in je emigriral v ZDA ter predaval na katoliški univerzi v Washingtonu. Po vojni je dosegel, da so Jungmanna povabili v Ameriko, kjer je poleti 1949 na Notre Dame University (Indiana) kot gost predaval o razvoju liturgije v zgodnji krščanski dobi. Iz predavanj je nastala knjiga, ki je deset let pozneje izšla najprej v angleščini, nato še v prevodih.<sup>36</sup> Prijateljstvo obeh raziskovalcev stare dobe je vidno tudi iz zbornikov, ki so izhajali v poznejših letih.<sup>37</sup> Knjiga se mi je ob branju v Parizu zelo priljubila, pa sem jo 1965 predstavil tudi slovenskim bralcem v tedaj spet oživiljenem Bogoslovnem vestniku.

O Jungmannovih predavanjih na liturgičnih kongresih v Nemčiji nismo pri nas kaj zvedeli; ko pa je nastopil na mednarodnem kongresu v Assisiju 1956, je bil navzoč tudi frančiškan p. Angelik Tominec in je svoje vtise opisal duhovnikom v reviji *Nova pot*. Za mnoge je bil to prvi obsežnejši prikaz Jungmannovih spoznanj: »Prvo predavanje v sredo dopoldne je imel v nemščini p. Jožef A. Jungmann, profesor teološke fakultete v Inomostu, o temi: Dušno pastirstvo, ključ liturgične zgodovine. Poudarjal je predvsem veliko vrednost liturgije za dušno pastirstvo in sposobnost liturgije, da ustvarja skupnost vernikov. To skupnost oživlja dejansko sodelovanje vsega krščanstva, ki je namenjeno poveličevanju Boga na zemlji. Ob tej priliki je Jungmann poudaril, da je postala zaradi zgodovinskega razvoja in razmaha narodnih jezikov latinska liturgija teže razumljiva in zato ljudstvu vedno manj dostopna. 'Najprisrčnejše svetišče liturgije je ostalo zagrnjeno,' tako je dejal, 'liturgija je zašla v neko otrpnjenje, ki je bilo morda potrebna zaščita za bodoče čase, pa se pričinja danes razkrajati, kakor to pričajo reforme, ki jih je

vladajoči papež že razširil po vesoljnem svetu in ki prinašajo neutajljivo duhovno korist.«<sup>39</sup>

To predavanje so predavatelji na duhovniških tečajih, ki jih je v »mašnem letu« 1957 organiziralo CMD, še večkrat omenjali, najbrž večinoma po Tominčevem povzetku, morda pa tudi po kakšni tuji reviji, ki pa je takrat ni bilo pametno navajati. Župnik Filip Kavčič je npr. povzel Jungmannovo ugotovitev, »da je liturgija v latinščini ljudstvu težko umljiva«,<sup>40</sup> njegovo misel o kristocentričnosti liturgije je omenjal Jaroš Kotnik,<sup>41</sup> liturgično gibanje in Jungmannov delež v njem je prikazal p. Pij Goli,<sup>42</sup> njegov *Missarum sollemnia* je imenoval »monumentalno delo«, njegovo predavanje v Assisiju o težavah z latinskim liturgičnim jezikom pa je razumel kot odgovor na zagovarjanje latinščine, ki ga je na istem kongresu imel kardinal Cicognani.<sup>43</sup> Alfonz Klemenčič je sklenil svoje predavanje z Jungmannovimi besedami: »Treba je vedeti, da je krščanstvo odneslo zmago nad poganstvom v onem času, ko ni bilo nobenih krščanskih šol niti drugih ustanov za osvajanje duš. In ta zmaga je bila popolna zmaga. Bila je popolna na zunaj in na znotraj — v dušah. Namesto poganškega svetovnega nazora je stopil krščanski svetovni nazor. In če iščemo moč, ki je izvršila to zameno, ne najdemo drugega, kakor cerkveno bogoslužje, zlasti sv. mašo.« Dodal je še aplikacijo na naše tedanje težke razmere: »Kako bo Cerkev v našem času izpolnila to veliko nalogo, je odvisno predvsem od nas — dušnih pastirjev.«<sup>44</sup>

V teh letih se je na naši fakulteti pripravljala na dogmatično docenturo dr. Anton Strle. V takratnem samo v nekaj izvodih tipkanem Zborniku teološke fakultete (nadomestek za *Bogoslovni vestnik*) je »objavil« nekaj razprav, s katerimi se je habilitiral. V razpravi o skupnem duhovništvu<sup>45</sup> je navajal Jungmannovo ugotovitev, da »nikakor ni verjetno, da je Cerkev svojo nalogo oznanjevanja v vseh stoletjih izvrševala na najboljši način in med mnogimi možnostmi vedno izbrala najbolj srečne«. To trditev je sicer Strle prevzel od Jungmanna prek O. Karrerja, je pa značilno, da je bila ta kritična misel natisnjena že v prej omenjeni knjigi leta 1936.

Ko je Strle razpravljal o deležu vernika pri Jezusovi mašni daritvi, je večkrat omenil *Missarum sollemnia*, ki je bila tedaj v svoji drugi izdaji tudi že v naših knjižnicah. Zajemal je tudi iz vrste razprav v jubilejnem zborniku *Die Messe in der Glaubensverkündigung*. Razpravo je sklenil z neprevedenim navedkom iz knjige *Die liturgische Feier*, ker je sodil, da so Jungmannove besede zelo upravičene: »V liturgiji mora priti do besede tudi tisto, kar je zdravo ljudskega.«<sup>46</sup>

Leta 1959, ko je bil A. Strle že docent dogmatike, je uporabil Jungmannove misli v razpravi o Cerkv in evharistiji.<sup>47</sup> Prevedel je kar za dobro stran besedila o potrebnosti dejavnega sodelovanja vernikov pri evharističnem opravilu. Naslednje leto je pisal o Kristusovi navzočnosti v liturgiji,<sup>48</sup> spet mu je bil Jungmann v oporo, saj ta tematika takrat pri nas še ni bila nekaj splošno znanega, kot je to postala po koncilu. Podobno velja za razpravo o tem, kako je Kristusovo daritveno dejanje navzoče pri maši.<sup>49</sup>

Po tem daljšem »sprehodu« po zgodovini slovenske teologije se vrnem spet k Jungmannu, ki je 1953 izdal svojo *Katehetiko*.<sup>50</sup> Tedaj so slovenski kateheti že prav kmalu dobili knjigo v roke, kot kažejo izvodi v naših knjižnicah. Profesor dr. Josip Demšar je že 1954 v tipkanem fakultetnem zborniku<sup>51</sup> prikazal njeno vsebino, razložil svoje pomisleke glede nekaterih Jungmannovih pogledov, pa knjigo priporočil zaradi novega načina pri obdelavi tematike. Že na tem mestu je treba zapisati, da je prav ta Jungmannova knjiga dobrih deset let pozneje postala v celoti dostopna slovenskim katehetom. Besedilo tretje nemške izdaje je z avtorjevim dovoljenjem in pristankom založbe Herder prevedel Demšarjev naslednik dr. Valter Dermota in je knjiga (samo v ciklostilni tehniki) izšla 1966.<sup>52</sup> Prevajalec je v predgovoru zapisal o avtorju: »Jungmann je glavna dela napisal o bogoslužju. Ker pa je liturgija samo ena vrst oznanjevanja Kristusove blagovesti — in seveda ne najbolj učinkovita — se je Jungmann po naravnem čutu razvil

v kateheta... (in) skušal vzgojiti čim večje število katehetov, ki bi jih preveval duh prave pobožnosti, znanja in sodobnosti.«<sup>53</sup>

Obsežnejšo knjigo, pregled celotnega razvoja bogoslužja *Der Gottesdienst der Kirche*<sup>54</sup> je Jungmann izdal potem, ko je bil 1953—54 rektor innsbruške univerze, in sicer na pobudo italijanske založbe *Civiltà cattolica*, ki je izdajala zbirko teoloških priročnikov.<sup>55</sup> Spet lahko ugotovimo škodo za Slovence, da nismo takrat ali pozneje pripravili slovenskega prevoda. Zelo bi nam pomagal prav razumeti koncilsko prenovo bogoslužja, saj nas je našla precej nepripravljene.

Ob avtorjevi sedemdesetletnici so 1959 Jungmannovi prijatelji v slavnostnem zborniku zbrali svoje razprave o velikonočni skrivnosti, saj je bil to čas po prenovitvi obredov velikega tedna.<sup>56</sup> Kakor ta prenovitev je tudi omenjena knjiga ostala pri nas precej neizkoriščena — bili so pač časi, ko se je Cerkev na Slovenskem ubadala z drugačnimi vprašanji.

Isto lahko rečemo za Jungmannovo knjigo o simboliki,<sup>57</sup> ki je izšla v zbirki študij o simboliki različnih verstev. Knjigo je avtor razdelil po zgodovinskih obdobjih, ker so se liturgična znamenja spreminjala skladno z razvojem in spremembami splošne kulture. Najbrž je glavno spoznanje iz te knjige prešlo tudi v naročilo koncilске konstitucije, ki zagotavlja potrebnost znamenj za bogoslužje, pa tudi njihovo spremenljivost in prilagodljivost. V drugi polovici knjige je objavljeno delo E. Sauserja o simboliki katoliške cerkvene stavbe vključno z oltarjem in njegovo opremo.<sup>58</sup> V obeh oddelkih je navedeno tudi ustrezno strokovno slovstvo.

Isto leto je izšla obsežna knjiga, v kateri je avtor zbral nekaj svojih po revijah in zbornikih raztresenih študij. Že z naslovom *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*<sup>59</sup> je opozoril, da mu ne gre predvsem za zgodovino, ampak za sedanje liturgično in pastoralno dogajanje. Avtor je bil tedaj že svetovno znan, zato so knjigo prevedli v pomembne jezike. Jungmannovi spisi so postali vsem priročno dostopni.

Pri nas je bil to čas, ko smo na teološki fakulteti mogli izdati prvi tiskani zbornik,<sup>60</sup> s katerim smo hkrati proslavili petstoletnico ljubljanske (nad)škofije. A. Strle je v zborniku objavil obsežen pregled novejšega razvoja v dogmatični teologiji.<sup>61</sup> Dalj časa se je ustavil pri razlagi kerigmatične teologije in seveda ni mogel mimo Jungmanna.<sup>62</sup> Za razlago pojma kristocentričnosti v katehezi se je naslonil na njegovo *Katehetiko*, ki jo je predstavil na več straneh. Njenega avtorja je imenoval »enega najodličnejših pospeševalcev in zagovornikov 'kerigmatične obnove' kateheze in oznanjevanja sploh, hkrati sodelavca pri sestavi novega nemškega katekizma.«<sup>63</sup> Tudi v tej razpravi je razlagal Kristusovo navzočnost v bogoslužju, saj prej navedene samo tipkane razprave večina duhovnikov ni mogla brati.

V prvem povojnem tiskanem letniku *Bogoslovnega vestnika* je 1965 A. Strle obsežno predstavil pravkar omenjeni zbornik Jungmannovih izbranih spisov.<sup>64</sup> Za njenega avtorja je zapisal, da je »veliki teoretični in praktični sodelavec liturgične obnove, a vzporedno s tem obnove oznanjevanja in v marsičem tudi obnove teologije«. Podrobneje je povzel Jungmannovo razlago velikonočne skrivnosti, evharistije, občestvenega značaja bogoslužja, pomembnosti umetnosti, predvsem glasbene, za liturgijo. Tudi o njegovih pogledih na oznanjevanje in o »velikonočnem krščanstvu« so naši bralci lahko izvedeli iz obsežne knjige vsaj nekaj.

P. Jungmann je bil seveda takoj pritegnjen v pripravljanje koncila, ko je že 1959 bil imenovan v pripravljalno komisijo, 1962 pa tudi v koncilsko liturgično komisijo. Njegov prispevek za nastanek konstitucije o svetem bogoslužju še ni dokončno ovrednoten, nekaj pa je sam povedal (nekako spotoma), ko je pripravil obsežne pripombe k tej konstituciji, ki je v latinščini in nemščini izšla 1966 kot dodatni zvezek nemškega teološkega leksikona.<sup>65</sup>

Že takoj v začetku koncila je bilo ozračje v teologiji tako sproščeno, da je Jungmann pripravil novo knjigo,<sup>66</sup> v kateri je na novo obdelal tematiko iz knjige, ki je izšla 1936, in o

kateri smo že prej govorili. Naslova obeh knjig povesta, da gre za isto snov, ki pa v času koncila ni bila več tako vznemirljiva, še manj pa sumljiva. Iz svojega zgodovinskega raziskovanja in iz dela svojih učencev je v knjigo lahko povzel veliko prej neznanih dejstev.

V zadnjem letu koncila (1965) je Jungmann predaval v Fribourgu v Švici na mednarodnem kongresu o cerkveni glasbi in liturgiji. Tam sem ga prvič videl in poslušal in nato na kratko opisal ves kongres v hrvaško-slovenski liturgični reviji *Služba božja*.<sup>67</sup> Predavatelj je bil po moji takratni sodbi »starosta in véliki učitelj vseh« in je »z mojstrskim pregledom podal zgodovinski oris razmerja med liturgičnimi obredi in glasbo«. V predavanju »Cerkvena glasba in prenova bogoslužja«<sup>68</sup> je po svoji navadi najprej kratko orisal, kako je bilo s tem v prvih stoletjih, ko je bilo bogoslužje nekaj živega in je besedo — božjo in človeško — plemenitila pesem, ki so se je vsi udeleževali, poznejši razvoj umetne glasbe in vedno manj razumljiva latinščina pa je na zahodu ljudstvo ločila od dejavnega sodelovanja. Zdaj bodo obredi spet lahko postali ljudski, naloga glasbenikov pa bo, da se bodo znali vključiti v obredje na njemu lasten način.

Med leti 1957 in 1965 je Jungmann napisal vrsto natančnih člankov liturgične vsebine za nemški teološki leksikon, delo, ki mu je vzelo veliko več časa, kot pa pokažejo natisnjene vrstice.<sup>69</sup>

Med drugimi vidnimi koncilskimi teologi je bil 1966 tudi Jungmann povabljen v Rim na mednarodni kongres o teologiji 2. vatikanskega cerkvenega zbora.<sup>70</sup> O Kristusovi navzočnosti v bogoslužju je bilo pet predavanj. Jungmann je razložil vzroke, zakaj se je zavest (vera) o tej Kristusovi navzočnosti v preteklosti zatemnila in zakaj jo je koncil spet poudaril,<sup>71</sup> ni šlo namreč za zakramentalno navzočnost v evharistiji, ampak za njegovo navzočnost v prebrani božji besedi in v občestvu, ki opravlja bogoslužje.

Spet sem srečal Jungmanna na sestanku nemško govorečih liturgikov 31. marca 1967 v Münchnu, kjer nam je predaval o nujnih nalogah liturgičnega znanstvenega raziskovanja. Iz zapiskov povzemam, da je posebej vabil k iskanju, popisovanju in vrednotenju krajevnih (tudi narodnih) posebnosti v širše pojmovani liturgiji, torej tudi v ljudskih pobožnostih, cerkvenem petju, božjih potih, oblikah češčenja Najsvetejšega (procesije npr.).<sup>72</sup> Omenil je tudi potrebo, ki da se bo kmalu pokazala, po znanstvenem registriranju in vrednotenju pokoncilskih oblik bogoslužja.

Osebnost je ostal Jungmann tudi v »koncilski slavi« skrajno skromen; to je pokazal ob osemdesetletnici (1969), ko ni pustil izdati novega jubilejnega zbornika in je samo innsbruška revija *Zeitschrift* izšla s posvetilom na prvi strani.<sup>73</sup>

Zadnjo knjižno izdajo je Jungmann pripravil ob opravljeni pokoncilski prenovi mašnega obreda, ko je 1970 izšel »pokoncilski pregled *Missarum Sollemnia*«. <sup>74</sup> Tudi to knjigo je napisal na pobudo tujega, tokrat ameriškega založnika, ki je hotel izdati knjigo, v kateri bo orisana katoliška maša z dogmatičnega, liturgičnega in pastoralnega vidika.<sup>75</sup> V nemški knjigi je le kratek, a zanimiv dogmatični uvod, nato pa je poljudno prikazal zgradbo in sestavine mašnega opravila in pomen maše za življenje Cerkve.<sup>76</sup>

V naših knjižnicah ni predzadnje Jungmannove knjige o zgodovini liturgične molitve.<sup>77</sup> Njegov naslednik v Innsbrucku, Hans Bernhard Meyer, je zapisal o tej knjigi,<sup>78</sup> da je po krivici malo znana, skuša pa je to razložiti s časom, v katerem je bila objavljena: konec šestdesetih let so Evropo pretresali socialni in drugi nemiri, ko ljudje niso bili pripravljene brati in »uživati« tako knjigo. Mojster pa je na 160 straneh znal zgoščeno povedati, kaj je v zgodovini vplivalo na krščansko molitev, jo dvigalo pa tudi slabilo.

V biografskih podatkih je zapisano, da je naš slavljeneec pred svojo osemdesetletnico doživel še nekaj javnih počastitev, udeležil se je še nekaterih kongresov doma in v tujini, nato pa so mu oči polagoma opešale. Leta 1972 mu je salzburška univerza podelila častni doktorat, 26. januarja 1975 pa je v Innsbrucku umrl in je tam tudi pokopan.

Prijatelji so mu takoj po smrti oskrbeli spominski zbornik in v njem objavili nekaj biografsko pomembnih prispevkov in nekaj spominov učencev in sodelavcev.<sup>79</sup> Popolna biografija knjig, razprav in ocen pa tudi prevodov Jungmannovih del v tuje jezike

je bila glavna opora za naš pregled. Prispevki v jubilejni številki ZkTh<sup>80</sup> so strnili nekaj že prej znanih podatkov za Jungmannov življenjepis, teološki razvoj in prispevek h katehети.

Vsi, ki so pisali o Jungmannu, poudarjajo,<sup>81</sup> da je bil Jungmann kot znanstvenik in raziskovalec neizmerno priden, natančen, v ocenjevanju nepristranski, da mu je tudi pri raziskovanju preteklosti šlo v prvi vrsti za pastoralno spodbudo, kako bi bogoslužje, zlasti pa evharistija, postala res nekaj živega. Ob opisovanju zgodovinskih dejstev je zlasti v letih pred koncilom neopazno nakazoval, kaj bi bilo treba v obredih spremeniti, da bi obredi spet postali živo, ljudsko opravilo. Premagoval se je, da ni zahteval reform v času, ko bi take zahteve samo ovirale reformo, ki se je uresničila s koncilom.

Če so ga drugi kritizirali, ni postal zagrenjen in užaljen, ker se je zavedal, da mora zmagati resnica. Svoje znanstvene razprave je pisal »s srcem«, lahko bi rekel, s srčno krvjo pobožnega bogoslovnega učenjaka, ki spoštljivo raziskuje veliko oporoko Gospoda, da bi jo izročil svetu.«<sup>82</sup> Jungmannova pot je pot raziskovalca, ki se ne da zmesi, pač pa stvarno, nepristransko in pozorno do celote vprašanj veliko let z neutrudnim študijem išče in tudi najde pot do rešitve, ki pomeni razjasnitev.«<sup>83</sup> Innsbruški škof dr. Paulus Rusch je Jungmannovo delavnost označil z anekdotično izjavo avtorja, ki je ob neki interni slovesnosti rekel, da mu jezuitski red ni nadel slovesnega oblačila, ampak delovno obleko, v kateri se najbolje počuti.<sup>84</sup>

Ker je bil drugi namen tega prispevka pokazati, koliko in kako je Jungmann vplival na slovensko teološko misel, je iz navedenih podatkov razvidno, da v predvojni dobi liturgičnega gibanja njegovo ime skoraj ni bilo znano. Ko je prof. dr. Ciril Potočnik, ljubljanski pastoralist in liturgik, še pred nastopom svoje službe 1936 objavil svoj obsežni pregled liturgije in liturgičnega gibanja po svetu,<sup>85</sup> ni nikjer omenil Jungmanna in njegovih spisov, ker se mu najbrž niso zdeli neposredno praktični. Podoben pregled je podal isto leto na liturgičnem kongresu na Hvaru p. Martin Kirigin OSB,<sup>86</sup> pa tudi on ni omenil Jungmanna. Isto leto je izšla knjiga profesorja dr. Grivca Kristus v Cerkvi, pa v navedenem tujem slovstvu ni kakega Jungmannovega spisa. Šele pozneje je postal bolj znan; videli pa smo, da sprva le v internih duhovniških krogih, saj razmere pri nas niso bile ugodne za širše seznanjanje z njegovim delom. Ugotoviti pa je bilo mogoče, da so ga poznali na naši teološki fakulteti in da je tako njegova misel posredno vplivala tudi na naše liturgično prenavljanje. Kateheti so »presegli« liturgike, ker so oskrbeli celo prevod Jungmannove Katehetike. Težko pa je oceniti njegov posredni vpliv, ker so Jungmanna navajali mnogi drugi pisci, ki smo jih brali pri nas.

### **Povzetek: Marijan Smolik, P. Josef Andreas Jungmann je bil rojen pred sto leti**

Stoletnica rojstva liturgičnega znanstvenika in pisca p. Josefa Andreasa Jungmanna je priložnost za ugotovitev njegovega vpliva na slovensko liturgično gibanje. Ob podatkih iz njegovega življenja in s pregledom knjig, ki jih je napisal in so v ljubljanski fakultetni, semeniški in škofijski knjižnici, sem ugotovil, kdaj so mogle biti v rokah slovenskih bralcev. V razpravi so naštetih slovenski duhovniki, ki so avtorja imeli za učitelja v Innsbrucku ali so ga poslušali na kongresih in zborovanjih. Pokazalo se je, da je bil v naših revijah prvič omenjen šele leta 1938, vendar je France Ušeničnik poznal njegove knjige že vsaj leta 1933. V povojnih letih je postal bolj znan tudi pri nas, višek pa je Jungmannov vpliv dosegel leta 1966, ko je izšel slovenski prevod njegove Katehetike. Težje je ugotoviti njegov vpliv prek člankov v revijah, ki so sproti prihajale tudi v Ljubljano, še težje pa vpliv prek drugih avtorjev, ki so prevzemali Jungmannove ideje. Ker je v svetu dosegel največji vpliv v desetletjih pred koncilom, ko pri nas ni bilo mogoče objavljati teoloških razprav in knjig, je, žal, ostal večini Slovencev neznan, zato naj bo ta razprava vsaj skromna oddolžitev ob stoletnici.

## Summary: Marijan Smolik, Centenary of P. Josef Andreas Jungmann

The centenary of liturgical scientist and author P. Josef Andreas Jungmann provides an opportunity to establish his influence upon Slovene liturgical movement. On the basis of the data of his life and of an examination of his books that can be found in the faculty, seminary and diocesan libraries in Ljubljana, it has been possible to find out when they could have got into the hands of Slovene readers. In the paper there are enumerated Slovene priests that were his students in Innsbruck or among his audience at congresses and conventions. He was mentioned for the first time in our specialist journals as late as in 1938 but France Ušeničnik knew his books at least in 1933. After the war he became better known in our country, his influence reached its peak in 1966 when a translation of his Catechetics was published. It is rather difficult to establish his influence by way of articles in specialist journals that also came to Ljubljana and by way of other authors that adopted his ideas. Since his influence in the world was the greatest in the decades before Vatican II when no theological papers and books could be published in our country, Jungmann has remained rather unknown to the majority of Slovenes and this paper should be at least a small token of appreciation at his centenary.

<sup>1</sup> M. Smolik, *Pred 25 leti je umrl liturgični pisatelj in vzgojitelj Pius Parsch, BV* 39/1979, 357—365.

<sup>2</sup> *Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh)*, 111/1989, Heft 3: *Zum 100. Geburtstag von Josef Andreas Jungmann SJ*, str. 257—359. Več o vsebini gl. op. 80. — V Knjižnici teološke fakultete v Ljubljani so prvi letniki tisti, ki so bili nekoč v ljubljanski jezuitski knjižnici, nekaj naslednjih pa je iz Lampetove knjižnice v Marjanišču, iz česar sklepam, da je bila revija v prvih desetletjih v Ljubljani dosegljiva vsaj v dveh izvodih.

<sup>3</sup> Podroben in pregleden potek Jungmannovega življenja je v zborniku: *J. A. Jungmann ein Leben für Liturgie und Kerygma*. Tyrolia Verl. Innsbruck 1975 — Wichtige Lebensdaten, str. 8—11. V istem zborniku je tudi podrobna bibliografija: 1. Bücher — Artikel — Rezensionen, 2. Kleinere Besprechungen von Neuerscheinungen 1923—1975, 3. Übersetzungen (str. 156—207). (Knjigo navajam kot: Gedenkband.)

<sup>4</sup> *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Liturgiegeschichtliche Forschungen 7/8)*. Aschendorff, Münster i. West. 1925. Ponatis z avtorjevimi dopolnitvami je izšel prav tam 1962 kot 19/20 zvezek zbirke *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*. Leta 1965 je izšel angleški prevod.

<sup>5</sup> F. Ušeničnik, *Katoliška liturgika*, Ljubljana 1933, druga izdaja prav tam 1945.

<sup>6</sup> A. Trstenjak, *Katoliška liturgija in mladinstvo*, Križ 1/1928, 122—125. Takrat prof. Jungmanna še ni poslušal.

<sup>7</sup> M. Dokler, *Življenje s Cerkvijo*, Križ 1/1928, 118—122.

<sup>8</sup> J. Pogačnik, *Liturgična molitev*, Križ 2/1929, 114—122.

<sup>9</sup> *Nekaj liturgičnega slovstva*, Križ 2/1929, 128—129.

<sup>10</sup> Neobjavljene spomine je napisal prav za ta članek.

<sup>11</sup> Med njimi Balthasar Fischer, Angelus Häussling, najbrž tudi sedanji innsbruški profesor p. Hans Bernhard Meyer SJ.

<sup>12</sup> *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Forschungen zur Geschichte des inneren kirchlichen Lebens 3/4)*, Rauch, Innsbruck 1932. To je redka Jungmannova knjiga, ki je niso prevedli v kak drug jezik.

<sup>13</sup> F. Ušeničnik, *Kdaj so začeli v liturgiji moliti »očitno izpoved« v domačem jeziku?*, v: *BV* 16/1936, 81—98.

<sup>14</sup> F. Ušeničnik, *Pastoralno bogoslovje*, 2. izd. Ljubljana 1940; isti, *Katoliška liturgika*, 2. izd. Ljubljana 1945.

<sup>15</sup> Alojzij Pollak je bil rojen 15. septembra 1911 v Ljubljani, bil po materi nečak tržaškega škofa Fogarja, v Innsbrucku je bil posvečen za duhovnika 29. marca 1936, jeseni 1939 ga je škof Rožman imenoval za svojega kaplana in škofijskega tajnika, a je že 29. februarja 1940 umrl (podatki iz Škofijskega lista 1936, 47; 1939, 85; 1940, 56). Škofijski kancler tistih let dr. Jože Jagodic ga omenja v svojih spominih: *Mojega življenja tek*, Celovec 1974 na str. 238 in 249, kjer piše o Pollakovih knjigah (slika na str. 239).

<sup>16</sup> P. Janez Jauh DJ je bil rojen 19. septembra 1905 na Kokrici, za duhovnika je bil posvečen v Innsbrucku 26. julija 1936, umrl pa je 29. junija 1978 v Mariboru (prim. Slovenski jezuiti 12/1978, 73—78).

<sup>17</sup> Jožef Žabkar, poznejši vatikanski diplomat, je bil rojen 24. decembra 1914 v Ljubljani, je le nekaj časa pred 1938 študiral v Innsbrucku, teologijo pa nadaljeval v Rimu, zato verjetno ni poslušal Jungmannovih predavanj. Umril je 19. maja 1983 v Rimu, pokopan pa je v Gorici (prim. članek v Slovenskem biografskem leksikonu, ko izide zadnji snopič).

<sup>18</sup> *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*. Pustet, Regensburg 1936.

<sup>19</sup> Knjige ni dovoljeno navajati in hvaliti (ocenjevati). Prim. B. Fischer, *Josef Andreas Jungmann als akademischer Lehrer der Liturgiewissenschaft*, v: *ZkTh* 111/1989, 295—304, na str., 296 v op. 4. — O prvih zamislih za

to knjigo podrobno poroča R. Pacik v isti reviji na str. 319—326 v okviru študije o Jungmannovi teološki formaciji: »Das ganze Christentum konzentrieren«. Die Anfänge von Jungmanns theologischen Ideen 1913—1917 (celota str. 305—359). V letih 1914—1915 je napisal rokopis *Der Weg zur christlichen Glaubensfreudigkeit*, za katerega je avtor sam zapisal, da je »Urschrift« poznejše knjige (prim. J. A. Jungmann, *Um Liturgie und Kerygma*, v: *Gedenkband*, 12—18, posebej na str. 12—13).

<sup>20</sup> Prim. G. Podhradsky, *Ein Stubengelehrter — Erinnerungen eines Schülers*, v: *Gedenkband*, 115—116.

<sup>21</sup> J. Jauh, *K problemu dušnopastirske teologije*, v: *Vzajemnost* 27/1938, 121—125.

<sup>22</sup> F. Lakner, *Das Zentralobjekt der Theologie*, v: *ZkTh* 62/1938, 1—36. O kerigmatični ali oznanjevalni teologiji prim. K. Rahnerja članek v: *Lexikon für Theologie und Kirche* B. 6, 1961, 126. P. Franz Lakner je bil rojen 27. aprila 1900 v Ormožu (tedaj Friedau), študiral filozofijo in teologijo v Innsbrucku, bil 1929 posvečen za duhovnika in 1932 doktoriral iz teologije. V Innsbrucku je poučeval dogmatiko (1936, 1948 izr., 1962 redni profesor), bil vmes rektor zavoda Canisianum, ki ga je po nemški zasedbi preselil v Sitten (Sion) v Švici in ga po vojni spet selil nazaj v Innsbruck, kjer je bil 1965/66 rektor univerze in se zlasti uveljavil kot organizator. Umrli je 7. junija 1974 v Innsbrucku (prim. *In memoriam P. Franz Lakner SJ*, v: *ZkTh* 96/1974, 345—346). Profesor Trstenjak se ga takole spominja:

Franz Lakner je bil rojen 1900 v Ormožu, mati pa je bila rojena Lesjak iz Slovenske Bistrice. Oče je bil davčni nastavljenec, sina Franca in njegovega brata sta v stari Avstriji vzgojila v nemčurskem duhu. Menda je bila bolj nemškutarska ravno mati iz nemčurske Slovenske Bistrice, oče pa kot poduradnik po takratnih navodilih hlapčevsko nemško služec.

Študiral je Lakner gimnazijo v Gradcu, leta 1918 je bil mobiliziran (prof. A. Slodnjak mi je pripovedoval, da sta skupaj služila v Mürrzuschlagu na Zgornjem Štajerskem). Slovensko se je Lakner naučil pri teti na Vranškem v rojstni hiši svojega očeta. To mi je sam pripovedoval. Zato je bila njegova slovenščina nepopolna, premalo je imel pogovorne prakse. Vendar pa je sam pri jezuitih v Innsbrucku vedno zatrjeval, da je Slovenec, to so mi povedali drugi jezuiti v Canisianumu. Od začetka je z menoj govoril samo nemško, tako da niti vedel nisem, da je Slovenec. Ko pa je prišel tja križniški bogoslovec Bezek (iz Črnuč) in ležal pol leta na bolniški postelji, se je Lakner ob njem spet naučil govoriti slovensko. Meni je nekoč naravnost rekel, glejte, da boste naredili vse rigorozno z odliko — Slovenci se moramo med Nemci postaviti.

Profesor je postal šele 1933 v jeseni, ko sem jaz že odhajal s svojim drugim doktoratom od tam. Tako je bil samo moj prefekt v Canisianumu, ko se je še sam pripravljal na zadnji rigoroz in na profesuro. Moj profesor torej ni bil nikoli. Novo mašo je imel šele 1929. Pač pa me je večkrat poslal k svojim staršem v Ormož, kjer so takrat živeli, da sem jim prinesel njegove pozdrave. Jasno, tam so za časa stare Jugoslavije starši govorili slovensko, svoj materni jezik. Njegov brat pa je ostal za vedno v Avstriji nemško misleč, po življenju pa noben vzornik.

Lakner je skupno z Jungmannom ustanovitelj tako imenovane kerigmatične teologije, to je bila sploh njegova habilitacija (*Gegenstand der Theologie*). Pozneje se je prostovoljno umaknil v prid obeh Rahnerjev in redne profesure. Menda je to enkratni zgled osebne skromnosti in jezuitske discipline. Pač pa je bil glavni reorganizator in ohranjevalec innsbruške teološke fakultete ob begu v Švico (Sion) 1938 in zopetnem povratku v Innsbruck 1946. Bil je tudi rektor univerze po letu 1946.

Lakner je živel in umrl v sluhu svetosti. Slušatelji so imeli navado reči: »Naj ostane med nami, samo da ga vidimo, kako moli.« Ves se je obenem razdaljal v skrbi za bolnike, čeprav je bil vse življenje bolehen. Veljal je za zelo sposobnega. Vendar pa je njegov naslednik p. Schupp v osmrtnici omalovaževalno omenil, češ da se je izkazal za dobrega organizatorja ob preselitvah iz Innsbrucka v Švico in nazaj, to pa je tudi vse, kar je dal. No, ta Schupp je dal več: bil je apostata in se je oženil.

Laknerjeve starše so leta 1945 partizani zaprli na Strnišču (sedanje Kidričevo), kjer sta oba z mnogimi drugimi umrla. To je patra hudo prizadelo, od takrat ni maral nič več slišati o slovenstvu. Menim, če bi se nam kakemu to zgodilo, bi nam v tujini tudi zamrlo slovensko srce. Saj razumemo, veljala sta za nemčurja in so ju z drugimi podobnimi vred spravili v učevalno taborišče. Toda opravičila za to ni, saj je šlo za dva že oslabela starčka.

<sup>23</sup> J. Jauh, na o. m. str. 125.

<sup>24</sup> Š. Steiner, *Liturgija — neusahljiv vir za oznanjevanje božje besede*, v: *BV* 25/1965, 61—67, v opombi 2.

<sup>25</sup> *Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung*, v: *Stimmen der Zeit* 134/1938, 218—233. V knjižni zdaji: Herder, Freiburg i/Br. 1939.

<sup>26</sup> *Die liturgische Feier. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie*. Pustet, Regensburg 1939. Druga izdaja v istem letu prav tam. Ta je v Ljubljani. Tretja, pregledana izdaja je izšla v Regensburgu 1961 in je v Semeniški knjižnici. Angleška izdaja je v Ameriki izšla že 1941, francoska 1956, italijanska 1958, španska 1960, holandska 1962.

<sup>27</sup> Ob koncu koncila je izšla prenovljena izdaja z novim naslovom: *Wortgottesdienst im Licht von Theologie und Geschichte*. Pustet, Regensburg 1965. Angleški prevod je izšel v Londonu 1966, španski 1969.

<sup>28</sup> *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke*. Rauch, Innsbruck 1941. Podobno kot Slovenci tudi drugi narodi niso knjige prevedli, čeprav so jo verjetno v knjižnicah lahko uporabljali.

<sup>29</sup> *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. Herder, Wien 1948. 2., pregledana izd. 1949, 3., izboljšana izd. 1952, 4., dopolnjena izd. 1959., 5., izboljšana izd. 1962. Angleški prevod je v ZDA izšel že 1950, tri španske izdaje od 1951—1959, italijanski 1953, holandski 1966.

- <sup>30</sup> Oznanilo 4/1949, št. 32 na dnu druge strani (izšla pred 3. julijem).
- <sup>31</sup> Potem ko je v začetku junija 1952 izšla zadnja številka Oznanila, so v upravi in uredništvu poskrbeli, da so sestavili podrobno avtorsko kazalo vseh, večinoma anonimnih člankov (delo Mare Trampuš). Natipkano je v nekaj izvodih dostopno v knjižnicah.
- <sup>31a</sup> J. Oražem, *Vznamenju liturgičnih reform, v: Iz Celja na Brezje. Zbornik predavanj počitniških tečajev, ki jih je Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS priredilo v letu 1955*. Ljubljana 1955, 27—38, navedek na str. 36.
- <sup>32</sup> T. S., *Občestvena pobožnost, v: Nova pot* 10/1958, 451, celo predavanje na str. 439—454. Avtor je razviden iz knjige: *Desetletnica CMD*, Ljubljana 1959, 187.
- <sup>33</sup> A. Karo, *Občestvene ideje v liturgiji, v: Nova pot* 5/1953, 263—275.
- <sup>34</sup> *Die Messe in der Glaubensverkündigung. Kerygmatische Fragen*. Herausgegeben von F. X. Arnold, Tübingen und B. Fischer, Trier. Herder, Freiburg i/Br. 1949 (»von Freunden und Schülern dargeboten«). Leta 1953 so izdali ponovno izdajo, ki je v fakultetni knjižnici.
- <sup>35</sup> Življenjepisni podatki v knjigi *Gedenkband* (gl. op. 3) povedo, da je 1939 postal član nemške liturgične »delovne skupnosti« pri škofovski konferenci (Arbeitsgemeinschaft zur Lenkung der Liturgischen Bewegung), 1940 član nemške liturgične komisije, 1945 član avstrijske liturgične komisije, 1950 je postal svetovalec (consultor) pri kongregaciji svetih obredov v Rimu. Predaval je na liturgičnih kongresih: 1950 v Frankfurtu, 1955 v Münchnu, 1956 v Assisiju, 1964 v Mainzu, 1967 v Manili, 1968 v Fatimi.
- <sup>36</sup> *The early liturgy to the time of Gregory the Great* (Liturgical Studies 6). Notre Dame 1959. Francoski prevod 1962, nemška izdaja (ne samo izvorno besedilo) 1967. (Obe neangleški izdaji sta tudi v Ljubljani.) O nastanku in prevodih knjige prim. W. v. Arx, *Liturgie der christlichen Frühzeit, v: Gedenkband* 19—21.
- <sup>37</sup> J. Quasten, *Der Wandel des liturgischen Christusbildes, v: Gedenkband* 117—119 je nekakšna ocena Jungmannove prve knjige iz leta 1925, Quastenu v čast ob njegovi 70-letnici je Jungmann souredil zbornik Kyriakon, ki je izšel 1970 in je tudi v fakultetni knjižnici.
- <sup>38</sup> M. Smolik, *Liturgija v prvih stoletjih, v: BV* 25/1965, 179—181.
- <sup>39</sup> A. Tominec, *Vtisi s I. mednarodnega kongresa za pastoralno liturgijo* (V Assisiju in v Rimu od 18. do 22. septembra 1956), v: *Nova pot* 8/1956, 404—415, navedek na str. 406.
- <sup>40</sup> Mašno leto je po naročilu jugoslovanske škofovske konference bilo tudi v slovenskih škofijah in župnijah. Duhovniški referati so povzeti v reviji *Organizacijski vestnik CMD*, 8/1957. Navedek je na str. 92.
- <sup>41</sup> Prav tam, 84.
- <sup>42</sup> Prav tam, 96.
- <sup>43</sup> Prav tam, 100.
- <sup>44</sup> Prav tam, 105.
- <sup>45</sup> A. Strle, *Očrt nauka o splošnem duhovstvu, v: Zbornik* 6—7/1956—57, 103—162, navedek na str. 104.
- Vsi letniki Zbornika so seveda v fakultetni knjižnici.
- <sup>46</sup> Strle bi mogel uporabiti tudi Jungmannovo knjigo, ker je bila (in je) v fakultetni knjižnici.
- <sup>47</sup> A. Strle, *Cerkev in evharistija, v: Zbornik* 9/1959, 128—185.
- <sup>48</sup> A. Strle, *Kristusova navzočnost v liturgiji, v: Zbornik* 10/1960, 76—104.
- <sup>49</sup> A. Strle, *Navzočnost Kristusovega daritvenega dejanja pri sv. maši*, prav tam 144—176.
- <sup>50</sup> *Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung*. Herder, Freiburg i/Br. 1953. 2., izboljšana in razširjena izdaja Wien 1955, 3. izboljšana izdaja Freiburg i/Br. 1965. V Belgiji so izšle tri izdaje francoskega prevoda 1955—1965, tri italijanske izdaje 1956—1969, štiri španske izdaje 1957—1966, pet angleških v ZDA 1959—1968, portugalska v Argentini 1967. Vse tri nemške so v Ljubljani.
- <sup>51</sup> J. Demšar, *Nekaj misli za katehezo, v: Zbornik* 4/1954, 195—200.
- <sup>52</sup> *Katehetika. Naloga in metode verskega pouka*. Ljubljana 1966. Navedena je tudi v bibliografiji prevodov v *Gedenkband*, 206.
- <sup>53</sup> *Katehetika*, Ljubljana 1966, str. V. Iz pozneje objavljenih razprav o Jungmannu kot katehetu je razvidno, da je bil njegov osebni razvoj prav obraten — od kateheta do liturgika (prim. H. Pissarek—Hudelist, *Die Bedeutung Josef Andreas Jungmanns als Katechetiker, v: ZkTh* 111/1989, 274—294).
- <sup>54</sup> *Der Gottesdienst der Kirche auf dem Hintergrund seiner Geschichte kurz erläutert*. Tyrolia, Innsbruck 1955, 2. in 3. pregledani izdaji prav tam 1957 in 1962. Knjiga je prevedena v največ tujih jezikov: angleški prevod je izšel 1957, francoski 1957, holandski 1957, italijanski 1958, španski 1959, portugalski 1962 in švedski 1968.
- <sup>55</sup> Avtor to razlaga v uvodu nemške knjige. Ni jasno, ali je italijanski »izvirnik« izšel že prej, bibliografija pozna le poznejši prevod (1958).
- <sup>56</sup> *Paschalis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit*. Herder, Freiburg i/Br. 1959. Izdala B. Fischer in J. Wagner. V knjigi je tudi slovesno latinsko posvetilo predsednikov nemške škofovske liturgične komisije.
- <sup>57</sup> *Symbolik der katholischen Kirche (Symbolik der Religionen VI)*. Mit Anhang v. E. Sauser, *Symbolik des katholischen Kirchengebäudes*. Hiersemann, Stuttgart 1960.
- <sup>58</sup> Tudi te knjige niso prevajali.
- <sup>59</sup> *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge*. Tyrolia, Innsbruck 1960. Španski prevod 1961, angleški 1962, francoski 1962, italijanski 1962.



<sup>60</sup> *Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani*. Ljubljana 1962, uredil Stanko Cajncar, ki je v uvodu pojasnil, da knjiga izhaja v letu začetka koncila. Za deset tipkanih in za tiskani zbornik je 1974 sestavila Bibliografsko kazalo s. Gabrijela Stopar (samo tipkani izvodi).

<sup>61</sup> A. Strle, *Dogmatična teologija v službi človeka (Na predvečer 2. vatikanskega koncila)*, v: *Zbornik* 1962, 7—162.

<sup>62</sup> »Kerigmatična« pridiga in »kerigmatična« kateheza, n. d., 102—107. Uporabil je knjigo, ki jo je 1958 izdal Jungmann skupaj s Th. Filthautom: *Verkündigung und Glaube*.

<sup>63</sup> N. d. str. 113—116.

<sup>64</sup> Gl. op. 59. Strletova predstavitev je med ocenami v *BV* 25/1965, 338—344.

<sup>65</sup> *Lexikon für Theologie und Kirche — Das zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*. I. 1966. Herder, Freiburg. Jungmannov komentar je v tem zvezku na str. 10—109 na vsaki strani pod črto, zgoraj na levi je latinski izvirnik, na desni nemški prevod. Komentarja v opombah je precej več kot koncilskega besedila.

<sup>66</sup> *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*. Tyrolia, Innsbruck 1963. Holandski prevod 1965, španski 1964, francoski 1965, italijanski 1965, angleški 1967.

<sup>67</sup> M. Smolik, *Študijski teden za cerkveno glasbo*, v: *Služba božja* (Makarska) 5/1965, št. 5—6, str. 58—61 (bolj kratko tudi v *BV* 2/1965, 328).

<sup>68</sup> J. A. Jungmann, *Kirchenmusik und Liturgiereform*, v: *Kirchenmusik nach dem Konzil*. Besorgt von Helmut Hücke. Herder, Freiburg 1967, 11—19.

<sup>69</sup> Vse članke našteva bibliografija (Gedenkband) v letih 1957, 1958, 1959, 1960, 1961, 1962, 1963, 1964, 1965, v katerih so izšli vsi zvezki (10) leksikona (leta 1960 četrta in peta). Jungmannovih člankov je 68.

<sup>70</sup> *Acta Congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II*. Città del Vaticano 1968. Na kongresu je predaval tudi Slovenec prof. dr. Janez Vodopivec in Hrvata p. Karlo Balić in p. Bonaventura Duda.

<sup>71</sup> J. A. Jungmann, *De presentia Domini in communitate cultus et de rationibus, cur haec doctrina dudum obscurata et hodie redintegrandam sit*, v omenjenem zborniku na str. 295—299 (v latinščini).

<sup>72</sup> Jungmann je podobno kot drugi srednjeevropski liturgiki tudi te pobožnosti vključeval v širši pojem liturgije, romanski pa so bili in so še bolj ozki.

<sup>73</sup> Tretja številka *ZkTh* 91/1969 ima na platnici natisnjeno: Sonderheft zur Vollendung des 80. Lebensjahres von J. A. Jungmann SJ am 16. Nov. 1969. Spremnne besede je napisal innsbruški škof dr. Paulus Rusch, predgovor pa rektor E. Coreth, dekan O. Muck in urednik H. B. Meyer. Na koncu zvezka je Jungmannova bibliografija za leta 1959—1969. V isti številki je tudi za nas zanimiva razprava p. Grotza: *Streit um eine liturgische Neuerung — Die Einführung der altslawischen Liturgie*, str. 395—410, s pogledi na delo sv. Cirila in Metoda, kakor ga je spoznal kot zgodovinar časa papeža Hadrijana II.

<sup>74</sup> *Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia*. Herder, Freiburg 1970.

<sup>75</sup> Iz bibliografije (Gedenkband) ni videti, če je ameriška knjiga izšla.

<sup>76</sup> V isti bibliografiji je naveden samo italijanski prevod iz leta 1974, morda je pozneje izšel še kak prevod v tuj jezik — isto velja seveda za vse prej navedene prevode in ponatise Jungmannovih del.

<sup>77</sup> *Christliches Beten im Wandel und Bestand (Leben und Glauben)*. Ars Sacra, München 1969.

<sup>78</sup> H. B. Meyer, *Der Liturgiewissenschaftler Josef Andreas Jungmann. Eine biographische Skizze*, v: *ZkTh* 111/1989, 258—273, navedeno na str. 272.

<sup>79</sup> Gl. op. 3. V knjigi je razen že omenjenega Jungmannovega članka in bibliografije še 39 prispevkov avstrijskih, nemških, francoskih in italijanskih avtorjev, predvsem liturgikov.

<sup>80</sup> Gl. op. 2. Posamezne prispevke gl. op. 78 (Meyer), 53 (Pissarek—Hudelst), 19 (Fischer in Pacik).

<sup>81</sup> Zlasti prispevki v obeh spominskih izdajah, ki sta izšli že po Jungmannovi smrti, npr. G. Podhradsky v *Gedenkband* (gl. op. 20).

<sup>82</sup> Prim. N. Höslinger, *Der »Volks«-Liturgiker*, v: *Gedenkband* 78—81.

<sup>83</sup> Prim. B. Neunheuser, *J. A. Jungmann und die Anliegen der Mysterientheologie*, v: *Gedenkband* 111—114.

<sup>84</sup> Gl. op. 73. Izjava na str. 249.

<sup>85</sup> C. Potočnik, *Liturgija in liturgično gibanje*, v: *BV* 16/1936, 1—26, 99—109.

<sup>86</sup> Prim. poročilo o kongresu v reviji *Vzajemnost* 25/1936, 172—173. Celotno besedilo: *Liturgijski pokret u svijetu i njegov uspeh*, v: *Croatia orans. Prvi hrvatski liturgijski kongres. Hvar 1936*. Zagreb 1937, 79—109. Tudi v seznamu liturgične literature na str. 185—191 Jungmannu še ni.



Anton Štrukelj

## Izvori in značilnosti ruske duhovnosti

Ali sploh obstaja izvirna ruska duhovnost? V. S. Solovjev (1853—1900), eden velikih ruskih mislecev, o tem dvomi. Ko je vpliv njegove domovine ob koncu preteklega stoletja vedno bolj naraščal, si je Solovjev zastavil vprašanje, kakšen ideal in kakšno poslanstvo naj ima Rusija v evropski zgodovini. »Da bi mogli dati odgovor na to vprašanje, se ne smemo obrniti na današnje javno mnenje, to bi namreč pomenilo, da bomo jutri že zastareli. Odgovor je treba iskati v večnih resnicah vere. Kar namreč v resnici izoblikuje določeni narod, ni tisto, kar ljudstvo misli samo o sebi, marveč tisto, kar Bog od vekomaj misli o tem ljudstvu.«<sup>1</sup>

Najprej je treba upoštevati mnogotere okoliščine in dejstva, zaradi katerih je dokaj težko govoriti o izvorni ruski duhovnosti. Potrebno je razlikovanje, ki ga zahteva zgodovinski, filološki in kulturni razvoj. Vrh tega vemo, da so mnogi drugi narodi že zdavnaj pred pokristjanjenjem Rusije izoblikovali svojo krščansko kulturo in duhovnost. Slovani so bili krščeni kot »delavci zadnje ure« (Izraz »Nestorijeve kronike«), ko so bile po sedmih ekumenskih koncilih krščanske dogme že izoblikovane in njihovi pojmi določeni. Tudi bogoslužne in cerkvene strukture so bile že ustaljene.<sup>2</sup>

Ali je torej upravičena trditev, da je izvirnost slovanske duhovnosti neznatna? Beseda »izvirnost, originalnost« je varljiva. Tako so na primer ikone zaradi monotonije oblik, tēm in predlog, prevzetih iz stare Cerkve, malo izvirne samo za tistega, ki jih gleda površno. Saj vendar nobena ikona ni podobna drugi. Tu vlada neizmerno bogastvo svetlobe in odtinkov znotraj različnih oblik. Podobno more biti tudi slovanska duhovnost polna notranje dinamike in življenjske energije — tudi če se v svojih stoletnih izraznih oblikah zdi kakor mrtva.<sup>3</sup>

Duhovnost označuje v svojem pristnem in polnem pomenu, kakor so to vedno trdili na Vzhodu, navzočnost Svetega Duha, ki kot Bog ne pozna razlik med Grki, Judi in drugimi narodi (prim. Rim 10,12). Kakor se je Kristus, božji Logos, učlovečil v čisto določenih zgodovinskih razmerah, kot sin judovskega ljudstva, tako se tudi Sveti Duh v zgodovini »uteleša« v življenju posameznih narodov in se v njih razodeva. V vseh konkretnih človeških oblikah, ki so na prvi pogled dokaj različne, on vendarle ostaja vedno isti. V tej zvezi je mogoče navesti lepo metaforo sv. Cirila Jeruzalemskega: miłost Svetega Duha je podobna vodi; v liliji je bela, v vrtnici rdeča, v vijolici postane modra, a voda, ki daje življenje in lepoto mnogovrstnemu svetu, je vedno ista.<sup>4</sup>

Ljudstvo, ki že deset stoletij dejavno in polno živi svojo vero, je nujno ustvarjalno in gotovo prispeva pomemben delež vesoljni Cerkvi, Evropi in svetu. »Odločilno je tisto, kar Bog od vekomaj misli o nekem ljudstvu,« je dejal Solovjev. V tej perspektivi je torej mogoče odkrivati poslanstvo Rusije in značilne lastnosti njene duhovnosti.

## 1. Živa resnica

Slovanska duhovnost je zelo globoko povezana z živim izkustvom večne resnice. To misel zelo nazorno prikazuje Pavel Florenskij v svojem delu *Steber in temelj resnice*.<sup>5</sup> »Beseda resnica,« pripominja avtor, »je velikega pomena za poznavanje miselnosti posameznih narodov.« Hebrejski izraz »emet« ima isti koren kakor glagol »aman« (prim. amen) — trditi, držati. Resnica torej pomeni zvesto besedo, na katero se lahko zanesemo. To ustreza poklicu izvoljenega ljudstva, da je nosilec božjega razodetja. Poznati božje besede pomeni poznati resnico. Tudi latinski izraz *veritas* je predvsem sakralen. Ima isti koren kot nemški *wehren* (braniti) ali slovanski *vera* oziroma latinski *verenda*. Resnica je skrivnost, je tabú. Človek si ne sme domišljati, da jo je mogoče lahko razumeti ali pa odložiti kot rešeno uganko.

Popolnoma drugačno miselnost pa razodeva grška beseda *alétheia*. Če *létho* oziroma *láthó*, *lantháno* pomeni biti pozabljen, skrit, potem *nikalni* a to zanika. *Alétheia*, resnica, resničnost, torej to, ker smo odkrili ali je navzoče v našem umu. Izraz popolnoma ustreza naši evropski miselnosti, ki so jo utemeljili Grki. Za resnična imamo vsa znanstvena odkritja, to je vsa dokazljiva odkritja. Skrivnost nas ne zanima preveč: spada k mitu, ki uhaja resnici.

Slovanska beseda za resnico je istina. Ima isti koren kot latinski *est* ali nemški *ist*. Resnično je »to, kar biva«. Slovanski izraz je torej bivanjski (da ne bi rekli eksistencialističen). Filologija pa nam pomaga odkriti, pod katerim posebnim vidikom zaznavamo to bivanje. V sanskrtu beseda *asthmi* pomeni dihati, torej živeti. Slovani so že od začetka zaznali, da to, kar biva, mora biti nekaj živega. To še posebej velja za resnico. Resnično je hkrati živo. Resnica je življenje. Najboljše ponazorilo za to je slavna ikona modrosti v Novgorodu.<sup>6</sup>

## 2. Duhovnost srca

Če je resnica živa in dinamična stvarnost, potem je ne moremo v celoti izraziti z abstraktnimi kategorijami in spekulativnimi pojmi. Nasproti temu je intuicija, ki jo ima Solovjev za mistično. V vsakdanji govorici Slovani to imenujemo »občutki srca«. Česar srce ne občuti, tistega ni mogoče imeti za resnico.

»Poznavanje srca,« piše B. Vyšeslavcev, »zavzema osrednje mesto v mistiki, v religiji in poeziji vseh narodov.«<sup>7</sup> Kolikor se oddaljiš od življenja srca, toliko se oddaljiš od samega sebe in od vere. Istega mnenja je njegov sodobnik P. Ivanov: »Iskati hrano za srce pomeni vrniti se k Bogu, kajti Bog sam je srce, ki objema vse.«<sup>8</sup>

»Brezsrčnost je stanje, ki označuje ateista, in sicer zato, ker je dejanski stik z božanstvom mogoč,« spet piše Vyšeslavcev, »samo v globini mojega lastnega bitja, v globini srca. Bog pa je, kakor pravi Pascal, dojemljiv srcu; samo tukaj je mogoče resnično versko izkustvo, zunaj njega ni niti vere, niti etike.«

Ta vztrajnost pri pomenu srca je značilna za ruske avtorje preteklega stoletja; zanje postane nekakšna pravoslavna veroizpoved nasproti racionalizmu, katerega nevarnost odkrivajo v zahodnih težnjah.<sup>9</sup>

To je teza, ki je pogosto navzoča v teoloških učbenikih. Tako je npr. za Th. Ornatskega vera »neposredno razpoloženje srca«. N. Malinovsky piše: »Vero razumemo samo kot verski občutek.« »Vera se poraja v občutju čustva in čustvo jo mora hraniti,« piše J. Nikolin.<sup>10</sup>

Po nauku Teofana Zatvornika (1894) imajo vse človeške zmožnosti svoje središče v srcu. Zato morajo iz srca izhajati molitev, vera in nravno delovanje. Čistemu srcu je lastno duhovno spoznanje.

Namen duhovnega življenja je pripraviti srce, da postane »vreden prestol Svetega Duha.«<sup>11</sup>

»V srcu je povzeta vsa človekova dejavnost, v njem se izoblikujejo resnice, iz njega izhajajo dobri sklepi.«<sup>12</sup>

Če se srce in duh »ločita drug od drugega, potem človek ni za nobeno rabo več,«<sup>13</sup> danes bi rekli, da je frustriran.

Ljubezen je nujno potrebna za resnično spoznanje. Če hočemo spoznati, moramo ljubiti. Zato imajo ruski misleci ljubezen za osnovno prvino resnice. Vasilij Vyšeslavcev piše: »Leonardo da Vinci je postal prerok sedanjega intelektualizma: velika ljubezen je sad (dobesedno: hčerka) globokega spoznanja. Vzhodni kristjani moremo reči obratno: globoko spoznanje je otrok velike ljubezni.«<sup>14</sup> V tem smislu mnogi avtorji razlagajo tudi vzklik pred veroizpovedjo v bizantinski liturgiji: »Vzljubimo drug drugega, da enodušno izpovemo;« šele nato sledi veroizpoved: »Verujem v enega Boga, Očeta vsemogočnega...« Bratska ljubezen je osnovni pogoj krščanske vere.

Posebej bi mogli spregovoriti tudi o molitvi srca,<sup>15</sup> ki se je uveljavila in razširila posebej po zaslugi menihov.

### 3. Meniška duhovnost

»Varna pot za razumevanje pravoslavne duhovnosti vodi prek meništva, ki je imelo prvinsko vlogo v njenem oblikovanju in jo odlično označuje v njeni enovitosti. Dejansko je ena sama duhovnost za vse, brez razlike med klerom, menihi in laiki; to je meniška duhovnost.«<sup>16</sup>

Kršćanstvo je prišlo v Kijev proti koncu 9. stol. Tedaj je bil bizantinski imperij kot nekakšno veliko samostansko kraljestvo. Verjetno so bili iz meniških vrst tudi prvi škofi in duhovniki, ki jih je veliki knez Vladimir pripeljal v Kijev iz Carigrada. A »prvi prižgani sveči v ruski deželi pred veseljno Kristusovo podobo« sta sv. Antonij (u. 1073) in sv. Teodozij (u. 1074), ustanovitelja Pečerske lavre (samostana v Pečini) blizu Kijeve. Tatari so ta samostan večkrat povsem porušili, a je bil vedno znova pozidan. Mnogo stoletij je bil samostan versko in kulturno središče in romarski kraj. V slavnih votlinah so shranjeni ostanki številnih njunih učencev, menihov, ki so vsi kanonizirani svetniki.

Drugo veliko in znamenito meniško središče je zraslo v 14. stol. v Lavri sv. Trojice (današnji Zagorsk). Njen ustanovitelj je sv. Sergij Radoneški (1314—1391).

Zaradi prevelike razširjenosti samostanov je začel pešati duh spokornega meniškega življenja. V 16. stoletju sta nastopila dva velika prenovitelja, sv. Jožef iz Volokalamska in sv. Nil Sorski. Prvi se je zavzemal za prenavo na osnovi strogega izpolnjevanja redovniških pravil. Po njegovem je vse zlo v neizpolnjevanju predpisov. Drugi je zastopal bolj »duhovne« in »napredne« težnje in učil, da sta za duhovni napredek koristnejša medsebojno prijateljstvo in življenje po duhu svobode božjih otrok. Njun vpliv je segal samo v enem rodu. Prava prenova je nastopila šele v 18. stoletju, in sicer s tako imenovanim starčevstvom. Gre za očetovsko duhovno vodstvo, kakršno more nuditi le tisti, ki je zares osebno globoko duhoven, ki ima živo duhovno izkustvo. Čeprav je takšno duhovno vodstvo obstajalo že od začetka, se pravi starci pojavijo šele okoli l. 1800. Znamenitejša imena starcev so: Starec Leon Naygolkin, Makarij Ivanov, Ambrozij Grenkov in sv. Serafin iz Sarov. K nekaterim so zahajali tudi znani ruski učenjaki in pisatelji, npr. Dostojevski in drugi. Jedro skrivnosti starčevstva je duhovno razumevanje Svetega pisma in človeka. Takšno razumevanje je nemogoče brez ljubezni ter brez osebnega odnosa tako z Bogom kakor z bližnjim. Osrednje v nauku starcev je prizadevanje za takšno duhovno življenje, ki je deležnost pri božjem življenju v Svetem Duhu. Zanimivo je, da

starci niso bili vedno nujno menihi, ampak pogosto tudi laiki, in celo tudi ženske, ki so se imenovala duhovne matere.

#### 4. Tradicija in tradicionalizem

»Slovani so tradicionalisti.« To trditev je večkrat mogoče slišati v zahodnih deželah. Seveda je treba dobro razlikovati med tradicijo in tradicionalizmom. Tradicionalistični so tisti vzhodni kristjani, ki se togo oklepajo izročene nauka in ustaljenih oblik cerkvenega življenja. Pri ljudeh takega kova pogosto naletimo na enostransko sklicevanje na tradicijo, npr. »Tako so učili apostoli, sveti očetje in koncili.«

Živo izročilo pa je po definiciji Vladimirja Losskega »Življenje Cerkve, ki ga je vsak ud Cerkve deležen na svoj lasten način.«<sup>17</sup>

Če vzamemo, da je obdobje cerkvenih zborov končano, dodaja P. Evdokimov slikovito razlago: »Cerkev je kot večer cerkveni zbor, raztegnjen v prostoru in času, včasih tudi dejansko sklican, vendar vedno dejaven, da bi na zunaj izrazil resnico, ki jo nosi v svoji tradiciji.«<sup>18</sup> V tem kontekstu biti tradicionalen »ne pomeni iskati v arhivih preteklosti vnaprej izdelanih odgovorov, ampak posvojiti veliko izkustvo Cerkve in pustiti, da se v nas razvije čut pravovernosti, ki nas lahko vodi v intimno globino celotnega soglašanja cerkvenih očetov in apostolov Cerkve (consensus patrum et apostolorum).«<sup>19</sup> Na kratko torej lahko rečemo: ruski tradicionalizem se je preoblikoval v ekleziolegijo božjega ljudstva.

Za razumevanje ruskega tradicionalizma je potrebno upoštevati tudi njegove psihološke korenine. Utemeljitelj slavofilskega gibanja, Aleksej Stepanovič Homjakov (u. 1860), s svojim življenjem in delom najbolje pojasnjuje ta pojav. Homjakov je izredno poudarjal vlogo božjega ljudstva, pomen družinskih izročil in odločilno vlogo krščanskih mater pri ohranjanju vere in življenja Cerkve.

S temi pogledi nikakor ni hotel tajiti hierarhične zgradbe Cerkve, njenih struktur in dogem. Hotel je le spremeniti zavest vernih do teh institucij. Po njegovem je zmotno, če kdo izhaja iz jurističnih struktur. Življenje v Kristusu gre drugo pot: izhaja iz edinosti ljubezni in šele tako dospe do izpovedovanja vere in do sprejemanja zunanjih struktur.

#### 5. Kozmična duhovnost

Judje so našli Boga v svoji lastni odrešenjski zgodovini. Grki so prišli do Boga po drugačni poti, in sicer z opazovanjem sveta. Zato je duhovnost grških cerkvenih očetov kozmična. Tudi Slovani se v svoji duhovnosti dotikajo narave, a drugače. Cerkvni očetje so poveličevali veličino človeka, ki je ustvarjen po božji podobi in postavljen za gospodarja stvarstva. Slovanski kmet se nikakor ne počuti gospodar te zemlje, ampak njen ponižni sin. Na zemljo gleda kot na svojo mater, ki sočustvuje s svojimi sinovi in joka v časih katastrof.<sup>20</sup>

Posameznik najde v zemlji svoj večni počitek, a zemlja ne sprejme vseh mrtvih. Po ljudskem prepričanju ne sprejme velikih grešnikov, marveč postane breme, ki nanje pritiska. »Naj ti bo lahka zemlja,« to je značilno slovanska želja. Zato je razumljiva tudi dolžnost, da človek prosi zemljo za odpuščanje, kajti vsak greh prizadene tudi stvarstvo. Ekološka prizadevanja za varstvo okolja bodo brez te etično-religiozne razsežnosti brezuspešna.

Mladi Aljoša v romanu Dostojevskega Bratje Karamazovi poljubi zemljo, ki so jo mnogi zamazali in se zaobljubi, da jo bo ljubil »vso večnost«. Podobno tudi morilec Razkolnikov v romanu Zločin in kazen: ko se odloči, da bo delal pokoro in se javil policiji, pade na kolena in poljubi umazana tla Petersburga »od veselja in sreče«. (Slovanski papež na svojih apostolskih potovanjih vedno najprej poljubi tla dežele, v katero pride. Glasnik miru s tem izkazuje in izraža spoštovanje do dežele, do njene zgodovinske pre-

teklosti in kulturno-duhovne dediščine, ki je tod zrasla in bogatila ter hranila neštivilne rodove).

Slovanski kmetje so bili vedno pobožni, ne nazadnje pač zaradi svojega svetega spoštovanja do matere zemlje. V ozadju je celostno gledanje na svet, ki ga prešinja božja svetloba. Tudi ta slovanska povezanost z zemljo je sestavni del globoke mistike, ki jo seveda zahodni človek v tehnični civilizaciji težko razume.

Od časa Petra Velikega († 1725) ruska inteligenca išče svojo izobrazbo na Zahodu. A njeni predstavniki se skoraj vedno vračajo razočarani in notranje razboleli od »analitičnega duha« racionalističnega Zahoda. Sanjajo o idealu, kako bi tej razbiti evropski misli vrnili zaželeno edinost. V tem naj bi bila poklicanost nove ruske filozofije. Glavni predstavniki ruske misli odkrito povedo, da je to edinost mogoče iskati in tudi najti samo v Kristusu.<sup>21</sup>

V. S. Solovjev (1853—1900), eden najgenialnejših verskih mislecev, mojstrsko kaže, kako ves kozmični in zgodovinski proces, vsa evolucija narave, dolgi potek vesoljne zgodovine, skratka, vse teži k Bogu-človeku, k učlovečenemu Kristusu. »Tako mora Kristus, dejavno počelo te edinosti, zato da bi jo zares zgradil, stopiti v sam ta tok pojavov, podvreči se zakonu zunanjega bivanja ter iz središča večnosti postati središče zgodovine.«<sup>22</sup> Samo Kristus, logos učlovečenega Boga, zedinja v svoji osebi antinomične prvine. Ko se Kristus prostovoljno podreja prvinam sveta in nujnostim fizičnih zakonov, ohranja svoboden osebni odnos do Očeta. Z njim je zedinjen v ljubeči pokorščini. Ta svoboda, ki smo je ljudje deležni z milostjo posinovljenja, je priobčena vsemu odrešenemu stvarstvu po Svetem Duhu.

Želja, da bi videli svet »znanstveno« in hkrati religiozno, »liturgično«, je navdihovala ruske mislece v njihovih »sofioloških in sofianičnih« zamislih (V. S. Solovjev, P. Florenskij, S. Bulgakov, B. Zelinovskij).<sup>23</sup>

Častitljiva novgorodska ikona božje Modrosti že okrog l. 1500 naznanja njihovo misel. Modrost je tukaj upodobljena v obliki angela na cesarskem prestolu z vsemi znamenji svojega mogočnega dostojanstva. To upodobitev različno razlagajo: eni vidijo v njej angela velikega sklepa (prim. Iz 12,2), drugi posebljenega Svetega Duha, spet drugi božjo »energijo«, božjo moč, ki deluje v svetu. Vsekakor je značilno in zanimivo, da ima angel ženske poteze. Takšna razlaga modrosti skriva v sebi globoko lastnost slovanske duše: čut za določeno in živo stvarnost, ki je nikoli ni mogoče zajeti in dojeti z abstraktnimi pojmi.

Za ikonografa iz novgorodske šole je torej modrost živo, materinsko, božje bitje; ni še Bog sam, je angel, podoba Kristusa, večne božje modrosti. Rusi so prepričani, da ta Modrost, poslednji in najgloblji temelj stvarnosti, ostvarja organično in živo edinost. Poznati stvarnost sveta pomeni stopiti v pogovor z nekom, to se pravi moliti.

Pritegniti vso naravo v pobožnost se zdi ruskemu kristjanu samoumevno. Arhimandrit Spiridon piše v svojih spominih, kako je v mladosti rad molil v naravi: »Moj Bog, kako srečnega sem se tedaj počutil! Zdelo se mi je, da mi je vsaka travna bilka, vsaka cvetlica, vsak rženi klas šepetal skrivnostne besede o božjem bistvu, ki je tako blizu človeku, vsaki živali, vsakemu ustvarjenemu bitju: cvetlicam, drevesom, zemlji, soncu, zvezdam in vsemu vesoljstvu.

Ta čustva so me naravnost opijanila, prepustil sem se nenavadni molitvi, skril sem se sredi žita in sem od veselja začel jokati ter klicati k nebu.«<sup>24</sup>

To »razumevanje govorice stvarstva« odseva izkustvo one »vse—edinosti«, ki je bila za mnoge slovanske filozofe, zlasti za Vl. Solovjeva tako pomembno.<sup>25</sup> Celotno stvarstvo mora biti ožarjeno z božjo svetlobo in »se iz suženjstva pokvarjenosti rešiti v svobodo poveljanih božjih otrok« (Rim 8,21).

## 6. Iz sužnosti v svobodo prek trpljenja

»Človek živi v sužnosti, ne da bi se tega sploh zavedal, včasih pa mu je to celo všeč. Hkrati pa človek hrepeni po osvoboditvi. A še hujša zmeta bi bila misliti, da je svoboda lahka. Narobe: svoboda je težka, sužnost je lahka. Ljubezen do svobode in želja po osvoboditvi sta že znamenje višje stopnje. Dokazujeta, da je človek že prenehal biti suženj.«<sup>26</sup>

V tem besedilu N. Berdjajeva odseva tragedija slovanskih narodov, ki so prav v svoji ljubezni do svobode tako pogosto žrtev zatiranja. Seveda je treba misel razumeti v širšem pomenu, ne zgolj politično in socialno. Berdjajev priznava, da je pri tem vplival nanj Dostojevski. V njegovih spisih je prepoznal Kristusa in tudi človeka: človeka, ki se trudi, da bi v Kristusu dosegel svobodo.<sup>27</sup> V središču zanimanja pisatelja Dostojevskega je človek, poln življenja, človek, ki ga hkrati muči veliko težav, zlasti dilema lastne svobode. Človek z vsem svojim bitjem hrepeni po svobodi, a se vedno znova znajde v sužnosti. Toda s tem se ne more sprijazniti; če bi se odrekel svobodi, bi se odpovedal samemu sebi.

Ta svoboda je, kakor vidimo ob mnogih junakih njegovih romanov, nekaj tragičnega, iracionalnega, neskončnega.<sup>28</sup> Svoboda je tragična, ker jo človek vse prepogosto zapravi in s tem nasede zlu. Zato imajo ljudje, ki so »pravi prijatelji ljudstva«, in vsi, ki »sočustvujejo« s človeško bedo, neznanski strah pred svobodo. Mislijo, da je treba svobodo omejevati bodisi z razumskimi razlogi ali z javnim redom in policijskimi metodami. Za nagrado obljublajo ljudem blaginjo, mir in red. Ljudje pa nočejo, da bi jih »ljubili« tako. Raje so »nori«, samo da so svobodni.

Takšno brezizhodno stanje nam opisuje Dostojevski v Velikem inkvizitorju. Preden pride nekdo, ki odpira čisto novo gledanje: živi Kristus. Človek, ki ga Kristus docela prevzame, razume smisel trpljenja in ga zna sprejeti s pogledom na vstajenje. Svoboda in trpljenje, ljubezen in zmožnost sočutja so najtesneje povezani z vdanim sprejemanjem trpljenja, kjer ni mogoče ničesar spremeniti. Samo s sprejetjem križa, ki je božja moč in božja modrost, prihaja človek do prave svobode. V tej veri v Kristusa postaneš »pobožanstven«, se pravi sposoben ljubiti.<sup>29</sup>

## 7. Vprašanje trpljenja

Ruska duhovnost ima, kakor trdijo nekateri njeni predstavniki, posebno značilnost: »sočutje s tistimi, ki trpijo... Dostojevski je videl v trpljenju edini vzrok za rojstvo zavesti.«<sup>30</sup>

»Rus je po naravi navajen trpeti,« piše J. Kologrivov, »in krščanstvo bo samo sublimiralo to navado ali krepost ter mu v prihodnji slavi pokazalo čudovito spremenitev trpljenja.«<sup>31</sup>

»Vedro sprejetje križa in trpljenja, ki predstavljata tako rekoč samo drobiž smrti, sta sestavna dela ruske duhovnosti. Zgodovina ruskega naroda je zelo boleča, zelo tesnobna, zelo krvava. V njem se trpljenje, da uporabim izraz pesnika Nekrasova, izliva v velikih valovih, ki so še obilnejši kakor valovi reke Volge spomladi, ko preplavlja polja in obmejne travnike.«<sup>32</sup>

Veliko vprašanje trpljenja je duhovno vprašanje; za kristjana obstaja v tem, da vredno nosi svoj križ, se pravi, da »dostojno prenaša bolečine, da preoblikuje temno trpljenje, ki vodi človeka v pogubo, v preobraženo trpljenje, ki je pot zveličanja.«<sup>33</sup>

## 8. Eshatološka usmerjenost

»Izvirnost ruskega mysticizma je v tem,« piše Berdjajev, »da išče božje kraljestvo, da čaka na njegov prihod na svet, na njegovo uresničenje, na nebeški Jeruzalem, in da ga žeja po odrešenju vseh v duhu apokaliptičnega mišljenja.«<sup>34</sup>



To gledanje razkriva le delni vidik. Obstajajo različni načini govorjenja o poslednjih rečeh. V ljudskih pridigah, zlasti ob katastrofah, so radi govorili o drugem Kristusovem prihodu, da bi s tem ganili srca poslušalcev. Nasproti temu pa so menihi postavljali težišče na drugi vidik: večno življenje (zoé) ima svoje korenine v zemeljskem življenju (bíos). Kontemplativni menihi so si vedno prizadevali za to, da bi to prihodnje življenje že sedaj okušali in gledali. To gledanje je tudi program ikon; z ikon odseva svetloba, ki ne pozna zatona.<sup>35</sup> Kontemplativci gledajo na vidno stvarnost v »taborski svetlobi«.<sup>36</sup>

Ruski misleci so razvili značilno eshatološko usmerjenost, ki bi jo mogli imenovati antropološko in kozmično. Človek in vsi njegovi bistveni problemi ter celoten kozmični razvoj najdejo svojo zadovoljivo rešitev samo v luči dokončnega pobožanstvenja sveta. Vsa zgodovina je naravnana k drugemu Kristusovemu prihodu, kjer bo našla svojo dokončno in neskončno izpolnitev. Brez žive Kristusove navzočnosti, zatrjujejo ruski misleci, človek nikoli ne bo uresničil svoje človeškosti.<sup>37</sup>

»Kristusovo učlovečenje popolnoma spremeni zgodovinsko razsežnost,« piše P. Evdokimov.<sup>38</sup> Prav zato je ta značilna poteza drugega Kristusovega prihoda navzoča celo na tistih ikonah, ki predstavljajo njegovo rojstvo. Novorojeni Kristus ima izrazito kenotično obliko: že od začetka je »mož bolečin« (Iz 53,3), položen je v jaslice v obliki groba, sredi votline, ki vnaprej naznačuje njegovo pot v pekel. Zato ima prav. G. P. Fedotov, ko pravi, »da najgloblja verska izkustva stare Rusije niso bila izražena v besedah, marveč v barvah, v religioznem slikarstvu.«<sup>39</sup>

V tem smislu je utemeljena trditev, da je krščanski Vzhod (in zlasti še slovanske Cerkve) ohranil eshatološko usmerjenost prvih kristjanov, ki so s svojim molitvenim vzklikom »Marana tha — Pridi, Gospod Jezus« (Raz 22,20) pričakovali sodni dan kot dan odrešenja in zmage.<sup>40</sup>

## Sklep

Naj ob koncu navedem še tri nevarnosti, ki jih vsebuje ruska duhovnost.

Ruska duhovnost vedno kroži okrog živega pojma resnice in poudarja pomen srca. Kjer ji vsiljujejo racionalistično izdelani sistem — bodisi v filozofiji ali v politiki — se čuti vedno prizadeta in ogrožena. Odtod so v zgodovini vedno nastajale nevarne stranpoti v obliki ideologij.

Na drugo nevarnost je opozoril Berdjajev: vera v svobodo in življenje predpostavlja vero v večno življenje. Sicer postane izbira za življenje izbira za smrt. Svoboda je dar božjega duha, ki oživlja. Ne more biti svobode duha brez svobode v Duhu.<sup>41</sup>

Tretja nevarnost pa je ateizem kot skupna skušnjava vseh narodov. Za Slovane so bile posledice ateizma posebej bridke, ker ateizem najprej umori človekovega duha, ki hrepeni po svobodi in življenju.

## Povzetek: Anton Štrukelj, Izvori in značilnosti ruske duhovnosti

»Duhovnost« pomeni oživljajočo navzočnost Svetega Duha. »Milost Svetega Duha je podobna vodi: v liliji je bela, v vrtnici rdeča, v vijolici postane modra; a voda, ki daje življenje in lepoto mnogovrstnemu svetu, je vedno ista.« Ta slikovita metafora sv. Cirila Jeruzalemskega posrečeno nakazuje izvor in značilnost ruske (oziroma slovanske) duhovnosti: pobožanstvenje človeka se po božji milosti začneja že v določenih stvarnostih tega bivanja. Za človeka čistega srca vodita vse stvarstvo in tudi trpljenje k poveličanju.

## Summary: Anton Štrukelj, Origins and Characteristics of Russian Spirituality

»Spirituality« means the invigorating presence of the Holy Spirit. »The grace of the Holy Spirit resembles water: it is white in the lily, red, in the rose, it becomes blue in the violet; yet the water giving life and beauty to the varied world is always the same.« This vivid metaphor of St. Cyril of

Jerusalem very strikingly suggests the origin and the characteristics of Russian (and Slavic) spirituality: By Divine grace deification of man already begins in certain realities of this existence. For a man with a pure heart all creation and also suffering lead to glorification.

- 
- <sup>1</sup> *L'idée russe*, Paris 1888, 6.
- <sup>2</sup> T. Špidlik, *Pomembne teme ruske duhovnosti*, Ljubljana 1988, 1.
- <sup>3</sup> Prim. T. Špidlik, *Die slawische Spiritualität in der heutigen Zeit*, v: *GuL 60* (1987) 436 s- Prim. tudi A. Štrukelj, *Duhovna lepota ikon*, v: *V edinosti. Ekumenski zbornik 1987*, Ljubljana-Maribor 1987, 36—43.
- <sup>4</sup> *Catechesi* 16, 12; PG 33, 932—33.
- <sup>5</sup> *Stolp i utverđenje istiny*, Moskva 1914, 19.
- <sup>6</sup> Prim. E. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, Roma 1971, 394 ss.
- <sup>7</sup> *Serdce v christianskoj i indiskoj mistike*, Paris 1929, 2.
- <sup>8</sup> *Smirenje vo Christe*, Pariz 1925, 97.
- <sup>9</sup> *Serdce v christianskoj in indiskoj mistike*, 11.
- <sup>10</sup> T. Špidlik, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le coeur et l'Esprit*, OCA 172, Roma 1965.
- <sup>11</sup> Th. Spačil, *Doctrina theologica Orientis separati de revelatione, fide et dogmate*, Roma 1935, 106.
- <sup>12</sup> T. Špidlik, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, Roma 1965, 40 ss.
- <sup>13</sup> *Theophan der Recluse*, Moskau 1918, 238.
- <sup>14</sup> *Theophan der Recluse, Mysli na každyi den goda*, Moskau 1881, 476.
- <sup>15</sup> *Serdce v christianskoj i indiskoj mistike*, Pariz 1929, 26.
- <sup>16</sup> Glej *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers*, hrsgb. von E. Jungklausen, Freiburg 1984; *Schule des Herzensgebetes. Die Weisheit des Staretz Theophan*, Salzburg 1985.
- <sup>17</sup> P. Evdokimov, *La novità dello spirito*, Milano 1979, 40; prim. L. Bouyer, *La spiritualità bizantina e ortodossa*, Bologna 1968, 106—116. Posebej velja omeniti tudi »Jurodivje«, T. Špidlik »Fous pour le Christ« en *Orient*, DS 5 (1964) 752—761.
- <sup>18</sup> *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, 235.
- <sup>19</sup> P. Evdokimov, *La novità dello spirito*, Milano 1979, 13—14.
- <sup>20</sup> Prim. I. Kologriwov, *Das andere Russland*, München 1958, 151 ss.
- <sup>21</sup> T. Špidlik, *I grandi mistici russi*, Roma 1977, 327.
- <sup>22</sup> *Isti*, pr. t., 342.
- <sup>23</sup> *Isti, La spiritualité de l'Orient chrétien*, OCA 206, Roma 1978, 126.
- <sup>24</sup> *Isti, La spiritualità russa*, Roma 1981, 119.
- <sup>25</sup> Prim. W. Szykarski, *Solowjews Philosophie der All-Einheit*, Kannas 1932; prim. tudi T. Špidlik, *Solov'ev als Mystiker*, v: *Tausend Jahre zwischen Wolga und Rhein*, hrsgb. von A. Rauch und Paul Imhof SJ, München 1988, 197—199. H. Gleixner, *Ansätze einer christlichen Umweltethik bei Vladimir S. Solov'ev*, v: n. d., 269—276.
- <sup>26</sup> N. A. Berdjajev, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris 1926, 276.
- <sup>27</sup> *Isti, L'esprit de Dostojevskij*, Paris 1925, 7.
- <sup>28</sup> T. Špidlik, *L'antropologia dell'Oriente cristiano*, v: *Temi di antropologia*, Roma 1981, 388 ss.
- <sup>29</sup> *Isti*, n. d., 388 ss.
- <sup>30</sup> N. A. Berdjajev, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris 1947, 185.
- <sup>31</sup> I. Kologriwov, *I santi russi*, Milano 1977, 12.
- <sup>32</sup> *Isti*, n. d., 12.
- <sup>33</sup> N. A. Berdjajev, *Dialectique existentielle...*, 100.
- <sup>34</sup> *L'anima della Russia*, Roma 1919, 23.
- <sup>35</sup> T. Špidlik, *I grandi mistici russi*, 352 22.
- <sup>36</sup> J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Gregoire Palamas*, Paris 1959; *Isti, Introduction to Gregory Palamas*, New York 1983.
- <sup>37</sup> T. Špidlik, *L'antropologia dell'Oriente cristiano*, 379—402.
- <sup>38</sup> *La femme et le salut du monde. Etude d'anthropologie chrétienne sur les charimes de la femme*, Tournai-Paris 1958, 116.
- <sup>39</sup> *The Russian Religious Mind*, Cambridge 1946, 374.
- <sup>40</sup> T. Špidlik, *Die slawische Spiritualität in der heutigen Zeit*, v: *GuL 60* (1987) 436—450, tu 445. Prim. Episkop Anatolij, *Ikoni, mesta palomničestva i podvižniki blagočestija*, v: *Tausend Jahre zwischen Wolga und Rhein*, München 1988, 147—162.
- <sup>41</sup> Prim. P. Klein, *Die »Kreative Freiheit« nach N. Berdjajev. Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Zeit*, Regensburg 1976, 135 s.

---

Predavanje je bilo prebrano na Filozofski fakulteti v Ljubljani, dne 7. decembra 1988.

p. Viktor Papež

## Ustanova mašnega »štipendija« v preteklosti in v zakoniku cerkvenega prava

(Zgodovinsko-pravni pogledi)

Vatikanski cerkveni zbor in zakonik cerkvenega prava (ZCP) sta na novo opredelila naravo in pomen cerkvenega premoženja oziroma materialnih dobrin za Cerkev.<sup>1</sup> Zato pravi kanon 1254, ki je po svoji naravi »dogmatičen«, takole: »Katoliška Cerkev ima neodvisno od državne oblasti naravne pravice pridobivati, imeti, upravljati in odtujevati premoženje za namene, ki so ji lastni.« V drugem paragrafu pa našteva glavne namene, ki so ji »lastni« in pravi: »Nameni, ki so ji lastni, pa so predvsem: opravljanje božje službe, dostojno vzdrževanje klerikov in drugih služabnikov, opravljanje del svetega apostolata in krščanske dobrotelčnosti, predvsem do ubogih.« Cerkev torej potrebuje tudi materialne dobrine, ker se »poslanstvo Cerkve izvršuje sredi sveta in ker so ustvarjene dobrine potrebne za človekov osebni razvoj.«<sup>2</sup> Zato »veže vse vernike, laike in klerike, dolžnost, da Cerkvi pomagajo pri njenem poslanstvu, to je pri bogočastju, delih apostolata, krščanske dobrotelčnosti in dostojnega vzdrževanja služabnikov« (kan. 222). Cerkev ima namreč celo po naravi »pravico zahtevati od vernikov, kar potrebuje za namene, ki so ji lastni« (kan. 1260), škofje pa morajo vernike »opozarjati na to dolžnost« (kan. 1261 & 2).

Cerkev pa ima pravico do premoženja tudi še iz drugih naslovov. Cerkev je namreč tudi vidna družba, je javna pravna oseba in kot taka je »sposobna pridobivati, imeti, upravljati in odtujevati premoženje« (kan. 1255), ki si ga je »zakonito pridobila« (kan. 1256). Cerkveno premoženje ima dva temeljna namena: služi Cerkvi pri njenem poslanstvu v času in prostoru; služi pa tudi za dostojno vzdrževanje klerikov in drugih služabnikov. Zaradi tega je Cerkev v zgodovini vedno zagovarjala in tudi branila, če je bilo potrebno, pravico do premoženja pred tistimi, ki so ji to božje pravno in naravno pravno pravico odrekli.<sup>3</sup>

Različni so načini, s katerimi Cerkev pridobiva premoženje za uresničevanje svojega poslanstva in za vzdrževanje svojih služabnikov. Načini morajo biti vsekakor v skladu takó z naravnim kot tudi civilnim oziroma cerkvenim pravom. Kan. 1259 namreč pravi: »Cerkev more premoženje pridobivati na vse pravične načine naravnega in pozitivnega prava, kakor smejo to drugi.«

Prejšnji zakonik iz leta 1917 je poznal poleg nadarbinskega sistema skoraj dvajset različnih načinov pridobivanja premoženja: od desetin in prvin; razne vrste miloščine, davkov, dajatev in prispekov pa vse do taks, določenih za bogoslužna opravila. Sedanji zakonik želi odpraviti nadarbinski sistem<sup>4</sup> in s tem poenostaviti sistem obveznih in prostovoljnih dajatev, davkov, prispevkov in darov. Iz celotne zakonodaje je razvidno, da v sedanjem pravu obstajajo tile načini pri pridobivanju cerkvenega premoženja v smislu kan. 1259; treba pa je poudariti, da so nekateri izrazito »cerkvenega značaja«:

1. darovi, ki so prostovoljni (kan. 1261; 1267) in naprošeni (kan. 1262); to slednji pa so lahko v obliki javne miloščine, ki je redna (kan. 1262) ali pa izredna (kan. 1266) oziroma v obliki zasebne miloščine (kan. 1265);

2. darovi — pristojbine (takse), kamor spada mašni štipendij (kan. 945—958) in razne vrste taks pri podeljevanju zakramentov oziroma zakramentalov (kan. 1181; 1264; poroka, itd.);

3. davek (kan. 1263), ki je lahko v obliki izredne (kan. 1264) oziroma redne dajatve, ta pa je lahko splošna (kan. 1263) ali posebna (kan. 264; 791; 800);

4. pristojbine (takse), ki so določene za upravne posle (kan. 1264) in za sodne stroške (kan. 1649);

5. spremembe pravnih oseb, kot so združitve (kan. 121), delitve (kan. 122) in ukinitve pravnih oseb (kan. 123).<sup>5</sup>

V tem sestavku bomo govorili o darovih-pristojbinah (točka 2), a še to samo o »mašnem štipendiju« (kan. 945), kot eni izmed najbolj vsakdanjih oblik pri pridobivanju premoženja za dejavnosti Cerkve in vzdrževanje njenih služabnikov. Treba je poudariti, da zakonik, ko govori o darovih, ki jih verniki dajejo duhovniku za opravljena bogoslužna opravila, redno uporablja besedo »oblaciones« oziroma »stips«, in ne »taksa« (kan. 531; 945; 946; 951; 1181; 1267; 1274).<sup>6</sup>

Izraz pristojbina-taksa pomeni določeno, predpisano vsoto in ga uporablja zakonik izključno v primerih, kadar gre za plačilo« dejanj upravne oblasti« (kan. 1264) in plačilo sodnih stroškov (kan. 1649). Narava in namen mašnih darov oziroma »štipendija« je namreč drugačna. To je hotel poudariti tudi zakonik, zato strogo loči darove, ki pripadajo duhovniku, od taks-pristojbin, ki jih ljudje plačujejo za določene administrativne usluge. V enakem smislu pa moramo kljub temu govoriti o »darovih-pristojbinah«, ker je navadno višina teh darov določena in predpisana, to pa velja za pristojbine-takse. Kan. 952 namreč pravi v prvem paragrafu: »Pokrajinski cerkveni zbor ali zborovanje škofov pokrajine mora z odlokom določiti, kolikšen naj bo dar za maševanje po določenem namenu, in duhovnik ne sme zahtevati večje vsote; ima pa pravico sprejeti prostovoljno višji pa tudi nižji dar od določenega.« V tretjem paragrafu pa pravi isti kanon, da »tudi člani katerihkoli redovnih ustanov se morajo ravnati po takem odloku ali krajevnem običaju, o katerih govori prejšnji paragraf. Kjer ni takega odloka, se je treba držati običaja, ki velja v škofiji«. Ob vsem tem pa ni mogoče zaobiti predpisa, ki pravi, da se je treba »pri darovih za maše povsem varovati celo vsakršnega videza trgovanja ali kupčevanja«. (kan. 947).

### **Zgodovinski nastanek in razvoj mašnega štipendija**

Težko je natančno določiti, v katerem času bi našli začetek, ko se je dokončno oblikoval mašni štipendij kot poseben dar vernikov za določen namen, po katerem je bil duhovnik dolžan opraviti mašno daritev.<sup>7</sup> Za gotovo pa lahko trdimo, da je mašni štipendij nastal v povezavi z darovi, ki so jih verniki prinašali za obhajanje evharistije, za agape, za pomoč potrebnim in za podporo duhovnikom oziroma skupnosti (1 Kor 11,20—22; Apd 2,42—47; 6, 1—4).<sup>8</sup>

Pri teološkem utemeljevanju štipendija se krščanska tradicija rada sklicuje na nekatere tekste iz Stare zaveze (2 Mz 23,15; 34,20; 5 Mz 16,16 itd.). Iz Nove zaveze pa navaja tiste, ki govorijo o tem, da je »delavec vreden svojega plačila« (Lk 10,7; 1 Tim 15,18) in že kar klasičen tekst apostola Pavla v prvem listu Korinčanom, kjer pravi: »Kdo pase čredo in ne uživa mleka od črede?... Da, zaradi nas je bilo zapisano, da mora orač orati v upanju in mlatič upati na delež. Če smo torej mi vam sejali duhovne dobrine, ali bi bilo preveč, če bi želi vaše zemeljske dobrine. Če so pri vas drugi deležni te pravice, ali je nismo toliko bolj mi?... Ali ne veste, da tisti, ki skrbijo za bogoslužje, živijo pod svetišča in da dobijo delež pri oltarju tisti, ki delajo pri oltarju. Tako je tudi Gospod določil, naj tisti, ki oznanjajo evangelij, živijo od oznanjevanja evangelija« (1 Kor 9,7—14). Medtem ko na eni strani v prvih skupnostih iz znanih razlogov (1 Kor 11,20—22) t. i. »agape« vedno bolj izginja iz evharističnega bogoslužja,<sup>9</sup> pa se na drugi strani uveljavlja vedno bolj organizirana pomoč ubogim in tudi klerikom.<sup>10</sup> Darovi, ki so jih prinašali k bogoslužju, so skupnost povezovali z reveži, obenem pa so s temi darovi podpirali klerike, da so se ti mogli bolj svobodno posvečati službi oltarja.<sup>11</sup>

Zdi se, da so bili že od 4. stoletja dalje denarni darovi in podpore v navadi. V tem smislu n. pr. koncil v Elviri (306) prepoveduje, da bi pri krstu dajali denar v posebno posodo; Izidor iz Seville pa govori o denarni nabirki pri obhajilu, ki se je potem uveljavila ob praznikih kot navada; papež Gregor Veliki loči denarne prispevke od drugih darov,<sup>12</sup> ki so jih potem porazdelili med škofove, duhovnike in potrebe Cerkve; vendar pa ti darovi pomenijo vedno bolj neke vrste sredstva za vzdrževanje klerikov.<sup>13</sup>

Iz tega časa je znano navodilo Avguština, naj verniki darove v obliki denarja namenjajo neposredno ubogim in potrebnim, ne pa diakonom; tako ne bo pohujšanja, da zakramente in zakramentale prodajajo, pokojni pa bodo prav tako deležni duhovnih sadov teh dobrih del.<sup>14</sup> Darove, ki so jih verniki namenili za obhajanje evharistije, za potrebe revnih in podporo duhovnikov, so navadno zelo slovesno prinašali k oltarju (offertorium). Duhovnik jih je daroval Bogu kot srednik med božjim ljudstvom in Bogom. Darovalci pa so se prek svojih darov še bolj notranje povezali in združili z duhovnikovimi nameni, ki je v daritev vključil vse namene navzočih; posebnih duhovnih darov pa so bili deležni tisti, ki so se z darom vključili v daritev.<sup>15</sup> Darovi vernikov so imeli torej velik pomen: na eni strani so se z njimi verniki aktivno vključevali v daritev, na drugi pa so darovi pomenili željo, da darovalci vključijo v namene duhovnika tudi svoje posebne namene, za katere naj bi mašnik pri daritvi še posebej molil. Tako naj bi bili deležni tudi posebnih darov daritve, ki so jih namenili pokojnim.<sup>16</sup>

Sčasoma so verniki svoje darove vedno bolj povezovali z mašno daritvijo. Maša ni bila več »daritev vseh navzočih«, celotne skupnosti, marveč je postala daritev duhovnika, ki jo je opravil »po določenem namenu« prosilca. Za vsak dar se zato opravi posebna maša, ki je večkrat vezana na določeno cerkev oziroma oltar. Cerkvena oblast je duhovnike vedno opozarjala, naj ne odklanjajo darov drugih vernikov, ki jih prinesejo k maši, saj je daritev vseh navzočih.<sup>17</sup> S tem v zvezi so kasneje v 9. stoletju vpeljali navado, da je duhovnik pri maši moral imenovati ne samo ime vladajočega papeža, temveč tudi darovalca, za katerega je maševal.<sup>18</sup>

Seveda pa v teh darovih, ki so jih verniki neposredno izročili duhovniku, tudi zunaj maše, manjka specifični odnos med darovalcem in duhovnikom prejemnikom; o tem bomo govorili pozneje. Tudi potem, ko so vpeljali mašni štipendij kot redno obliko daru za mašo po namenu, so verniki še vedno prinašali raznovrstne darove za potrebe cerkve, revežev in za podporo duhovnikov, in sicer brez kakršnekoli obveznosti, da duhovnik opravi mašno daritev po določenem namenu.<sup>19</sup>

Ko so v 7. in 8. stoletju vpeljali poleg skupnih nedeljskih maš tudi t. i. »zasebne« (privatne) maše,<sup>20</sup> se je z njimi praktično začel uveljavljati tudi mašni štipendij v pravem pomenu besede. Kot klasičen primer navajajo pravilo škofa iz Metz (757), kjer govori o miloščini, dani duhovniku, da po določenem namenu opravi mašo za žive in pokojne.<sup>21</sup>

Vedno bolj namreč poudarjajo pomen maše za žive in pokojne in pripisujejo maši učinke na »tem in na onem svetu«. Maša postane neke vrste sredstvo, s katerim se lahko učinkovito doseže odpuščanje grehov in odrešenje.<sup>22</sup> Peter Damiani omenja celo primer moža, ki je bil rešen, ker je vsak dan daroval za mašo.<sup>23</sup> Maše za pokojne so opravljali posebno ob ponedeljkih, ker so duše v vicah »ob nedeljah počivale«.<sup>24</sup>

Z zasebnimi mašami in nameni pa se število maš in potrebe po njih hitro večja, bodisi ker so te maše vezane na dohodek iz nepremičnin ali pa dodane v obliki običajnega daru neposredno duhovniku. Tako je nastala klasična delitev maš na ustanovne (*missae fundatae*) in manualne maše (*missae manualis*).<sup>25</sup> V 8. stoletju je bila ustanova mašnega štipendija že tako razširjena v življenju Cerkve, da nekateri menijo, da jo je treba zato postaviti že nekaj stoletij prej.<sup>26</sup> Z nastankom štipendija in njegove povezave z mašno daritvijo pa so se pojavile med teologi in pravniki živahne razprave o zakramentih, posebno še o evharistiji, o aplikaciji mašnega namena in o sadovih maše, posebno za tiste, ki so s štipendijem duhovnika vezali na določene namene.<sup>27</sup> Aplikacija mašnega namena je bila vedno bolj povezana z evharistično daritvijo; duhovnik, ki je sprejel mašni štipendij, je bil tako dolžan opraviti mašo po darovalčevem namenu. Seveda so se na tem področju pojavljale razne zmote, nejasnosti, pa tudi zlorabe. To so znali nasprotniki Cerkve dobro izrabiti v boju proti Cerkev in njenim strukturam. Tomaž Akvinski daje v tem pogledu klasično razlago; ko odgovarja na zmote glede darov za maše, opravičuje mašni štipendij in odločno zavrača vsako obliko simonije. Na Tomaža Akvinskega so se sklicevali tudi poznejši teologi in pravniki, ko so razpravljali o naravi mašnega štipendija in aplikacije mašnega namena.

Tomaž Akvinski namreč pravi: »Et ideo oblationes quae a populo Deo exhibentur ad sacerdotes pertinent, non solum ut eas in suos usus convertant, verum etiam ut fideliter eas dispensent: partium quidem expendendo eas in his quae pertinent ad cultum divinum, partium vero in his quae pertinent ad proprium victum, quia qui altari deserviunt cum altari participantur, partium etiam in usus pauperum, qui sunt, quantum fieri potest, de rebus Ecclesiae sustentandi.«<sup>28</sup> Ko zavrača simonijo, pa pravi: »Vendere quod spirituale est... aut emere, simoniacum est; sed accipere aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia, secundum ordinationem Ecclesiae et consuetudinem approbatam, licitum est; ita tamen quod desit intentio emptionis et venditionis, et quod ab invitis non exigatur per subtractionem spiritualium quae sunt exhibenda... Accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia est crimen simoniae, quod nulla consuetudine potest excusari... accipere autem aliqua ad sustentationem eorum que sacramenta ministrant, secundum ordinationem Ecclesiae et consuetudinis approbatas, non est simonia, neque peccatum: non enim accipitur tamquam pretium mercedis, sed tamquam stipendium necessitatis.«<sup>29</sup> Tomaž Akvinski jasno poudarja, da so darovi namenjeni predvsem za vzdrževanje duhovnika, ne pa plačilo za zakramente oziroma zakramentale: »Sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis Eucharistiae aut missae cantandae, hoc enim esset simoniacum; sed quasi stipendium suae sustentationis... Dare pecuniam pro matrimonio in quantum est naturae officium, licitum est, in quantum vero est Ecclesiae sacramentum, est illicitum.«<sup>30</sup>

Poleg Tomaža Akvinskega je potrebno na tem mestu omeniti enega največjih frančiškanskih teologov, Janeza Duns Skota, saj daje dovolj temeljitih in praktičnih odgovorov na dvome o mašnem štipendiju in mašnem namenu. Teolog si najprej zastavlja vprašanje: »Utrum sacerdos obligatus ad dicendum missam pro uno, obligatus etiam ad dicendum missam pro alio, sufficienter solvat debitum dicendo unam missam pro ambobus.« Po mnenju nekaterih duhovnik ne bi zadostil obveznosti, ker »qui tenetur ad maius bonum, non satisfacit solvendo minus bonum«, kajti dve maši »sunt magis bonum quam unam«; maša, ki je opravljena za dva skupaj; drugi pa odgovarjajo, da so sadovi vsake maše neskončni.

Ko Duns Skot odgovarja na ta vprašanje in dvome, najprej poudarja, da učinki maše niso odvisni samo »ex opere operantis«, temveč tudi »ex opere operato«, in nadaljuje o sadovih maše takole: »De primo est sciendum, quod inter opera meritoria, oratio habet magis rationem meriti applicabilis alteri, quia ipsa de ratione sui est placativa Dei, et reconciliativa rei Deo, et hoc illius pro quo per ipsum orantem specialiter offertur. Potest autem meritum, vel specialiter oratio, in triplici gradu intellegi valere alicui, sive pro aliquo. Uno modo *specialissime*, et sic semper valet oranti, quando est in gratia; ipse enim habet motum animi bonum, et elicit opus bonum. Iste motus est illud opus non sic sunt alterius pro quo orat, sicut orantis; nec potest iste ordinata voluntate sic illud alteri dare, quod non sit suum meritum, quia magis tenetur ex charitate diligere seipsum quam alium; imo forte non posset dare alteri sic, quin istud esset peccatum. Alio modo *generalissime*, et sic valet toti Ecclesiae, nec enim debet orans aliquem de Ecclesia excludere, sed ex intentione habituali omnes includere. Tertio modo scilicet *modo medio* valet illi, cui per orantem specialiter applicatur; non enim valet ei specialissime, patet ex primo membro. Sed nec praecise valet sibi generalissime, sicut cuiumque, tunc frustra in Ecclesia essent speciales orationes assignatae, aliae pro vivis, aliae autem pro mortuis, et iterum pro vivis aliis, et aliis, puta benefactoribus, amicis, et aliis, ut patet in orationibus in Missali...«<sup>31</sup>

Ko Duns Skot opredeljuje princip aplikacije maše za določen namen oziroma osebo in ko poudarja tri različne načine, po katerih so verniki deležni sadov mašne daritve, prehaja k vprašanju mašnega štipendija in pravi: »Sacerdos potest teneri ad dicendum missam pro isto dupliciter: uno modo ex liberali promissione, alio modo ex stricta obligatione. Nec intellige strictam obligationem per conventionem legalem, sive per commutationem spiritualis, ut orationis, proi temporali, ut eleemosyna, quae data est, quia illa videtur Simoniaca. Nec valet dicere, quod sacerdos commutaret pro aliquo temporali suum laborem corporalem, quia non est veresimile quod aliquis vellet sibi tantum dare pro labore corporali in illo actu. Sed eleemosyna liberaliter offertur, cum mendicatione orationis, et recipiens eleemosynam tenetur secundum iustitiam exaudire mendicantem orationem suam, et tunc secundum iustitiam, liberaliter tamen; scilicet sine conventionem et commutationem, obligat se ad orandum pro benefactore, vel si est communitas aliqua, Praelatus eius se pro tota obligat, vel ipsam totam obligat, vel ipsa tota se totam obligat, et quaelibet istarum obligationum potest esse stricta, licet non sit secundum commutationem huius proi illo. Secundum istud intelligenda sunt multa quae dicuntur in quaestione, et quaestionis solutione.«<sup>32</sup>

Od mašnega štipendija pa pride nato k darovalčevemu namenu in pravi: «... in isto casu... verba accipienda sunt secundum intentionem obligantis... Verba obligationis sunt accipienda sunt secundum intellectum, quem habet ille, cui fit obligatio.« V dvoju pa je duhovnik dolžan aplicirati mašo samo za enega, ker vernik »intendit obligare eum ad illud quod est sibi utilius.«<sup>33</sup>

Z nastankom »privatnih maš« in z uvajanjem aplikacije mašnega namena, ki je bil vezan na obhajanje mašne daritve po prosilčevem namenu, se je število prošenj za mašilno povečalo. K temu je brez dvoma pripomogla opatija Cluny v Franciji, ko je po prazniku vseh svetih vpeljala v ljudsko pobožnost spomin vernih duš in s tem ljudi spodbujala, da je treba darovati za maše za verne duše. Te maše so bile, primerno štipendiju, navadno zelo slovesne, zaradi številnih prošenj pa so združevali celo več namenov.<sup>34</sup> Z vsemi temi in drugimi dejstvi so bile povezane tudi zlorabe. Duhovniško posvečenje so večkrat podeljevali brez vsakega reda in naslova. Bernard se pritožuje nad tem in pravi: »Dilatata siquidem videtur Ecclesia; ipse etiam cleri sacratissimus Ordo: fratrum numerus super numerum multiplicatur est. Verum etsi multiplicasti gentem, Domine, non magnificasti laetitiam dum nihil minus apparet decessisse meriti, quam numeri accessisse. Curritur passim ad sacros Ordines... sine reverentia sine con-

sideratione. Neque enim signum regni occupare coelestis... in quibus avaritiam regnat, ambitio imperat et dominatur superbia, sed et iniquitas, luxuria, etiam principatur.«<sup>35</sup>

Penitencierji so spokornikom nalagali za pokoro določeno število maš in tudi višino štipendija, ki pa so jih največkrat kar sami spovedniki opravili. Cerkvena oblast je to sicer prepovedovala, prav tako, da bi duhovniki z verniki sklepali neke vrste dogovore ali pogodbe glede maš; duhovniku je bilo prav tako prepovedano, da bi si nabral toliko mašnih intencij, da jih ne bi mogel opraviti.<sup>36</sup>

Redni dušni pastirji niso mogli več ustreči vsem prošnjam za maše, zato mnogi redovniki postanejo duhovniki z namenom, da mašujejo za spokornike po njihovih namenih. Za svoje potrebe so lahko maševali po sedemkrat na dan, če pa je spokornik imel določeno več maš, pa tudi do dvajsetkrat na dan.<sup>37</sup> Duhovniki so maševali predvsem za to, da so opravili mašne intencije, nemalokrat pa so pri tem iskali zaslužek za lastno vzdrževanje, ki je bilo večkrat združeno s pohlepom in pridobitniško miselnostjo, saj npr. niso maševali, če duhovniki niso imeli intencij. Odhajali so v druge kraje, kjer je bilo lažje priti do mašnih intencij. V Cerkev so se polagoma vtihotapile zlorabe, ki so škodovala verskemu življenju in bile povod za ostre napade nasprotnikov Cerkve. V tej dobi so znane t. i. »missa sicca«, ko je duhovnik maševal brez darovanja, spremenjenja in obhajila,<sup>38</sup> »missa bifaciata« in »missa trifaciata«, pri katerih je mašnik hkrati uporabljal dva ali tri različne mašne formularje za eno evharistično daritev. Peter Cantor je take duhovnike označil za odkrite pohlepneže.<sup>39</sup>

Povezava med mašnim darom in daritvijo sv. maše prihaja do veljave tudi v pogovoru, da kdo »kupi mašo« (missam comparare), izraz, ki so ga poznali že cerkveni očetje in je bil od 13. stol. dalje kar splošno v uporabi med ljudmi.<sup>40</sup> Cerkev je hotela odpraviti vse te zlorabe. Koncil v Parizu je leta 1212 prepovedal prekmerno nabiranje mašnih intencij,<sup>41</sup> papež Inocent III. pa je leta 1206 prepovedal duhovnikom maševati večkrat na dan.<sup>42</sup> Papež Martin V. je skušal dokončno urediti tudi pravno vprašanje glede problematike mašnega štipendija.<sup>43</sup>

Stare zbirke pravnih norm (Gracijanov dekretalij) ne podajo kakšne pravne opredelitve mašnega štipendija, pač pa navajajo vrsto dokumentov, iz katerih lahko ugotovimo dvoje: da imajo kleriki pravico dobiti od oltarja, kar potrebujejo za življenje, ker so v službi oltarja, in da je klerikom strogo prepovedano trgovanje z duhovnimi stvarmi, sem pa spada tudi mašni štipendij.<sup>44</sup> Koncil v Konstanci (1414—1418) je obsodil Wiclifove zmote in pojasnil vprašanje glede mašnega štipendija. Od takrat naprej se o tem vprašanju več ne pojavljajo večje in resne razprave, ne teološke in ne pravne.<sup>45</sup> Tridentinski koncil se ni posebej ukvarjal z vprašanjem mašnega štipendija. Ko govori o evharistiji, se sklicuje na nauk Tomaža Akvinskega in prepove zlorabe mašnega štipendija.<sup>46</sup>

Tridentinu sledi vrsta dokumentov rimskih papežev in kongregacij, ki pojasnjujejo učenje koncila in nadalje urejujejo vprašanja, ki se pojavljajo v zvezi z mašnim štipendijem.<sup>47</sup> Vsi ti dokumenti pomenijo temeljne vire za nastanek kanonov v zakoniku cerkvenega prava iz leta 1917, ki je temeljito pravno uredil ustanovo mašnega štipendija v Cerkvi.<sup>48</sup>

### **Narava obveznosti med darovalcem in prejemnikom mašnega štipendija**

Z uveljavljanjem mašnega štipendija se hkrati pojavljajo različne teološke in pravne razlage o naravi obveznosti, ki nastane med darovalcem in prejemnikom mašnega štipendija, to je med vernikom, ki prosi duhovnika, da bi po njegovem namenu opravil mašo, in mu v ta namen »daruje« določeno vsoto, in med duhovnikom, ki ta dar sprejme z obveznostjo, da bo prošnjo vernika tudi izpolnil tako, kot je bila nakazana v darovalčevem namenu. Na tem področju poznamo zelo razgibano pravno kazuistiko,<sup>49</sup> ki poskuša osvetliti problem predvsem s pravne strani, posebno še v primerih, kadar gre za t. i. »manualne maše«; pri teh namreč brez dvoma nastaneta med darovalcem in prejem-



nikom mašnega štipendija določen odnos in obveznost. Lahko bi rekli, da nastane med njima neke vrste ugovor v okviru potrjene cerkvene prakse glede štipendija. Videli smo, da mašni dar v tem smislu ni »cena za neke usluge«, temveč je dan duhovniku za njegovo vzdrževanje ob duhovni storitvi. Mašni dar ni duhovnikov zaslužek, pač pa le pomoč pri njegovem vzdrževanju, ker živi od oltarja in mu tudi služi;<sup>50</sup> »Sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis Eucharistiae aut Missae cantandae, sed quasi stipendium suae sustentationis.«<sup>51</sup>

Nekatere teorije so si precej blizu, druge spet rešujejo problem mašnega štipendija povsem nasprotno. Vse pa bi lahko razdelili v tiste, ki pravijo, da v tej medsebojni obveznosti med darovalcem in prejemnikom mašnega štipendija ne nastana pravna pogodba z vsemi pravnimi značilnostmi. Med prve spadajo teorije, ki trdijo, da obveznost med vernikom in duhovnikom glede mašnega štipendija spada bolj na področje »moralne obveznosti«, torej na področje vesti (obligatio moralis). Zelo blizu tej teoriji je tista, ki zagovarja »naravno« obveznost, to je »obligatio naturalis«, ki je posledica naravnega prava. Med vernikom in duhovnikom nastane odnos naravne pravičnosti, ki pravi: kdor dela, ima pravico do plačila za svoje opravljeno delo. To teorijo zagovarjata predvsem Tomaž Akvinski in Janez Duns Skot.<sup>52</sup>

Teorija »ex lege« zatrjuje, da med vernikom in duhovnikom nastane odnos »obligatio ex lege«. Po tej teoriji je duhovniku zaradi mašniškega posvečenja naložena dolžnost, da deli duhovne darove vernikom, ti pa so dolžni skrbeti za duhovnikovo vzdrževanje in preživljanje; to teorijo zagovarja znani pravnik Vermeesch.<sup>53</sup> V novejšem času pa poznamo bolj sprejemljivo teorijo pravika Piole; ta jo gradi predvsem na pravici Cerkev, da njo in njene duhovnike verniki podpirajo pri njenem poslanstvu in delu, in sicer tudi z darovi, ki jih je Cerkev določila, npr. mašni štipendij, razne takse... itd. Verniki so k temu moralno in pravno obvezani. Seveda pa ima tudi duhovnik do vernikov obveznosti, in sicer ta, da mašuje po prosilčevem namenu. V bistvu gre za teorijo t. i. »cerkvenih taks«, ki spadajo na področje cerkvenega premoženja.<sup>54</sup>

Mašni štipendij obvezuje v moči pravičnosti, ex iustitia, zato ga sme sprejeti le tisti, ki ni dolžan maševati iz kakšnega drugega naslova, npr. obveznost ustanovnih maš, maša »pro populo«. Nameni maš se na temelju principa »ex iustitia« ne morejo združevati; to je poudaril že zakonik cerkvenega prava iz leta 1917 v kan. 828, 417, 339. Poudariti je še treba, da razmerje, ki nastane med vernikom in duhovnikom zaradi mašnega štipendija, ni odvisno od njiju, temveč se s tem razmerjem vključita in podredita volji in praksi Cerkev, ki je edina pristojna, da urejuje ustanovo mašnega štipendija.<sup>55</sup>

V drugo skupino spadajo teorije, ki zagovarjajo, da med vernikom in duhovnikom nastane razmerje, ki ga lahko primerjamo pogodbi, kontraktu. Te teorije poudarjajo bodisi enostranske pogodbe, kjer so obveznosti in dolžnosti samo na eni strani, bodisi da zagovarjajo dvostranske pogodbe, kjer so obveznosti na obeh straneh pogodbenikov. Sem spadajo t. i. teorije »donatio sub modo« — vernik prostovoljno daruje dar za mašo, na katerega je vezana kakšna obveznost »onus« na duhovnikovi strani.<sup>56</sup> Znani pravnik Del Giudice zagovarja teorijo o enostranski pogodbi, kjer je predmet te »pogodbe« aplikacija mašnega namena in opravilo maše. Ker pa gre tukaj za »duhovne dobrine«, jih pravne norme ne morejo obravnavati kot dvostransko pogodbo.<sup>57</sup>

Mnogi novejši pravniki zagovarjajo teorijo, ki na eni strani izključuje kakršnokoli obliko pogodbe, na drugi pa spet ne zagovarjajo samo kakšne moralne oziroma naravne obveznosti. Gre za t. i. teorijo »do ut facias« oziroma je na vernikovi strani poudarjena »datio«, na duhovnikovi pa »factum« — aplikacija mašnega namena med mašo. Ta teorija pomeni nekakšno združitev teorije »ex lege« in teorije »cerkvenih taks«, ki smo ju omenili. Zdi se, da ima teorija »datio-factum«, ki je zelo blizu teoriji »cerkvenih taks«, precej somišljenikov med kanonisti in teologi. Štipendij spada namreč med različne prispevke premoženjskega prava Cerkev na temelju naslednjih principov:

1. duhovnik ni lastnik duhovnih dobrin, ampak samo njihov delilec, zato nastopa v imenu Cerkve; tej je Kristus zaupal te dobrine in jih po Cerkvi tudi deli;

2. Vernik ne sme kakorkoli prezirati cerkvene uredbe in zakonov, ki urejujejo disciplino mašnega štipendija, zato je dolžan v moči cerkvenih predpisov prispevati za vzdrževanje tistih, ki služijo oltarju in od njega tudi živijo;

3. Cerkev ima oblast, da vernikom določi in predpiše glede prispevkov za svoje namene in dovoli, da duhovniki določene prispevke obdržijo zase, za svoje vzdrževanje in potrebe;

4. Načine, kako prispevati in podpirati Cerkev in njene služabnike, določi pristojna cerkvena oblast, npr. škofovska konferenca, zato je vsaka oblika samovolje posameznih duhovnikov izključena;

5. Prav ta legalna določila pristojne oblasti so po svoje zagotovilo, da je pri mašnem štipendiju izključena vsaka oblika simonije; ta bi lahko nastala, če bi kdo po svoje določal višino mašnega štipendija in druge oblike prispevkov ob podeljevanju zakramentov in zakramentalov.<sup>58</sup>

### **Dar za mašno opravilo v Zakoniku cerkvenega prava**

Sedanja zakonodaja je glede na prejšnji kodeks iz leta 1917 sicer zmanjšala število kanonov, ki govorijo o mašnem štipendiju, vendar pa je z nekaterimi večjimi ali manjšimi spremembami skoraj v celoti ohranila načela prejšnjega zakonika.<sup>59</sup> V spremembah je mogoče zaznati nekatere smernice, ki so jih nakazali znani teologi oziroma pravniki v razpravah o mašnem štipendiju.

Znani teolog K. Rahner je že okoli leta 1950 predlagal novo pojmovanje mašnega štipendija z vidika teologije. Zavrača sholastično trditev, da bi duhovnik »ex voluntate sua« mogel aplicirati duhovne sadove maše, ki jo je opravil po določenem namenu. Odločilni pri sadovih mašne daritve sta vernikova pobožna navzočnost in sodelovanje, ne pa mašni dar. Mašni štipendij je samo zunanji izraz vernikove notranje pobožnosti. Pobožno sodelovanje pri mašni daritvi, združeno z mašnim darom, je tisto, kar verniku prinaša večje milosti evharistične daritve. Rahner zelo poudarja: za prejem duhovnih milosti pri mašni daritvi so potrebni pobožnost, fizična prisotnost in osebni mašni dar.<sup>60</sup>

P. Ch. Boyer opozarja, da je treba pri mašnem štipendiju odpraviti vsak najmanjši videz »pogodbe« med darovalcem in prejemnikom mašnega daru. Poudarjati je treba predvsem to, da darovalec z mašnim darom pomaga duhovniku, da lahko nemoteno opravlja svoje delo in poslanstvo v dobro skupnosti. Prek daru se vernik še bolj poveže z mašno daritvijo, zato je tudi na poseben način deležen njenih milosti. Tako vernik izvršuje svoje splošno duhovništvo, ki je skupno vsem krščenim.<sup>61</sup>

Znani pravnik K. Mörsdorf pa pravi, da mašni dar ne sme dajati videza, da je to duhovnikov »zaslužek«, ker je opravil mašo po določenem namenu. Poudarjati je treba predvsem to, da se vernik prek svojega daru na poseben način vključuje v daritev. Pri tem se Mörsdorf sklicuje na pomen darovanjske procesije (offertorium) v prvih stoletjih in seveda tudi danes. Četudi je dar darovan duhovniku zunaj maše, je vedno darovan z namenom za mašo, ki jo duhovnik opravi kot darovalčev predstavnik. Po opravljeni maši gre dar duhovniku kot javnemu služabniku Cerkve; zato lahko mašni štipendij sprejme le tisti, ki ima do njega pravico.<sup>62</sup>

Že pred vatikanskim koncilom in med njim je prihajala v ospredje želja po reformi mašnega štipendija. Največ pomislekov je bilo v tem, da se ena maša opravi za en dar; potrebno bi bilo najti možnost, da bi se tudi drugi verniki, ki so pri maši navzoči, vključili v mašno daritev oziroma duhovnikove namene. Prenovljeno bogoslužje daje dovolj možnosti v tej smeri. Kruh in vino predstavljata ne samo sadove zemlje, ampak tudi dela človeških rok. Zato je vseeno, ali so ti sadovi zemlje dani duhovniku v naturalijah

ali pa v obliki denarnega daru.<sup>63</sup> Nekateri so celo predlagali, da bi sedanjo obliko mašnega štipendija odpravili in našli druge možnosti za vzdrževanje duhovnika. Zaradi drugačnega sistema pri vzdrževanju duhovnika in cerkvenih potreb mašni štipendij npr. v Nemčiji, Švici, Avstriji in še kje ne pomeni veliko;<sup>64</sup> Medtem ko francoski škofje pravijo, da Cerkev v Franciji ne bi mogla živeti brez darov za maše, saj znašajo tretjino oziroma četrtno vseh duhovnikovih dohodkov. Tudi v Afriki, Aziji in Latinski Ameriki je mašni štipendij za škofijske duhovnike-misijonarje večkrat edini vir dohodkov. Nekaj podobnega je tudi pri nas.<sup>65</sup>

Prve spremembe glede ustanove mašnega štipendija pomeni apostolsko pismo papeža Pavla VI. »Pastorale munus«, 30. 11. 1963, št. 11—12, s katerim daje škofom nekatere olajšave glede urejanja t. i. ustanovnih maš, vendar pa dokument ne posega neposredno v mašni štipendij.<sup>66</sup> Na pobudo istega papeža je Vatikansko državno tajništvo izdalo leta 1971 posebno »Notificatio«; v njej papež pravi, da so vsi privilegiji in pooblastila, dana fizičnim ali moralnim osebam v kakršnikoli obliki, tudi samo »vivae vocis oraculo«, glede urejanja mašnega daru, odpravljeni; ostanejo pa v veljavi še naprej pooblastila apostolskega pisma Pastoralis munus. Papež je sebi osebno pridržal vse, kar spada k redukciji, kondonaciji in komutaciji mašnih namenov. Pavel VI. se zaveda, da je mašni štipendij »gravis multumque prudentiae postulans, quae ad celebrationem et applicationem Missarum ad intentionem offerentium pertinet«. V dokumentu izrecno poudarja, da daritev maše in aplikacija namena pripadata darovalcu mašnega štipendija.<sup>67</sup>

Tri leta kasneje je papež Pavel VI. izdal zelo pomembno apostolsko pismo »Firma in traditione«, 13. 6. 1974, ki na novo urejuje nekatera vprašanja mašnega štipendija oziroma pristojnosti v tem pogledu.<sup>68</sup> V splošnem uvodu tega dokumenta papež najprej poudarja legitimnost darovati mašo po določenem namenu in zanjo sprejeti tudi dar. Ko utemeljuje to prakso Cerkev s teološkega in ekleziološkega vidika, se sklicuje na Sveto pismo (Lk 10,7; 1 Tim 5,18; 1 Kor 9,7—14) in pravi: »Fideles, religioso et ecclesiali sensu ducti, Sacrificio Eucharistico, quo actuosus hoc participant, quoddam quasi sacrificium sui ipsorum adiungant, hoc modo consulentes, pro sua parte, necessitatibus Ecclesiae, maxime vero eiusdem ministrorum sustentationi... Qui quidem usus, quo fideles Christo, se hostiam offerenti, arctius sociantur et abundantiorum fructuum copiam inde percipiunt, non solum probatus est ab Ecclesia, sed etiam promotus, quae eum esse existimat veluti signum coniunctionis hominis baptisati cum Christo, necnon fidelis cum sacerdote, qui in eiusdem fidelis bonum suum obit ministerium.«<sup>69</sup>

Verski in ekleziološki čut nagibata vernika, da se z mašnim darom še tesneje poveže z evharistično daritvijo in čuti s Cerkvijo v njenih potrebah, posebno še pri vzdrževanju njenih služabnikov. Papež se zaveda, da »Missarum stipendia res sane gravis multumque postulans prudentiae«,<sup>70</sup> in nadaljuje: »Ut autem eiusmodi sensus integer semper servaretur et adversus quamvis deformationem, quae fieri posset, tutus praestaretur, saeculorum decursu aptae normae sunt constitutae, eo spectantes, ut cultus, quem fideles Deo liberaliter tribuere cuperent, non minore cum observantia et magnanimitate reapse celebraretur.«<sup>71</sup> Teološke in ekleziološke smernice, nakazane v tem dokumentu, so kasneje vplivale na nastanek zakonodaje o mašnem štipendiju v novem zakoniku Cerkev.

V prvem osnutku (1972) k novi zakonodaji o mašnem štipendiju je takoj opaziti spremembo naslova, ki ni brez pomena. Prejšnji naslov v kodeksu iz leta 1917 »De Missarum eleemosynis seu stipendiis« je komisija za pripravo novega zakonika spremenila v: »De oblata ad missae celebrationem stipe« (Dar za mašno opravilo).<sup>72</sup> Nič več se ne govori o »De Missarum stipendio«, temveč »de stipe a fidelibus oblata«. Te spremembe komisija pojasnjuje takole: »Vox quidem »stipendium« a propria huius oblationis natura videtur aliena, cum indicare possit oblationem fieri in remunerationem seu mercedem pro celebratione peragenda factam. Vox, e contra »stips«, ut historice constat,

proprie significat oblationem factam aut in opus aliquod publice faciendum, aut in Dei honorem, aut ad pauperes alendos, ideoque magis congruit cum natura oblationis occasione celebrationis Eucharisticae factae.«<sup>73</sup>

Zgodovinsko, kot smo videli, se je »stips« razvil iz darov, ki so jih verniki prinašali za evharistično bogoslužje (kruh, vino), za pomoč potrebnim in za vzdrževanje duhovnikov. »Hac ratione stips oblata cum ipsa Eucharistica celebratione proprie colligata erat.«<sup>74</sup> V osnutku je poudarjen princip, da duhovniki »secundum probatum Ecclesiae morum« lahko sprejmejo dar za mašo — »licet stipem a fidelibus oblatam«, in naj duhovniki radi mašujejo po namenu, če tudi niso prejeli, posebno še od ubogih, mašnega daru. Kot odgovor tistim, ki so hoteli odpraviti mašni dar, pa komisija odgovarja, da so ti darovi v mnogih primerih edini vir vzdrževanja duhovnikov in pomoč Cerkvi; komisija predlaga tudi nov kanon, v katerem naj se poudarja, da verniki s svojimi darovi za maše podpirajo Cerkev v njenih potrebah: »... novus in legislatione recognite proponitur canon, in quo affirmatur christifideles stipem ad Missae celebrationem offerentes ad bonum conferre Ecclesiae, cuius quidem curam in cultu ordinando, in officiis adimplendis operibusque sustentandis, ita etiam participant.«<sup>75</sup>

Škofje so odgovorni, da v svojih škofijah uredijo sistem mašnega daru: »Episcopo diocesano, cuius et curare ut necessitatibus Ecclesiae ministrorumque sustentationi provideatur, competere definire rationes quibus stipes oblatae in bonum Ecclesiae adhibendae sint. Haec auctoritas, quae quidem offerentium voluntatis rationem habere debet, potest fines determinare in quos stipes cedi debent, et statuere etiam potest ut sacerdos, cui stips offertur, ex integro aut ex parte eandem retineat... Affirmatur etiam ius definiendi stipem offerendam, quod quidem competere statuitur Episcopo dioecesano, qui vero curare debet ut quantum fieri possit definiatur secundum rationem ab Episcoporum Conferentia compositam.«<sup>76</sup>

V drugem predloženem osnutku kanona o mašnem daru je komisija predlagala, naj se v kanonu jasno poudari, da je izključena vsaka oblika simonije, če vernik daruje za maše in duhovnik mašuje po njihovem namenu: »Nam in isto caanone praecise affirmatur principium quod non est simonia stipem offerre pro Missae celebratione ideoque sacerdos eam accipere potest.«<sup>77</sup>

Prav tako je treba naglasiti v predlaganem osnutku kanona: a) da ima evharistična daritev neskončno vrednost in zato ne more biti monopol tistega vernika, ki je daroval mašni dar in duhovnik mašuje po njegovem namenu: »... fideles qui stipem offerunt ut Missa ad eorum intentionem celebretur non sunt eiusdem Missae exclusivi beneficiarii, sed totius Ecclesiae bono spirituali conferunt vel contribuunt... Naturam universalem Missae cuiuslibet, ita ut non appareat intentio particularis quasi quoddam monopolium habere Missae qua offertur«;<sup>78</sup> b) da se vernik z mašnim darom na poseben način vključi v daritev in je zato deležen tudi posebnih milosti mašne daritve: »... ostendere significationem oblationis stipis... ipsa supponat doctrinam de distinctione sic dictorum fructuum Missae«;<sup>79</sup> c) da vernik z mašnim darom pomaga Cerkvi v njenih potrebah: »Christifideles qui SS. Missae Sacrificio participant eo ipso conferunt, seipsum cum Christo, in Eo et per Ipsum offerentes, ad spirituale bonum Ecclesiae, cum vero aliquis eorum rogat, stipem dans, ut Sacrificium Ecclesiasticum iuxta illius intentionem celebretur, tunc speciali modo etiam curam habet Ecclesiae sive in cultu sustentando, sive in honesta sacerdotum sustentatione procuranda, sive in operibus apostolatus et caritatis, praesertim erga egenos, exercendis, quin tamen hac speciali intentione et participatione restringatur sensus universalis Sacrificii Eucharistici, quod semper in bonum totius Ecclesiae cedit.«<sup>80</sup>

V tretjem, zadnjem osnutku (1982) kanona o mašnem daru ni prišlo do večjih sprememb. Pravna komisija je poudarila nekaj temeljnih smernic:

1. Potrebno je najti še druge oblike in možnosti za vzdrževanje duhovnikov, kjer se ne bi toliko poudarjala »ex iustitia« povezanost med evharistično daritvijo in mašnim darom.

2. Mašni dar ni edini način vzdrževanja duhovnika in pomoči Cerкви; tam, kjer pa ta način obstaja, so potrebne jasne norme, da se tako preprečijo morebitne zlorabe in nepravilnosti.

3. Sistem mašnega daru ni obvezen; kjer pa je, so potrebni predpisi, »nam de reg agitur in qua pericula non pauca commercii, avaritiae, iniustitiae latent«.<sup>81</sup>

4. In končno »nulla taxa imponi potest super eleemosynis Missarum«.

Na osnovi vseh teh osnutkov in pripomb je pravna komisija sestavila besedilo kanona 945, ki pravi: »& 1. Po potrjeni cerkveni navadi sme vsak mašnik in somašnik sprejeti dar, da bo maševal po določenem namenu. & 2 Duhovnikom se zelo priporoča, da mašujejo po namenu vernikov, zlasti revnih, tudi če niso prejeli nobenega daru.«

S tem kanonom je tesno povezan kan. 946, ki je po vsebini popolnoma nov in poudarja, da »verniki, ki dajo dar, da se maša opravi po njihovem namenu, prispevajo za blagor Cerkv in se s tem darom udeležujejo njene skrbi za vzdrževanje duhovnikov in dejavnosti«.

V tem kanonu je praktično nakazan eden od namenov cerkvenega premoženja, o katerem govori kan. 1254 & 2: »Nameni, ki so ji lastni, pa so predvsem: opravljanje božje službe, dostojno vzdrževanje klerikov in drugih služabnikov, opravljanje del svetega apostolata in krščanske dobrotelčnosti, predvsem do ubogih.« Poleg darov, ki jih določi pristojna cerkvena oblast, »ne sme služabnik za delitev zakramentov ničesar zahtevati« (kan. 848). Krajevni ordinarij v cerkvah svetnih klerikov in redovni predstojniki (višji in hišni) v cerkvah redovnih ustanov imajo »dolžnost in pravico paziti, da se mašne obveznosti spolnjujejo« (kan. 957). Zato morajo župniki in rektorji cerkva imeti posebno knjigo, v »katero natančno vpisujejo število maš, ki jih je treba opraviti, namen, dar za mašo in da je maša opravljena«; škof in redovni ordinarij sta dolžna vsako leto te knjige sama ali po drugih pregledati (kan. 958). Ker je ustanova mašnega »štipendija« precej delikatna zadeva,<sup>82</sup> se je treba »pri darovih za maše... varovati celo vsakršnega videza trgovanja ali kupčevanja« (kan. 947), npr. če bi kdo za eno mašo sprejel več mašnih darov, če bi zbiral mašne namene in jih potem poslal duhovniku v kraje, kjer je mašni dar nižji, obdržal pa bi razliko zase ... itd. oziroma če je »štipendij« višji za tiste maše, ki bodo opravljene na določenih oltarjih, cerkvah ali kapelah, če kdo mašuje za to, da zasluži, itd. Kdor bi si »z darovi za maše nezakonito ustvarjal dobiček, naj se kaznuje s cenzuro ali drugo pravično kaznijo« (kan. 1385); če pa gre za primer »simonističnega obhajanja in prejemanja zakramenta«, naj se tisti kaznuje z interdiktom ali suspenzom (kan. 1380). Predpisi oziroma kanoni glede mašnega daru so dokaj natančni in ne potrebujejo posebne razlage (kan. 945—958; 534).

Pri t. i. »ustanovnih mašah« in obveznostih, ki iz njih izhajajo, je treba upoštevati kanone 1308—1310 in pristojnosti, ki so dane krajevnemu oziroma redovnemu ordinariju.

V zvezi z »mašnim darom« in kanonom 951 pa se je že pojavil dvom, in sicer, kateri »ordinarij« je mišljen v tem kanonu, ki mu mora duhovnik oddati darove za maše, če je »isti dan opravil več maš«: ali je mišljen krajevni ordinarij, kjer je duhovnik maševal, ali maševalčev ordinarij. Papeška komisija za verodostojno razlago cerkvenega zakonika je 23. 4. 1987 odgovorila: odklonilno na prvo vprašanje in pritrdilno na drugo, razen »če gre za župnika in župnijske kaplane, tedaj je ordinarij mišljen krajevni ordinarij«.<sup>83</sup> V smislu tega odgovora gredo binacije in trinacije redovnih župnikov in kaplanov, ki imajo škofov dekret, krajevnemu in ne redovnemu ordinariju, seveda če škofje tako zahtevajo. Glede binacije, če je župnik ali kateri drugi duhovnik maševal ob nedeljah in zapovedanih praznikih že »pro populo« (kan. 534), pa je komisija za pripravo novega zakonika po-

sredno odgovorila, da v tem primeru mašni dar pripada duhovniku maševalcu.<sup>84</sup> Takšno je tudi mnenje pravnikov.<sup>85</sup>

### **Povzetek: P. Viktor Papež, Ustanova mašnega »štipendija« v preteklosti in v zakoniku cerkvenega prava.**

Ustanova mašnega »štipendija«, ki je danes splošno sprejeto dejstvo v katoliški Cerkvi, se je polagoma teološko in pravno izoblikovala od najstarejših časov pa vse do nastanka novega zakonika cerkvenega prava 1983, ki je vnesel na to področje nekatere nove poudarke in poglede. Z darom, ki ga verniki izročijo duhovniku, da po njihovem namenu opravi mašo, se verniki na poseben način vključujejo v daritev, obenem pa prispevajo za blagor Cerkve, podpirajo njene apostolske, karitativne in misijske dejavnosti ter skrbijo za vzdrževanje duhovnikov, ki so v službi oltarja in imajo pravico živeti od njega (1 Kor 9,13). Duhovnika veže stroga moralno-pravna dolžnost, da mašuje po sprejetih namenih darovalcev. Mašni dar pa seveda izključuje vsako pravico »lastništva« do euharistične daritve, ki je vedno daritev Cerkve in zanjo.

### **Summary: Viktor Papež, Institution of Mass Stipend in the Past and in the Code of Church Law**

The institution of the mass stipend, which is now a generally accepted fact in the Catholic Church, underwent a theological and legal shaping from the oldest times to the new Code of Church Law 1983 that brought some new emphasis and views. By the offering given to the priest to say the mass with their special intention, the faithful are in a specific way included into the sacrifice, at the same time they contribute to the welfare of the Church and support their apostolic, caritative and missionary activities as well as provide for the living of the priests, who serve at the altar and should get their living from the altar (1 Cor 9.13). The priest is under strict moral-legal obligation to say the mass with the accepted intentions. The stipend, however, excludes any right of »ownership« of the Eucharist, which is always an offering of the Church and for the Church.

<sup>1</sup> V. Papež, *Uprava cerkvenega premoženja*, Ljubljana 1986, 11–12.

<sup>2</sup> D 17; C 13; CS 42; 71; 76, itd.

<sup>3</sup> Papež, *Uprava*, 8–9.

<sup>4</sup> Sprememba nadarbinskega sistema je bila nakazana že v dokumentu *Ecclesiae Sanctae*, 6. 8. 1966, I, št. 8 in na škofovski sinodi leta 1971 v dokumentu: *De sacerdotio ministeriali, pars altera*, II, št. 4, v: AAS 63 (1971) 921. Nastanek kanona 1272, ki govori o možnosti odprave nadarbinskega sistema, je imel dolgotrajno in razgibano preteklost: od tistih, ki so zagovarjali takojšnjo odpravo nadarbinskega sistema v Cerkvi, do tistih, ki so ta sistem vztrajno zagovarjali in opravičevali. Končno je zmagala srednja pot, ki je v povezavi s kan. 281 izoblikovala kanon s prehodno normo, ki pravi: »V deželah, kjer so še nadarbine v pravem pomenu, mora škofovska konferenca s primernimi določbami, ki jih uskladi z apostolskim sedežem, ta pa potrdi, urediti upravljanje takih nadarbin tako, da se bodo dohodki, kolikor pa je mogoče, celo sama nadarbinska osnova polagoma prenesli na ustanovo, o kateri govori 1274 & 1.« Ta kanon pa govori »o posebni ustanovi v posameznih škofijah, ki zbira premoženje ali darove, da bo tako po določbi kan. 281 poskrbljeno za vzdrževanje klerikov, ki opravljajo službo v korist škofije, če ni zanje poskrbljeno drugače«. Na prvem mestu torej ni več »beneficium« kot nekdanj, temveč »officium«, služba klerikov. Kleriki naj bodo »plačani« oziroma nagrajeni za svoje delo in službo, ki jo opravljajo v škofiji. Glej *Communicationes* 5 (1973) 96; 9 (1977) 269; 12 (1980) 412, kan. 17; 15 (1984) 31, kan. 1223.

<sup>5</sup> Papež, *Uprava*, 67.

<sup>6</sup> Beseda »stips«, »stipendium« ima različne pomeni. Etimološko pomeni: stati pokončno, trdno, biti močan, nekoga narediti za vplivnega. Ciceron, Tacit in Ovid označujejo z njo rimske kovance, na katerih je bil vtisnjen pečat oziroma kakšno javno znamenje; »stipendium« so prejemale plebejci, ko so odhajali na vojne. V tem smislu tudi apostol Pavel pravi: »Kdo je že kdaj služil vojaščino na svoje stroške« (Quis militat suis stipendiis unquam?) (1 Kor 9,7). »Stipulatio« je v rimskem pravu pomenila slovesno obredno pogodbo. Poleg teh in drugih pomenov je beseda »stips« imela tudi religiozni pomen: pomenila je dar, ki ga je človek namenil božanstvu, da si od njega izprosi pomoči in varstva. Med darovalcem in božanstvom je nastal poseben odnos, neke vrste pogodba. Kovanci, dani bogovom, so bili le zunanji odsev nekega globljega odnosa med darovalcem in božanstvom: »stipendium« je torej že od najstarejših časov imel versko-kultno-pravni pomen. Glej: Jean-Luc Desnier, *Stips*, v: *Revue de l'histoire des Religions* 204 (1987) 219—230.

<sup>7</sup> A. Bertola, *L'elemosina nel Diritto Canonico*, v: *Enciclopedia cattolica: Elemosina*, V, Vaticano 1950, 201—202; V. del Giudice, *Stipendia missarum*, Roma 1922, 7—9.

<sup>8</sup> A. Piola, *Natura giuridica degli »Stipendia manualia« per la Messa*, Modena 1936, 4—5.

<sup>9</sup> F. X. Funk, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Paderborn 1926, 23.

<sup>10</sup> Irenej, *Contra haereses*, IV, 18, 2, v: PG 7, 1025.

<sup>11</sup> Hieronim, *Epistola* 52,5, v: CSEL 54., 422; Ciprijan, *Epistola I*, v: CSEL 3,2, 465—466.

<sup>12</sup> Koncil v Elviru, c. 48, v: *Mansi* 2, 13: »Emendari placuit, ut qui baptizantur, nummos in concham non immittant, ne sacerdos, quod gratis accepit, pretio distrahere videatur.« Izidor iz Seville, *Epistola* 1,12, v: PL 83, 896: »Collectam pecuniam de communionem \*ipse accepit, ... et clericis partes proprias ipse distribuit.« Gregor Veliki, *Epistola* VI, v: PL 77, 799.

<sup>13</sup> Glej zgoraj!

<sup>14</sup> Avguštin, *Epistola* 22, 6, v: PL 33,92.

<sup>15</sup> E. Kilmartin, *I soldi e l'amministrazione dei sacramenti*, v: *Concilium* 14 (1978) 161—162.

<sup>16</sup> Kilmartin, n. d., 166—168; Mayer A., *Triebkräfte und Grundlinien der Entstehung des Messstipendiums*, München 1976, 276; Huftier M., *Question Honoraire de Messe et célébration*, v: *Esprit et Vie* 94 (1984) 526.

<sup>17</sup> Mayer, *Triebkräfte...*, 205—206.

<sup>18</sup> Hadrijan II., *Epistola* 6, v: *Mansi* 15, 822; Beda Častitljivi, *Vita prosaica Sancti Cuthberti. Praefatio*, v: PL 94, 734—735: »... sed et me defuncto pro redemptione animae meae quasi familiaris et vernaculi vestri orare, et missas facere, et nomen meum inter vestra scribere dignemini.«

<sup>19</sup> Benedikt XIV., *De sacrosancto Missae sacrificio. Libri tres*, Prati 1843, 222; V. Del. Giudice, *Stipendia Missarum*, Roma 1922, 8—9; Piola, *Natura giuridica...*, 4—5.

<sup>20</sup> Določena skupina ljudi se je z evharistično daritvijo želela spomniti mučenilstva ali smrti njihovih bratov in sester po veri, in sicer najprej na grobovih, kasneje v privatnih kapelah, kjer so čistili njihove relikvije. Ciprijan, *Epistola* 12, 2, v: CSEL 3,2, 503—504; Avguštin, *Contra Faustum*, 20, 21, v: CSEL 25, 1, 561—563; Meyer, *Triebkräfte...*, 82—87; 234—237.

<sup>21</sup> A. Galante, *Fontes iuris canonici selecti*, Romae 1906, 596.

<sup>22</sup> Gregor Veliki, *Homilia* 38, 8, v: PL 76, 1279: »Pro quo iam velut mortuo hostias hebdomadibus singulis curabat offerre. Cuius toties vincula solvebantur in captivitate, quoties ab eius coniuge oblatae fuissent hostiae pro animae eius absolute.«

<sup>23</sup> Peter Damiani, *De bono suffragiorum*, c. 5, v: PL 145, 567—568.

<sup>24</sup> A. Teodolf, *Additio ad capitulare Theodulfi*, v: PL 105, 208.

<sup>25</sup> V. Del Giudice, *Stipendia missarum...*, 28.

<sup>26</sup> Thomassinus, *Vetus et nova Ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios*, Lucae 1728, III, 259; A. Mostazo, *Tractatus de causis piis in genere et in specie*, Venetiis 1698, II, 28, st. 12.

<sup>27</sup> Navaja: Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg 1894, II, 418.

<sup>28</sup> Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, II, 2, q.86, a.2.

<sup>29</sup> Tomaž Akvinski, n. d., II,2, q.100, a.3.

<sup>30</sup> Tomaž Akvinski, n. d., II,2, q.100, a.2.

<sup>31</sup> Janez Duns Skot, *Quaestiones quodlibetales*, XXVI, (Parisiis 1895), quaestio 20,1, 299—300.

<sup>32</sup> Prav tam, *quaestio* 20, 25, 324.

<sup>33</sup> Prav tam, *quaestio* 20, 26, 324—325.

<sup>34</sup> *Vita S. Odilonis*, v: PL 144, 936—937; *Sancti Odilonis. Statutum S. Odilonis de Defunctis*: »Decretum... una cum consensu et rogatu omnium fratrum Cluniacensium, ut sicut in ecclesiis Dei quae per orbem terrarum longe lateque constructae sunt in die Calendarum Novembrium agitur festivitas Omnium Sanctorum, ita agatur apud nos festivo more commemoratio omnium fidelium defunctorum qui ab initio mundi fuerunt usque in finem, tali modo...« (PL 142, 1037—1038).

<sup>35</sup> Bernard, *Sermo de conversione ad clericos*, c. 20,34, v: PL 182, 853—854.

<sup>36</sup> *Concilium Eboracense*, c. 3, v: *Mansi* 22, 653: »Prohibemus etiam ne sacerdos laico ad poenitentiam venienti obtentu cupiditatis injungat ut Missas faciat celebrari, et illud etiam decrevimus prohibendum, ne sacerdos aliquis pro celebratione Missarum pretio constituto pactum ineat, sed hoc domtaxat quod offertur in Missa, recipiat.« *Concilium Parisiense*, c. 11, v: *Mansi* 22, 822: »... prohinemus... ne superflua multitudine

talium annalium se onorent sacerdotes, ad quae explenda honeste sufficere non possint, nec ut a praedictis se exonerunt, siccas Missas faciant pro defunctis...«

<sup>37</sup> C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris 1982, 29—30.

<sup>38</sup> Te maše so bile v navadi verjetno že prej, in sicer ob koncu 7. stol. *Concilium Toletanum* (681), v: Mansi II, c. 5, 1033: »Relatum nobis est quosdam de sacerdotibus, non tot vicibus communionis sanctae gratiam sumere quot sacrificia in uno die videantur Deo offerre, sed in uno die, si plurima per se Deo offerant sacrificia, in omnibus se oblationibus a communicando suspendunt, et in sola tantum extremi sacrificii oblatione communionis sanctae gratiam sumunt... Nam quale erit illud sacrificium, cui nec ipse sacrificans participasse cognoscitur.«

<sup>39</sup> Petrus Cantor, *Verbum Abbreviatum*, c. 27, v: PL 205, 101: »Ostendit etiam omnes occasiones Simoniae, omnemque facilitatem accipiendi, etiam vilia munuscula pro spiritualibus... Ut cum quidam missam in die integre dupliciant et duplicent, alii vero prae pudore et timore non audentes duas integrare, unam dupliciant, trifaciunt, et multifaciunt, id est, multarum faciem celebrant. Item: quid turpius quam, si ad primam faciem et primum introitum non offeratur... Cupiditas dominatur in hoc sacramento, quod tamen impetabile est.«

<sup>40</sup> Mayer, *Triebkräfte*, 123—127; 253.

<sup>41</sup> *Concilium Parisiense*, c. 11, v: Mansi 22, 822: »Praeterea a viris ecclesiasticis monstrum avaritiae extirpare volentes, auctoritate legationis nostrae in virtute Spiritus Sancti prohibemus... ne superflua multitudine talium annalium se onorent sacerdotes, ad quae explenda honeste sufficere non possint... Nec, ut a praedictis se exonerent, siccas Missas faciant pro defunctis, sub eadem districtione prohibemus, ne sacramenta ecclesiastica vel sacramentalia ullo modo vendantur.«

<sup>42</sup> *Decretalia Gregorii IX*, 3, 41, c. 2, de celebratione missarum, 41: »Consulisti nos, utrum presbyter duas missas in eadem die valeat celebrare; super quo respondemus... sufficit sacerdotii semel in die unam missam solommodo celebrare.«

<sup>43</sup> A. Bertola, *L'elemosina nel diritto canonico*, v: *Enciclopedia cattolica: elemosina*, V, 202.

<sup>44</sup> *Decretum Gratiani*, III, de consecratione, D 1, c. 69; D 1, c. 53. *Decretales Gregorii IX*, III, 5, c. 11, 16; V, 3, c. 9.

<sup>45</sup> Del Giudice, *Stipendia...*, 98.

<sup>46</sup> *T Tridentinski koncil, sess. XIII*, c. 3, de excellentia sanctissimae Eucharistiae; sess. XXV, decretum de purgatorio.

<sup>47</sup> Iz teh dokumentov posebno izstopa konstitucija Pija VI. *Auctorem fidei*, 28. 8. 1794, ki pravi: »... unde et consequenter traducit velut falsam opinionem invectam in populum, quod illi, qui eleemosynam subministrant sacerdoti sub concitione, quod celebret unam Missam, specialem fructum ex ea percipiant; sic intellecta, ut, praeter peculiarem commemorationem et orationem, specialis ipsa oblatio seu applicatio sacrificii, quae fit a sacerdote, non magis prosit ceteris paribus illis, pro quibus applicatur, quam aliis quibusque; quasi nullus specialis fructus proveniret ex speciali applicatione, quam pro determinatis personis aut personarum ordinibus faciendam commendat ac praecipit Ecclesia...«

<sup>48</sup> *Zakonik cerkvenega prava 1917*, kan. 824—844.

<sup>49</sup> Del Giudice, *Stipendia...*, 113—143.

<sup>50</sup> H. Rossi, *I fondamenti e le prime formulazioni della dottrina dello stipendium*, Varese 1964, 59—60.

<sup>51</sup> Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, II, 2, q. 100, a. 2, ad 2.

<sup>52</sup> Delo Giudice, *Stipendia...*, 10—13.

<sup>53</sup> Vermeesch—Creusen, *Epitome Juris Canonici*, II, št. 278, 221.

<sup>54</sup> A. Piola, *Natura giuridica degli »Stipendia manualia« per la Messa*, Modena 1936.

<sup>55</sup> Rossi, *I fondamenti...*, 59.

<sup>56</sup> Z. Varalta, *Natura giuridica del rapporto di offerta e accettazione di »stipendium missae«*, Roma 1942, 55—76. R. Saviano, *Le »elemosinae« e la Messa*, v: *Il Diritto Ecclesiastico*, 46 (1935) 366.

<sup>57</sup> Del Giudice, *Stipendia...*, 178; Varalta, *Natura giuridica...*, 84—105.

<sup>58</sup> Piola, *Natura giuridica...*, 56—57.

<sup>59</sup> Sedanji zakonik obravnava zakonodajo mašnega štipendija v 14 kanonih; prejšnji kodeks pa je imel v tem pogledu kar 21 kanonov (824—844).

<sup>60</sup> K. Rahner, *Die vielen Messen und das eine Opfer*, v: *Zeitschrift für katholische Theologie* 71 (1949) 307—315.

<sup>61</sup> Navaja: Huftier, *Question Honoraire de Messe et célébration*, v: *Esprit et Vie* 94 (1984) 528.

<sup>62</sup> K. Mörsdorf, *Erwägungen zum Begriff und zur Rechtfertigung des Messstipendiums*, v: *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, München 1957, 103—122.

<sup>63</sup> Mayer, *Triebkräfte...*, 270.

<sup>64</sup> K. Walf, *Kirchenrecht*, Düsseldorf 1984, 169—170.

<sup>65</sup> Huftier, *Question honoraire...*, 526. »Mašni štipendiji so pri nas še vedno glavni vir za preživljanje duhovnikov in plačevanja prispevkov za socialno zavarovanje«: *Sporočila Slovenskih škofij* 7 (1987) 73.

<sup>66</sup> Pavel VI., ap. pismo *Pastorale munus*, 30. 11. 1963, v: *AAS* 56 (1964) 5—12.

<sup>67</sup> Secretaria Status, *Notificatio*, 29. 11. 1971, v: *AAS* 63 (1971) 841; D. Galea, *Ordinamento circa l'elemosina delle Messe*, v: *Apollinaris* 45 (1972) 77—83.

<sup>68</sup> Pavel VI., ap. pismo *Firma in traditione*, 13. 6. 1974, v: *AAS* 66 (1974) 308—311.



<sup>69</sup> Prav tam, 308.

<sup>70</sup> Prav tam, 309.

<sup>71</sup> Prav tam, 308.

<sup>72</sup> Slovenski prevod ne izraža v celoti vsebine latinskega naslova.

<sup>73</sup> *Communicationes* 4 (1972) 57.

<sup>74</sup> *Communicationes* 4 (1972) 57.

<sup>75</sup> *Communicationes* 4 (1972) 58.

<sup>76</sup> *Communicationes* 4 (1972) 58.

<sup>77</sup> *Communicationes* 13 (1981) 430.

<sup>78</sup> *Communicationes* 13 (1981) 431.

<sup>79</sup> *Communicationes* 13 (1981) 432.

<sup>80</sup> *Communicationes* 13 (1981) 432.

<sup>81</sup> *Communicationes* 15 (1983) 200.

<sup>82</sup> K. Walf, *Einführung in das neue katholische Kirchenrecht*, Zürich 1984, 160.

<sup>83</sup> Patres Pontificiae Commissiones Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando proposito in plenario coetu die 20. februarii 1987 dubio, quod sequitur, respondendum esse censuerunt ut infra: D. Utrum Ordinarius de quo in can. 951 & 1 intelligendus sit Ordinarius loci in quo Missa celebratur, an Ordinarius proprius celebrantis. R. Negative ad primam partem; affirmative ad secundam, nisi de parochis et vicariis paroecialibus, pro quibus Ordinarius intelligitur Ordinarius loci, agatur; v: AAS 79 (1987) 1132.

<sup>84</sup> »Si quis pluris in die celebrat, et unam Missam ex titulo iustitiae applicat, ex. gr. Missa pro populo, potest vel non stipendium alterius Missae suum facere? — In canone non prohibetur, erga permittitur«; v: *Communicationes* 15 (1983) 201—202.

<sup>85</sup> U. Navarret, *Nota. Missa pro populo et stips alterius missae eadem die celebratio (can. 951)*, v: *Periodica* 77 (1988) 175—178; V. De Paolis, *Quaestiones miscellaneae. De stipe Missarum secundum praescripta can. 951 et 948*, v: *Periodica* 73 (1984) 468—472; V. Papež, *Pojasnilo h kanonom 951 & 1 ZCP*, v: *Poročila slovenske frančiškanske province Sv. Križa v Ljubljani*, 62 (1988) 42—43.



*Marijan Smolik*

### Komentirana izdaja nemških predgovorov in posvetil v slovenskih in hrvaških knjigah 16. stoletja

Zgodaj spomladi je letos (1989) izšla knjiga nemških predgovorov — posvetil, ki so jih v slovenskih in hrvaških knjigah 16. stoletja napisali Primož Trubar in njegovi sodelavci. Na predstavitvi na Dunaju (14. marca) in v Ljubljani (17. aprila) je njen avtor Oskar Sakrausky, ki zdaj živi kot upokojeni evangeličanski škof v kraju Fresach med Beljakom in Spittalom, povedal, da se je navdušil za slovenske protestantske knjige med svojim pastirovanjem na Koroškem. Takrat je našel še nekaj teh knjig in je zdaj uredil tudi muzej, v katerem obiskovalcem rad pokaže spomenike slovenskega protestantizma. Pred leti je začel zbirati nemške predgovore h knjigam 16. stoletja ne da bi ga bila podpirala kaka znanstvena ustanova. Ko je živel kot škof na Dunaju, je imel najbolj redke knjige na voljo v avstrijski Nacionalni knjižnici, priskrbel pa si je kopije tudi tistih predgovorov in posvetil, ki so dostopni samo v nekaterih tujih knjižnicah. Ta besedila so slovenski in hrvaški raziskovalci sicer poznali in jih delomna tudi prevedli, nikjer pa niso bila doslej dostopna v priročni izdaji.

Knjigo Oskar Sakrausky, Primus Truber, Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationwerk, je skupaj s Slovensko akademijo znanosti in umetnosti v Ljubljani izdal Institut für protestantische Kirchengeschichte na Dunaju v založbi Evangelischer Presseverband prav tam 1989. Na 639 straneh je približno polovica besedila, napisanega v 16. stoletju, ki ga je Sakrausky prepisal v sedanjo pisavo, druga polovica pa so avtorjevi obsežni uvodi in opombe k posameznim predgovorom. Na začetku se avtor zahvaljuje vsem, ki so mu pri dolgoletnem delu pomagali na Dunaju in v Ljubljani, predsedstvo SAZU in dunajski inštitut pa sta predstavila pomen knjige.

Predgovori so v glavnem urejeni kronološko, vendar v skupinah po vsebinski sorodnosti. Izjema je prvo besedilo, ki je hkrati Trubarjev življenjepiš, pridiga, v kateri je kancler tübinske univerze Jakob Andreae po Primoževi smrti v posebni knjižici (1586) orisal njegovo življenje. Trubarjev učenec Matija Trost je pridigo 1588 priredil za slovenske bralce, v knjigi pa je zapisal nekaj podatkov, ki dopolnjujejo nemški izvornik in jih je Sakrausky vključil v svojo izdajo.

Prvi Trubarjev predgovor je iz njegovega Katekizma 1550, za njim so natisnjeni predgovori in posvetila k prvim prevodom bibličnih knjig. Nato sledi vrsta posvetil različnim veljakom v slovenskih in hrvaških knjigah, ki so jih napisali Trubar, Juričič in Konzul, tiskali pa so jih v Urachu. Posebej pomembna so Trubarjeva nemška besedila v

psalterju, katekizmih in delih Nove zaveze. Posebno skupino sestavljajo predgovori k pesmaricam in molitvenikom. Tudi Trubarjevi učenci Krelj, Dalmatin, Tulščak in Primožev sin Felicijan so podpisali nekaj predgovorov, enega med njimi tudi ljubljanski tiskar Janž Mandelc.

Knjigo sklepajo krajevno, osebno in stvarno kazalo ter zemljevid notranjeavstrijskih dežel v Trubarjevem času.

Preden bom predstavil vsaj nekatere ugotovitve in poudarke, ki so objavljeni v knjigi, bi rad opozoril na tehnično izvedbo knjige, natisnjeno v Wolfsbergu na Koroškem. Stara in nova nemška in slovenska besedila so natisnjena skoraj brez napak, avtorjevi komentarji so vidno drugače stavljeni kot besedila 16. stoletja, pri teh pa so ohranjene tudi značilne obrobne glose. Opombe k starim besedilom so pod črto, na dnu vsake strani pa so kratice, ki na temelju Berčičeve in Bučar-Fanceve bibliografije poznavalcu takoj povedo, iz katere knjige je besedilo na tisti strani. Faksimilni posnetki vseh naslovnih strani zelo poživljajo knjigo, prepis starih črk v latinico ter prevod slovenskih besed v nemščino pa so stare naslove naredili dostopne tudi sedanjemu bralcu.

Škoda, da ni bilo mogoče posebej natisniti seznama literature, ki jo avtor navaja v opombah, saj je med tem veliko del, ki nam niso preveč znana ali pa sploh niso lahko dostopna.

Ob prebiranju bogate vsebine obsežne knjige se mi zdi prav, če navedem kar po vrsti naslednje:

Prvo objavljeno nemško besedilo 16. stoletja je posmrtni govor Jakoba Andreae. V svojem uvodu je naš avtor navedel veliko podatkov, ki pojasnjujejo Trubarjevo teologijo. Že na tem mestu omenja nemške teologe, s katerimi je bil Trubar v stiku in so ga podpirali. Za nas pomembna je predstavitev posmrtne pridige, s katero so protestanti nadomestili katoliško pogrebno mašo. Navajajo zbirke tiskanih pridig te vrste — v najobsežnejših jih je kar 25.000! — in bi verjetno v tem gradivu bilo mogoče najti še kaj podatkov zlasti za Trubarjeve učence, ki so pozneje živeli v Nemčiji. Sakrausky je objavil izvorno posvetilo kranjskim deželnim stanovom in tisti del pridige, ki je povzel Trubarjevo življenje. Ob Ruplovi objavi slovenskega prevoda te pridige je dopolnil nemški življenjepiš, v opombah pa najdemo slovstvo, ki obravnava posamezne dogodke iz Trubarjevega življenja.

Ob kratkem nemškem predgovoru Trubarjevi prvi knjigi, Katekizmu 1550, je Sakrausky na osmih straneh s številnimi opombami približal nemškemu bralcem pomen te knjižice za Slovence in veličino Trubarjevega težkega dela. Z znanjem protestantskega teologa je preiskal Trubarjevo knjigo in ugotovil njeno mesto v tedanji teološki literaturi. Mimogrede je seznanil tujino z ugotovitvami slovenskega teologa Jožeta Rajhmana, ki je temeljito analiziral prvo slovensko knjigo, in jo deloma tudi dopolnil.

Naslednje nemško posvetilo je napisal Trubar šele 1557 k prvemu delu prevoda novozaveznih bibličnih knjig. Knjigo je namenil »pobožnim kristjanom«, pisal pa je na god sv. Primoža in Felicijana, torej tudi na svoj god. V svojem uvodu je Sakrausky orisal Trubarjevo življenje in delo v letih med izidom obeh knjig. V opombah k besedilu posvetila beremo razlago posameznih besed ali pojmov, ki sedanjemu nemškemu bralcu ne morejo biti razumljive, sproti pa je navedel razprave in knjige, ki pomagajo k naljnemu študiju.

V isti knjigi je Trubar objavil Slovenski koledar, dolgi bogoslovni uvod (Ena dolga predgovor), seznam evangeljskih odlomkov, ki se berejo pri nedeljskem bogoslužju, in krajšo razlago teh odlomkov — postilo. Sakrausky je zapisal, da Trubar svojim rojakom ni poskrbel samo za razumljivo evangeljsko besedilo, ampak jih je kot dober pastir hotel uvesti v branje in premišljevanje božje besede. Trubarjev »predgovor« je pozneje izšel tudi v hrvaščini, o čemer bo v naši izdaji govor še pozneje.

Ta spis, ki ga je pri nas preštudiral in predstavil Jože Rajhman v svoji teološki disertaciji Teološka podoba Trubarjeve Ene dolge predgovori (Maribor 1974, samo v ciklosti-

lu) in jo v tisku objavil 1986 kot dopolnilo k reprintu Trubarjevega spisa, je po mnenju Sakrauskega ena prvih protestantskih dogmatik sploh: »V času, ko je Trubar pisal svoje artikule (1557), je imel na voljo le Melanchthonove Loci communes, saj Luther ni napisal celotne razlage vere. Šele po Trubarjevem spisu so izšli podobni nemški pregledi in razlage verskih resnic« (str. 234).

Po različnih avtorjih je Trubar sestavil tudi kratko postilo — razlago nedeljskih in prazniških evangelijev — tudi to sta Konzul in Dalmata pozneje prevedla v hrvaščino.

Drugi del Nove zaveze je izšel 1560 s Trubarjevim posvetilom kralju Maksimilijanu. Hotel si je pridobiti njegovo naklonjenost, ko mu je bila kraljeva podpora še posebno potrebna zaradi dvomov v pravovernost novih slovenskih besedil.

Takoj nato je 1561 izdal svojo nemško bio- in bibliografijo Register und summarischer Inhalt. Sakrausky je v uvodu prikazal ozadje edinega Trubarjevega nemškega daljšega spisa, ki ga je posvetil baronu Hansu Ungnadu, prek njega pa še drugim dobrotnikom. Vsi ti naj bi spoznali, kaj je že lahko natisnil v blagor Slovencev, Hrvatov in drugih Slovanov, ki so trpeli pod turškim jarmom. Sakrausky je posvetilu dodal še dve Ungnadovi prošnji za denarno podporo iz leta 1561 in 1564, v katerih je baron posebej poudaril, kako bi lahko s slovanskimi verskimi knjigami ukrotil Turke, ki ta jezik razumejo: če se bodo ob branju verskih knjig spreobrnili, bo Evropa rešena bolj temeljito, kakor če jih porazijo v vojski.

Leta 1562 je izšel Trubarjev prevod — prireditev augsburške veroizpovedi pod naslovom Artikuli, tudi to slovensko knjigo so izdali v hrvaškem prevodu v glagolski in cirilski pisavi. Vsem trem je napisal posvetilo Trubar, a vsako drugemu dobrotniku, Sakrausky pa jim je dodal potrebne opombe.

V naslednjem oddelku so zbrani Trubarjevi predgovori hrvaškim knjigam. Prva v Urachu natisnjena knjiga je bila Katekizem iz leta 1561 v obeh pisavah, zato je ob njem Sakrausky nemškim bralcem pojasnil nastanek slovanske pisave in zgodovino bogoslužja na območju glagolice. Nato so na vrsti posvetila hrvaškim izdajam Nove zaveze (1562/63) in že prej omenjeni hrvaški izdaji Ene dolge predgovori (Edni kratki razumni nauci 1562). Tudi te knjige so posvečene različnim dobrotnikom, katerim je Trubar razložil svoje delo ter jih seznanil s strašnim življenjem kristjanov na evropskem jugovzhodu. Trubar je napisal tudi posvetili k obema natisoma hrvaške Postile (1562 in 1563).

Ob teh izdajah je Sakrausky povzel arhivske podatke o delu in stroških za te tiske, kakor sta jih po arhivskih virih že objavila Kostrenčić in Bučar—Fancev. Oba sta zajemala iz Schnurrerjeve knjižice Slavischer Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert, ki je v Tübingenu izšla 1799 in je prav v dnevi, ko to pišem (junij—julij 1989) doživela ponatis v Münchenski zbirki dr. Rudolfa Trofenika Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen kot njen 20. zvezek (s spremno besedo založnika in komentarjem Petra Bartla).

Po Trubarjevih posvetilih je Sakrausky na tem mestu natisnil še predgovore, ki sta jih napisala Juričić in Konzul. Prvi 1564 k prevodu würtemberškega cerkvenega reda v glagolski izdaji, enak pa je bil tudi v izdaji v latinici. Ob tem je Sakrausky razložil pomen cerkvenega reda na sploh, posebej pa je prikazal usodo Trubarjeve Cerkovne ordninge, ki je istega leta izšla brez posvetila (najbrž tudi brez naslovnega lista). Hrvaška knjiga je prevod nemškega würtemberškega obrednika, slovensko knjigo pa je Trubar sestavil po svoje, do česar niti po takrat veljavnih protestantskih načelih ni imel pravice.

Konzulov je predgovor k hrvaškemu prevodu Brenzove postile, ki je kot zadnja hrvaška protestantska knjiga 16. stoletja izšla 1568 v Regensburgu. Sakrausky je ob tem nemškem besedilu obširneje spregovoril o takratnih razmerah na Hrvaškem pod Turki in omenil tudi tiste Hrvate, ki so se zatekli na Gradiščajsko, zlasti ker je tam deloval iz Ljubljane izgnani tiskar Janž Mandelc, pa tudi Konzul je deloval tam in z obširno postilo v dveh zvezkih poskrbel za svoje vernike.

V drugi polovici knjige je Sakrausky objavil še druge Trubarjeve predgovore in posvetila: prvi je na vrsti Psalter (1566). Naš avtor je v svojem uvodu k prevodu psalmov opozoril tudi na tiste podatke iz Trubarjevih pisem, ki jih Trubar v tiskani knjigi ni upal objaviti, da je namreč uporabljal tudi švicarske prevode in komentarje psalmov.

Naslednja dva Trubarjeva predgovora sta bila objavljena v izdajah katekizmov 1567 (Brenzov slovensko-nemški) in 1575 (»iz dvejma izlagama«). Sakrausky je na tem mestu podrobno razložil zgodovino katekizma, zlasti razliko med Lutrovim, ki ga Trubar ni prevajal, in Brenzovim. Pri Lutru so bolj v ospredju božja svetost, evangelij in zapovedi, ne pa božje usmiljenje, saj katekizem začenja z deseterimi zapovedmi in stavkom: »Boga se moramo bati in ga ljubiti,« Brenz pa je na začetek katekizma postavil krst, izpoved vere in očenaš, torej tisto, kar nam je dal Jezus v odrešenju. Po mnenju našega avtorja je prav v tem treba iskati razlog Trubarjeve izbire. V svoji drugi knjigi je Brenzovo besedilo Trubar obogatil s krajšo in daljšo razlago, da bi knjiga postala za slovenske bralce pravi domači učbenik krščanske vere in življenja po njej. Sakrausky je ob tem posegel nekoliko naprej v zgodovino, ko so avstrijski oblastniki začeli preganjanje protestante v svojih deželah, čeprav so do bruške pacifikacije (1578) zaradi bližnje turške nevarnosti uživali še nekaj svobode, Trubarjeva knjiga pa naj bi jih utrdila tudi v času prihodnjega preganjanja. Sakrausky je v svojem uvodu opozoril, da se je Trubar pri razlagi Brenzovega katekizma sicer ravnal po nemški knjigi Christoph Vischerja, a je v razlagi Kristusove navzočnosti v sveti večerji ostal bližji tradicionalni razlagi, Vischer pa je imel glede tega »kriptokalvinske« nazore. Za nas je dragocena opomba na str. 364, da je nemško študijo o obeh katekizmi (Lutrovem in Brenzovem) 1985 objavil teolog Christoph Weismann, pri nas znan zlasti v zvezi z najdbo in objavo Trubarjeve Cerkovne ordninge. Ker je Trubar datiral svoj predgovor na svoj god 1575, je naš avtor v opombi zapisal, da je tudi obema svojim sinovoma dal imeni slavnih kranjskih in koroških zavetnikov Primoža in Felicijana.

Naslednja Trubarjeva posvetila k različnim izdajam prevodov novozaveznih knjig sodijo sicer v čas pred drugim katekizmom in celo v pozna leta 1581/82, naš avtor pa jih je združil v skupino zato, da je v svojem uvodu lahko prikazal razvoj Trubarjevega prevajanja v času, ko so svetopisemske knjige prevajali že njegovi učenci in sodelavci. Pri tem mu je bila v oporo najdba Primoža Simonitija, ki je v vatikanski knjižnici odkril izvod prevoda iz leta 1557 z rokopisnimi popravki — zelo je verjetno, da je to prav Trubarjev izvod iz časa pripravljanja nove izdaje. Sakrausky je tudi glede tega podčrtal podobnost Trubarja in Lutra, ker je tudi on vedno pilil svoje prevode. Veliko podatkov o delu obeh prevajalcev naj bi nam pomagalo razumeti podobnosti in razlike okolja v tedanji Nemčiji in Sloveniji, katerih prebivalcem sta bila namenjena prevoda.

Zanimivo je posvetilo prevoda Pavlovih pastoralnih pisem (1567), ker je naslovljeno na žene, ki naj skrbijo, da bodo božjo besedo s knjigo posredovale še drugim. Naslednji prevod pisem apostolov in Razodetja (1577) je posvetil plemiškim sinovom, ki so študirali v Nemčiji in je zanje skrbel v upanju, da bodo nadaljevali njegovo delo za evangelij.

Ponovno izdajo Nove zaveze v celoti (1582) v priročni obliki osmerke v dveh knjigah je Trubar posvetil svojemu dobrotniku, württembergškemu knezu Ludviku, ki je po smrti svojega očeta Krištofa skrbel za slovenske tiske in dijake slovenskih dežel, naklonjen pa je bil tudi Trubarju. Sakrausky je ob teh posvetilih podrobno razložil vlogo in zasluge posameznih naslovljencev.

Poseben oddelek je namenjen za posvetila pesmaricam: Trubar je podpisal izdaje iz let 1567, 1574 in 1579, Dalmatin izdajo 1584, Felicijan Trubar pa zadnjo, natisnjeno 1595. V svojem uvodu je Sakrausky razložil pomen pesmaric za protestantsko bogoslužje in za slovenske protestantske cerkvene občine, vsako pesmarico in predgovor vanjo pa je predstavil še posebej ter navedel razprave, ki so bile doslej o njih objavljene.

Trije molitveniki brez pesmi so izšli 1579 (tiskan v Ljubljani), 1584 (v Wittembergu) in 1595 (v Tübingenu). Kot uvod v posvetila, ki so jih podpisali Janž Tulščak, Jurij Dalmatin in Felicijan Trubar, je Sakrausky predstavil pomen molitvene knjige za protestantske skupnosti in vernike. Luter ni izdal posebnega molitvenika, Trubar prav tako ne, a je molitve vpletal v svoje katekizme, pesmarice in zlasti v Cerkovno ordningo (avtor neka-ko ni opazil, da so molitve v tem obredniku predvsem prevodi starih latinskih liturgičnih molitev iz časov pred reformacijo), tudi prevod psalmov je imel za glavno molitveno knjigo. Posebne nemške protestantske molitvenike je prinesla šele druga doba reformacije, torej prav čas, v katerem so nastajale slovenske knjige. Mlajši Trubarjevi sodelavci so tako imeli že nekaj nemških vzorcev, predvsem molitvenika, ki sta ga spisala Johannes Habermann in Andreas Musculus. Sakrausky je iz literature povzel glavne njune značilnosti, kar bo moglo biti nova spodbuda, da bi tudi kak slovenski teolog vzel te knjižice v roke. Tulščakova knjižica je bila v Ljubljani 1579 natisnjena celo v dveh oblikah, naslovna lista se razlikujeta v pisavi imena Janez: izvod, ki je ohranjen v Köbenhavnu, ima pri avtorju, prevajalcu in tiskarju zapisano Janž, izvod, ki ga je Sakrausky našel na Koroškem, pa vse trikrat Ivan (na str. 483 je treba imena popraviti, ker je upodobljen en izvod, naslov pa je prepisan iz drugega).

Ob prevajanju svetopisemskih knjig so naši prevajalci čutili potrebo prevesti tudi razlago odlomkov, zlasti evangeljskih, ki so jih brali pri nedeljskem in prazniškem bogoslužju. Trubarjeve postile so našle svoje mesto v naši knjigi že v prvem delu, v posebni skupini pa sta še posvetili h Kreljevemu prevodu Spangenbergove postile (1567) in Juričičevemu nadaljevanju istega dela, ki je izšlo v Ljubljani 1578 in je posvetila zanj podpisal kar tiskar Mandelc. Sakrausky je ponovno poudaril, da so bile te izdaje Slovincem še posebno koristne, ker niso mogli imeti povsod rednega bogoslužja pa so lahko božjo besedo premišljevali ob branju tiskane razlage. Ob Krelju in njegovem de-se je naš avtor poglobil tudi v delo in vpliv njegovega prijatelja in učitelja Matija Vlačiča (Mathias Flacius Illyricus), ki je zagovarjal nekatere posebne nazore (flacijanizem). V uvodu beremo tudi podatke o Kreljevem najbolj znanem delu, Otročji bibliji (1566), katekizmu v petih jezikih (slovenskem, hrvaškem, nemškem, latinskem in italijanskem), ki pa je izšel brez nemškega posvetila.

Jurij Dalmatin je napisal nemški posvetili k svojemu prevodu Sirahove knjige (podpisan pa je tiskar Mandelc) in Pasijona. S tem se je začela tiskarska obrt v Ljubljani (1575), zato je Sakrausky povzel podatke o delu Janža Mandelca, o tedanjih razmerah v Sloveniji in o tem, da so tudi Nemci radi tiskali Sirahovo knjigo kot knjigo spodbudnega branja, čeprav je ni v hebrejskem (protestantskem) seznamu starozaveznih bibličnih knjig.

Razumljivo je, da je zelo obsežen uvod, ki ga je napisal Sakrausky ob predstavitvi Dalmatinovega prevoda celotne Biblije (1584) in njenega prvega dela, ko je Mandelc 1578 natisnil pet Mojzesovih knjig. Ker je pisal predvsem za nemške bralce, je začel z ugotovitvijo, da v nemških in drugih protestantskih deželah zelo malo vedo o tisti reformaciji, ki so jo v 16. stoletju doživljale slovanske in madžarske dežele. Jeziki teh narodov so se oblikovali predvsem ob božji besedi, ki so jo prevajali iz izvornih bibličnih jezikov. Na tem mestu vemo nekaj tudi o čeških in poljskih prevodih in kaj se je takrat dogajalo na severu Evrope. Zavzetost za božjo besedo je takrat združevala prizadevanje nemških, slovanskih in romanskih prevajalcev in teologov, ki so se trudili za »čisti evangelij« (tudi o Petru Pavlu Vergeriju, ki je Trubarja nagovarjal k prevajanju Biblije, je nekaj več v tem uvodu).

Po tem bolj splošnem uvodu je podrobneje predstavljeno življenje in delo Jurija Dalmatina. Ob tem beremo zanimivo ugotovitev, da so Lutrovi prevodi Biblije izhajali s podobami in obsežnimi uvodi tako v celotno Biblijo kot v posamezne »knjige«, kar je posnemal tudi Dalmatin. Šele pozneje je namreč pod vplivom »reformiranih« idej (npr. v Britanski in inozemski biblični družbi) prevladal tisk Biblije brez slik in brez uvodov, kar

se nam danes zdi kot značilnost protestantskih svetopisemskih knjig. Sakrausky je povzel različne študije, ki so se doslej ukvarjale z Dalmatinovo Biblijo, navedel je, da so morda revizorji uporabljali wittenberško izdajo Lutrove Biblije, ki jo je 1581 natisnila ista tiskarna, kot je nato tiskala slovenski prevod. Tudi lesoreze Johanna Teufela (Deubel) je Dalmatin večinoma prevzel in si s tem nakopal obsodbo poznejšega rojaka, graškega profesorja Matija Robitscha (leta 1859), ki je zapisal, da so te podobe razuzdane in pohujšljive.

Sakrausky je posebej pohvalil Dalmatina zaradi njegovega slovarja pojmov (register) in načina, kako je s črkami (a — d) ob robu stolpcev omogočil najti iskano besedo ali pojem v bibličnem besedilu — nemška predloga takrat tega še ni poznala. Dalmatinovo skrb za uporabnost knjige pri bogoslužju razodeva tudi seznam nedeljskih in prazniških odlomkov z natančno oznako, s katerimi besedami se odlomek začne in konča in v kateri svetopisemski knjigi ga je mogoče najti (takrat še namreč niso poznali razdelitve besedila na vrstice): Sakrausky je nato podrobno predstavil vsebino obeh Dalmatinovih nemških uvodov pa tudi slovenskega uvoda — njegove dogmatike.

Zadnje mesto v knjigi zavzema posvetilo Felicijana Trubarja k izdaji očetovega prevoda Lutrove Hišne postile (1595). Trubar je to obsežno delo prevajal v različnih obdobjih svojega življenja, uspel ga je dokončati tik pred smrtjo. Sakrausky nam je razložil pomen postil, ki so jih uporabljali pridigarji pa tudi verniki (zato »hišna postila«). Veit Dietrich je kot Lutrov učenec zapisoval nagovore, ki jih je »hišni oče« imel svoji družini, in jih je z mojstrovim dovoljenjem in uvodom izdal 1544. Trubarju so bili všeč zaradi nazorne preprostosti, povrh pa je pri Dietrichu našel prvo zavetje, ko je pribežal v Nemčijo, zato jih je želel oskrbeti tudi svojim rojakom. Sakrausky je opozoril na podobnost usode obeh prijateljev, ki sta bila predvsem pastirja in ne toliko teologa, da bi se spuščala v teološke prepire. Oba sta hotela poskrbeti za duhovno hrano preprostim vernikom, ki so živeli v razburljivih časih.

Primožev sin Felicijan je lahko izročil rokopis v tisk šele 1595, ko so mu kranjski stanovni in mesta zagotovili denarno podporo — posvetilo je napisal prav tem dobrotnikom. Sakrausky je opozoril na različne podatke o številu naklade te knjige (1000, 800, 700?) in na njeno lepoto, ko jo krasi naslovni lesorez, večkrat uporabljen pri nemških izdajah Biblije. Knjiga seveda ni mogla v celoti doseči svojega namena, ker je moral Felicijan že 1599 kot zadnji slovenski ljubljanski superintendent zapustiti Kranjsko. Sakrausky je v duhu sedanje ekumenske usmerjene presoje na koncu zapisal: »Žal ta pomembna knjiga za kranjski protestantizem prizadevnega slovenskega reformatorja Primoža Trubarja ni mogla obroditi sadu, ker je Bog v svoji modrosti drugače odločil glede mlade in kvišku težeče slovenske evangeličanske Cerkve« (str. 606).

Ob besedilu Felicijanovega posvetila, da razporeditev evangelijev v postili ustreza stari cerkveni razporeditvi, ki so jo katoličani imeli v misalu in lekcionarju, je Sakrausky zapisal liturgično zanimivo opombo, da je Luter kljub nasprotovanju nekaterih somišljenikov ohranil staro razporeditev, medtem ko so zlasti zvinglijanci zagovarjali zaporedno branje iz Biblije. Ob precej napadalno zasnovanem Felicijanovem posvetilu je še nekaj opomb, ki naj bi mlade raziskovalce spodbudile, da bi kdo tudi Slovencem predstavil bogato teološko vsebino obsežne in zelo lepo natisnjene slovenske knjige.

Namen tega poročila o knjigi Oskarja Sakrauskega ni bil predstaviti vsebino posvetil — predgovorov, ki so v njej prvič sistematično objavljeni, ampak predvsem delež njenega avtorja. Ob tem se mi vendarle zdi primerno, ponovno izraziti željo, da bi si Slovenci oskrbeli prevod vseh teh besedil, ker so doslej objavljeni le odlomki v obeh Ruplovih izdajah Slovenski protestantski pisci (1934 in 1966) in hrvaški prevodi nekaterih besedil v izdaji Bučar-Fanceva (1938), saj je razumljivo, da slavistom in zgodovinarjem niso bili v ospredju teološko pomembni odlomki v sicer predvsem teološko zasnovanih knjigah. Vsa nemška besedila, ki so v izvirnikih seveda natisnjena v »frakturi«, je



Sakrausky skrbno prepisal v latinico, kakor je to navada v vseh kritičnih izdajah nemških klasikov — lahko samo občudujemo avtorjevo potrpežljivost! Ob tem se ponovno spomnimo nujne potrebe, da bi tudi obsežnejše slovenske spise in prevode prvih naših piscev mogli brati v študijskih izdajah, prepisanih v sedanjo pisavo. Doslej smo dobili nekaj faksimilnih izdaj, ki so lepe in privlačne in tudi koristne, ker so izvirniki tako težko dosegljivi, za študij pa seveda ne zadoščajo. V Trubarjevem letu je bila ta želja večkrat javno izražena v Ljubljani in v Tübingenu na simpozijih, morali bi le najti ljudi, ki bi se po zgledu Sakrauskega prijeli dolgotrajnega dela, pa seveda poiskati primeren način izdaje.

Manj je verjetno izpolnjiva želja, da bi tudi bogato gradivo, ki je v prikazani nemški knjigi zbrano o naših piscih 16. stoletja, njihovih knjigah, nemških predlogah zanje in njihovih avtorjih, o naslovljenicah posvetil in o doslej objavljeni nemški in slovenski strokovni literaturi, postalo dostopno tistim, ki nemščine ne obvladajo. Vsekakor bo škoda, če bogata knjiga pri nas ne bo bolj znana in uporabljena.

Ob koncu tega pregleda je treba posebej podčrtati, da je delo mogel napisati le temeljito vsestransko izobražen teolog, ki pozna celotno protestantsko problematiko in jo zna primerjati s katoliško, hkrati pa mu je dostopna slovenska in nemška strokovna literatura, ki je nastala v 19. in 20. stoletju. V opombah je avtor postregel tudi neteološko izobraženemu bralcu s podatki iz nemških leksikalnih (večinoma protestantskih) del, v katerih se lahko podrobneje poučimo o pojmi, pojavih, obredih, ki večini danes niso več domači. Seveda bodo verjetno jezikoslovci pogrešali poudarkov, ki so zanimivi za njihovo stroko, vendar smo lahko izredno veseli, da se je celote lotil teolog in tudi teološki pomen posameznih slovenskih knjig 16. stoletja postavil v ospredje. Zato smo našemu sobratu škofu Sakrauskemu za njegov dolgoletni trud izredno hvaležni.



Valter Dermota

## Zakrament evharistije v preventivnem vzgojnem sistemu sv. Janeza Boska

### UVOD

#### 1. Stik z religiozno vrednoto

Vsaka vzgojna metoda in vsak vzgojni sistem sta toliko učinkovita, kolikor lahko svoje gojence soočata z vrednotami, ki jih skušata uresničiti s svojim vzgojnim delom. Preventivni sistem sv. Janeza Boska je v bistvu religiozen vzgojni sistem; gojence uvaja tudi v estetske, znanstvene, socialne, politične, ekonomske, personalne in etične vrednote. Preventivni sistem skuša predstaviti sakralno, sveto in božje. Tega ne dela samo teoretsko, temveč tudi okoliščine in priložnosti, v katerih pride gojenec v neposreden stik s sakralnim, svetim in božjim.

#### 2. Sakralno, sveto in božje

Dostikrat nam tudi etimologija ali izpeljava izraza iz besednega korena pomaga razumeti poimenovanje določenega predmeta. To je v veliko pomoč zlasti pri tako globokih in zapletenih izrazih, kakor so sakralno, sveto in božje.

Sakralno prihaja od latinskega glagola *sacro*, *sacrare* in pomeni posvetiti, komu kaj podariti in narediti nedotakljivo (ker pripada komu drugemu). Sakralno je ali božja last ali pa spada v območje božjega in pomeni osebo ali predmet, kar pripada Bogu.

»Sveto« je slovenski izraz za latinsko besedo *sanctum*, ki je lahko pretekli deležnik glagola *sancio*, *sanciri* in pomeni zagotoviti, prevzeti odgovornost nad nečim, ali glagola *sanctio*, *sanciri*, ki pomeni zagotoviti, odrediti. *Sanctum* potem pomeni od Boga sprejeto in zagotovljeno, nedotakljivo za človeka in Bogu povečeno. »Sveto« je božja lastnina, nedotakljivo in vsega spoštovanja vredno.

Božje pa je svojilni pridevnik in pove, da je nekaj božja last, da je Bog lastnik tiste osebe ali tistega predmeta, ki mu pravimo božji.

V vseh treh izrazih je nosilec lastnosti, dejanja ali stanja Bog, ki mu po posvetitvi ali prostovoljnem prenosu pripadajo lastniške pravice, do oseb, stvari ali predmetov.

Religiozna vrednota je zato dobrina, ki človeka dovrši, izpopolni in osreči s tem, da ga postavi v stik z Bogom, Bogu posvečenimi osebami in predmeti, ki so v božji službi.

### 3. Religiozna vrednota je navzoča v našem svetu

Religiozno ali Bogu posvečeno je navzoče v našem življenju in ga lahko zaznavamo s čutili. Sem spadajo: stavbe (cerkve, župnišča, znamenja...), osebe (duhovniki, redovniki, redovnice, osebe v cerkveni službi), dogajanja (bogoslужje, pridiganje, kateheza), združenja (tretji redovi, pevski zbori, romanja, cerkveni zbori), običaji (pust, post, božično praznovanje, žegnanja), izrazoslovje (»Bog pomagaj« če kdo kihne, »dober dan« in ne izrečeno nadaljevanje »nam Bog daj« m. d.).

Božji obredi spremljajo naše življenje. Začne se s krstom, nadaljuje s pripravo na prvo spoved in prvo obhajilo (to se potem nadaljuje celo življenje), birmo ter konča s cerkveno poroko, novo mašo in maziljenjem bolnikov.

Stik z Bogom imamo tudi po posvečenih osebah, zlasti duhovniki kot dušni pastirji v vseh oblikah pastoralnega udejstvovanja, redovnikih in katehistinjah.

Zakramenti postavljajo vernika v neposreden oseben stik z Bogom; to vidimo zlasti iz pokore-sprave, kjer Bog po svojem namestniku, duhovniku-spovedniku, odpušča grehe in vabi k spreobrnjenju.

Zakrament pokore-sprave postavlja človeka v stik z Bogom, vendar posredno prek spovednika, tako da je učinek zakramenta — odpuščanje grehov in sprava — navzoč pri prejemniku zakramenta.

Toda stik z božjim prek predmetov in oseb se spremeni v oseben stik z Bogom v zakramentu evharistije.

### 4. Zakrament evharistije kot človekov neposreden stik z Bogom

Religiozna vrednota postane za človeka neposredno dostopna v neposrednem stiku z osrednjim religioznim dejstvom, to je z Bogom. Kako je to mogoče, nam lahko razložita samo neskončna božja modrost in vsemogočnost, povezani z neskončno ljubeznijo Boga do človeka. Bog je človeka tako ljubil, da je zbral vso svojo modrost z namenom, da je pokazal, kako ima človeka rad. To se je zgodilo v štirih oblikah ali načinih: v učlovečenju troedinega Boga v drugi božji osebi Jezusu Kristusu in njegovim prihodom na zemljo; v njegovem življenju, trpljenju, smrti in vstajenju od mrtvih kot daritvi in za-doščevanju za greh; v dajanju svojega telesa in krvi v jed in pijačo v obhajilu in v nenehni pričujočnosti v najsvetejšem zakramentu.

Poleg teološkega pomena teh dejstev imamo še vzgojno učinkovitost daritve Jezusa Kristusa, njegovega telesa in krvi kot hrane in pijače v obhajilu in njegove pričujočnosti v najsvetejšem zakramentu. Če se Jezus Kristus daruje in to nekrvavo daritev vsak dan obnavlja, tudi nas spodbuja k sodaritvi. Če Jezus Kristus prihaja k nam kot jed in pijača, potem mora to uživanje telesa in krvi Boga in človeka Jezusa Kristusa imeti zares božje učinke. In če Jezus Kristus kot Bog — človek biva med nami v tabernaklju naših cerkva in kapelic, potem pač zato, ker nas ima rad in nam hoče biti v pomoč.

To so trije značilni vidiki evharistije, to je zakramenta telesa in krvi Jezusa Kristusa, za naše odrešenje in pomoč na našem potovanju skozi zemeljske danosti proti večni domovini, nebesom.

#### I. Preventivni sistem gradi na evharistiji kot daritvi

##### 1. Vzgojni pomen daritve ali žrtve

Ena izmed osnovnih nalog vsake vzgoje je usposabljanje gojencev za žrtev, odpoved, premagovanje. Osnovno pravilo medčloveških odnosov sloni na geslu: »Stori drugemu to, kar želiš, da bi drugi tebi storili.« To pa je mogoče doseči samo tako, da se odpovedujemo svojim željam in upoštevamo želje drugih. Ta odpoved terja žrtve in premagovanje lastnih teženj po uživanju. Toda čemu naj se odpovedujem, zakaj naj se premagujem?

Žal sodobna vzgoja bolj teži za »razvijanjem svoje osebnosti«, kar pomeni k brezobzirnemu zadovoljevanju lastnih potreb, želja in hotenj, čeprav bi morala načrtovati vzgojo za žrtev, odpoved in premagovanje.

Preventivni sistem se odločno opira na daritev — žrtev — odpoved, ki nekrvavo poteka pred nami v daritvi svete maše. Sv. Janez Bosko je odločno zahteval, da se je morajo gojenci vsak dan udeleževati.

## **2. Daritev sv. maše kot religiozno dejstvo**

Sestavni del religije je bogočastje. Eden izmed češčenj je daritev. Za ljudsko religijo, iz katere se je razvilo krščanstvo, je značilna cela vrsta klavnih in žgalnih daritev. Vse te daritve je kot zadoščenje in slavo povzel Jezus Kristus v svojem trpljenju in krvavi daritvi na križu na Golgoti. Še pred krvavo daritvijo pa je kot spomin in ponovitev krvave daritve na Golgoti ustanovil nekrvavo daritev pri zadnji večerji. Svojim učencem je naročil, naj opravljajo to nekrvavo daritev v njegov spomin.

Gre za najvišjo obliko bogočastja v obliki daritve, ki se dan za dnem obnavlja in opravlja v naših bogoslužnih prostorih. Milijoni in milijoni vernikov z duhovniki darujejo Jezusovo nekrvavo daritev in s tem izkazujejo najvišje priznanje in čast. Daritev sv. maše sodi med najbolj religiozna dejstva krščanstva.

## **3. Sodarovanje pri nekrvavi daritvi Jezusa Kristusa**

Pri Jezusovi nekrvavi daritvi smo navzoči tako, da sodarujemo, darovi pa morajo biti na ravni najvišjega bogoslužja. To pa so dejanja, storjena iz ljubezni do Boga, zaradi Boga in Bogu v čast. (Če dam miloščino, je pred Bogom pomembna odločitev volje, da se nečemu odpovem in to spremenim v božjo slavo: gre za dejanje velikodušne odpovedi kot znamenje ljubezni in spoštovanja do Boga.)

Edino pravilna in učinkovita navzočnost pri daritvi nove zaveze, to je sv. maše, je sodarovanje. Darovi so iz ljubezni do Boga storjena bogoslužna dejanja, ki služijo božjemu kraljestvu in zveličanju duš. Udeleženec naj bi k sv. maši prinesel duhovno košarico, polno dobrih del, storjenih v večjo božjo slavo in iz ljubezni do Boga.

## **4. Vzgojna učinkovitost navzočnosti-sodarovanja pri sv. maši**

Krščanska vzgoja spodbuja gojence k neprestanemu premagovanju, odpovedi, žrtvam in samozatajevanju. To dela z vajo in s pomočjo kreposti srčnosti ali pripravljenost za velike žrtve za božjo slavo zlasti na področju zmernosti ali pravilne uporabe vseh svetnih dobrin in prijetnosti. To nenehno odrekanje ugodjem, često tudi dovoljenim, potrebuje močno motivacijo ali utemeljevanje. Sodarovanje pri nekrvavi daritvi Jezusa Kristusa je uspešen vir vedno novih motivov in razlogov za zatajevanje. Ta volja za zatajevanje lahko postane sestavni del njegovega vsakdanjega življenja, delovna navada, in mladega, pa tudi odraslega človeka utrdi za odpoved, zatajevanje, pritrgovanje tudi v dovoljenih dejanjih, ki prinašajo ugodje. Preprosto povedano, vsak dan je treba napolniti košarico dobrih del, ki jo bomo nesli k sv. maši za sodarovanje z Jezusovo daritvijo.

## **5. Don Bosko daje svojim gojencem priložnost, da vsak dan sodarujejo sv. mašo**

Preventivni sistem v vzgoji, tokrat v pravem pomenu besede, skuša »prevenirati« ali priti prej, napredovati. To pomeni pripraviti gojence na stalno odpoved, ki bo v življenju potrebna na vsakem koraku. Pravi človek je tisti, ki se zna premagovati, si pritrgovati, se odpovedovati in s tem obvladovati svoja slaba hotenja ter služiti bližnjemu. Stalno spodbujanje k odpovedi, premagovanju slabih teženj ni samo zato, da ne grešimo, pač pa, da si nabereimo dobrih del, ki jih bomo sodarovali pri sv. maši. Don Bosko ni svojih gojencev silil, da bi šli k sv. maši, temveč jih je motiviral, da so želeli iti k sv. maši

in biti najbolj učinkovito navzoči. Če naj v čem občudujemo njegovo vzgojiteljsko prepričljivost in spretnost, kako je znal mlade ljudi pridobiti za kako razmeroma zelo težko dejanje (takrat je bila maša v latinskem jeziku in liturgična obnova še ni bila na pohodu, saj sodi don Bosko med velike začetnike in pobudnike te), potem je gotovo njegova nadvse iznajdljiva motivacija, da gre človek vsak dan k sv. maši. Pri tem so ga vodili religiozni-bogočastni motivi, ki pa jih je znal uporabiti kot vzgojno motivacijo za premagovanje in samozatajevanje.

## **II. Preventivni sistem gradi na Evharistiji kot srečanju z Jezusom Kristusom**

### **1. Edinstven primer v zgodovini religij**

Krščanstvo je polno najbolj domiselnih iznenadenj, ki si jih moreta izmisliti edinole neizčrpana božja domišljija in ljubezen. Nikomur nikdar ni prišlo na misel, da bi kdo koga tako ljubil, da bi se dal iz ljubezni jesti in popiti. In prav to je storil Bog po Jezusu Kristusu. Človek tega ne bi verjel, če nam evangelisti ne bi bili ohranili izvirmih Jezusovih besed: »Moje meso je res jed in moja kri je res pijača. Kdor je moje meso in pije mojo kri, ima večno življenje« (Jn 6,55); »Kdor je ta kruh, ki je prišel iz nebes, bo živel vekomaj« (58). «Mnogo izmed učencev je reklo: Trda je ta beseda in kdo je more umeti? Mnogo izmed učencev je odšlo in drugi niso verovali. Jezus je rekel dvanajsterim: Ali hočete tudi vi oditi?» (Jn 6,60—68). To pomeni, da Jezus od tega tako nedoumljivega velikega daru ni hotel odstopiti, četudi bi ga mnogi izmed učencev zapustili.

### **2. Jezus Kristus je v evharistiji kot oseba**

Kruh kot telo in vino kot kri sta znamenje celotne osebe Jezusa Kristusa z dušo in telesom, človečanstvom in božanstvom, ene osebe, ki združuje v sebi Boga, drugo osebo presv. Trojice in človeka Jezusa iz Nazareta, rojenega iz Device Marije po obsenčenju Svetega Duha. Tu gre za osebo Jezusa Kristusa, ki je Bog človek, in za bogastvo, ki ga prinaša vsa njegova božje-človeška narava.

To je dejstvo, ki ga je don Bosko skušal z vsemi mogočimi domislicami in sredstvi pojasniti in razložiti svojim neukim in preprostim gojencem. Pri tem mu ni bilo žal ne časa ne naporov. Vse bi dal, samo da bi čim bolj prikazal bogastvo in veličino osebnega srečanja ubogega človeka z neskončnim Bogom.

Mi imamo v tem pogledu nekoliko lažje delo. Živimo v času, ki se z vsemi silami prizadeva za dostojanstvo, svobodo, upoštevanje človeka ter vzgojo in razvoj njegove osebnosti. Krščanstvo je razvilo spoznanje o človekovem dostojanstvu in ga po svojih močeh glede na zgodovinske okoliščine tudi gojilo (odprava suženjstva). Revolucionarna gibanja 18. in 19. stoletja so s silo uveljavila človekovo dostojanstvo. Združeni narodi so 1958 priznali človečanske pravice v tistih delih sveta, kjer kršijo pravice človekovega dostojanstva in svobodo mišljenja.

Žal je tako govorjenje, prizadevanje in delovanje omejeno na zunanji videz in ne prodre v globine. Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, ustvaril ga je kot osebo in kaže svoje spoštovanje do tega dejstva tako, da hoče on sam v drugi božji osebi s človekom navezati osebne in osebnostne odnose.

### **3. Oseba in osebnost**

Oseba — persona je filozofska kategorija — način spoznanja, osebnost pa je psihološki pojem. Oseba pomeni nekaj, kar je »ob sebi« in je v svojem bivanju in odločanju samostojno. Zlasti mislimo tukaj na svobodo, ko se človek kot oseba popolnoma neodvisno, tudi od Boga, prostovoljno odloča. Bog je hotel človeka ustvariti svobodnega in se je zato odrekel svoji pravici do odločanja namesto človeka. Človek je resnično svo-

boden in se popolnoma prostovoljno odloča za cilje po svoji izbiri. Prav po svobodni volji je človek najbolj podoben Bogu. Zato je tudi vse, kar zadeva svobodno odločitev, tako zelo kočljivo za človeka; pomislimo samo na odločitev prvih staršev proti Bogu ali odločitev človeka proti Bogu z grehom. Tu izvirajo najusodnejše posledice tako za Boga — usklajanje božje ljubezni z božjo pravičnostjo — kakor za človeka — potreba po odrešenju.

Poleg tega osnovnega ontološkega — bivanjskega dejstva človeške osebe imamo še človekovo osebnost, o kateri zlasti danes mnogo govorijo in pišejo. Osebnost so prirojene lastnosti, ki jih je človek razvil s pomočjo vzgoje, delovanjem okolja in samovzgojo ter sestavljajo samo zanj značilno izhodišče za vedenje, značilno samo zanj. Osebnost pa ni bil samo človek, v našem primeru kristjan, osebnost je bil tudi Jezus Kristus. Tu se srečujeta dve osebnosti, to je dva načina vedenja. Jezus Kristus se vede v skladu s svojo osebnostjo, vedenje človeka, božjega prijatelja in otroka, ki se srečuje z Jezusom Kristusom, pa je proizvod prirojenih sposobnosti, kakor so jih oblikovale vzgoja, okolje in samovzgoja.

Za Jezusa Kristusa sta seveda pomembni vedenje in ravnanje, ki prihajata iz značilnosti osebe, to je iz človekove svobodne volje. Na tej ravni se srečujeta obe osebnosti in na tej ravni nastajajo glavni stiki.

#### 4. Interesi

V skladu s svojo osebnostjo in v moči svoje osebe, ki se kaže v svobodni volji, imata svoje interese tako Jezus Kristus kakor človek, ki sprejema obisk.

Zanimivi so predvsem skupni interesi. Jezusovi interesi, ki zadevajo človeka, ki ga obišče, se sučejo predvsem okoli njegovih koristi. Te pomenijo predvsem njegovo odrešenje, pot, ki vodi v večno blaženost, in končna sreča v nebesih. Jezusu Kristusu je do tega, da ta človek, ki ga obiskuje, doseže najvišjo blaženost v večnosti.

Človek, h kateremu je Jezus Kristus prišel na obisk, je verjetno še na začetku svoje resnične krščanske rasti; ta je končno tudi rast v pravo srečo in blaženost. Zapleten je v mrežo neposrednih potreb vsakdanjega življenja, ki obstajajo v »poželenju mesa, poželenju oči in napuhu življenja« (1 Jn 2,16). Jezus Kristus mora uporabiti vso svojo spretnost in prepričljivost, da v takem »mesenem in grehu predanem človeku« (Rim 7,14) zbudi zanimanje za tisto, kar je zanj najpomembnejše, se pravi za sodelovanje pri njegovem odrešenju. Žal pa tukaj teče govor samo v eni smeri: meseni in grehu predani človek nekako izsiljuje in predlaga Jezusu Kristusu v svojih prošnjah to, kar mu je v nesrečo: npr. zmago nad sovražnikom, večanje premoženja, slavo in čast i. p. Jezus mora uporabiti spretna didaktična sredstva, kot so zunanji dogodki, pridigarjev pouk, težki pretresi i. p., da ga poučijo in usmerijo k pravim interesom. Jezus Kristus vsekakor želi tega svojega brata ali sestro in mu je všeč tak, kakršen je, z vsemi svojimi napakami in otroškimi nepopolnostmi. Jemlje ga takega, kakor je, in ga skuša s potrpežljivostjo vzgojiti za tisto, kar naj bi bil ali postal.

#### 5. Izmenjava mnenj za že uvedene

Poleg primitivnega, da ne rečemo egoističnega srečanja z Jezusom Kristusom, ko mu govorimo samo o svojih neprimernih željah, imamo še srečanje uvedenih v višje oblike dvogovora. Ta oblika je v tem, da se človek, ki ga je obiskal Jezus Kristus, zanima za želje svojega gosta. To je v danem primeru tisto, kar je Jezus Kristus učil svoje učence, ko so ga prosili, naj jih nauči moliti. Rekel je: »Takole molite: posvečeno bodi božje ime, pridi k nam božje kraljestvo, zgodi se tvoja volja, ne pelji nas v skušnjava in daj nam danes naš vsakdanji kruh.« »Primitivni in nevedeni v višje oblike občevanja z Bogom pa najprej zahtevajo »vsakdanji kruh«, ne glede na interese, ki jih ima Bog. Bog daje vsakdanji kruh tistim, ki se trudijo za njegovo kraljestvo in iščejo njegovo voljo.

Tisti, ki prosijo samo za vsakdanji kruh ali pretežno vsakdanji kruh, prosijo za stvari, ki so navadno v nasprotju z božjimi interesi, pač pa so človekovi pravi in resnični interesi. Taki ljudje potrebujejo izredno božjo potrpežljivost, da spregledajo svoje resnične interese in začnejo drugače prositi ter se pogovarjati s svojim gostom.

Podali smo vzorec srečanja z Jezusom Kristusom na osnovi očenaša, to je molitve ali obrazca interesov, ki naj jih obravnavamo pri pogovoru z gostom pri sv. obhajilu.

## **6. Razgovor o božjem — Jezusovem odrešenjskem načrtu**

»Pridi k nam tvoje kraljestvo« iz očenaša je uresničevanje vesoljnega odrešenjskega načrta. Bog ima v osebah presvete Trojice »izdelan« načrt odrešenja in ga tudi izvršuje z božjo previdnostjo. Božji odrešenjski načrt ima tudi »poglavje« z naslovom »današnji čas«, to je zadnje četrletje 20. stoletja. Pravi božji prijatelji se zanimajo za to, kar je Bogu najbolj pri srcu, in želijo o tem tudi govoriti z Bogom, v našem primeru Jezusom Kristusom, ki je prišel k nam na obisk.

Poseben razlog za zanimanje, za poznanje in uresničevanje božjega odrešenjskega načrta danes je vloga, ki jo je v tem odrešenjskem načrtu Bog predvidel za vsakega izmed nas. Vsak ima svojo nalogo v odrešenjskem dogajanju. Če te naloge ne izvršimo, se odrešenjski načrt ne uresničuje ali podvrže velikim motnjam.

Živimo v letu 1990, to je deset let pred iztekom drugega tisočletja našega štetja. To je čisto določen čas. Živimo v Evropi, Sloveniji, v Ljubljani — da navedemo kraj, kjer živi pisec tega članka — se pravi v čisto določenem prostoru. V tem času in tem prostoru živimo ljudje. Vsi smo vključeni v odrešenjski božji načrt. To je celo naša glavna naloga. Drug drugemu smo v pomoč pri odrešenju, lahko pa smo tudi drug drugemu v oviro. Vsi ljudje smo v rodnem odnosu: rojevamo se iz staršev in sami zopet rojevamo druge prebivalce Zemlje. Ta starševsko-otroški odnos je prva oblika odrešenjskega dogajanja: starši uvajajo svoje otroke v odrešenje in s tem izvršujejo osnovno nalogo in vlogo odrešenjskega načrta. Nato Bog ljudi kliče v določene poklice. Med temi poklici so taki, katerih edina naloga je izvajanje odrešenjskega načrta; to so duhovniki in služabniki Cerkve. Zatem pride dolžnost ljubezni do Boga, do samega sebe in do bližnjega. Prav dolžnost do bližnjega je naša pomoč pri njegovem odrešenju. Pomoč za kristjana je predvsem pomoč v odrešenju. To pa je neizčrpen vir snovi za pogovor z nebeškim gostom Jezusom Kristusom v obhajilu.

## **7. Vsakdanje neposredne naloge v smislu odrešenjskega načrta**

Velike probleme svetovnega dogajanja obravnavajo verjetno papež in škofje, zlasti predsedniki škofovskih konferenc posameznih cerkvenih pokrajin. Navadni verniki, zlasti še don Boskovi gojenci, pa so stali in stojimo pred čisto določenimi, navadno majhnimi vsakdanjimi nalogami, ki pa sodijo v izvrševanje božjega odrešenjskega načrta. Vemo, da Bog nima rok in da smo mi božje dobredelne roke. Te božje dobredelne roke morajo namesto Boga storiti obilo blagohotnih dejanj za božje otroke, to je za tiste, ki nas obdajajo in s katerimi živimo. Zato je predmet pogovora z Jezusom Kristusom njegov odrešenjski načrt in vloga, ki naj bi jo imeli pri uresničenju tega. In prav tu se pojavi vprašanje »božjih rok«, ki uresničujejo odrešenjski načrt. Vsak izmed nas je »božja roka«.

Ko se pogovor z Jezusom Kristusom, ki nas je obiskal v obhajilu, razvija v tej ravni, potem postane zanimiv ne samo zanj, temveč tudi za nas, ali bolje rečeno, zanimiv za nas, ker spoznavamo naše resnične osebne naloge in obveznosti.



## **8. Sv. Janez Bosko ima gojence, ki tudi zunaj obhajila osebno občujejo z Jezusom Kristusom**

Don Bosko je znal tako spretno uvesti svoje gojence v obravnavanje božjih interesov v njihovem vsakdanjem življenju, da je on, kljub izrednim božjim darovom in svoji zaupni predanosti zlasti Mariji Pomočnici, uporabljal svoje gojence za to, da so v njegovem imenu z Bogom urejali interese Oratorija. Neredko se je zgodilo, da je don Bosko poslal kakega fanta pred tabernakelj z naročilom, naj vpraša Jezusa Kristusa, kako naj ukrepa v določenem primeru. Fant je brez vsakega začudenja opravil naročilo in sporočil božjo voljo.

To kaže, kako je don Bosko prek sv. obhajila vodil gojence k Bogu in skušal v svoji hiši uresničiti božje načrte. Vsekakor je treba občudovati vzgojiteljevo spretnost, učljivost gojencev in neizmerno božjo dobroto, ki se je spustila v tako, lahko bi rekli, božje-človeško igro.

## **9. Obnavljanje dobrih sklepov**

Don Bosko je ne samo navajal gojence k pogovoru po sv. obhajilu o interesih, ki jih je Jezus Kristus navedel v očenašu, temveč jih je tudi spodbujal, da so pri obhajilu, to je pri obisku nebeškega gosta Jezusa Kristusa, z njim razpravljali o svojih načrtih za duhovno življenje, ki naj bi mladega vernika tesneje povezali z Jezusom Kristusom. To so bili sklepi duhovnih vaj, obnovljeni v mesečni vaji srečne smrti, obravnavani s spovednikom pri tedenski spovedi in pregledani vsak dan pri izpraševanju vesti.

Ta osebni razgovor z navzočim Jezusom Kristusom, ki se je veselil takih predlogov in dejanj, je moral izredno potrjevati, kako je spoved učinkovita. Zakrament spovedi in zakrament evharistije sta šla tako všttric in vodila k izrednim dosežkom svetosti.

## **10. Vzgojni učinki pri srečanju človeka z Jezusom Kristusom v obhajilu**

Ta dejstva, ki jih opisujemo v povezavi z evharističnim obiskom Jezusa Kristusa v obhajilu, niso samo lepa teorija in visoke želje, temveč cilj, ki ga sedanji papež Janez Pavel II. postavlja kot nalogo Cerkvi, se pravi vernikom, ki sestavljajo živo Cerkev. V encikliki z dne 4. 3. 1979 *Odrešenik človeka* pravi pod naslovom *Kristus je povezan s slehernim človekom*, »da uresničuje in obnavlja združenje s Kristusom, da bi vsak človek našel Kristusa, da bi bil Kristus sopotnik vsakomur na življenjski poti« (13).

Jezus Kristus je v obhajilu najprej gost vernega človeka. Vendar ta gost človeka ne zapusti, temveč je njegov sopotnik in ostaja z njim ves čas potovanja. Kakor se je Jezus na poti v Emavs z učencem pogovarjal o dnevnih dogodkih, tako da sta se učenca čudila, da on — Jezus, ni vedel nič o tem, o čemer so vsi govorili: o Jezusu in njegovem križanju ter vstajenju od mrtvih — tako se tudi z vsakim človekom, ki se zaveda Jezusove pričužnosti, pogovarja o dnevnih dogodkih, ki seveda zadevajo odrešenjski potek. Jezus se gotovo »sklanja« k človeški nepopolnosti in nedoraslosti in se skuša prilagoditi sposobnostim in zanimanjem svojega sogovornika, vendar ne more biti drugo kot učlovečeni Bog, zato oseba na silno visoki, da, celo neskončno visoki ravni. Ker po zakonu interkomunikacije — medsebojne izmenjave tisti, ki je na višji ravni, dviga onega, ki je nižje, Jezus svojega sogovornika dviga na miselno raven božjega dogajanja. Jezus se ne more odreči svoji božji bitnosti, zato svojega sogovornika dviga na božjo raven. To končno tudi ni nič posebnega, saj je človek s krstom postal deležen božje narave in je gost pri mizi presvete Trojice. Gre za oživljanje in vadbo gibanja v božjem okolju in za oblikovanje miselnosti, ki je v skladu z božjimi željami in načrti.

### III. Preventivni sistem gradi na trajni osebni pričujočnosti v evharistiji

#### 1. Najprej kapelica in tabernakelj

Značilen je vrstni red posameznih prostorov v don Boskovih vzgojnih zavodih, učilnice, delavnice, spalnice, obednica, prostor za prosti čas, kuhinja, pralnica, telovadnica, igralni prostor. Vse, kar je potrebno za normalno vzgojno delo. Toda don Bosko je v smislu svoje religiozne vzgoje med prve prostore stavil kapelico, kjer je v tabernaklju dobil svoje bivališče evharistični Jezus Kristus. Don Bosko ni mogel opravljati svojega vzgojnega dela brez Jezusa Kristusa, pričujočega v tabernaklju.

To je čisto poseben vidik evharistije, različen od daritve in od obhajila — osebnega obiska Jezusa Kristusa pri človeku. To ima tudi različne vzgojne učinke.

#### 2. Občutek, da živimo pod isto streho z Bogom

Vsak je že osebno izkusil obisk kake pomembne osebe pri svoji družini (morda kaka pomembna oseba, ugleden sorodnik, izreden dobrotnik hiše ali kaka pomembna religiozna ali politična oseba). Vsi člani družine so se na to posebej pripravili. Vseh se je polastila »mrzlica obiska« in vsi smo bili nekako iz sebe ali drugačni kakor navadne dni. Ko je tak gost prišel, pri nas prebival, z nami jedel, se z nami pogovarjal in pri nas prenočeval, smo vse skupaj doživljali kot posebno slavnostno razpoloženje, ki se je končalo z odhodom gosta. Vendar njegov obisk je ostal zapisan v knjigi spominov in smo se vedno vračali k njemu s svetim ponosom.

Nekaj podobnega je z doživljanjem navzočnosti Jezusa Kristusa v vzgojnem zavodu, ko prebiva v tabernaklju kapelice ali zavodske cerkve. »ON« je tu, on je navzoč, on nas čaka, on je pripravljen, da nas sprejme na razgovor, on je pripravljen, da nam pomaga.

Ta zavest božje pričujočnosti, ki prihaja od evharističnega Jezusa, je posebno doživetje ali stalno občutje, ki oblikuje celotno razpoloženje vzgojne hiše in miselnost njenih prebivalcev.

#### 3. Obisk pri Jezusu Kristusu v tabernaklju

Izkušnja obiska je nekaj drugega kakor izkušnja, ko prejemamo Jezusa Kristusa v obhajilu. Obhajilo je najtesnejša združitev, ki si jo sploh moremo predstavljati. Je nekaj bitnega in prevzema celotno človekovo eksistenco. Je bolj združitev kot osebni pogovor.

Pri obisku gre za kulturo pogovora. Najprej pozdrav. Eno je, če se dva prijatelja po naključju srečata, drugo pa, če eden čaka na drugega. V obisku Jezusa Kristusa v tabernaklju Jezus čaka na obiskovalca. Mogoče je nestrpen, ker se mudimo. Res je zaposlen z nebeščani, ki ga obdajajo, pa vendar nekako z enim očesom gleda, ali bo obiskovalec prišel ali ne. Vse to je resnično. Treba se je vsega tega zavedati in glede na to oblikovati svoj obisk.

Jezus nas čaka. Dolge so ure, ko nikogar ni. Mogoče bi po človeško rekli, da mu je dolg čas in zato toliko bolj pričakuje obisk. Veseli se ga. Pripravljenih ima toliko stvari, ki bi se o njih rad z nami pomenil. Verjetno se veseli naših dobrih novic in je pripravljen poslušati tudi manj razveseljive. Mogoče celo zelo žalostne. Pripravljene ima tudi besede tolažbe, spodbude in podpore.

Pri nas, njegovih obiskovalcih, je stvar drugačna. Mi si nekako utrgamo čas, da ga obiščemo. Utrgami si ga od naših nepomembnih zemeljskih skrbi. Za nas so seveda zelo pomembne, kar pa zadeva celoten odrešenjski načrt, pa so verjetno kaj neznatne. Jezus nas kljub temu z veseljem sprejme in je pripravljen za pogovor. Pričakuje naša sporočila o tem, kar delamo, kar smo delali in kake načrte imamo. Vse ga zanima. Predvsem pa »njegova stvar«, to je potek odrešenjskega dogajanja, ki je bil izročen nam.

Vsekakor je naš obisk Jezusu Kristusu dar. Vsaj on ga ima za takega, se pravi, da smo mu naredili uslugo; verjetno zelo majhno, toda on jo sprejme tako, kakršna je, in se je veselil.

Dejstvo, da je Jezusu Kristusu prijetno, ker smo ga obiskali, je nadvse pomembno za celoten potek obiska. Navadno je tako, da nas je zaradi naše grešnosti sram priti pred njegovo obličje. Skoraj bi nam bilo ljubše, da nam ne bi bilo treba k njemu. Toda stvari so popolnoma drugačne. Veseli se nas, zadovoljen je, da smo pri njem. Izpolnili smo mu željo, ker smo prišli k njemu.

Samo tako je mogoče razložiti, da hoče prebivati z nami in biti pri nas. In kdo ne bi nekomu naredil usluge, da bi ga razveselil, če to tako malo stane. In brez dvoma nas malo stane, da ga obiščemo. On je pa tako vesel.

Že sam stik z Jezusom, že samo naša pričujočnost pred njim, ne da bi kaj govorili ali kaj prinesli v dar, je za nas neizmerno velikega pomena in pušča v naši duši in naši bitnosti močne posledice. Gre za nekakšno izžarevanje moči, sile, ki v nas uničuje kali greha in nas dela boljše. Toda to zadeva področje našega telesa. Kaj pa je podobno izžarevanje iz božje moči in sile, ki zadeva našo dušo in naš nadnaravni organizem, tega se manj zavedamo.

Vse, kar smo povedali pri osebem združenju z Jezusom pri obhajilu, lahko drugače obnovimo na obisku. Tu gre predvsem za vzorec pogovora na osnovi interesov očenaša, potem nalog in izvršitev odrešenjskega načrta, Jezusovih interesov in določenih nalog, ki pripadajo meni pri izvedbi odrešenjskega načrta. K temu moramo dodati še značilnost obiska Jezusa Kristusa v tabernaklju, to je neposredno poročilo o danes opravljenih nalogah, o težavah, ki smo nanje naleteli, in o predvidevanju tega, kar nameravamo storiti.

### Sklep

Kakor psihični deji, iz katerih je sestavljena spoved-sprava, močno izpopolnjujejo in dovršujejo duševno življenje človeka in ga poleg nadnaravne učinkovitosti zakramenta spovedi vodijo k moralni zrelosti, tako zakrament evharistije predpostavlja, razvija in dovršuje človekovo povezanost ali stik z ljudmi, s katerimi živi in med katerimi mora izvesti svoje odrešenjsko poslanstvo.

V stiku z najvišjo sakralnostjo, svetostjo in božanstvom dobiva religiozna vrednota bolj kot katera koli druga vrednota svojo dovršitev in popolno zadostitev. Prav zato je evharistija tako človečansko učinkovita v svoji nadnaravnosti. Obenem pa je znamenje največjega zanimanja in dobrohotnosti Boga do svojih posinovljenih otrok.

### Bibliografija

- Betz Johannes, *Eucharistie, v: Sacramentum Mundi*, I. zv., Herder, Freiburg 1967.  
Dermota Valter, *La Eucaristia y la educación de la castidad durante la adolescencia*. Mednarodni evharistični kongres v Barceloni 1952. Študijski odsek. II. zv.  
Dermota Valter, *Vzgojna sredstva*. Ljubljana 1970.  
Dermota Valter, *Verska vzgojna sredstva*. Ljubljana 1983.  
Dermota Valter, *Poglavja iz teorije krščanske vzgoje*. Ljubljana 1983.  
Dermota Valter, *Oznanjevalna in zakramentalna katehetika*. Ljubljana 1984.  
Gescher Helmut, *Eucharistie, v: LThK* 1959. Herder, Freiburg 1959.  
Jungmann Jožef Andrej, *Katehetika*, Ljubljana 1966.  
Kirchgässner Alfons, *Eucaristia, v: Dizionario enciclopedico di pedagogia*, Torino 1969.  
Nastainczyk Wolfgang, *Eucharistie, v: Das neue Lexikon der Pädagogik*, Freiburg 1970.  
Spačil Theophil, *Eucharistie, v: LThK* 1931, Herder, Freiburg 1931.



### Teološka fakulteta v akademskem letu 1988—1989

Službo dekana je opravljal izredni prof. dr. Rafko Valenčič, službo prodekana izredni prof. dr. Jože Krašovec za Ljubljano in izredni prof. dr. Stanko Ojnik za oddelek v Mariboru.

#### **Predavatelji in slušatelji**

V akademskem letu 1988—1989 je na TF predavalo 46 predavateljev: 3 redni profesorji, 6 izrednih profesorjev, 6 docentov, 17 višjih predavateljev, 8 asistentov, 6 predavateljev živih jezikov. Dr. Ciril Sorč je bil na študijskem izpopolnjevanju v Rimu. Nadomeščala sta ga doc. dr. Anton Štrukelj in dr. Bogdan Dolenc. Doc. dr. Ivan Rojnik je imel sobotno leto; nadomeščal ga je dr. Franc Škrabl. 27. junija 1989 je v Mariboru redni fakultetni svet sprejel predlog za napredovanje dr. Franceta Rozmana in dr. Rafka Valenčiča v redna profesorja. Ob tej priložnosti je bil sprejet tudi predlog, naj TF zaprosi recenzente od drugod, če sama nima strokovnjaka za določeno stroko. Fakultetni svet je dalje sprejel predlog, da se za dr. Cirila Sorča začne postopek za stopnjo docenta, prof. dr. Jožetu Krašovcu je odobril študijski dopust za drugi semester akademskega leta 1989—1990 in dr. Juriju Bizjaku (na predlog dr. Krašovca) za celo akademsko leto 1990—1991. Za postopek habitacije sta se prijavila dr. Vinko Potočnik in dr. Ivan Štuhec.

Na TF je bilo vpisanih 193 rednih in izrednih slušateljev; 169 v Ljubljani in 24 v Mariboru: 52 iz ljubljanske nadškofije, 35 iz mariborske škofije, 34 laikov, 18 iz kopske škofije, 15 frančiškanov, 14 salezijancev, 5 minoritov, 5 kapucinov, 4 jezuiti, 4 lazaristi, 3 redovnice, 3 iz drugih škofij, 1 cistercijan. Število po letnikih je bilo naslednje: I. — 48, II. — 32, III. — 24, IV. — 25 v Ljubljani in 2 v Mariboru, V. — 16 v Ljubljani in 5 v Mariboru, VI. — 23 v Ljubljani in 12 v Mariboru.

#### **Tomaževa proslava**

TF je praznik svojega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega v torek, 7. marca 1989 obhajala v znamenju 70-letnice Univerze v Ljubljani. Veliki kancler nadškof in metropolit dr. Alojzij Šuštar je ob 9. uri v stolnici vodil slovesno bogoslužje s somaševanjem slovenskih škofov in profesorjev. Med bogoslužjem je pel zbor bogoslovcev pod vodstvom prof. Jožeta Trošta. Ob 10,30 je bila slovesna akademija v veliki avli TF. Za uvod je zbor bogoslovcev zapel prvi del nove zborovodjeve skladbe *Hvalnica modrosti* (M. T. Cicero,

Tusculanae disputationes, I. V, c.2). Potem je spregovoril dekan prof. dr. Rafko Valenčič; nagovor je začel z naslednjimi besedami: »Spoštovani gostje, dragi prijatelji! Vsakoletnemu praznovanju godu zavetnika naše fakultete sv. Tomaža Akvinskega smo letos pridružili še praznovanje 70-letnice ustanovitve fakultete. 23. junija 1919 leta je namreč izšel zakon o ustanovitvi univerze v Ljubljani, med fakultetami pa je teološka imenovana na prvem mestu, saj je bila tradicija teološkega študija že izpričana nekaj stoletij.« Po uvodnem nagovoru je pozdravil goste: velikega kanclerja dr. Alojzija Šuštarja in druge slovenske škofe, ki so soodgovorni za TF; podpredsednika SZDL in predsednika Univerzitetnega sveta akademika Cirila Zlobca; predsednika Komisije za odnose z verskimi skupnostmi in podpredsednika Izvršnega sveta SRS dr. Borisa Frleca; predsednika SAZU akademika dr. Janeza Milčinskega; rektorja Univerze v Ljubljani akademika dr. Janeza Peklenika; predsednika Študijske komisije na FF prof. dr. Kajetana Gantarja, ki je zastopal dekana FF prof. dr. Dušana Nečaka; prodekana prof. dr. Bonaventuro Dudo in doc. dr. Adalberta Rebiča, ki sta zastopala zagrebško TF; predstojnike in predstojnice redovnih skupnosti, ki imajo študente na TF; magistre, diplomirane teologe in diplomante TF; študente drugih fakultet, študentske zveze in vse študente TF; vse prijatelje TF.

Po pozdravu je dekan nagovoril prisotne z naslednjimi besedami:

70 let v življenju ustanove, kot je fakulteta, ni veliko, če pomislimo, da imajo številne evropske univerze stoletja dolgo tradicijo, najstarejša, bolonjska, celo 900 letno. Domači zgodovinarji si niso edini v tem, v katero leto ali stoletje je mogoče postaviti začetek slovenskega visokošolskega oziroma teološkega študija. Morda že v srednji vek, v bogato tradicijo meniških in uboštvnih redov, ki so pri nas začeli svoje delo že v 11. in 12. stoletju, v leto 1597, ko se je začel pouk na jezuitski gimnaziji v Ljubljani, ali leto 1619, ko se omenja profesor moralke, v leto 1704, ko Ljubljana dobi popoln visokošolski študij, ali v čas ilirskih provinc leta 1809? Tega vprašanja gotovo ne bomo sedaj, ne danes rešili. Najbrž ga ne bo mogel rešiti tudi naš slavnostni govornik. Vprašanje ostaja še vedno nedovršena naloga zgodovinskega študija.

Za nekatere se vprašanje osredotoči na naš čas, bodisi na leto 1919, leto ustanovitve Univerze in Teološke fakultete, za druge v leto 1945, ko je fakulteta doživela osiromašenje tako v profesorskem zboru kot številu študentov, za druge spet leto 1952, ko je z administrativnim ukrepom ostala fakulteta zunaj Univerze. Še bi lahko naštevali podobne obletnice ali dogodke. Za nas je glavno vprašanje: TF danes! Kronist je ob 50-letnici fakultete in ljubljanske Univerze zapisal, da je ta 50-letni jubilej spodbuda za načrtno nadaljevanje bogate tradicije. Mislim, da 70-letni jubilej nima prav nič drugačnega namena. To velja tako za profesorje kot za študente. Bogastva je vedno več, talentov, časa, možnosti, izzivov prav tako, če porabim svetopisemsko prisposodbo. Čim več jih je, tem bolj je potrebno z njimi pridobivati novih pet, deset, dvajset talentov, sicer bomo ne vredni in nedelavni služabniki, oskrbniki.

Isti kronist je tudi zapisal, da so tudi po letu 1952 bili odnosi med fakulteto in Univerzo dobri, da smo se čutili povezani. Danes še bolj. Mislim, da za službo človeku, njegovemu razvoju in duhovni podobi, ki se ji posvečajo znanosti, vsaka pač na svoj način, ni prvenstveno potrebna zunanja povezanost, čeprav lahko v marsičem pripomore za doseg želenega cilja. Ta povezanost je zlasti v odgovornosti za človeka, njegov čas in potrebe.

Univerza v Ljubljani bo v tem in prihodnjem mesecu obhajala 70 let svojega dela. Tudi teologi bodo pri tem imeli svoj delež. Če smo že danes zbrani k proslavi te obletnice, ni v tem nikakršne želje po prehitovanju drugih v proslavah. Gre za združitev dveh spominov — sv. Tomaža Akvinskega in naše obletnice, kajti bolj pomembno je manj praznovati in več delati kot obratno.

Tudi spomin 130 letnice začetka visokošolskega študija v Mariboru, ki ga bo mariborski oddelek pripravil v prihodnjem akademskem letu in prav tako 20. obletnica de-

lovanja sedanjega mariborskega oddelka imata isti pomen: za vse nas so to izzivi, na katere moramo odgovoriti našemu času, slovenskemu človeku, in končno božjemu klicu.

Po dekanovem nagovoru sta dva študenta prebrala nekaj odlomkov iz *Magnae Chartae Universitatum*. Zatem je beograjski nadškof in metropolit dr. Franc Perko imel slavnostno predavanje: Teološka fakulteta v službi naroda in Cerkve na Slovenskem. Po predavanju je oktet študentov TF zapel skladbo Stanka Premrla: Najvišji Bog. Nato sta dekan Valenčič in prodekan Krašovec podelila diplome magistrstvom in diplomiranim teologom, trem diplomiranim teologom pa tudi Tomaževe nagrade.

V času od lanskoletnega obhajanja praznika sv. Tomaža Akvinskega so trije kandidati uspešno opravili ustni magistrski izpit in zagovarjali magistrsko nalogo ter tako izpolnili pogoje za doseg naslova »magister teologije«. To so Janez Pogačnik iz ljubljanske nadškofije, Bogdan Kolar iz salezijanske družbe, Petar Andrijanić iz frančiškanske province Bosne Srebrne. Janez Pogačnik je napisal magistrsko nalogo: Organizacija delne Cerkve pod vidikom teorije upravljanja, in sicer pod mentorstvom prof. dr. Franca Perka. Vrednost naloge je v njenem izvornem pristopu k obravnavanju organizacijskih struktur Cerkve. Ta pristop je tako sociološki kot teološki. Delo bolj nakazuje kot rešuje vprašanja, ki so s tem v zvezi. Ustni magistrski izpit je kandidat opravil v fundamentalno-dialoški skupini. Bogdan Kolar je kot teolog in diplomirani zgodovinar pod vodstvom prof. dr. Metoda Benedika napisal magistrsko nalogo z naslovom: Razvoj salezijanske misli na Slovenskem do ustanovitve prvega zavoda na Rakovniku 1901. Avtor predstavi splošne razmere na Slovenskem v preteklem stoletju, prva srečanja slovenskih mož Luka Jerana in Janeza Smrekarja z don Boskovim vzgojnim delom, ki sta ga škofa Missia in Jeglič potrdila s povabilom salezijancem, naj pridejo v slovenske kraje. Ustni izpit je Kolar opravil iz zgodovinsko-patrološke smeri. Petar Andrijanić je pod vodstvom doc. dr. Alojzija Slavka Snoja napisal magistrsko nalogo z naslovom: Vsebina in metode katehetskega dela fra Avgustina Miletiča, apostolskega vikarja v Bosni in Hercegovini v začetku 19. stoletja. Naloga je zanimiva ne samo za ožje področje Bosne in Hercegovine, temveč tudi za širši prostor. Andrijanić je ustni izpit opravil iz pastoralno-liturgično-oznanjevalne skupine.

15 študentov TF je prejelo diplomo prve stopnje; to so tisti, ki so uspešno opravili petletni filozofsko-teološki študij in pastoralno leto. Iz ljubljanske nadškofije: Anton Gnidovec, Anton Furar, Janez Šavs; iz mariborske škofije, mariborski oddelek TF: Rok Metličar, Jože Turk, Vlado Durič (laik); iz kopske škofije: Anton Drašček, Janez Kobal, Ervin Mozetič; iz salezijanske družbe: Janez Mirtek, Jože Zabret; iz frančiškanske družbe: Miran Plohl; iz družbe lazaristov: Vladimir Bizant; laiki v Ljubljani: Marija Krajnc (iz mariborske škofije), Jože Poličar (iz ljubljanske nadškofije).

Naslovi diplomskih nalog so naslednji (v oklepaju je naveden mentor): Vladimir Bizant, Razlike med ljudmi in duhovno življenje (prof. dr. France Oražem); Anton Drašček, Poslušanje in oznanjevanje: dve razsežnosti vere (doc. dr. Drago Ocvirk); Vlado Durič, Cerkev in delavstvo v času od njegovega nastanka do okrožnice *Rerum novarum* (doc. dr. Janez Juhant); Anton Furar, Poklicanost vseh k svetosti (prof. dr. France Oražem); Anton Gnidovec, Središčnost razodetja pri Romanu Guardiniju (prof. dr. Anton Strle); Janez Kobal, Organskost in pomembnost Henri de Lubacovega dela (prof. dr. Anton Strle); Marija Kranjc, Župnija v sodobnem svetu (dr. Vinko Potočnik); Rok Metličar, Smrt, setev za življenje (dr. p. Vinko Škafar); Janez Mirtek, Sporočilo naših starih adventnih in božičnih pesmi (doc. dr. Alojzij Slavko Snoj); Ervin Mozetič, Droga — smisel ali nesmisel (dr. Vinko Potočnik); Miran Plohl, Ponovno javljanje starih oblik religioznega (dr. p. Vinko Škafar); Jože Poličar, Krščanske prvine v delu Aleksandra Solženicina — predvsem v romanu »Prvi krog« (prof. dr. France Perko); Janez Šavs, Ateizem in krščanstvo (prof. dr. Anton Strle); Jože Turk, Duhovni poklici (prof. dr. Valter Dermota); Jože Zabret, Ljudska vernost in doba sekularizacije (prof. dr. Marijan Smolik).

Tomaževo nagrado so prejeli trije študentje: Vinko Čonč, Primož Kovač, Lucijan Potočnik. Vinko Čonč je prejel nagrado za diplomsko nalogo z naslovom: Molitve pri umirajočih, ki jo je napisal pod vodstvom prof. dr. Marijana Smolika. Avtor je po lastni iniciativi začel raziskovati drobni del Rimskega obrednika, v katerem so latinske molitve pri bolniku, ki se bliža smrti. Podrobno je pregledal in opisal zgodovino latinskih molitev v obrednikih, ki so bili v rabi v škofijah, kjer žive Slovenci. Ugotovil je, kako in katere teh molitev so sestavljali ljudskih molitvenikov predložili vernikom, naj bi jih sami molili pri umirajočih. Doslej neopažena povezava liturgične molitve z ljudsko pobožnostjo nam je po teh raziskavah bolj v zavesti in hkrati spodbuda, da koncilski želja po bogoslužni molitvi v družinah, ki jo vodijo laiki, ni nekaj neznanega. Čončeva naloga obsega opis 48 obrednikov in 79 molitvenikov, ki jih je moral najprej poiskati po knjižnicah v Ljubljani in Mariboru. Naloga kaže samostojnost tako pri izbiri teme, obdelavi gradiva kakor tudi pri predstavitvi izsledkov. Primož Kovač je prejel nagrado za diplomsko nalogo z naslovom: Ustanovitev kapucinskega samostana v Škofji Loki, ki jo je napisal pod vodstvom prof. dr. Metoda Benedika. Gre za prikaz domače cerkvene zgodovine, ko so se kapucini na prošnjo škofjeloških meščanov naselili v njihovem mestu v 17. stoletju in tam skozi stoletja opravljali bogato pastoralno in kulturno dejavnost. Posebna vrednost naloge je v tem, da jo je avtor napisal na temelju doslej še nepreštudiranih in neobjavljenih virov. Potrebna je bila transkripcija samostanske kronike, prav tako transkripcija sočasnih latinskih virov. Avtor je te vire porabil za zgradbo svoje naloge po zgodovinsko-znanstvenih načelih. Delo je v nekoliko predelani obliki objavljeno v 10. številki zbirke *Acta Ecclesiastica Sloveniae*. Lucijan Potočnik je prejel nagrado za diplomsko nalogo z naslovom: Ontologija Cerkve pri Nikolaju Berdjajevu. Oris eklezio-logije in poskus ponovnega ovrednotenja, ki jo je napisal pod vodstvom prof. dr. Franca Perka. Avtor je prikazal Berdjajeva in njegovo eklezio-logijo v luči 2. vatikanske cerkvenega zbora. Tako izhodišče je zahtevalo veliko teološko razgledanost. Potočnik je pokazal, da se zna spoprijeti s teološko zahtevnimi vprašanji, pomembnimi tudi za prihodnost Cerkve. Naloga je po svojem obsegu in metodologiji resno znanstveno in raziskovalno delo, ki zasluži ustrezno priznanje.

Po podelitvi diplom in nagrad je prejemnike nagovoril dekan Valenčič, magister Janez Pogačnik pa se je v imenu vseh TF zahvalil za njeno pomoč pri študiju.

Za sklep proslave so pevci pod vodstvom prof. Jožeta Trošta zapeli drugi del skladbe *Hvalnica modrosti*.

### **Simpoziji, tečaji, predavanja in druge dejavnosti ter dogodki**

Od 13. do 16. septembra 1988 so v Djakovu na VIII. medfakultetnem ekumenskem simpoziju s predavanji sodelovali po naslednjem vrstnem redu: doc. d. Anton Štrukelj: Evharistija kot daritev; dr. Alojz Pirnat: Evharistija kot gostija; prof. dr. Stanko Janežič: Interkomunija s katoliškega vidika; doc. dr. Drago Ocvirk: Evharistija in evangelizacija; dr. Stanko Lipovšek: Oblikovanje obreda kot izraz inkulturacije.

Od 16. do 18. septembra 1988 sta se dekan prof. dr. Rafko Valenčič in prodekan prof. dr. Stanko Ojnik v Bologni udeležila 900-letnice tamkajšnje univerze, ki velja kot najstarejša univerza. Dekan Valenčič je bil med približno 700 rektorji vsega sveta sopodpisnik dokumenta, ki določa smernice za prihodnost: *Magna Charta Universitatum*.

5. oktobra 1988 je v Ljubljani, 6. oktobra pa v Mariboru predaval prof. dr. Armin Schmitt iz Regensburga: Starozavezna izročila v zrcalu novega časa. Knjiga modrosti kot primer.

7. in 8. oktobra 1988 je TF v sodelovanju s Katehetskim centrom pripravila simpozij: Problemi mladih. Predavanja so bila objavljena v zborniku.

Od 26. do 30. oktobra 1988 je bil na Dunaju Colloquium biblicum za bibliciste Avstrije in vzhodnoevropskih držav. Iz Slovenije so se kolokvija udeležili dr. Jurij Bizjak, dr.



Jože Krašovec, dr. Marijan Peklaj in s. Snežna dr. Večko. Dr. Krašovec je imel predavanje: Tora in nova zaveza v Jer 31,31—34.

18. novembra 1988 je koroški Slovenec dr. Karl Matej Woschitz, prof. za Sveto pismo na univerzi v Gradcu, kot gost TF v Ljubljani imel predavanje: Spoznanje kot skušnjava.

23. novembra 1988 je prodekan prof. dr. Jože Krašovec v Regensburgu v imenu TF v Ljubljani podpisal tretje podaljšanje pogodbe o znanstvenem sodelovanju med Univerzo v Regensburgu in TF v Ljubljani. V imenu Univerze v Regensburgu je pogodbo podpisal njen rektor prof. dr. Hans Bungert ob prisotnosti dekana TF prof. dr. Karla Hausbergerja. Isti dan je imel prof. Krašovec slavnostno predavanje na Actus academicus: Opuščanje in nova zaveza v Jer 31,31—34. Predavanje bo objavljeno v *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (Berlin—New York).

3. decembra 1988 je bil na pobudo prof. dr. Jožeta Krašovca na TF v Zagrebu prvi sestanek jugoslovanskih katoliških biblicistov. Govorili so o morebitni ustanovitvi društva jugoslovanskih biblicistov, o poživitvi udeležbe in sodelovanja jugoslovanskih biblicistov v mednarodnih bibličnih združenjih, o koordiniranju strokovnega bibličnega delovanja v Jugoslaviji.

16. decembra 1988 je bilo na FF v Ljubljani znanstveno srečanje ob tisočletnici pokristjanjenja Rusije. TF so s predavanji zastopali prof. dr. France Perko: Rusko krščanstvo nekaj in danes; prof. dr. Stanko Janežič: Pomen pokristjanjevanja v zgodovini ruskega naroda; doc. dr. Anton Štrukelj: Izvori in temelji ruske duhovnosti; dipl. teol. Marko Ivan Rupnik: Sporočilo ruskih ikon.

27. januarja 1989 je dekan prof. dr. Rafko Valenčič zastopal TF v Ljubljani na praznovanju sv. Save v Beogradu.

Od 14. do 28. februarja 1989 je bilo 14. študijsko potovanje po Sveti deželi pod vodstvom prof. dr. Jožeta Krašovca; udeležili so se ga študenti V. in VI. letnika, nekaj duhovnikov in laikov.

6. marca 1989 je prof. dr. Jože Krašovec imel predavanje na lingvističnem krožku FF: Semantika pojma pravičnosti v semitskih in glavnih evropskih jezikih.

14. marca 1989 je prof. dr. Jože Krašovec imel v škofijski avli v Mariboru biblični večer s predavanjem: Izhod iz Egipta — prva velika noč.

28. marca 1989 je bil v Zagrebu drugi sestanek jugoslovanskih katoliških biblicistov. Prof. dr. Jože Krašovec je imel predavanje o semantiki pojma pravičnosti v Svetem pismu, prof. dr. France Rozman pa poročilo o biblični pastorali v Sloveniji.

29. in 30. marca 1989 je bil v Ljubljani in v Mariboru teološki tečaj o človekovih pravicah. Predavali so: dr. Anton Stres: Antropološke osnove človekovih pravic; dr. Drago Ocvirk: Univerzalnost človekovih pravic in vere; dr. Janez Juhant: Krščanski socialni nauk in človekove pravice; dr. Alojz Snoj: Ustava SFRJ in človekove pravice; dr. Stanko Ojnik: Človekove — kristjanove pravice v Cerkvi; mag. Janez Pogačnik: Pastoracija človekovih pravic; dr. Danilo Turk: Človekove pravice in mednarodno pravo; prof. Vera Lamut: Pravice žene v Cerkvi.

Od 17. do 20. aprila 1989 se je doc. dr. Alojzij Slavko Snoj v Rimu udeležil evropskega katehetskega zborovanja škofov in narodnih voditeljev kateheze, ki je vsaka tri leta.

21. aprila 1989 je imel na TF v Ljubljani, 22. aprila pa v škofijski avli v Mariboru predavanje prof. dr. Jože Plevnik iz Toronta; naslov predavanja: Poslednja resnica. Do tega predavanja je prišlo, ko se je prof. Plevnik kot predstavnik »Tretje slovenske univerze« udeležil 70-letnega jubileja Univerze v Ljubljani.

26. maja 1989 je imel v Ljubljani predavanje habil. doc. dr. Ulrich Hemel iz Regensburga: Katoliški verouk v Evropi — analiza sedanosti in plevdaje za prihodnost.

6. junija 1989 sta v Regensburgu predavala doc. dr. Anton Štrukelj: Teologija krščanskega življenja pri Hansu Ursu von Balthasarju; dr. Bogdan Dolenc: »Srce govori srcu«. Geslo na grbu kardinala Newmana kot princip njegovega razumevanja vere. Ob tej pri-

ložnosti je bil habil. doc. dr. Marijan Peklaj v Regensburgu na enotedenskem študijskem bivanju.

27. 6. 1989 je v Mariboru redni fakultetni svet sprejel sklep o ustanovitvi inštituta za filozofijo (predstojnik prof. dr. Anton Stres) in pastoralnega inštituta (predstojnik dr. Vinko Potočnik).

Od 27. avgusta do 1. septembra 1989 je bil v Leuvenu v Belgiji XIII. kongres svetovnega združenja strokovnjakov za Staro zavezo: The International Organization for the Study of the Old Testament (IOSOT). Kongresa, ki je vsaka tri leta, so se udeležili dr. Jurij Bizjak, dr. Jože Krašovec, dr. Marijan Peklaj in s. Snežna dr. Večko. Dr. Krašovec je imel predavanje: Zgodovinska in teološka resničnost v 2 Mz 7,8—11,10 (sprejeto za objavo v zborniku).

V akademskem letu 1988—1989 je prevajanje Stare zaveze potekalo zadovoljivo. Prevajalci in drugi sodelavci so se pod vodstvom predsednika koordinacijskega odbora za nov prevod Stare zaveze sestali dvakrat: 2. decembra 1988 na škofiji v Ljubljani (10. pogovor), 10. in 11. marca na škofiji v Ljubljani (11. pogovor). 11. pogovora sta se v imenu Združenih bibličnih družb udeležila dr. Rudolf Kassühlke (Stuttgart) in dr. Carlo Buzzetti (Rim). V tem letu je šel v tisk prevod Jobove knjige (Ognjišče), ki jo je prevedel dr. Jurij Bizjak in prevod psalmov (Mohorjeva družba), ki jih je prevedel dr. Jože Krašovec. Prof. dr. France Rozman je pripravil uvode in opombe za priročno izdajo Nove zaveze. Ob 70-letnem jubileju dr. Josefa Scharberta (16. junij), ki je bil duša najnovejšega nemškega prevoda Svetega pisma — *Einheitsübersetzung*, je Univerza v Münchnu izdala Festschrift (izd. Kath. Bibelwerk v Stuttgartu); v tem zborniku sodeluje tudi prof. dr. Jože Krašovec z razpravo: Klic po pravičnosti v 1 Mz 18,16—33.

Habil. doc. dr. Marijan Peklaj je bil junija 1989 nastavljen za župnika pri župniji Svete Trojice v Ljubljani. 10. 6. 1989 je predstojnik biblične katedre prof. dr. Jože Krašovec nadškofu dr. Alojziju Šuštarju izrazil pomisleke glede takšne nastavitve; dejansko bo s tem tako prevajanje Stare zaveze, kakor tudi drugo strokovno in pastoralno udejstvovanje na bibličnem področju prizadeto.

### **Protokol o sodelovanju med Filozofsko fakulteto in Teološko fakulteto**

V minulih dveh letih je prišlo do pobude za formalno ureditev mesta TF v sklopu Univerze. 24. junija 1988 je bilo na TF prvo srečanje med nekaterimi profesorji Univerze in TF, da bi se pogovorili o tem vprašanju. Univerzo so zastopali prorektor doc. dr. Rastko Močnik, prof. dr. Marko Kerševan, prof. dr. Zdenko Roter, doc. dr. Cvetka Toth kot predsednik Društva visokošolskih profesorjev na FF, prof. dr. Ignacij Voje; TF so zastopali: dekan prof. dr. Rafko Valenčič, prodekana prof. dr. Jože Krašovec in prof. dr. Stanko Ojnik, doc. dr. Janez Juhant, doc. dr. Drago Ocvirk, doc. dr. Alojzij Slavko Snoj. Drugi sestanek je bil 10. februarja 1989 na FF. FF so zastopali dekan prof. dr. Dušan Nečak, prodekan doc. dr. Vladimir Pogačnik, prorektor Univerze doc. dr. Rastko Močnik, doc. dr. Cvetka Toth; TF so zastopali: že omenjeni dekan, prodekana in prof. dr. Metod Benedik. Tretji sestanek je bil 20. marca 1989 na TF. FF so zastopali že omenjena dekan in prodekan ter prof. dr. Kajetan Gantar; TF so zastopali dekan Valenčič, prodekan Krašovec in prof. Benedik.

Sad omenjenih sej je *Protokol o sodelovanju med Filozofsko fakulteto Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani in Teološko fakulteto v Ljubljani z oddelkom v Mariboru*, ki sta ga 19. junija 1989 v mali sejni dvorani Univerze v Ljubljani podpisala dekan prof. dr. Dušan Nečak in dekan TF prof. dr. Rafko Valenčič. Pri slovesnosti so Univerzo zastopali še rektor akademik dr. Janez Peklenik, akademik Ciril Zlobec kot predsednik Univerzitetnega sveta, prorektor dr. Alenka Šelih, prof. Pravne fakultete, prodekan FF dr. Vladimir Pogačnik, dr. Kajetan Gantar, prof. FF in predsednik Sveta FF, doc. dr. Cvetka Toth;

TF so zastopali še veliki kancler in nadškof dr. Alojzij Šuštar, prodekana prof. dr. Stanko Ojnik in prof. dr. Jože Krašovec. Pred podpisom sta protokol sprejela Svet Filozofske fakultete dne 21. aprila 1989 in redni svet Teološke fakultete dne 11. maja 1989.

Protokol obsega naslednja področja oziroma dejavnosti:

1. Znanstvene kongrese, simpozije, posvetovanja in okrogle mize; skupne raziskave (projekte) in izdaje;
2. izmenjavo predavateljev;
3. mentorstvo ali somentorstvo pri diplomskih in magistrskih nalogah ter doktorskih disertacijah;
4. sodelovanje med znanstvenimi inštituti obeh fakultet;
5. sodelovanje med knjižnicami z izmenjavo knjig, revij in drugega gradiva ter z medsebojnim obveščanjem;
6. upoštevanje posameznih izpitov in študijske dobe ter akademskih naslovov;
7. izmenjava obvestil o predavanjih in drugih dogajanjih, ki zanimajo tudi drugo stran;
8. pobude, da se sodelovanje v smislu tega protokola razširi tudi na druge fakultete obeh slovenskih univerz, s katerimi ima Teološka fakulteta znanstvene stike;
9. urejanje mesta (statusa) Teološke fakultete v okviru Univerze ob upoštevanju njene specifičnosti in avtonomije.

Omenjene oblike sodelovanja morajo biti usklajene s Statuti posamezne fakultete oziroma potrjene s strani ustreznih fakultetnih oblasti. Obe fakulteti nastopata pri navedenih skupnih programih kot enakovredni soudeleženki in se zato navajata v projektih, poročilih, dopisih ipd.

Obžalovanja vredno je, da rektorat Univerze kljub večkratnim pobudam, izraženim na omenjenih sejah, ob 70-letnem jubileju TF ni vključil v svoj zbornik s tem, da bi ji namenil posebno mesto kakor drugim fakultetam (prim. pogovor z dekanom TF dr. Valenčičem in prodekanom dr. Krašovcem v *Delu*, 10. maja 1989, str. 5).

### **Srečanje s profesorji Teološke fakultete v Gradcu**

3. junija 1989 je na pobudo dekana TF v Gradcu prof. dr. Franza Zeilingerja in preddekana prof. dr. Karla Mateja Woschitza prišlo do srečanja med profesorji obeh fakultet v Tinjah (Teinach) na Koroškem. Vodja Dušnopastirskega urada Jože Kopeinig je poskrbel za prisrčno in gostoljubno slovensko ozračje. Popoldne so profesorji obeh fakultet pod vodstvom preddekana prof. Woschitza obiskali znamenito razstavo «Rimljani na Koroškem» na Magdalensbergu in malo semenišče na Tanzenbergu (Plešivec). V pogovoru v Tinjah je bila izražena želja po tesnejšem medsebojnem strokovnem sodelovanju, morda po vzrocu pogodbe med TF v Regensburgu in Ljubljani.

Zastopstvo obeh fakultet žal ni bilo enakovredno. Velik del rednih predavaljetev TF v Ljubljani za načrtovano srečanje v Tinjah ni pokazal dovolj zanimanja in se ga ni udeležil.

### **Inštitut za zgodovino Cerkve**

Inštitut je kljub znanim objektivnim in subjektivnim težavam pripravil in izdal deseto, jubilejno številko svoje publikacije *Acta Ecclesiastica Sloveniae*. V tej številki so objavljeni naslednji prispevki: Metod Benedik, Iz protokolov ljubljanskih škofov, Protokol 1, 128—53, za leto 1606—1611; Primož Kovač, Začetki kapucinskega samostana v Škofji Loki; Janez Höfler, Gradivo za historično topografijo predjožefinskih župnij na Slovenskem. Prazupniji Radovljica in Kranj. Sporočilo slovenskih škofij 6/1989, str. 80—81, prinašajo krajše poročilo: Deset let delovanja inštituta za zgodovino Cerkve.

Inštitut je sodeloval na simpozijih o nadškofu Attems in škofu Gnidovcu. 16. maja 1988 je v Ljubljani priredil simpozij o nadškofu Attems, na katerem so predavali naslednji člani inštituta: Bogo Grafenauer, Slovenci sredi 18. stoletja; Luigi Tavano (Gorica), Nadškof Attems in njegov čas; France Martin Dolinar, Predstavitev knjige in nadaljnjih raziskav o nadškofu Attems. Naslov knjige o Attems je: Carlo M. d'Attems, primo arcivescovo di Gorizia 1752—1774, Gorizia 1988. Naslednji simpozij o Attems je bil od 6. do 8. oktobra 1988 v Gorici. S predavanjem je sodeloval dr. France Martin Dolinar: Ustroj in zunanja podoba nove goriške nadškofije. Od 19. do 23. septembra 1988 je bil v Rimu (v Sloveniku) simpozij o škofu Gnidovcu. S predavanjem je sodeloval prof. dr. Metod Benedik, Duhovna in kulturna vzgoja Janeza Gnidozca med 14. in 18. letom.

V pripravi je enajsta številka *Acta Ecclesiastica Sloveniae*, ki bo predstavila vso dokumentacijo o slovenski metropoliji. Precej tvarine je dalje na voljo za naslednjo številko, ki bo podala poročilo o vizitacijah goriškega nadškofa Attems na Slovenskem. Za tisk je pripravljeno tudi ekipno delo: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*; knjigo bo izdala Mohorjeva družba.

### **Teološko-pastoralni tečaj s sedežem v Ljubljani in Mariboru**

Sestra mag. Karmen Ocepek je prizadevno in uspešno vodila tečaj za ljubljansko nadškofijo in koprsko škofijo. Predavanja so bila v Ljubljani, Kopru, Kranju, Novi Gorici in Novem mestu. Vseh vpisanih slušateljev je bilo 165. Med letom je bil osip nekoliko večji kakor v preteklih letih, in sicer v vseh krajih in v vseh letnikih. Izpite je v Ljubljani opravilo 45 do 55 %, v drugih krajih od 75 do 95 % slušateljev. Predavateljev je bilo 10 iz ljubljanske nadškofije in 6 iz koprške škofije. Od teh je bilo 5 profesorjev TF, 8 duhovnikov s terena in 3 katehistinje. Trije so bili novi predavatelji.

V soboto dopoldne 15. aprila 1989 je teološko-pastoralni tečaj v Ljubljani obhajal svojo 25. obletnico. V stolnici je bilo slovesno zahvalno bogoslužje, v veliki dvorani TF pa slovesna akademija, ki so jo pripravili slušatelji pod vodstvom voditeljice s. Karmen Ocepek.

Za mariborsko škofijo je tečaj vodila mag. Julka Nežič. Predavanja so bila v Celju, Mariboru, Murski Soboti in Ptuj. V zimskem semestru je bilo vpisanih 98, v poletnem 83 slušateljev, 73 jih je delalo izpite redno, drugi občasno. 15 slušateljev se je izpisalo zaradi spremembe urnika v šoli ali turnusa v službi. V letu 1988—1989 je bil tečaj organiziran tako, da sta prva dva letnika namenjena izključno teološki izobrazbi, tretji pa katehetski specializaciji.

V decembru je bila skupna priprava na božične praznike, 20. maja dopoldne pa je bila proslava 25. obletnice katehetskega tečaja v obliki besednega bogoslužja v škofijski avli z naslovom: Poklicani po imenu. V maju je bilo prek 20 sedanjih in 10 bivših slušateljev na romanju v Rimu. Za bivše slušatelje so bila mesečna srečanja v Mariboru in po eno srečanje v Celju in Murski Soboti.

### **Orglarski tečaj v Ljubljani in Mariboru**

V Ljubljani se je v jeseni leta 1988 vpisalo nekaj nad 200 učencev, do konca šolskega leta jih je vztrajalo 175. V pripravnici jih je bilo 40, v letnikih I—IV 75, na podiplomski stopnji 3, samo za orgle brez teoretičnih predmetov 57. Na orglah so diplomirali štirje, od teh dva z javnim koncertom, dva interno na TF s polurnim programom. Učiteljski kader (13 učiteljev) je bil isti kot prejšnja leta, le v pripravnici (klavir) je na novo pomagala Rezka Šuštar iz Grosuplja. Ves učiteljski zbor je imel skupaj okrog 2700 ur pouka. Pogoji na tečaju so odlični. Velika pridobitev so nove Hofbauerjeve orgle iz Göttingena, postavljene v katehetskem seminarju. Zdaj se ves pouk odvija na TF, kjer so trojne nove orgle, dva klavirja in trije pianini.

V Mariboru so bili vpisani 103 učenci. Poleg predavanj v Mariboru so imeli vaje na orgle oziroma klavir še v Celju, Ljutomeru, Ptujju in Slovenj Gradcu. Vseh učiteljev je bilo 10. Na novo sta začela predavati Lovro Čučko vokalno tehniko in Jože Vagner glasbeno zgodovino. Boljši instrumentalisti so imeli ob koncu leta javni nastop iz klavirja in orgel. Slušateljica Tatjana Kapus je imela v aprilu odmeven celovečerni koncert v mariborski stolnici. Pogoji na tečaju so dobri, kmalu pa bodo odlični, ker se bo tečaj preselil v novokupljeno hišo na Slomškovem trgu; ta hiša bo idealna za potrebe orgelskega tečaja.

### **Teološki knjižnici v Ljubljani in Mariboru**

Knjižnica TF v Ljubljani je dobivala 37 domačih in 139 tujih revij. Vpisanih je bilo 796 knjig, ki so na novo prišle v knjižnico. Slušatelji in profesorji so vsak dan prihajali v čitalnico, na dom pa je bilo izposojenih 1721 knjig in letnikov revij. Vseh vpisanih enot v knjižnici je sedaj 31606 knjig, 6370 letnikov revij in 486 disertacij, magistrskih in diplomskih nalog, skupaj 38462 zvezkov. Knjižnica ima dalje 787 mikrokartic, predvsem besednih konkordanc del latinskih cerkvenih očetov. Dobrotniki so poklonili kopirni aparat, ki je na voljo za potrebe uprave, knjižnice in obiskovalcev.

Podobno kakor knjižnica TF v Ljubljani je škofijska teološka knjižnica v Mariboru v prvi vrsti namenjena profesorjem in študentom TF. Vseh vpisanih članov knjižnice je zdaj 198 (lani 105). V poletnem semestru so bralci vrnil 454, izposojenih pa je bilo takrat še 170 knjig. Izposoja periodik ni prišteta. Veliko bralcev prihaja s srednjih šol in mariborskih fakultet: te zanima predvsem študijsko gradivo s področij filozofije, psihologije, zgodovine, zgodovine umetnosti, klasične književnosti, literarne zgodovine.

V novejšem delu mariborskega fonda je zdaj okoli 20000 knjig, za obdelavo še čaka okoli 5000 knjig švicarskega fonda in celoten stari fond na Glavnem trgu. Zgoraj je prostora še za 9000, v spodnjih skladiščih pa za 14000 enot. V računalnik je doslej vpisanih okrog 5000 enot s področij leksikalij, filozofije, psihologije, etike, naravne teologije, bibliotike. Od januarja do junija 1989 je bilo vpisanih v inventarno knjigo 2736 knjižnih enot. V inventarno knjigo vpisani knjižni fond šteje okrog 24000 knjig. Novejši fond je skoraj v celoti opremljen z nalepkami. Manjkajo pa še napisi na policah. Problematično je kompletiranje periodik, ker v knjižnico direktno prihaja le malo revij. Okoli 50 naslovov tekočega periodičnega fonda sedaj ni kompletnega na policah.

V mariborski knjižnici so delali: 1 bibliotekar, 1 knjižničarka (5 ur), 1 honorarna sodelavka. Zaživelo pa je tudi delo v knjigoveznici, ki je dobila nov rezalni stroj in dva ročna stiskalnika za knjige. Kljub skrajšanemu delovnemu času je knjigovezinja od 14. 3. do 25. 6. 1989 zvezala 206 knjig. Poleg tega je skoraj 2/3 delovnega časa šlo za fotokopiranje notnega in drugega gradiva.

Jože Krašovec



René Latourelle (a cura di), Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962—1987), Pontificia università Gregoriana — Cittadella editrice, Roma — Assisi 1987, v dveh knjigah po 800 strani.

Obsežno delo želi biti priročnik koncilске in pokoncilске teologije ter je prispevek rimskih univerzitetnih ustanov, katere vodijo jezuiti (Gregoriana, Biblični institut in Vzhodni institut), k obhajanju petindvajsetletnice začetka koncila. Italijanski izdaji so sledile leta 1988 še izdaje v francoskem, angleškem in španskem jeziku. Pričujoče delo je sad sodelovanja sedemindesetih profesorjev treh omenjenih ustanov. Mednarodno naravo dela pa zagotavlja dejstvo, da pripadajo ti profesorji dvajsetim različnim narodnostim. Merila, po katerem je posebna komisija izbrala sodelavce, pa so naslednja: dejavno sodelovanje na koncilu ali pri uresničevanju tega in dolgotrajno ukvarjanje s snovjo, ki je bila na koncilu obravnavana; to je razvidno predvsem iz njihovega učenja, raziskav in objavljenih del (ta so navedena na koncu obeh knjig: I, 769—800; II, 1578—1583).

Že naslov dela razodeva duha, ki je vodil njihove načrtovalce in avtorje prispevkov. »Bilancio«, kar lahko prevedemo z izrazom obračun, hoče vtisniti pričujočemu delu kritično ovrednotenje koncilskega dela — njegove pozitivne, pa tudi negativne strani (nedorečenosti, opustitve, omejitve, odsotnosti nekaterih tem). Seveda gre za branje koncilskih tekstov po petindvajsetih letih, torej iz razdalje, ki nam že omogoča določene vrednotenje njihovega vpliva, njihovih pričakovanih sadov, pa tudi tistih, katerih koncilski očetje niso predvidevali. Iz prispevkov so razvidne spremembe, ki jih je koncil povzročil v Cerkvi, npr.: pripravljenost za dialog, služenje, večji poudarek na duhu kakor na črki; obenem pa so nakazani načrti, katerim je koncil hotel dati začetno spodbudo in so pravo nadaljevanje koncilskega učenja in gibanja (Janez Pavel II. omenja prenovljeni Zakonik cerkvenega prava kot zadni koncilski »dokument«. Prim. *Communicationes* 15/1983/ 128). Avtorji tudi omenjajo probleme, ki so bili v »zametku« navzoči v koncilskih besedilih, pojavili in razvili pa so se v pokoncilskem obdobju pod vplivom zgo-

vinskih dogajanj: problem pravičnosti, lakote, miru, človekovih pravic, nasilja, atomske in biološke vojne, tehnološkega razvoja, informacije, bioetike itd.

Že iz omenjenih vprašanj moremo ugotoviti, da delo ne jemlje koncila kot v sebi sklenjeno dejstvo, ampak kot začetek živega dogajanja, ki že prinaša prve sadove in postavlja Cerkev pred nove naloge. Beseda »prospettive« — načrti ali bolj pogled v prihodnost — ki je sestavni del naslova, želi povedati, da avtorji želijo podajati ne samo obračun nad opravljenim delom, ampak tudi (in predvsem) opozarjati na še ne uresničene možnosti, ki jih odpira koncil in na nove izzive, s katerimi se bo morala Cerkev spoprijeti v prihodnosti. Čeprav so v vsakem prispevku bolj ali manj navzoči ti pogledi v prihodnost, so nekateri še posebej zbrani v zadnjem — desetem razdelku dela (1415—1577), ki ima naslov *Nove perspektive*. Zato pravi René Latourelle v uvodu: »Ni nam zgolj za obhajanje obletnice, za pogled nazaj, temveč za perspektivo, za pogled na koncil kot izhodiščno točko, kot obljubljeno deželo, kot kraj še ne uresničenih stvarnosti« (11).

Pred seboj imamo deset širše zasnovanih tem, ki zajemajo prav iz vseh koncilskih dokumentov. Je pa res, da vsak avtor po svoje oblikuje svoj prispevek: eden se bolj naslanja na posamezen dokument ali določeno poglavje in ga nekako »eksegetično«, točko za točko, obdeluje in aplicira na sedanje stanje, drugi pa bolj »panoramsko« razvršča točke koncilskega nauka okrog teme, katero obravnava in glede na cilj, ki si ga je postavil. Velike vrednosti je tudi to, da posamezno snov (temo) obdelala več avtorjev z različnih zornih kotov ter da so skoraj vsi prispevki opremljeni z bogatimi opombami, ki morejo bralca usmerjati in mu pomagati pri nadaljnjem poglobljanju snovi.

Po tem uvodu v delo želim predstaviti še njegovo vsebino. Prvi razdelek ima naslov *Zgodovinski kontekst in metodološka vprašanja* ter skuša podati predzgodovino, zgodovinski okvir in ozadje, v katerem se je porodila zamisel o vesoljnem zboru in v katerem je potekal. Koncil ni bil osamljen in nepričakovan dogodek, ampak ga moramo razumeti v povezavi z dogajanjem in gibanjem v svetu in v Cerkvi ter nosi pečat velikih papežev, škofov in teologov,

ki so sodelovali na koncilu ali pa so bili »navzočik« s svojimi teološkimi in pastoralnimi pogledi in prijemi.

Razumljivo je, da ima drugi razdelek, *Božja beseda*, za osnovo dogmatično konstitucijo o božjem razodetju. Snov pa je prikazana z večih vidikov: Razodetje kot preteklost in sedanost (125—135) obdeluje profesor osnovnega bogoslovja O'collins; verski čut in dogemski razvoj prikazuje dogmatik Alszegeh; zgradbo IV in VI. pogl. BR in njuno sporočilo prikazuje in razvija bibliacist Lyonnet (152—192); vprašanja literarnih oblik Svetega pisma in razlaganje njegovega duha, s katerim se ukvarja BR v točki 12, se loteva na straneh 204 do 242 bibliacist Ignace de la Potterie; odnos med Staro in Novo zavezo obdeluje v luči četrte knjige *Adversus Haereses* svetega Ireneja profesor Simian-Yofre; nastanek in sad koncilskega teksta o zgodovinskosti evangelijev (BR 19) pa predstavlja José Caba. Z izzivi in razsežnostmi pokoncilске eksegeze se ukvarja na straneh 289 do 307 ekseget Maurice Gilbert. Ta ugotavlja, da bo v prihodnosti vedno več eksegetov zunaj območja zahodne kulture. Zato je toliko bolj potrebno omogočiti pristop k izvirnim svetopisemskim tekstom. Še bolj pa bo morala katoliška eksegeza postajati teološka, pastoralna, duhovna in ekumenska ter se ukvarjati s problemom inkulturacije. Iz tega drugega razdelka (v njem je deset prispevkov) bi omenil še prispevek, ki ga je napisal profesor novozavezne eksegeze Ugo Vanni: Eksegeza in aktualizacija v luči konstitucije *Dei Verbum* (308—323)

Tretji razdelek ima naslov *Cerkev, zakrament odrešenja*. Z ekleziološkim naukom koncila in razsežnostmi, ki jih je dobil v pokoncilskem obdobju, se ukvarja osem avtorjev. O Kristusu kot razodevalcu in ustanovitelju Cerkve ter temelju življenja v Cerkvi govori na podlagi nauka dogmatične konstitucije o Cerkvi Jean Galot (343—360); o pokoncilski ekleziologiji, njenih upanjih, dosežkih in perspektivah, pa razmišlja dogmatik Angel Antón (361—388). Vsekakor snov, ki je opremljena s podnaslovi, kot: Prvenstvo in zbornost škofov, Odnos med hierarhijo in laiki, O odnosu Cerkve — svet. Vse obravnave bolj nakazujejo probleme, kot pa jih rešujejo. Najnovejša izjava nemških teologov pričuje, da so ta vprašanja pereča. Vprašanje in pojmovanje karizem v pokoncilskem času lepo prikazuje ter razlaga njihov svetopisemski pomen ekseget Albert Vanhoye (389—413). Znani mariolog Stefano de Fiores pregledno podaja na straneh 414 do 470 pokoncilski nauk o Mariji. Marijino mesto

je namreč prav v Cerkvi, kakor to poudarja koncil (prim. C 53.54) in koncilsko misel razvija Janez Pavel II. v encikliki *Odrešenikova Mati*. O vernikih govori jurist Piero Antonio Bonnet (471—492), in sicer v luči dogmatične konstitucije o Cerkvi ter novega Zakonika cerkvenega prava. Prav glede vernikov je viden velik premik, ki pa poraja nova vprašanja. Iz tega tretjega razdelka omenimo še prispevek Giovannija Magnani o teologiji laikata (493—543), ki skuša poiskati teološko podlago nauka o laikih. Upamo, da bo nova papeževa spodbuda *Christifideles laici* vsekakor koristen prispevek k temu vprašanju, ki se je ob pokoncilskem vrenju zameglilo.

Četrty sklop tem in zadnji v prvi knjigi ima naslov *Liturgija in zakramenti*. Seveda je osnova za razmišljanje konstitucija o svetem bogoslužju, ki je tudi prvi sad koncila (4. 12. 1963). V točki 41 te konstitucije je zapisano, da se Cerkve »najbolj razodeva takrat, kadar se vse sveto božje ljudstvo polno in dejavno udeležuje istih bogoslužnih opravil, zlasti iste evharistije, v skupni molitvi in okrog enega oltarja, pod vodstvom škofa, obdanega z zborom duhovnikov in služabnikov oltarja«. O maši kot najpopolnejšem razodevanju Cerkve govori liturgist Pedro Romano Rocha (605—622), o molitvenem bogoslužju kot bogoslužju božjega ljudstva pa profesor vzhodnega bogoslužja Robert Taft (623—640). Koncilski nauk o krstu pregledno podaja Karl J. Becker na straneh 641 do 686. Avtor poudarja, da različni povedki o krstu, ki so navzoči v več koncilskih dokumentih, postavljajo nove vodarke in odkrivajo zanemarjene resnice o krstu, predvsem pa usmerjajo k reševanju nič kaj lahkih vprašanj, ki še niso rešena. Tako odprto vprašanje je odnos med vero in krstom, odnos med krstom in Cerkvijo, med krstom in birmo. Tukaj je tudi vprašanje krščanskega zakona; tega se lotevajo trije avtorji: Bernard de Lanversin, Antoni Stankiewicz in Raymond L. Burke; prvi bolj z vidika naravnega prava, druga dva pa s kanonskega.

Druga knjiga se začneja z ekumensko tēmo, zanjo je zelo pomembna majhna členica »subsistit in«, ko je vprašanje Kristusove Cerkve. Z zamenjavo členice »est« v »subsistit in« (prim. C 8) je namreč 2. vatikanski cerkveni zbor uvedel tako razmišljanje o katoliški Cerkvi in o drugih krščanskih Cerkvah, ki je bistveno drugačno od pripravljalne sheme o Cerkvi, katero je pripravljala komisija predložila koncilskim očetom na otvoritveni seji leta 1962. Francis A. Sullivan vidi v tem premiku podlago za začetek ekumenskega delovanja



(811—824). Za ekumensko prizadevanje je velikega pomena tudi povezava med evharistijo in Cerkvijo. Iz koncilskih dokumentov je razvidna vzročna povezava med njima: Cerkev obhaja evharistijo in evharistija ustvarja Cerkev. Dejansko obhajanje evharistije zakramentalno ponavzročuje skrivnost odrešenja in prav to ponavzročevanje je tisto, ki ustvarja cerkveno skupnost kot božje-človeško občestvo. Takšen ekleziološki pomen evharistije pomeni eno pomembnejših tem ekumenskega dialoga. Profesor kanonskega prava Gianfranco Ghirlanda podaja učenje koncila in pojmovanje novega Zakonika cerkvenega prava o vesoljni Cerkvi ter o delnih in krajevnih Cerkvah (839—868). »Vidik občestvenosti se nam zdi prvenstvenega in temeljnega pomena v učenju 2. vatikanskega cerkvenega zbora o Cerkvi, saj osvetljuje tudi druge definicije Cerkve, ki so navzoče v koncilskem učenju« (839). Edini Slovenec, ki sodeluje pri tem delu, Ivan Žužek in poučuje vzhodno pravo na Vzhodnem inštitutu, razpravlja o mestu in vlogi, ki so ga prejele Cerkve vzhodnega obreda na koncilu ter predvsem v Zakoniku cerkvenega prava za Vzhodne Cerkve. Zakonik bo vsak čas izšel, pri njegovem nastajanju pa je Žužek sodeloval. Povzetek eklezioloških tem, o katerih so se pogovarjali protestantski in katoliški teologi v obdobju 1965—1985 pa podaja profesor ekumenske teologije Jared Wicks na straneh 883 do 919.

V šestem razdelku se preselimo z ekleziološkega na antropološko področje. Naslov *Pogled na človeka* kaže, da je v naslednjih razmišljanjih v ospredju človek v luči koncilskega in pokoncilskega učenja. Felix—Alejandro Pástor oblikuje v svojem prispevku Človek in iskanje Boga nekakšno uvodno poglavje teološke antropologije (923—938). Tu avtor sega tudi v zgodovino, da bi tako lažje razumeli izvirnost in smisel učenja in pristopa 2. vat. cerkvenega zbora, katerega namen je bil najbolj učinkovito oznaniti evangelij današnjemu človeku. Dogmatik Luis Ladarija prvi v svojem prispevku, da so besede »V resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka« (CS 22, 1) temeljno izhodišče za koncilsko antropologijo. V luči tega citata in pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu, kjer je omenjeni navedek, avtor na dvanajstih straneh opisuje posledice, ki izvirajo iz takega pogleda na človeka. O biblično-teoloških temeljih človekovih pravic, nakazanih ali v zametku navzočih v omenjeni konstituciji, govori moralist Edouard Hamel (1001—1016). Najpomembnejši temelji so:

ustvarjenost po božji podobi, zaveza z Bogom, poklicanost v božje kraljestvo in solidarnost v Kristusu, kakor jo razvija apostol Pavel. Nadalje razvija vprašanje koncilskega nauka o krščanski morali Josef Fuchs (1017—1034); nekakšen okvir za »kontekstno antropologijo« pa predlaga Klaus Demmer pod naslovom Kristologija — antropologija — moralna teologija (1035—1048). Ker je človek eshatološko bitje in tega koncil nikakor ni spregledal (prim. npr. C 8—51), poda svoje razmišljanje o tej človekovi razsežnosti v luči 2. vat. cerkvenega zbora Juan Alfaro (1049—1060) in s tem končuje šesti sklop tem.

Poseben razdelek je odmerjen posvečenemu življenju. Tu ni mišljeno samo življenje v redovnih skupnostih, ampak tudi v svetnih institutih. Temeljne smernice za času primerno prenovo redovnega življenja najdemo v posebnem odloku 2. vat. cerkvenega zbora *Perfectae caritatis*. Tu je tudi rečeno, naj se redovne skupnosti drže duha svojih ustanoviteljev (prim. R 2b). S tem vprašanjem se ukvarja Manuel Ruiz Jurado v članku *Posvečeno življenje in karizme ustanoviteljev* (1063—1083). Naslednji prispevek govori o vrednotah posvečenega življenja, Jean Bayer pa o razvoju koncilskega gledanja na posvečeno življenje od dogmatične konstitucije o Cerkvi (6. pogl.) prek spodbude Pavla VI. *Evangelica testificatio* (leta 1971) in *Redemptionis donum* (leta 1984) Janeza Pavla II. vse do prenovljenega Zakonika cerkvenega prava. Poslanstvu svetnih institutov so posvečene strani od 1140 do 1170, zadnji prispevek v tem okviru pa se loteva vprašanja duhovniškega celibata, in sicer s pravnega in psihološkega vidika (1171—1193). Vrednost povezave med duhovništvom in celibatom izhaja iz teoloških in pastoralnih razlogov, kanonska znanost in psihologija pa želita biti zgolj pomoč pri uresničevanju te vrednote.

Osmi razdelek ima naslov *Vera in verstva*. Želi podati utrip Cerkve v pokoncilskem obdobju glede njenega navezovanja stikov z nevernimi in pripadniki nekrščanskih verstev. Mislim, da bi bilo bolj primerno mesto za to snov takoj za razdelkom Cerkev in Cerkve (peti razdelek). Značilno za pokoncilsko Cerkev je, da se ne zapira pred drugače mislečimi, temveč želi z njimi navezati stike in iskati področja za plodno sodelovanje. O razodetju, verstvih in religioznem izkustvu razpravlja Johannes B. Lotz. Avtor opozarja, da je namen koncila ponovno vzpostaviti v zgodovini večkrat podro povezanost med krščanskim in človeškim. To prizadevanje se je v nasprotju z nameni konci-

la večkrat sprevrglo v razvodenitev krščanskega v človeku, kljub temu se Cerkev ne sme odpovedati stalnemu prizadevanju za pravo razmerje med tema dvema stvarnostma. To bo dosegla z vgrajevanjem razodetja v različna verska izkustva. Za pokoncilsko misiologijo je zelo pomembno in hkrati delikatno vprašanje evangelizacije. O tem je razpravljala tudi škofvska sinoda leta 1974. Ta je poudarila, da sta evangelizacija in dialog z različnimi verstvi neločljivo povezana, saj je dialog sestavni del poslanstva Cerkve. O tem piše Mariasusai Dhavamony (1217—1233). Isto témo razvija profesor dogmatike Jacques Dupuis pod naslovom *Dialog z verstvi v evangelizacijskem poslanstvu Cerkve* (1234—1256). Avor najprej pregleda pomembnejše dokumente, ki obravnavajo omenjeno snov, v drugem delu pa podaja nekatere teološke povzetke, ki izvirajo iz teh dokumentov in so pomembni za plodovit dialog z drugimi verstvi. Pokoncilska Cerkev želi navezati dialog tudi z neverniki, za to pa se mora naučiti »novega jezika«. Toda težave niso samo v Cerkvi, temveč tudi drugje. O tem problemu govori Bernd Groth (1257—1269) in poudarja, da nas ovire, na katere zadevamo, ne smejo ustaviti na poti dialoga in sožitja. O pravicah in svobodi človeka v deželah »uradnega ateizma« piše Ivan Fuček (1270—1299). Avtor nakazuje razhajanja med koncilskim pojmovanjem človekovih pravic in različnimi mednarodnimi izjavami o človeških pravicah na eni strani in pojmovanjem človekovih pravic v državah »realnega socializma« na drugi. Toda kljub vsem razhajanjem in težavam, končuje avtor, po rodu Hrvat, je potrebno vzpostavljati in nadaljevati pameten in učinkovit dialog (besede so iz sklepa dokumenta, ki ga je objavila leta 1984 Mednarodna teološka komisija). Za pebno nalogo si je postavila katoliška Cerkev na koncilu navezati dialog z Judi in Muslimani. Izhodišče za to je izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev (predvsem N 3 in 4). O težavah, ki se pojavljajo na tej poti in najnovejšem stanju na tem področju, nas seznanjata sestavka: Krščanska Cerkev in judovsko ljudstvo, izpod peresa Reinharda Neudeckerja (1300—1334), in Cerkev v odnosu do Muslimanov, Roesta Crolliusa (1335—1344).

Koncil je z veliko zavzetostjo opozoril na dva temelja, na katerih mora graditi teološko oblikovanje duhovnikov in vseh vernikov. Že nekaj časa pred koncilom so opozarjali nanju, na njem pa ju priporočili. Ta temelja sta Sveto pismo in cerkveni očetje. Z vprašanjem, kako upoštevajo današnje teološke šole ta temelja pri oblikovanju vernikov in predvsem duhov-

nikov, se ukvarja deveti razdelek z naslovom *Problemi teološke formacije*. O njih bodo za poglobitev radi prebrali profesorji na teoloških šolah, pa tudi vzgojitelji in kateheti. Emilio Rasco govori o biblični teologiji, njenem razcvetu in vplivu na teološko formacijo. (1347—1365), Antonio Orbe pa opozarja na pomembnost poglobljanja v nauk cerkvenih očetov pri duhovniškem oblikovanju (1366—1380). René Latourelle v svojem prispevku nakazuje pomembnost osnovnega bogoslovja, katero je koncil kot posebno vedo spregledal, v koncilskih dokumentih pa je bogat zaklad, iz katerega more črpati. Avtor celo govori o poraznih učinkih tega pomanjkanja, ki so se pokazali na tako oblikovanih pastirjih in vernikih. Šele leta 1976, to je enajst let po odloku o duhovniški vzgoji, je kongregacija za katoliško vzgojo objavila dokument, ki govori o osnovnem bogoslovju in o njegovi specifični nalogi. Z izidom konstitucije *Sapientia christiana* (29. 4. 1979) postaja ta veda nekako »uradno« priznana. Tako avtor, profesor osnovnega bogoslovja na Gregoriani.

V zadnjem, desetem razdelku so zbrana nekatera nova vprašanja, s katerimi se bo morala Cerkev v prihodnje še bolj zavzeto spoprijeti in nanje odgovoriti. Avtorji prikazujejo problem, pa tudi že nakazujejo rešitve ali vsaj smeri, ki vodijo k njim. Pri tem prizadevanju bosta vsekakor v veliko pomoč koncilski nauk in koncilski duh. Naj samo na kratko naštejemo prispevke: Sveto pismo v različnih kulturah (1415—1434), Prispevek koncila h kulturi (1435—1453), Od razrednega boja h kulturi solidarnosti (1454—1467), Učenje konstitucije *Gaudium et spes* o miru (1468—1479), Napredek biomedicine izziv za moralno teologijo (1480—1506), Drugi vatikanski cerkveni zbor in načini obveščanja (1507—1523), Dekret o sredstvih družbenega obveščanja, uspeh ali neuspeh? (1524—1549), Sredstva družbenega obveščanja v današnji katoliški Cerkvi (1550—1577). Vprašanja kulture, solidarnosti, miru, bioetike in obveščanja (prav temu vprašanju je posvečeno sorazmerno veliko prostora) so pomembna in Cerkev se bo morala še bolj resno spoprijeti z njimi. Niso pa to edina vprašanja, zato bi bila lahko njihov seznam in obseg zadnjega razdelka še veliko večja. Kdor pa se bo hotel ukvarjati z omenjenimi témami, je prav, da pogleda zgornje sestavke.

Sestavki so zgoščeni, ukoreninjeni so v nauku 2. vatikanskega cerkvenega zbora in tudi na tekočem z najnovejšimi dogajanji ter razvojem, obenem pa raznoliki (saj so prišli izpod peres oseb z različnim podajanjem in iz različ-

nih strok). Lahko jih koristno uporabljamo kot priročnik ali dopolnilo pri poglobljanju in aplikaciji koncilskih dokumentov in koncilskega nauka. Še bolj pa bi bili uporabni, le bi jih spremljalo tudi imensko, predvsem pa stvarno kazalo.

Ciril Sorč

Eduard Schweizer, *Theologische Einleitung in das Neue Testament*, NTD Ergänzungsreihe 2, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1989, 176 str.

Uvod v Novo zavezo je v bistvu zgodovina novozavezne književnosti. Naslov Schweizerjeve knjige pa pove, da avtor obravnava to zgodovino pod teološkim vidikom. Obravnavanje novozavezne književnosti pod določenim vidikom je možno. Navadno je to reakcija na pretiravanja v preučevanju, kdaj je nastala Nova zaveza, ali njeni deli. Ko so racionalisti zanikali nadnaravni izvor novozaveznih knjig in jih s tem degradirali na raven navadnih, je uvodna znanost posebno poglobila nauk o navdinjenju in temeljiteje raziskala pričevanja o nastanku novozaveznega kanona. In ko je preučevanje izvirmih novozaveznih književnih oblik, posebno evangeljskih (formgeschichtliche Methode), tako drobilo novozavezna besedila na izročila, da so ta skoraj zgubila svoje versko sporočilo, je uvodna znanost začela vedno bolj naglašati teološki pomen novozaveznih knjig ali njihovih delov. Tak je tudi Schweizerjev teološki uvod v Novo zavezo, čeprav ni nastal kot reakcija na metodo preučevanja izvirmih novozaveznih književnih oblik, temveč je bolj prilagojen duhu časa, saj uvod v Novo zavezo bolj preučuje teološko sporočilo novozaveznih knjig kot njihove izvorne književne oblike.

Po tem posebnem vidiku se Schweizerjev uvod razlikuje od klasičnih uvodov v Novo zavezo. To pa ne pomeni, da pušča ob strani temeljna vprašanja v zvezi z nastankom posameznih novozaveznih knjig. Schweizer obravnava vsa ta vprašanja, od časovno-zgodovinskih okoliščin, zgradbe, avtorstva, časa in kraja nastanka posameznih knjig, vendar tako, da se ne spušča v problematiko teh vprašanj, temveč navaja le to, kar je v zvezi s temi vprašanji splošno sprejeto in zato lahko služi za teološko nadgradnjo. Schweizer gradi na znanstvenih dognanjih najnovejših posebnih uvodov v Novo zavezo. Izsledki njihovih primarnih raziskovanj so podlaga njegovemu uvodu, tako da iz Schweizerjevega uvoda lahko spoznamo, do kam je prišla uvodna znanost

glede verodostojnosti novozaveznih knjig, čeprav to ni njegov prvenstveni namen. Vse to je Schweizerju stvarna osnova, na kateri gradi teološka spoznanja. Novozavezne knjige niso nastale zaradi umetniške ustvarjalnosti njihovih pisateljev, temveč da posredujejo versko-moralni nauk, ki se nanaša na čisto konkretne časovno-zgodovinske razmere ter versko-moralne potrebe določenih ljudi. Pavlova pisma so na primer *priložnostne poslanice*, to pomeni, da Pavel z njimi odgovarja na čisto določene versko-moralne razmere, zato jih brez poznanja teh razmer niti prav razumeti ne moremo. Ker se Schweizer osredotoča predvsem na verski nauk novozaveznih knjig in njihovih delov, je razumljivo, da poprej razpravlja o okoliščinam, ki so vplivale na njihov nastanek. Šele po osvetlitvi teh okoliščin je njihovo teološko sporočilo prav razumljivo. Treba je resno jemati čas in okoliščine, kakšno je njeno teološko sporočilo, ki še danes vzdržuje vero Cerkve, pravi Schweizer v poglavju, kjer razpravlja, kako je ustno izročilo postalo knjiga (11).

Takšno razpravljanje je podobno najmlajši biblični vedi, *teologiji Nove zaveze*, vendar Schweizerjev uvod ni teologija Nove zaveze, kvečjemu podlaga zanjo. Schweizer se ne sprašuje, kakšen je nauk Nove zaveze o milosti, grehu, odrešenju..., kar je predmet teologije Nove zaveze, temveč ob vsebinskih enotah novozaveznih knjig ugotavlja njihovo teološko sporočilo. Njegova pozornost je osredotočena na besedilo. To se deli na večje ali manjše vsebinske enote, razen če je vsa knjiga ena vsebinska enota. Ob analizi besedila ugotavlja njegovo teološko sporočilo, vendar ga ne izraža v obliki definicij, ampak ga vsebuje analiza besedila. Ta šele privede do spoznanja, katere teološke resnice so navzoče v določenem novozaveznem besedilu. Ker pa novozavezne knjige niso sistematični učbeniki razodetih resnic, ampak so te navzoče v različnih besedilih, preučuje Schweizer pod enim naslovom vsa besedila, kjer je navzoča ista teološka resnica. Njegova analiza novozaveznega besedila je idejna sinteza tega besedila.

Schweizerjev uvod se razlikuje od drugih (uvodov) tudi po zapovrstnosti obravnavanja novozaveznih knjig. Teh ne obravnava po zaporedju, kot so razvrščene v novozaveznem kanonu, od evangelijev prek Apostolskih del, Pavlovih pismem in katoliških listov do Razodetja (Apokalipse), niti po časovni zapovrstnosti kot so knjige nastajale, kakor jih obravnava večina sodobnih uvodov, temveč po uvrstitvi knjig glede na njihovo vsebino oziroma avtorja. Tako obravnava mimo ustnega izročila in

pisne ustalitve tega izročila (11—52) najprej *Pavlova pisma*: Tes, 1 Kor, 2 Kor, Gal, Flp, Flm in Rim (53—85), nato *pisma Pavlovih učencev*: Kol, Ef, 2 Tes, 1 Tim, 2 Tim, Tit (86—98), nato *ostala novozavezna pisma*: Heb, Jak, 1 Pt, Jud in 2 Pt (99—114), nato *sinoptične evangelije in Apostolska dela* (115—140), nato *Janezov krog*: Janezov evangelij in njegova pisma (141—150) in končno novozavezno *preroško knjigo*, Janezovo Razodetje (151—154). Knjigo pa sklene s pogledom nazaj, ko kratko spregovori o nastajanju novozavezne kanona (155—158).

Že razvrstitev snovi spričuje, da je njegova knjiga res uvod v Novo zavezo, ker ta obsega zgodovino nastanka posameznih knjig in zgodovino kanona, in da je to uvod, ki vsebuje zadnja spoznanja novozavezne znanosti, posebno glede tega, kdaj so nastajale te knjige, in kdo so avtorji. Njegova razvrstitev snovi je bližja časovni zaporednosti glede nastajanja novozaveznih knjig kot njihove zaporednosti v novozaveznem kanonu, čeprav časovni zaporednosti povsem ne ustreza. Pastoralna pisma (1 Tim, 2 Tim, Tit), ki jih uvršča v skupino pisem Pavlovih učencev, niso nastala pred l. 100 po Kr., zato zanesljivo ne sodijo pred sinoptične evangelije. Tudi 2 Pt, ki ga uvršča med druga novozavezna pisma, ne sodi pred sinoptične evangelije, saj splošno velja za zadnjo novozavezno knjigo; nastalo je okrog l. 120 po Kr. Janezovo Razodetje obravnava na koncu takó, kot je v novozaveznem kanonu, čeprav je nastalo pred Janezovim evangelijem in njegovimi pismi; zato res ne obravnava knjig po njihovem časovnem nastanku, temveč po njihovi vsebini (teološki) sorodnosti oziroma njihovem avtorstvu. Njegov uvod je pač teološki uvod v Novo zavezo.

Schweizer zasleduje novozavezne teološke misli do njihovega začetka. Nova zaveza je bila prej, kot je bila napisana. Širila se je kot ustno izročilo. To velja predvsem za evangelije, zato posveča sodobno preučevanje Nove zaveze največ pozornosti obdobju, preden so bili napisani evangeliji. Tudi Schweizer gre po tej poti. Potem ko kratko spregovori, kako je Jezus izpričan zunaj Nove zaveze, zlasti v rimski (Tacit, Svetonij) in judovski (Jožef Flavij) zgodovini (12), govori o nastanku in nadaljnjem oblikovanju evangelijskega izročila. To pojasnjuje na vso moč naravno in prepričljivo. Njegovo razpravljanje ni abstraktno razmišljanje, temveč izraz temeljitega poznanja življenjskih zakonitosti, kako kaj nastane, se v medsebojnem pogovarjanju, obveščanju in nadaljnjem izročanju oblikuje v ustaljeno ustno izročilo

(14). Ta zakonitost velja tudi za evangelijsko izročilo. Čeprav se je desetletja širilo od ust do ust, so oblikovalci ustnega izročila skrbno pazili, da se ni primešalo kaj izmišljenega, ponarejenega, neresničnega. Dokaz za to je ime Kristus za Jezusa iz Nazareta. Približno petstokrat je beseda Kristus v Novi zavezi, toda nikoli ne prihaja iz Jezusovih ust. Beseda je imela premočan politični prizvok, da bi se bil Jezus kdaj sam tako imenoval. To pa samo spričuje, kako so oblikovalci ustnega izročila skrbno ohranjali Jezusove besede in besede njegovih sogovornikov, zato tudi odkrivanje teološkega sporočila Jezusovih besed ustreza temu, kar je z njimi hotel povedati Jezus. To pa je danes prav tako pomembno za življenje Cerkve, kot je bilo takrat, ko je bilo prvič povedano. Vrednost Schweizerjevega uvoda torej ni samo v tem, da nas seznanja z najnovejšimi znanstvenimi spoznanji o nastanku novozaveznih knjig, posebno še glede njihovega avtorstva, temveč predvsem v tem, da odkriva njihovo teološko sporočilo, zato so te knjige aktualne tudi danes.

Francè Rozman

Dr. Celestin Tomič, *Vrijeme iščekivanja* (Prva in Druga knjiga Makabejcev, Tobija, Judita, Estera, Pridigar, Sirah, Knjiga modrosti, Daniel, Baruh), Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca, Zagreb 1989, 244 str.

Neutrudljivi znanstveni pisatelj, zdaj upokojeni profesor Stare zaveze na zagrebški teološki fakulteti, dr. Celestin Tomič OFM conv., nam je spet poklonil knjigo. To je *Vrijeme iščekivanja* (Čas pričakanja). V njej raziskuje čas po verski reformi, ki sta jo izvedla Ezdra in Nehemija po vrnitvi izvoljenega ljudstva iz babilonske sužnosti (538), do Kristusa. S to knjigo je sklenil svoje obsežno raziskovanje starozavezne odrešenjske zgodovine, od stvarjenja do Kristusa. Ta njegov opus obsega devet knjig: Prapovijest spasenja (1977) — Prazgodovina odrešenja, Praoci Izraela (1978) — Izraelski praočaki, Izlazak (1979) — Izhod, U zemlju obećanja (1980) — V Obljubljeno domovino, Davidova doba (1982) — Davidova doba, Ilijino vrijeme (1985) — Elijev čas, Veliki proroci (1987) — Veliki preroki, Začeci židovstva (1988) — Začetki judovstva in Vrijeme iščekivanja (1989) — Čas pričakanja. Tako je v kratkih dvanajstih letih razgrnil pred nas vso starozavezno odrešenjsko zgodovino, kar je brez dvoma veliko delo. Temu se moramo čuditi, posebno še zato, ker je to samo del Tomičevega svetopisemskega preučevanja in pisanja.

Mimo starozavezne odrešenjske zgodovine je izdal tudi poljudnoznanstveni uvod v Sveto pismo, Pristup Bibliji (1986), razlago Psalmov, Psalmi (1986) in raziskal življenje ter poslanstvo nekaterih velikih svetopisemskih osebnosti, na primer Janeza Krstnika, Ivan Krstitelj (1978), Petra, Petar Stijena (1980) in Marijo, Marija majka vjere (1988), če omenim samo nekaj teh književnih stvaritev.

S tako bogato knjižno zbirko se more povaliti redke bibličist. Seveda pa nas pri tem najbolj veseli, da je uspešno končal raziskovanje in pisanje starozavezne odrešenjske zgodovine. Z njo je dal vsemu jugoslovanskemu prostoru koristen pripomoček za študij in branje Svetega pisma. To zgodovino je napisal na vso moč preprosto, razumljivo in privlačno, čeprav na strogih znanstvenih temeljih in ob uporabi najboljših in najbolj sodobnih tovrstnih študij, monografij in komentarjev. Pri Tomiču postane svetopisemska znanost uporabna in privlačna. Svetopisemsko problematiko obvlada tako popolno, da prehaja njegovo pisanje že v umetniško pripovedovanje. Ne zaspita nas samo z golimi dejstvi, temveč tako raziskuje odrešenjsko zgodovino, da kaže na njeno versko sporočilo. Odrešenjska zgodovina se razlikuje od svetne zgodovine predvsem po svojem sporočilu. To je zgodovina, ki človeka uči živeti in ga vodi k Bogu. Ker ta vidik tako močno izstopa v Tomičevem pisanju odrešenjske zgodovine, njegova zgodovina ni samo zgodovina, temveč tudi teologija Stare zaveze. To spričujejo zlasti idejne razčlenitve starozaveznih knjig, posebno modrostnih, ki jih Tomič tako spretno vklepa v zgodovino, da je odrešenjska zgodovina res zgodovina, ki nas vzgaja in uči. Prav zato bi bilo dobro, da bi sedaj, ko je napisal vso starozavezno odrešenjsko zgodovino v devetih zvezkih, ponovno izdal v dveh, morda treh zvezkih. Tako bi imeli v eni knjigi vso starozavezno odrešenjsko zgodovino. To bi bilo potrebno iz več razlogov. Najprej zato, ker se ne zgodi pogosto, da kdo tako izčrpno in poučno preišče in napiše vso starozavezno odrešenjsko zgodovino, in zato, ker so nekateri zvezki iz te zbirke že razprodani, zanimanje zanje pa je prav zdaj tako veliko, ker imamo vso starozavezno odrešenjsko zgodovino pred seboj, in končno zato, ker je za Tomičeve knjige tudi na Slovenskem veliko zanimanje.

V knjigi *Čas pričakovanja* opisuje Tomič starozavezno zgodovino zadnjih treh stoletij

pred Kristusom. Tudi v tej knjigi je dober didaktik. Knjiga je napisana pregledno. Ima *predgovor* (5—6), *uvod* (7—11), v katerem nakazuje vsebino knjige, ko govori o egiptskem, selevkidskem in makabejsko-hasmonejskem obdobju, sedem *glavnih delov* (13—220) in *pogovor* (221—226), v katerem kratko povzema vso starozavezno odrešenjsko zgodovino in predstavlja Kristusa kot uresničenje te zgodovine.

Čeprav za zadnja tri stoletja pred Kristusom v Svetem pismu ni veliko poročil, ostaja Tomič na trdnih zgodovinskih tleh. Iz skromnih podatkov zna razbrati, kako so živeli Judje v tem času. To življenje potrjuje tudi bogata svetopisemska in zunaj svetopisemska književnost, čeprav je pretežno modrostna in apokaliptična. Vsekakor gre za pomembno obdobje judovske verske zgodovine. V tem času je bilo dokončno oblikovano Sveto pismo Stare zaveze. Nastal je tudi prvi prevod Svetega pisma v tuj jezik. To je prevod hebrejskega izvirnika v grščino, ki se imenuje Septuaginta. Nastalo je tudi precej svetopisemskih knjig, posebno tistih, ki veljajo za devterokanonične, in še več nenavdihnenih ali apokrifnih knjig, ki veljajo za medzavezno (intertestamentalno) književnost.

Tomičeva knjiga dosega višek prav v predstavitvi in miselni razčlenitvi svetopisemskih knjig tega obdobja. Tu postane njegova knjiga kar poseben uvod v Sveto pismo Stare zaveze, mestoma pa tudi teologija Stare zaveze, posebno ko razčlenjuje in pojasnjuje versko sporočilo Pridigarja (42—55), ki vsebuje najbolj nenavadno in pogosto napačno razumeto sporočilo. Čeprav bi bilo nesmiselno pričakovati, da bo v tako majhni knjigi povedal vse, kar ve sodobna znanost o zgodovinskosti teh knjig, bi bilo prav, če bi v prid njihove zgodovinskosti navajal bolj določene dokaze. Tako bi bila zgodovinska verodostojnost hebrejskega izvirnika Sirahove knjige bolj prepričljiva, če bi povedal, da so v kairski genezi našli 1896. leta kar 3/5 hebrejskega izvirnika te knjige, medtem ko je bila dotlej znana samo v grškem prevodu, kot da megleno našteva kraje, kjer so našli hebrejske primerke te knjige (98). Konkretni navedki dajejo zgodovinskosti posebno težo. V Tomičevi knjigi jih je veliko, čeprav težnja po razbistritvi teološkega sporočila prevladuje nad njimi. Sveto pismo je pač knjiga, ki nas predvsem vzgaja in uči.

Francè Rozman



# VSEBINA

(Table of Contents)

## RAZPRAVE (Articles)

- Jože Krašovec**  
Antitetična zgradba psalma 73 ..... 275  
*Antithetic Structure of Psalm 73*
- Francè Rozman**  
Pastoralna pisma in potrebne kreposti nosilcev  
cerkvenih služb ..... 289  
*Pastoral Letters and Necessary Virtues of Bearers  
of Ecclesiastical Offices*
- Jože Plevnik**  
Poslednja resnica v 1. pismu Tesaloničanom ..... 307  
*The Ultimate Reality in 1 Thessalonians*
- Karel Bedernjak**  
Pravičnost kot osebna vrednota (III) ..... 315  
*Righteousness as Personal Value (III)*
- Marijan Smolik**  
P. Josef Andreas Jungmann je bil rojen pred sto leti ..... 335  
*Centenary of P. Josef Andreas Jungmann*
- Anton Štrukelj**  
Izvori in značilnosti ruske duhovnosti ..... 349  
*Origins and Characteristics of Russian Spirituality*
- P. Viktor Papež**  
Ustanova mašnega »štipendija« v preteklosti in v  
Zakoniku cerkvenega prava ..... 357  
*Institution of Mass Stipend in the Past and  
in the Code of Church Law*

## PREGLEDI (Surveys)

- Marijan Smolik**  
Komentirana zdaja nemških predgovorov in posvetil  
v slovenskih in hrvaških knjigah 16. stoletja ..... 373
- Valter Dermota**  
Zakrament evharistije v preventivnem vzgojnem sistemu  
sv. Janeza Boska ..... 381

## POROČILA (Reports)

- Teološka fakulteta v akademskem letu 1988—1989  
(J. Krašovec) ..... 391

## OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

- René Latourelle, *Vaticano II: bilancio  
e prospettive* (C. Sorč) ..... 401
- Eduard Schweizer, *Theologische Einleitung in das Neue  
Testament* (F. Rozman) ..... 405
- Dr. Celestin Tomić, *Vrijeme iščekivanja* (F. Rozman) ..... 406

