



LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 1  
41 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1981





# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETO 41

št. 1

LJUBLJANA 1981

# BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 1

1981

leto 41

---

## BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rode (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Maistrova 2, 61000 Ljubljana.

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

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

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-71530-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-3200-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

---

EPHMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Janez Juhant

## Bog filozofov ali teologov

*(Vpliv Tomaževe misli pri Slovencih ob preporodu sholastike)*

### Uvod

Znani ekseget Jürgen Ebach je zapisal: »Nekaj časa se je trdna povezava aristotelsko-filozofskih sodb o Bogu in spretetje biblične govorice o Bogu, predvsem Bogu stvarniku posrečila. V povezavi z biblično krščanskim izročilom je postal Aristotelov filozofski bog določen Bog, postal je ‚Bog‘. Filozofija se je napolnila z vero, in sicer s krščansko, obenem je bilo mogoče resnico razodete krščanske vere filozofsko utemeljiti.«<sup>1</sup>

Odnos vere oz. teologije do filozofije je odločilnega pomena za razumevanje novodobnih zapletov med krščanskim naukom in sodobnimi filozofskimi tokovi. Ta stabilna povezava Aristotela in krščanskega izročila je obojestransko obogatila zahodnoevropsko misel. Filozofija je sprejela judovsko-krščansko dediščino, krščanstvo je postalo enakovreden partner v filozofskih razpravah.

Novi vek je razvil svoje filozofske teorije. Njihova značilnost je usmerjenost k človeku. Njena posledica pa je bila nova utemeljitev filozofije in s tem popolnoma nov pogled na svet. Nič posebnega, če ne bi novi pogled zašel v konflikt s krščanstvom, ki je bilo stoletja duhovna sila Zahoda. Vendar tudi tega konflikta ne bi bilo, če ne bi bila Aristotelova filozofija s krščanstvom tako tesno povezana. Nove utemeljitve so tako nujno naletele na odpor ustaljene sholastično-tomistične filozofske podlage, ki je oblikovala krščansko teologijo.

19. stol. pomeni ponovno rojstvo tomizma v Cerkvi. Leon XIII. je s svojo okrožnico Aeterni patris pozval krščanske filozofe in teologe, naj ponovno odkrijejo ceno Tomaževe filozofije. Čeprav je filozofija človeška modrost, more biti njena »modra raba vendarle pot k pravi veri«. Za to je še

---

<sup>1</sup> Oelmüller/Döfle/Ebach/Przybylski, Philosophische Arbeitsbücher 3, Diskurs: Religion, Paderborn 1979, 24/25.

posebej primerna Tomaževa filozofija. »Svobodno in s hvaležnostjo moramo sicer sprejeti vse (drugo), kar je pametnega povedano,« vendar papež spodbuja raziskovalce, naj »za napredek vseh znanosti spet vzpostavijo zlato modrost svetega Tomaža in jo kar najbolj razširijo.«<sup>2</sup>

Iz uvodnih opomb postavljam tezo: Neotomizem 19. stol. po svetu in pri nas je znova utrdil zvezo Aristotelove filozofije in judovsko-krščanske dediščine. Novdobne smeri so zahtevale novo utemeljitev znanosti in filozofije, kar je privedlo do konflikta med njimi in sholastično filozofijo. Nasprotja imajo izrazito filozofsko ozadje;<sup>3</sup> literarno-estetski, politični in svetovno-nazorski problemi izvirajo iz njih, dobivajo pa zaradi sovražnega svobodomiselnega razpoloženja do vsega cerkvenega posebno ostrino, ki je oblikovala odnos Cerkev in sodobni svet.«<sup>4</sup>

### *1 Aristotelova filozofija*

Odločilnega pomena za krščansko teologijo srednjega veka je Aristotelovo pojmovanje Boga. Grška filozofija si je predstavljala Boga predvsem kot temelj, kot logos vsega bivajočega. Bog je bil sestavni del Fizisa, Narave, skupaj z vsem bivajočim je sestavljal enoto. Ta Bog kot temelj vsega je bil seveda nekaj drugega kot olimpijski bogovi, zato tudi ni bil religijski bog.<sup>5</sup>

Fizis grškim mislecem in tudi Aristotelu pomeni skrivnostno bit — naravo v najširšem smislu. Njej pripada tudi človek kot mikrokozmos velikega makrokozmosa.<sup>6</sup> Grki so iskali temelje, ki naravo povezuje v enoto. Ze predsokratiki so ji dali različne utemeljitve, Aristotel je v sami naravi poiskal metafizične temelje. Pri tem je pomembno, da je fiziko in metafiziko Aristotel pojmoval enotno,<sup>7</sup> šele kasneje je nastala dvojnost, ki nas vznemirja še danes: Fizični svet je realni, neposredni, medtem ko je metafizični nadnaravni, nadčutni, idejni svet.

Čeprav je bivajoče različno in ga lahko pojmujejo na več načinov (gr. pollahos),<sup>8</sup> je vendar narava enotna. Njen temelj (logos) je dostopen tudi človeškemu umu, človeškemu logosu. Ta odkriva resnico prek različ-

<sup>2</sup> DS (Denzinger-Schönmetzer 1965<sup>23</sup>) 3136, DS 3139, DS 3140.

<sup>3</sup> prim. Čas 1921, 1—6 (uredništvo); enako: 149 sl. (A. Ušeničnik): »Metafizične resnice določajo človeško misel in dejanje«; enako: A. Mahnič, Več luči, Ljubljana 1912 (Uvod A. Ušeničnik), V sl.

<sup>4</sup> prim. A. Ušeničnik, Bogoslovje in znanost, Čas 1922, 163; enako A. Mahnič, Liberalizem, v: Več luči (z. n. d.), 45 sl.

<sup>5</sup> prim. Fr. Mayr, Geschichte der Philosophie, Kavelaer 1966, 175 sl., 233 sl.

<sup>6</sup> prim. prav tam. 225, prim. tudi: W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1973, 100.

<sup>7</sup> prim. Fr. Mayr, z. n. d., 232.

<sup>8</sup> prim. Arist., Met. IV. 1003 a 33 sl. in VI, 1026 a 33 sl.

nosti bivanja, vendar je njegovo spoznavanje pot (logika), ki nikoli ni zaključena. Aristotelova metafizika je zato stalno odvisna oz. povezana z logiko, se pravi s človeškim spoznavnim delovanjem. To prične s čutno zaznavo (aisthesis) in po logični poti prodira v temelje narave.

Poseben pomen in tudi močan vpliv na kasnejši razvoj ima pri Aristotelu pojmovanje gibanja in spreminjanja. Tu je celovitost narave dopolnil s tem, da je dal spreminjanju nov temelj. Čeprav je ta temelj določil z načeli in vzroki in z zadnjim temeljem v naravi, je nauk o gibanju in spreminjanju vnesel novosti, ki so Aristotelovo metafiziko posebno v kasnejših obdobjih svojevrstno usmerili. Vse zemeljsko (naravno), pravi, se spreminja<sup>9</sup> Vendar mora biti spreminjanju in gibanju nekje konec. Ne more iti v neskončnost, zato Aristotel postavi Prvega Gibalca kot začetek tega gibanja in spreminjanja: »Negibljivi Gibalec«<sup>10</sup> je sicer temelj narave, vendar je s to določitvijo postavljen temelj za kasnejšo ločitev Boga od sveta oz. narave.

## 2 Krščanska sinteza

Aristotel je z negibljivim Gibalcem vnesel v filozofijo konstanto, ki se je vedno bolj osamosvajala. Že sholastika je napravila razdelitev bitja na sebi (ens a se) in bitja od drugega (esse ab alio). Bitje na sebi je Aristotelov Prvi Gibalec, vendar sedaj že popolnoma odtrgan od ostalih bitij.<sup>11</sup> Vendar pri Tomažu ta delitev še ni bila problematična, ker jo je povezovala hierarhija bitij.

Tomaž Akvinski je Aristotelovo podobo Boga kot negibljivega Gibalca dopolnil s svojimi petimi potmi k Bogu, ki vsebujejo osnovni ton Aristotelovega zaključka: Iz spremenljivega sveta k nespremenljivemu temelju (Bogu).<sup>12</sup> Tako je Bog postajal vedno bolj vrhnja stopnja v hierarhični strukturi bitij, pričenski od nežive narave k živim bitjem, človeku, angelom. Čeprav je bil pri Tomažu Bog obenem temeljni pogoj bivanja kot tudi njegov utemeljitelj in zato esse subsistens, bitje, ki vsebuje polnost bivanja in zato vse bivanje združuje v eno, je vendarle v tradiciji prevladalo pojmovanje Boga kot najvišjega bitja (ens realissimum). To podobo je še bolj utrjeval vzročni odnos, ki iz stvarnega sveta pelje k Bogu, ki je zunaj sveta kot prvi Gibalec, prvi Vzrok, zadnji Cilj, najvišje Bitje, najvišje Dobro itd.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> prim. Met. IV, lolo a 15 sl. in Fiz. III, 202 a 1 sl., VIII, 265 a sl.

<sup>10</sup> prim Fiz. VII, 288 b 10 sl.

<sup>11</sup> prim. Sth I, q. 1 a. 5 enako HthG I (München 1962), 573.

<sup>12</sup> prim. Sth I, q. 2 a. 3.

<sup>13</sup> HphG III (München 1973), 618.

Bog je postajal vedno bolj absoluten, se pravi odločen (lat. *absolvo*) oz. odtrgan od ostalega sveta, od narave.<sup>14</sup>

Čeprav vsi krščanski misleci na podlagi razodetja pripisujejo Bogu osebne lastnosti, je vendar njihov način dokazovanja in razmišljanja aristotelški. Nasproti človekovim osebnim odnosom in osebnemu dialogu, kakršen je značilen za svetopisemski pojem Boga, vedno bolj prevladuje metafizično-filozofski oz. hierarhično-strukturni, kjer je Bog najvišje bitje, h kateremu vodijo filozofski dokazi.<sup>15</sup> S tem je v zahodnoevropski filozofski tradiciji dozorevalo tudi vprašanje po temelju, po tem kaj je bit, ki ga je radikalno postavil Heidegger.<sup>16</sup> Po njegovem mnenju je zahodnoevropska filozofija razpravljala le o bitjih, medtem ko je temelj (bit, bivajoče) zanemarila.

Objektivni odnos bitij po hierarhični strukturi z najvišjem bitjem na čelu pa je povezan z naslednjo težavo, ki zahodnoevropsko filozofijo sholastike loči od hebrejsko-krščanskega načina mišljenja. Biblično mišljenje temelji na dialoškem odnosu človeka do Boga, ki ga pogojuje obojestranska svoboda. Objektivni sistem sholastike je to vedno manj upošteval.<sup>17</sup> S tem je v objektivnem hierarhičnem sistemu bitij ta odnos dobival vedno bolj formalno obliko. Zgodovinska podoba Boga, ki je vedno navzoč v bivajočem in ki je lastna bibličnemu načinu mišljenja, se je vedno bolj izgubljala.<sup>18</sup> Bog je postajal vedno bolj določen, formaliziran, ne pa razodevajoči se Bog, ki pa svojega obličja vendarle človeku nikoli popolnoma ne razodene. Zato je stara zaveza prepovedovala ustvarjati božjo podobo, kajti človek ga ne more doseči. V tej metafiziki je s pojmovno določitvijo Boga vprašanje njegove svobode in nedoločenosti ostalo nerešeno.<sup>19</sup>

Aristotelizem, povezan s krščanstvom, je ravno zaradi te formalne vsidranosti postajal problematičen. V zgodovinskem razvoju zahodne Evrope se je vedno bolj oddaljeval od živih tokov. Filozofska okostenelost je v Cerкви povzročala nasprotja, ki jih je nakazal že protestantizem, saj je filozofski temelj njegove reforme ravno klic po živem Bogu. Enako so filozofski tokovi za njim gradili na človeku in iz njega postavljali vprašanje Boga. Tega vprašanja novoveški misleci na splošno niso odklanjali,

<sup>14</sup> prim. HthG (München 1962), 574.

<sup>15</sup> prim. T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1977, 180 in A. Mahnič, *Več luči* (z. n. d.), 27/28; prim. HphG III, 617; HphG V, 1302.

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt 1965, 222.

<sup>17</sup> prim. HphG V, 1302; HphG III, 618.

<sup>18</sup> F. Schupp, *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie, Quaestiones disputatae* 64, Freiburg 1974, 49.

<sup>19</sup> prav tam, 11

kakor večkrat napačno sodimo. Šlo je le za upor stari podobi. To podobo so zamajali tudi novi politični okviri, ki so se uprli hierarhičnemu načinu mišljenja.

### 3 Nova utemeljitev filozofije

Uniformiranost in formalizacija sholastične misli je zahtevala življenjske in zgodovinske utemeljitev. Humanizem, renesansa in reformacija, posebno pa razsvetljenstvo in romantika so naznanili nove čase veri in zahodnoevropski družbi sploh. Znani poznavalec odnosa religija—novi vek meni, da sta tadva od začetka novega veka popolnoma ločena.<sup>20</sup> Teksti novoveških filozofov to potrjujejo in kažejo predvsem drugačno utemeljitev filozofije, kot jo je poznala sholastika. Nasprotje med poznosholastiko in temi strujami je torej drugačen pristop k vprašanju filozofije.

Medtem ko sholastični sistem oblikuje objektivno celoto, ki povezuje aristotelsko-tomaževsko filozofsko misel in krščansko religijsko tradicijo, novoveške filozofije zahtevajo utrditev in določitev mej človeškega spoznanja. Glavno vprašanje je tu meja med naravo in svobodo, med subjektom in objektom, med naravo in zgodovino. Stari filozofiji očitajo, da je zamenjala osnovno vprašanje filozofije, človekovo svobodo in vse reducirala na objektivno-spoznavni odnos.

Najvidnejši predstavnik te smeri Kant zahteva, da moramo razlikovati med teoretičnim in praktičnim umom.<sup>21</sup> Teoretični um je področje narave, ki daje človekovemu spoznavanju natančne okvire. Področje svobode, praktičnega uma, pa je dialektika, se pravi, iz človekovega delovanja in njegove svobode izhajajoče »spoznavanje« sveta, ki je pot k absolutnemu temelju. Teoretično tega temelja ni mogoče spoznati, zato Kant zavrača vse dokaze o Bogu, pač pa meni, da pelje k njemu dejstvo človekove svobode.<sup>22</sup>

Novodobnim mislecem, ki so ostali zvesti metafizični zahtevi in se niso izgubili zgolj v pozitivističnem preučevanju neposrednega danega,<sup>23</sup> gre predvsem za vprašanje svobode in njenega udejstvovanja tj. zgodovine. Celoto je treba dojeti predvsem kot gibanje svobodne zavesti, ne kot objektivno silo. Posebno Hegel je svoje prednike dopolnil s tem, da je poudaril, da svoboda

<sup>20</sup> prim. H. Blumenberg, *Sekularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt 1974.

<sup>21</sup> KČU B 870.

<sup>22</sup> KČU B 839.

<sup>23</sup> npr. empirizem, pozitivizem, ne pa dialektični materializem, ki vsebuje izrazito metafizično tendenco.

ni izolirana na posamezno zavest, ampak dobi svojo celotno razsežnost šele v zgodovini.<sup>24</sup> Človeška svoboda je pogojena z naravo in zgodovino.

Značilnost vseh smeri je presojanje sveta z vidika človeka kot avtonomnega bitja. Religijo imajo le kot izraz in dopolnilo človekove avtonomne zavesti.<sup>25</sup> Zato sta človeški um (Kant) in z njim filozofija nad religijo (Hegel), čeprav imata obe isto nalogo: »Tako sovпада v eno religija in filozofija; filozofija sama je v stvari božje češčenje, je religija, katji je ista odpoved subjektivnim domislicam in mnenjem v oprasku z Bogom.« Tako Hegel.<sup>26</sup>

Vsi ti filozofi poudarjajo predvsem človeško stran religije, ki je očita v osebi Jezusa Kristusa. Tako meni Hegel, da je božje bistvo, ki je Duh, le počasi prihajalo do popolnega razodetja, ki gre od naravnih religij, do judovske, grške in rimske. Judovski Bog je zanj sicer posebnost, vendar še abstrakten, bistvo grškega Boga je svoboda, vendar je ta vse preveč vezana na nujnost, medtem ko je rimska religija pozunanjena smotrnost. Povsod se je božji duh preveč popredmetil, šele krščanstvo je razodetje božjega Duha v negiranju končnosti, s čimer pride do veljave njegova absolutna idealnost. Vendar to ni zadnja določitev krščanstva: »Bog je umrl, Bog je mrtev — to je najstrašnejša misel, da vse večno, vse resnično ni, da je negacija celo v Bogu samem: Vendar s tem ni vsega konec. Tu nastopi obrat. Bog se v tem procesu ohranja in to je smrt smrti — Bog vstane zopet k življenju.«<sup>27</sup>

Posebno eksistencialisti pristopajo h krščanstvu izključno prek osebe Jezusa Kristusa, človeka. Iz njihovega individualističnega stališča filozofije je to popolnoma razumljivo. Kierkegaard pravi, da je »posameznik kategorija, skozi katero mora iti v smislu religije vse, čas, zgodovina in rod.«<sup>28</sup> Najzgovornejši primer je gotovo Friedrich Nietzsche s svojim križanim Bogom, ki je novi človek.<sup>29</sup> Tudi dialektični materializem je veren otrok svoje dobe: Človek mora organizirati svojo zgodovino, sicer brez Boga, vendar v zavzetosti za človeško svobodo. Zgodovina je emancipatorični proces, proces v smer svobodnega, brezrazrednega človeka. Nekateri marksisti vidijo uresničitev te emancipacije v podobi Jezusa, ki je simbol nove stvarnosti (Bloch, Garaudy).<sup>30</sup>

<sup>24</sup> prim. G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt 1975<sup>3</sup>, 590.

<sup>25</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, BA XVIII sl.; isti, *Streit der Fakultäten*; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 418 sl.

<sup>26</sup> G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Frankfurt 1971, WW zv. 16, str. 28.

<sup>27</sup> prav tam, 85—88.

<sup>28</sup> S. Kierkegaard, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, *Schriften über sich selbst*, 112.

<sup>29</sup> B. H. Bonsels, *Jenseits von Gut und Böse*, Nachwort 185 sl.

<sup>30</sup> R. Garaudy, *Človekova beseda*, Celje 1977, 137 sl.; enako Jürgen Moltmann, *Messianismus und Marxismus*, v: Ueber Ernst Bloch, Frankfurt 1971, 42 sl.



Iz teh primerov je razvidna različna pozicija novodobnih sistemov od sholastične. Gre za pristop, ne za vire, saj vemo, da so tudi moderni upoštevali Aristotela (npr. Hegel in drugi).<sup>31</sup>

#### 4 Zakaj nasprotje neotomizma do novih smeri

Nesoglaje izvira iz različnega pristopa k filozofskemu vprašanju. Neotomizem na podlagi teološke sinteze krščanstva in aristotelizma vključuje v filozofski okvir podobo sveta in človeka pod vidikom absolutnega bitja, Boga. To »objektivno« gledanje na svet in človeka ima svoje temelje že v aristotelizmu, posebno se je razvilo v pozni sholastiki.<sup>32</sup> Ta gotovi sistem ne potrebuje posebne utemeljitve, filozofija je zanj jasna in gotova. Šele pod vplivom novoveških smeri se je tudi v sholastiki pojavilo vprašanje kritike, gotovosti človeškega spoznanja. Pri nas je to vprašanje razvil posebno Ušeničnik.

Novost novega veka v filozofiji je nova utemeljitev. Če je sholastika nadaljevala ustaljeno podobo filozofije, je šlo novim za *utrditev pogojev*, pod katerimi je filozofija mogoča. Ta utemeljitev je v načelnem vprašanju, kako je mogoče sploh filozofirati. Postavil ga je že Descartes v svojih Meditacijah in Razpravi o metodi, radikaliziral pa Kant v svoji Kritiki. Descartesova pozicija je razvidna že iz prve meditacije, kjer postavlja vprašanje dvoma, ki je lahko »iz preišljenih in tehtnih razlogov«. Kant postavlja vprašanje, kako je metafizika kot znanost sploh mogoča.<sup>34</sup>

H. Georg Gadamer je zapisal. »Kar se je v teh prvih stoletjih novega veka dogajalo, je predstavljalo napeto razpravljanje med tradicijo in napredkom, iz katerega je zrasla moderna Evropa. Šele s filozofijo Huma in Kanta je razrušena metafizika tradicionalne zvrsti, nadomestila pa jo je skeptična oz. kritična filozofija, ki je obetala utemeljitev sodobnemu znanstvenemu napredku. Sam Kant je obrat, ki ga je podarila zamisel kritike naše umske zmožnosti, imenoval kopernikanski.«<sup>35</sup>

Zaradi nove utemeljitve je moderna filozofija marsikdaj zanemarila svoje tradicijske korenine. Mnogi so staro filozofijo imeli za »pojmovno pesnikovanje«<sup>36</sup> Deloma je bila marsikdaj ta sodba upravičena, kaže pa, v kako

<sup>31</sup> prim. A. Sodnik, Filozofija Aristotela, v: Bilten oddelka za filozofijo, št. 1, 1965, 16.

<sup>32</sup> F. Kovačič, Odgovor na različne ocene njegove obče metafizike, v: Voditelj v bogoslovnih vedah 1906, 106.

<sup>33</sup> Descartes, Meditacije (sl. prevod), Ljubljana 1973, 53.

<sup>34</sup> I. Kant, Prolegomena k vsaki bodoči metafiziki, ki bo nastopila kot znanost, Rešitev splošnega vprašanja prolegomen (slov. prevod), Ljubljana 1963, 190.

<sup>35</sup> H. G. Gadamer, Philosophisches Lesebuch II, Frankfurt 1967, 10.

<sup>36</sup> prav tam, 11.

težkem položaju so bili krščanski misleci, ki so razumeli znamenje časa. Georg Hermes je čutil to razliko med sholastiko in novimi strujami. V svojem Uvodu v krščansko-katoliško teologijo je zapisal, da v takratnih teoloških knjigah ni našel umske filozofske utemeljitve krščanski teologiji. To zanj ni bilo »razveseljivo doživetje«, zato je raziskoval naprej: »Žalosten, vendar ne obupan sem šel spet sam vase in sklenil, da bom študiral in ne bom miroval, dokler ne najdem na svoja vprašanja odgovora, ki bi me prepričal in čeprav bi za to porabil vse svoje življenje, kajti odgovor na ta vprašanja se mi je zdel več vreden kot življenje . . . ta odločitev je določala moje delovanje do dandanašnjih dni.«<sup>37</sup>

Tudi drugi misleci so iskali nove utemeljitve za teologijo, da bi bili tako kos sodobnemu mišljenju, vendar to ni bilo sprejeto. Hermes in za njim še mnogi so bili obsojeni kot semiracionalisti.<sup>38</sup>

Šele drugi vatikanski koncil je uradno potrdil ta prizadevanja in tako odprl Cerkvi pot do drugače mislečih, obenem omogočil, da so tudi sodobne filozofije s svojim bogastvom oblikovale krščanski nauk in danes si težko zamišljamo krščanstvo brez antropoloških akcentov.<sup>39</sup>

## 5 Neotomizem pri nas

Zanj je značilna živahna filozofska dejavnost, ki so jo pri nas podpirale v tem času nastale revije. Že Jeranova Zgodnja Danica je pripravljala to obdobje. Po Leonovi okrožnici pa je pri nas Anton Mahnič od l. 1889 do 1896 izdajal Rimski Katolik, ki mu je sledil po Mahničevem odhodu na Krk Katoliški Obzornik. Vodil ga je Aleš Ušeničnik. Ta je urejal potem tudi Čas. Vse tri revije so si postavile cilj širjenje katoliške filozofske misli. Mahnič je za to ustanovil tudi »Leonovo družbo«, da bi pospeševala katoliško filozofijo. Njeni člani so objavljali svoje prispevke v omenjenih revijah.

Poleg Frančiška Lampeta, Mahničevega sodobnika, so naši neotomisti še Aleš Ušeničnik, Janez Evangelist Krek, Frančišek Kovačič, v najnovejšem času prof. Janez Janžekovič, ki slavi letos 80-letnico rojstva. Vse te mislece povezuje dediščina Tomaža Akvinskega in zavzeto delovanje v smislu omenjene papeške okrožnice.

<sup>37</sup> G. Hermes, Einleitung in die christkatholische Theologie, Philosophische Einleitung, Münster 1831<sup>2</sup>, V/VI.

<sup>38</sup> prim. papeške okrožnice, ki zavračajo nove struje; racionalizem: Mirari vos arbitramur 1832 (DS 2730); Georg Hermes: Dum acerbissimas 1835 (DS 2738 sl.), ponovno pa vse zmote na I. vatikanskem cerkvenem zboru.

<sup>39</sup> prim. Dogm. konst. o Cerkvi (LG), 8,9; enako: Past. konst. o Cerkvi v sed. svetu (GS), 3—17 in dr.

Nemogoče je v tem okviru analizirati celotno njihovo dejavnost, kar bi lahko najbolj ustrezno pokazalo njihov pomen. Ker smo si tukaj postavili vprašanje nasprotja med neotomizmom in sodobno filozofijo, bom v tem smislu osvetlil njihove ideje. S tega stališča je izmed njih gotovo najzanimivejši Anton Mahnič. Lampe in Ušeničnik in seveda Janžekovič imajo že posluš za novoveške ideje, čeprav sprejetje le teh ne pomeni zapustitev sholastičnega objektivnega sistema. Lampe je čutil pomembnost empirične metode za globljo utemeljitev filozofije<sup>40</sup>. Prav tako je Ušeničnik poglobil izhodišče filozofije z analizo spoznavne zmožnosti. Izhaja iz Descartesovih postavk in išče temelj, kjer ni mogoč noben dvom več<sup>41</sup>. Njegov poskus je približevanje novim utemeljitvam filozofije in teologije, zato tudi pozitivno ocenjuje nove apologetske poskuse.<sup>42</sup>

Tako Lampe kot Ušeničnik pa ne sprejemata bistvene novoveške miselne zakonitosti, po kateri gre v filozofiji za utemeljitev in eksplikacijo subjekta in njegovih zmožnosti. Zato ne sprejemata filozofije subjektivnih pozicij.

Za naše raziskovanje sem izbral kot tipičen primer neotomizma Antona Mahniča. Ob njem si bomo ogledali zastavljeno vprašanje. Mahnič je zanimiv predvsem tudi, ker je pri nas realiziral platonizirani aristotelizem in z vso zavzetostjo razširjal poznosholastično sintezo aristotelizma in krščanstva.

Čas Leonove okrožnice so pri nas pripravljali že predhodniki Lampeta in Mahniča, predvsem Luka Jeran (1818—1896), Anton B. Jeglič (1850—1937) in drugi. Jeran je kot urednik Zgodnje Danice omogočil slovensko filozofsko pisanje.

Ivan Urbančič označuje to obdobje do leta 1890 kot stagnacijo filozofske misli. V dobi razsvetljenstva je filozofija tudi pri nas cvetela, saj imamo več znanih filozofskih imen: Štelina, Kuralta, Gmeinerja, Karpeja in Likavca. Razsvetljensko obdobje se po Urbančiču zaključuje s kazensko premitvijo Likavca iz graške univerze na ljubljanski licej l. 1835. V tem obdobju je npr. Karpe sestavil celoten sistem filozofije po Leibnizovem zgledu.

Zgodovinsko-filozofsko je obdobje od l. 1835 do nastopa Mahniča manj pomembno, ne samo na sholastičnem področju, ampak tudi drugih izrazitih mislecev ne pozna. Edina izjema je Janko Pajk, ki je filozofske razprave pisal že v slovenščini. Kljub temu moramo reči, da so sholastični misleci tega obdobja kljub reakcionarnim avstrijskim razmeram in težnji Cerkve »po

<sup>40</sup> prim. Fr. Lampe, Dušeslovje, Ljubljana 1889, 5 sl.

<sup>41</sup> prim. A. Ušeničnik, Izbrani spisi VII, 46 sl.

<sup>42</sup> prim. A. Ušeničnik, Stara in nova pot k resnici, KO (Katoliški obzornik) 1904, 387; isti: Krščanski filozof, ocena knjige Ollé-Laprune, KO 1904, 457—460.

uveljavitvi svoje ideologije<sup>43</sup> gojili filozofijo, seveda v sholastičnih okvirih. S tem so pripravljali pot obdobju razcveta neotomizma ob koncu stoletja. Kljub temu pa so neotomisti menili, da je treba filozofijo razširiti, saj je Mahničev učenec in sodelavec Andrej Pavlica zapisal: »Da, čas je, da se osvobodimo te blaznosti in stopimo na stališče edino pravega sholastičnega nauka. Sholastika je neprecenljiv vir za razvoj slehernega naroda. Sholastika edina more podeliti tudi mlademu slovenskem narodu kdaj moškost in zrelost.«<sup>44</sup>

### 5 Anton Mahnič (1850—1920)

Tega mnenja je bil posebno Anton Mahnič, rojen v Kobdilju na Krasu, umrl v Zagrebu kot škof otoka oz. škofije Krk. Postal je bogoslovni profesor in vzgojitelj v goriškem semenišču. Učenci ga imajo v spominu kot prizadevnega pedagoga in v mnogih ozirih kljub njegovi dobroti zelo strogega moža.<sup>45</sup> Kmalu je zapustil Gorico in 1896 postal škof na Krku v Dalmaciji. Tudi tukaj je neumorno deloval v prid svojih vernih na verskem in narodnostnem področju, kar ga je stalo preganjanja boleznin in smrti.<sup>46</sup>

Izrazitost njegove osebnosti in njegovega delovanja v primeri z ostalimi neotomisti je v poudarjanju absolutne uveljavitve filozofije na vseh področjih življenja.<sup>47</sup> Pod tem vidikom je Mahnič presojal umetnost, znanost, politiko, skratka, vsa področja življenja s stališča krščanskega neotomizma. Prijem je to aristotelovsko-tomaževska filozofija, z izrazitimi platonskimi prvinami. V celoti razume Mahnič filozofijo kot objektivni sistem, ki mora obvladati vso stvarnost in kateremu se mora vse podrediti. Že iz polemike med Francetom Vebrom in Alešem Ušeničnikom je razvidno, da je trditev o Mahničevem platonizmu utemeljena.<sup>48</sup> Ušeničnik sicer v zvezi s tem meni, da Mahnič ni nič bolj platonik kakor vsi Platonovi nasledniki torej Aristotel in Tomaž, kolikor sta od njega odvisna. Samo toliko in nič več.

<sup>43</sup> prim. Zgodovina filozofije na Slovenskem: Fr. Jerman, Neotomizem na Slovenskem I, ISF, Ljubljana 1970, 82 sl.; enako: I. Urbančič, prav tam, III. del (Ljubljana 1969), 1 sl.

<sup>44</sup> A. Pavlica, Kako važnost ima Kantov nauk o sinstetičnih sodbah a priori za naše spoznanje? Rimski Katolik, Priloga 1892, 55.

<sup>45</sup> prim. A. Pavlica, Mahniču v slovo, KO 1897, 13 sl.

<sup>46</sup> prim. A. Pilepić, Iz Mahničeva života, Čas 1921/22, 225 sl.; enako: P. Grgec, Smrt prognanika, Čas 1921/22, 258 sl.; isti; Poslednji dnevi biskupa Mahniča, Čas 1921/22, 261 sl.; Mahnič je moral v pregnanstvo v Italijo, prišel je v Rim in se potem vrnil nazaj, vendar je preganjanje Italijanov trajalo naprej. Medtem je Mahnič hudo zbolel, šel v Zagreb, da bi ga operirali, vendar je bil že preslaboten in je tam umrl.

<sup>47</sup> prim. A. Ušeničnik, Dr. Anton Mahnič kot filozof, Čas 1921, 149, 162 itd.

<sup>48</sup> prim. A. Ušeničnik, Dr. Anton Mahnič in filozofija sv. Tomaža Akvinskega, Čas 1921, 121 sl. Fr. Veber v Njivi 1921.

Iz Mahničevih spisov je razvidno, da je njegov filozofski sistem grajen na načelih tomizma, vendar ima izrazito platonsko utemeljitev. Ta je seveda krščansko obarvana. Zato njegovi poudarki, da moramo svet razlagati idejno: »Ideja gr. idea, oz. eidos, se izvaja iz glagola idein, videre, videti. Po etimologiji znači torej ideja nekaj, kar je predmet našemu videnju in gledanju. In kakor je to gledanje čutno ali duševno, kar imenujemo spoznanje, tako idea pomeni lahko čuten ali nadčuten predmet gledanja, oziroma spoznanja. Vendar se mora pa eidos, idea še določiti. Ideja ne izraža sploh vsega, kar more biti kot tako gledano, ampak le to, kar je bolj nekak posnetek resničnosti. Npr. če je na tej ali oni sliki v barvah posnet ta ali oni imeniten mož, je to za nas njegova podoba, eidos.«<sup>49</sup>

Tvorbo ideje Mahnič sicer pripisuje abstrahirajočemu razumskemu delovanju, vendar izrecno poudarja njeno nadčutnost: »Drugače pa človek: duh, bistveno različen od čutnosti, se od golo čutnih vtisov kmalu razklene ter prosto, od čutov neodvisno deluje.«<sup>50</sup>

Tudi način spoznavanja oz. metoda, po kateri pridemo do temeljev sveta, je izrazito Platonova dialektika, se pravi, dviganje iz čutnega sveta do sveta idej.<sup>51</sup> Dialektika je celovit pojem, je spoznavanje in delovanje ob enem, je učenje (gr. mathesis) v najširšem smislu, kar pomeni prisvajanje oz. pridobivanje biti.<sup>52</sup> Učljivost je človekovo teoretično in praktično angažiranje, ki ga vodi k ideji dobrega in lepega, kar je ravno bivajoče. Zato je to tudi resnično.<sup>53</sup> Mahnič sicer podobno poudarja, da mora biti vse troje združeno, kar imenuje metafizična trojica<sup>54</sup>, vendar je ta trojica le pod izrazito prevlado resnice, se pravi teoretičnega oz. intelektualnega pojmovanja biti. Zato tudi nerazumevanje za estetsko plat biti.

V Platonovem smislu idejne celovitosti biti je kasneje tudi Aristotel zapisal, da je metafizika teološka znanost, ker je lastna bogu, ki ima spoznanje v najvišji meri, potem je šele človeška, kajti tudi človek lahko spozna boga.<sup>55</sup> To nakazuje, da je seveda Aristotel gradil na Platonu, njegov koncept filozofije pa je vplival zopet na kasnejše filozofe. Tako je Avguštin zapisal, da se »nam ni (namreč kristjanom) nihče tako približal kot platoniki.«<sup>56</sup> S tem je Avguštin enostransko prevzel grško platonsko podobo stvarnosti in ji dal

---

<sup>49</sup> Dr. A. Mahnič, *Idealizem v: Več luči* (iz Rimskega Katolika izbrani spisi) — uredil Dr. A. Ušeničnik, Ljubljana 1912, 18.

<sup>50</sup> prav tam, 19.

<sup>51</sup> prim. F. Mayr, z. n. d., 176 sl.

<sup>52</sup> prav tam, 178.

<sup>53</sup> V. Korač, *Platonov ideal filozofije in politike v: Platon, Država* (sl. prevod), Ljubljana 1976, 5 sl.; enako: A. Sovre, *uvod k Platonu, Simposion in Gorgias*, Ljubljana 1960.

<sup>54</sup> A. Mahnič, *Metafizična trojica, v: Več luči*, 4.

<sup>55</sup> prim. Aristotel *Met.* 982 b 18.

<sup>56</sup> Avguštin, *De civitate Dei*, VII, 5.

krščansko obleko. Ta enostranskost je bila predvsem v objektiviranju grške dinamične in posebno biblične dialektične podobe stvarnosti. Filozofska podoba stvarnosti je v tej tradiciji dobivala vedno bolj ustaljene in objektivne okvire. Tomaž Akvinski je s svojo hierarhijo bitij dal tej objektivni podobi še večjo stabilnost in nasledniki so iz tega napravili od stvarnosti neodvisen objektivni filozofski sistem.

Pri Mahničju je ta objektivna trdnost vplivala na statičnost njegovega platonskega krščanskega sistema. Razumljivo je, da ne upošteva sodobnih načel, po katerih je naše spoznanje odvisno od človekovih subjektivnih določil. Človekovo spoznavanje je zgolj prisvajanje tega sistema, je prodiranje v to metafizično celoto: »Naš idealizem je tedaj ponosno poslopje, ki se, sloneč na vidnem svetu čutnega spoznanja vzdiguje visoko gor pod nebo, katerega vrhunec sega v nebo; da, vso luč, vse veličastvo dobiva od zgoraj. (Zanimiva je tu primerjava med Platonovo podobo votline in v njej privezanega človeka, ki dobiva svetlobo od zunaj, vendar od zadaj, tako da stvari vidi le medlo, le njihove sence. Platon podaja to sliko v svoji sedmi knjigi »Države«. Op. J. J.).<sup>57</sup> Ideje so temu poslopju skladovni kamni; kar posamezne kamne veže in oklepa ter v višino sklada, so tiste prastine, katere je človek položil v razum . . .

In res, kdor pogumno stopi v to veličastno poslopje idej, se povzpneja ob njih od nizke zemlje višje in višje, dokler ne dospe do Najvišjega, v katerem najde končno razum in volja počitek, ker on je absolutna resnica.

Po tem spoznanju se človek vedno bolj opraviča bežnih čutnih stvari, iz katerih se le nepopolnoma odsvitajo žarki božjih idej ter se čedalje višje dviguje v jasno kraljestvo idej, katerim ne odjemlje svita temna čutnost, niti jih ne oklepa čas ali prostor . . .<sup>58</sup> podčrtal J. J.

Razume se, da je Mahnič ideje krščansko oblikoval, vendar je struktura popolnoma platonova. V aristotelški tradiciji, ki je pojmovala Boga kot vrh piramide bitij, je ta dobival vedno bolj od stvarnosti ločeno mesto. Spričo teh poudarkov ni čuda, če je spodobnemu človeku tak Bog, ločen od neposredne, človeku dojemljive stvarnosti, tuj. Ta Bog je na nebu, njegovo mesto ni nič več, kakor pri bibličnem Bogu, človeška zgodovina. Seveda pri tem ne igra odločilne vloge niti Platon, niti Mahničeva osebnost, ampak zgodovinski razvoj, ki ga je Mahnič spretno in konsekvntno dojel in ga tudi radikaliziral.

Enako zanimiva je primerjava Platona in Mahniča pri vprašanju družbenopolitične vloge filozofije. Platon je menil, da filozofi najbolj doje-

<sup>57</sup> Platon, Država, 439 (slov. prev., Ljubljana 1976, 236 sl.)

<sup>58</sup> A. Mahnič, Idealizem, v: Več luči, 27/28.

majo in razumejo stvarnost, ker imajo najgloblja in najširša spoznanja. Zato pa morejo in morajo edino oni vladati v državi.<sup>59</sup> Kasneje je Platon to stališče spremenil, ker je spoznal, da brez zakonov niti filozofov niti drugih državljanov ni moč primerno vladati.

Cerkev je v srednjem veku na podlagi filozofske utemeljitve, po kateri je Bog vrh piramide bitij, razvila popolnoma razumljivo stališče, da je nositeljica in varuhinja božjega kraljestva, ki zaobjema vse, s tem ima Bog tudi družbenopolitično vlogo. Politični razvoj v svetu, družbeni tokovi novega veka so to zahtevo vedno bolj onemogočali. Mahničeva zahteva po prezenci vere na vseh področjih življenja je razumljiv upor proti temu modernemu toku. Še bolj je ta upor razumljiv spričo izrazito proticerkvene usmerjenosti in težnje po popolni liberalizaciji življenja. Seveda je bila ta zopet upor proti stoletja dolgi cerkveni prevladi na vseh področjih življenja, upor opozicije, ki je hotela prevzeti oblast Cerkvi. In vsaka opozicija je bojevita in mnogo obeta, da bi lahko prišla na oblast.

Mahnič je v skladu s svojim pojmovanjem sveta nastopil za idejno prvenstvo Cerkve. Kakorkoli že to razlagamo, lahko tudi kot težnjo po oblasti, je iz Mahničevih izjav jasno, da je hotel, da se svet ravna po idejnih načelih: »Smoter idealizma je načelnost, stanovitnost in doslednost človeškega delovanja. In tak idealizem naj bi se razširjal, tudi med Slovenci in dobival od dne do dne novih častilcev! Kdo bi kaj takega z vsem srcem ne želel v našem materialističnem veku, ko vse lazi po nizki zemlji, ko vse hlepi le po dobičku, po razkošnem uživanju? Kdo ne bi ploskal velikemu Mesiju idealizma? Kdo bi ne blagroval njegovega imena? On bi bil res blag vzgojitelj narodu, ker bi mu pot kazal k vsemu, kar so doslej najslavnejši narodi imeli za blago in lepo, navduševal ga za vede, krepil ga v čednostih.«<sup>60</sup>

Tudi v umetnosti je zahteval filozofska načela. Ušeničnik meni, da je Mahnič kasneje, posebno v hrvaškem obdobju življenja spoznal, da so poleg načel pomembni tudi drugi vidiki življenja; Ušeničnik pravi: »Ta enostranski intelektualizem je zastiral Mahniču nekoliko pogled v realno življenje. V realnem življenju ni vse logika in nikogar ni, ki bi v vsem svojem bitju uveljavil čisto logičnost. Če bi jo teoretično in praktično, bi seveda imeli na eni strani sam najčistejši idealizem, na drugi sam satanizem. Sedaj je pa na svetu le malo takega idealizma, a tudi takega satanizma ni.«<sup>61</sup>

Ta načelnost in idejna zagnanost se je pokazala posebno problematična v Mahničevi presoji umetnosti, posebno sodobne literature. Ušeničnik pravi,

<sup>59</sup> Platon, Država, v slov. prevodu 224 sl.

<sup>60</sup> A. Mahnič, Idealizem, v: Več luči, 29.

<sup>61</sup> A. Ušeničnik, Dr. Anton Mahnič kot filozof, v: Čas 1921, 162.



da Mahnič ni spoznal, da je življenje veliko bolj široko, da bi ga mogli meriti samo z idejnimi načeli. Niti ni človeku mogoče spoznati in doseči popolne resnice življenja. Tudi drugi poznavalci<sup>62</sup> se strinjajo, da je umetnost Mahnič presojal predvsem pod filozofskim vidikom. Hotel je, naj da krščanska filozofija tudi umetnosti svoj temelj. Pisatelj Ivan Pregelj smatra, da je Mahnič s svojimi estetskimi nazori veliko pripomogel za uveljavitev literature, utemeljene v Bogu.<sup>63</sup> Ozkost, s katero je Mahnič presojal literaturo, posebno v svoji zgodnji dobi, je kasneje premagal in estetska vprašanja prepuščal literarnim kritikom.

Mahničev odnos do umetnosti kaže na temeljni problem vsklajevanja etičnih in estetskih načel, čeprav je Mahnič videl ideal stvarnosti v trojici resničnega, dobrega in lepega, le da je bila ta trojica izrazito podrejena intelektualno spoznani in objektivni resnici. Indijski mislec Aurobindo meni k temu vprašanju: »Estetski človek je nagnjen k nestrpnosti do etičnega pravila; čuti ga kot oviro za svojo estetsko svobodo in kot nekakšen pritisk na igranje njegovega umetniškega čuta in umetniške sposobnosti; po naravi je hedonističen — kajti lepota in slast sta nerazdvojljivi sili — npravno pravilo pa potepta užitek in dokaj pogosto čisto nedolžne užitke, ter skuša nadedi prisilni jopič človeškemu nagnjenju k slasti . . . Etični človek je nagnjen k nezaupljivosti do umetnosti in estetskega čuta kot nečesa ohlapnega in mehkužnega, do nečesa neobrzdanega že po svoji naravi, kar s svojo privlačno mikavnostjo za strasti in čustva ruši visoko in strogo samoobvladovanje . . . Težko mu je uvideti, kako je mogoče združevati ustrezanje estetskemu vzgibu onkraj nekih prav ozkih in z vso skrbjo varovanih meja s strogo etičnim življenjem.«<sup>64</sup>

Iz tega kratkega pregleda Mahničeve dejavnosti je razvidno, da je filozofija povsem odločala njegove poglede in ravnanja. Filozofijo je razumel kot vrh, kot krono in idejni temelj, iz katerega mora izhajati vse ostalo. Ker je bila ta filozofija objektivni sholastično-platonski sistem, se je nujno morala odtujiti neposrednemu življenju. Napačno je Mahniča presojati zgolj kot kulturnega in političnega bojvnika, če ne spoznamo teh okvirov njegovega mišljenja in delovanja. Objektivna resnica-ideja, je bila njegovo vodilo in kot konsekvntno etični človek je to resnico zahteval zase in za vse svoje delovanje in vpliv v javnosti. S tem pa zopet zadenemo glavni problem neotomizma in njegovega odnosa do sodobnega sveta, ki ga lahko strnemo v naslednje zaključke:

<sup>62</sup> prim. A. Ušeničnik, istotam 163/164; I. Pregelj, Mahnič in slovensko slovstvo, v: Čas 1921, 175 sl.; podobno Lj. Maraković, Mahničeva kritika hrvatske književnosti, v: Čas 1921, 193 sl.

<sup>63</sup> I. Pregelj, prav tam, 176.

<sup>64</sup> Šri Aurobindo, Človeški ciklus, Ljubljana 1980, 130.



## 7 Zaključne misli

1. Neotomistična zahteva po preporodu krščanstva v vseh družbenih razsežnostih je popolnoma upravičena. Izhaja iz univerzalnega krščanskega poslanstva. Bog daje temu poslanstvu temelj in tako odpira kristjanu možnost, da stvarnost razlaga in vrednoti celovito, kar pomeni, da na vsa vprašanja odgovarja s celovitega evangeljskega vidika in po prepričanju katoliške Cerkve je ta vidik obogaten s sporočilom tradicije.

2. Tradicija je preveč navezovala krščanski nauk na aristotelsko-sholastično filozofsko osnovo, ki je zapirala pot vsakemu drugemu miselnemu sporočilu. Odtod nezdržljivost neotomističnih miselnih konceptov z novimi pristopi človeku, svetu in absolutnemu. To bi lahko imenovali subjektivno nemoč krščanskega sporočila v novem veku.

3. Novodobni tokovi so zaradi svoje samozavesti eksplicitno prekinjali s tradicijo, čeprav so kljub temu morali graditi na tradicijskih metafizičnih zahtevah in upoštevati njihove pridobitve. To načelo pozna in prizna tudi sodobna znanost: Nova znanstvena teorija lahko gradi le na prejšnji.<sup>65</sup>

4. Z absolutizacijo sistema so mnogi novodobni tokovi spet zašli v totalitarizem in uniformizem, ki pomeni smrt metafizičnemu načelu. Vsako zapiranje v ozke koncepte, vsako zanikanje odprtosti človeka kot svobodnega bitja je zanikanje dialektike človekove svobode in zgodovine. Od tod nezdržljivost takih sistemov s krščanstvom.

5. Razvoj neosholastike posebno v osebi Antona Mahničiča kaže probleme uniformiranosti tudi v krščanstvu. Zgodovinsko in humanistično razsežnost krščanstva prvih časov je vedno bolj izpodrivala objektivna in statična podoba Boga enostransko poudarjene aristotelovsko-tomaževske dediščine. Pri Mahničiču je ta podoba platonizirana.

6. Tak koncept sholastične podobe stvarnosti za krščanstvo ni nujen, pač pa je izraz tradicijske povezanosti krščanstva in grške filozofije. Bog filozofov ni nujno Bog Abrahama, Izaka, Jakoba, prerokov in oče Jezusa Kristusa. Ta antropološki in pluralistični model krščanstva je cerkev v zadnjih desetletjih tudi uradno potrdila in s tem na novo preverila univerzalnost krščanskega poslanstva.<sup>66</sup>

7. Univerzalnost krščanstva je v njegovi vesoljni razsežnosti in poslanstvu, ki presega vse meje, tudi pojmovne, se pravi filozofske, svetovnonazorske, politične in socialne. Je v božji ponudbi človeku, da v različnih razmerah, v katerih živi, prejme božjo milost. Milost pa je ponudba, je naklo-

<sup>65</sup> prim. W. Heisenberg, *Physik und Philosophie*, Stuttgart 1978, 84 sl.

<sup>66</sup> prim. Past. konst. o Cerkvi v sed. svetu, GS, pos. 12, 14, 15.

njenost, ne filozofsko dokazovanje in zato je vsaka metafizika kot sistem zapora človeški in božji svobodi, kot je zapisal sodobni italijanski krščanski mislec Antiseri.<sup>67</sup>

8. Zgodovinsko ustrezno in pravično pristopamo neotomizmu in drugim podobnim smerem, če upoštevamo zakonitosti razvoja, ki je vezan na tradicije in vključuje svobodno človekovo oblikovanje. Iz te dialektike je ta ali ona filozofska podoba bolj ali manj sposobna postaviti okvire za človeško mišljenje in delovanje, ne da bi pri tem zanemarila njegovo svobodo, njegovo odprtost. Nikakor pa taka presoja ne more biti ustrezna in pravična, če iz svojih absolutnih pozicij drugemu sistemu odrekamo vsako zmožnost svobodnega delovanja in oblikovanja. Če upoštevamo to načelno človeško omejenost, noben sistem ne more biti absoluten, kakor tudi ne absolutno relativen, se pravi brez kakršnekoli vrednosti. Podobno tudi vsaka presoja in ocena kažeta svoje meje, ki ležijo v načelni nepopolnosti človeške narave. Zgodovinski razvoj kaže, da je vsaka absolutizacija prejšnjega vir novih totalitarizmov. Da bi se temu izognili, je potrebno iskati navznoter kot je zapisal Aurobindo: »Filozofijo, religijo, poezijo, umetnost je treba priversti, prignati nazaj in navznoter k samim sebi, bliže k njihovim lastnim večnim izviroim.«<sup>68</sup>

9. Krščanstvo se ravno zaradi svoje univerzalnosti, ki je v spoštovanju človekove svobode, tudi njen temelj je Bog, vsakemu absolutenju upira. Antropološkost krščanstva zahteva metafizičnost, zanika pa metafizični sistem. Svetu ne oznanja nauk, temveč človeka po božji podobi. Zato je sedanji papež Cerkve in svetu zaklical, naj sprejme Kristusa.<sup>69</sup> To pa pomeni, da mora končno vsak Bog filozofov na preizkušnjo križa, če hoče postati svetu znamenje odrešenja.

**Povzetek: Janez Juhant, Bog filozofov ali teologov (Vpliv Tomaževe misli pri Slovencih ob preporodu sholastike)**

19. stoletje je novo rojstvo tomizma v Cerkvi. Povzročilo ga je nasprotje sodobnih tokov do cerkvenega mišljenja in zavzetost Cerkve (Leon XIII), da bi poglobila svojo filozofijo. Tesna povezanost aristotelizma s krščanskim naukom je postala v tem času problem, kakor je razvidno iz analize slovenskega neotomista A. Mahničā.

<sup>67</sup> prim. D. Antiseri, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Brescia 1974, 223, 229.

<sup>68</sup> Aurobindo, z. n. d., 108.

<sup>69</sup> Janez Pavel II v okrožnici *Redemptor hominis*.

**Zusammenfassung: Janez Juhant, Gott der Philosophen oder der Theologen  
Einfluss der Gedanken vom hl. Thomas bei den Slowenen zur Zeit der Erneuerung  
der Scholastik)**

Das 19. Jht. ist Wiedergeburt von Thomismus in der Kirche. Die Widerstände der neueren Denkströmungen der Scholastik gegenüber haben die Kirche zur Erneuerung der eigenen Philosophie gefordert. Die Enzyklika vom Leon XIII zeigt den Eifer der Kirche, die Welt mit ihrer Philosophie zu erneuern. Jedoch zeigte sich die Symbiose des Aristotelismus und der christlichen Lehre als problematisch. Die Schwierigkeiten werden am Beispiel des slowenischen Neotomisten Anton Mahnič aufgewiesen.

**Résumé: Janez Juhant, Le Dieu des philosophes ou le Dieu des théologiens (L'influence de la pensée de s. Thomas chez les Slovènes au temps du renouveau de la Scolastique)**

Au 19<sup>e</sup> siècle le thomisme connaît une renaissance dans l'Eglise. Elle est due à l'hostilité des courants philosophiques modernes à l'égard de la pensée de l'Eglise ainsi qu'à la volonté de celle-ci d'approfondir sa propre philosophie. Mais les liens étroits entre l'aristotélisme et la pensée chrétienne créa quelques problèmes, comme il ressort de l'analyse de la pensée du néo-thomiste slovène A. Mahnič.

*Luigi Michieletto*

## Teološke vezi in vozli v pesniških delih Karla Vladimira Truhlarja

Štiri Truhlarjeve pesniške zbirke se bralcu lahko zdijo tudi simbolična preglednica in konkreten namig, v čem je naloga teologije. Njegovo spekulativno izkustvo je nujno pustilo sledove v njegovem umetniškem ustvarjanju. Ker smo prepričani o globoki enovitosti človeške osebe in o dejstvu, da se vsaka dejavnost porodi in razvija iz izkustva živetega življenja, ne ločujemo človeka od umetnika, duhovnika od pesnika, filozofa od teologa. Zato se postavljamo po robu priročniški shematičnosti, saj tisto, kar je resnično in človeško, vznikne iz bivanjskega vozlišča, ki je nedoločno in prepleteno ter ga nikoli ni mogoče zvesti na togo shemo ali izolirano delitev. Skratka, prepričani smo, da je Truhlarjeva poezija tudi teologija. Menimo, da v njej lahko srečamo same parametre njegovega iskanja, njegova temeljna načela in vrednote, njegovo pot, njegove odprte in prostrane izhode.

Za osnovo svojega pesniškega iskanja Truhler dejansko ne postavlja samo treh idej, ki so moč teologije kateregakoli časa: 1) Bog v nas, prvi temelj in prvi smisel življenja; 2) človeška narava v Kristusu; 3) navzočnost Duha. Njegov čut za raziskovanje in izročilo ga je silil naprej na neraziskano polje. Kajti njegov občutek za kontinuiteto mu je branil, da ni zmerom kopal na istem področju, v ponavljanju brez tveganja, pa hkrati brez ustvarjalnosti in rodovitnosti. Njegovo razglabljanje vzgibava tudi smisel za nenehno tveganje, zavestni »abyssus abyssum invocat«, ki ga je velika in resnična teologija (evangelija, cerkvenih očetov in srednjega veka) rojevala iz globokega izkustva sveta in zgodovine ter vsega, kar je z njim povezano. Z drugimi besedami, Truhlar se je zavedal, da je v dobi bojov, preganjanj, zablode ali zatemnitve teologij vedno znala najti pravo tematiko, pravi jezik in način. Prav takó pa je bil prepričan, da je tudi danes poklicana, da sprejema veliki »martyrion« v obeh pomenih te besede: pričevanje in so — trpljenje. Njegova antropološka in sociološka priprava mu je budila zavest o lakoti množic, pa tudi o tesnobnosti kot nenehnem stanju ogroženosti. Teologija zdaj ni mogla biti samo specializirana učiteljica, samo »magistra

fidei«. Po njegovem mnenju je morala postati »*socialis vitae populi Christiani*«, služabnica, pomočnica, sodelavka pri »*habitus vivendi*« osebe verujočega.

V svojih pesniških delih se Truhlar sooča z ekleziološkim vidikom teologije in njenih nalog in pri tem obrača pozornost zlasti na tri točke: 1) na razmerje teologije do poslanstva učeče in učeče se Cerkve (Luč iz črne prsti); 2) na teologijo kot znanstveni, se pravi hermenevtični odsev vere (Motnordeči glas); 3) na teologijo kot prenašanje (*transmissione*) svetu (V dnevih šumi Ocean, Kri).

Nihče ne more tajiti, da je shema, ki smo jo orisali, izredno skopa, nepopolna, zlasti pa se da o njej razpravljati, kakor hitro se lotimo razlage simbolov v zadnji analizi, ki je vedno subjektivna. Tudi ni moč tajiti, da je v Truhlarjevi liriki vse polno drugih teoloških vezi in eklezioloških vpletov. Vendar smo prepričani, da so zgoraj omenjene tri najbolj opazne in očitne. In navsezadnje ne gre za nič drugega kot za tri območja, ki z velikimi, bistvenimi črtami orisujejo teoretsko-spoznavno stanje današnje teologije. V Truhlarjevih pesniških simbolih se le-ta vedno gibljejo na bivanjskih, osebnih in občestvenih tleh in stalno kopljejo na konkretnem zgodovinskem področju človeškega življenja, na posameznikovi in družbeni ravni. In to je pomemben uvid, da razumemo, da Truhlar ni snoval izolirane teologije. Se pravi, da se je zavedal, da morajo nanjo bolj ali manj vplivati v ožjem pomenu človeške in znanstvene discipline. Prav zato pa ji je pretila nevarnost, da postane bolj antropologija, sociologija religije, psihologija, poznanje religije kakor prava teologija. A ravno zato, da bi preprečil to nevarnost, se je Truhlar v svojem pesniškem delu stalno navezoval na svetopisemsko zgodovino in na hebrejsko starozavezno in novozavezno misel. Ne gre za anahronistično vnovično odkopavanje mrtve preteklosti, ki jo je živo tkivo sodobne evropske zgodovine pokopalo in zavrglo. Gre za bogate podobe, ki izpričujejo njegovo globoko prepričanje, da se moramo stalno napajati pri prvih in pristnih studencih, da ne bomo izgubili orientacijskega čuta v kaotičnem plesu znanosti in sodobnih disciplin.

Po sodbi Vladimira Truhlarja, Romana Guardinija, Karla Rahnerja, Františka Novaka in drugih je bila naloga povojne teologije v tem, da znova določi svoje specifične pristojnosti. Klasična teologija je dokončno opredelila te pristojnosti, ko je opredelila svojo snov, svojo metodologijo, svoje začetke in cilj, h kateremu je naravnani njen materialni in formalni predmet. A bolj ko se je uokvirjala v te kategorije in se v njih oblikovala, tem bolj se je oddaljevala od tistih posebnih značilnosti, s katerimi je na začetku stopila v življenje Cerkve.

Cerkveni očetje so se — kljub vsem polemikam s krivoverci in kljub svoji spekulativnosti — zmerom izogibali teološkega scientizma. In tako je bila spočetka usmerjena tudi sholastika. Znani »ontološki dokaz« za božje

bivanje sv. Anzelma je dejansko molitev: »Gospod, ki daješ veri luč spoznanja, daj mi — če se ti zdi prav — razumsko spoznanje, da bivaš, kakor verujemo, in da si Ti tisti, v katerega verujemo« (Proslogion, 2). V Truhlarjevem pesniškem delu se molitev kot spoznavno srečanje, kot objem in občestveno razumevanje vztrajno vrača od zbirke »V dnevih šumi Ocean« do »Motnordečega glasu«. A pesnik je moral obračunati s celotnim lokom teološkega razglabljanja. V stoletjih se je namreč racionalizacija teologije vedno bolj bohotila in dosegla svoj vrh v dobi razsvetljenstva.

V našem času se teologija osvobaja intelektualne enostranosti s pomočjo kerigmatične drže, z odpravljanjem ločevanja med spekulativno in praktično teologijo in končno z znova prebujeno pozornostjo za religiozno izkustvo Absolutnega), ki je po sodbi 2. vatikanskega cerkvenega zbora dinamični moment v razvoju vere.

Stari spor med vertikalizmom in horizontalizmom Truhlarjevi poeziji ni mogel ostati tuj. Njegova mistična duša se je zavedala, da krščanstvo ne more biti nekaj, kar ne prežema praktično dejavnost, delo, življenje, zgodovino. Evangeljskih načel ni mogoče razrešiti na pietistični ravni: zabojti morajo »celega« človeka in preobrniti tudi socialne in kulturne razsežnosti skupnosti, »znotraj« katere človek živi in dela. Iz svojega opazovališča na Gregoriani je Truhlar uvidel, da prepir med »horizontalisti« in »vertikalisti ni stavljaj nasproti le »kristjane« in drugačne »kristjane«, ampak tudi »krščanstvo« in drugačno »krščanstvo«. Zavedal se je torej, da horizontalistična in vertikalistična težnja vsebujeta »vrednote«, ki jih ne gre izgubiti; in zato sta zaslužili hlabro obrambo.

Omalovaževanje teh »vrednot« v praktičnem življenju se je moralo kakor koli izogniti dvema čerema: neinkarniranemu krščanstvu in religiji brez živega in od mrtvih vstalega Kristusa. V vsaki Truhlarjevi pesniški zbirki vidimo izraženo zavest, da biti kristjan pomeni biti vcepljen v Jezusa Kristusa in hkrati v dogajanja na svetu. Ta zadnja dva vidika življenja resničnega kristjana sta tako zlita drug z drugim, da sta na sleherni strani Truhlarjevih pesmi videti neločljiva. In prav na tej neločljivi in prešinjajoči se dvojnici temelji pojmovanje človeka, življenja, zgodovine in »človeške« družbe, v katero je Truhlar vedno verjel in za katero je vedno delal. Po tem pojmovanju biti resničen kristjan pomeni biti človek molitve in dejavnosti, zvest Cerkvi in človeku, ki je Kristusov brat. Pomeni pa tudi zavest o vzpostavitvi pravičnosti kot človekovi dolžnosti v službi človeku: pravičnost, ki se hkrati ozira na Boga, človeka in stvari. Tudi stvari so namreč deležne zveličavnega dogodka »človekovega« odrešenja. In ko pesnik to prevaja v slikovite podobe, le povzema pismo sv. Pavla Rimljanom: »Stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov; podvrženo je bilo namreč ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrgel, v upanju, da se

bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok. Vemo namreč, da doslej vse stvarstvo skupno zdihuje in trpi v porodnih bolečinah. Pa ne le ono, ampak tudi mi, ki imamo prvine Duha; tudi mi sami pri sebi zdihujemo, ko čakamo posinovljenja, odrešenja svojega telesa« (Rimlj 8, 19—23).

Iz tega navedka je jasno viden izvor pojmovanja materialne stvarnosti kot nečesa živega v pričakovanju in upanju. To ni sad »domišljije«, ki uživa v protiznanstvenosti, metafori in simbolu. Rojeva se iz starodavnega in oživljajočega pojmovanja, saj Bog življenja in živi človek najdevata svojo konkretno stvarnost v vidnosti tega prizorišča stvari, ki jih oživlja dih Duha. Očitno je torej, da smo daleč od čisto spiritualistično-vertikalističnega pojmovanja in prav tako od zgolj socialno-horizontalističnega gledanja. Pravičnost se tako izraža v materialnem redu in v človekovem obsegu, vendar je njen pogled zmerom usmerjen navzgor. In prav zato v Truhlarjevi liriki nesoglasje med »spiritualizmom« in »socializmom« nikoli ne izbruhne, ker se vse razreši v sintezo komplementarnosti. Z drugimi besedami, »vertikalizem« in »horizontalizem« nista izključujoči usmerjenosti, ampak sestavini kompleksne osebne in občestvene stvarnosti, kakršna je krščanska eksistenca.

Truhlarjevo pesniško izkustvo je bilo tudi vidno prevajanje tega dela, tega iskanja, tega nesoglasja. Iz njegovega liričnega ustvarjanja pa stalno in očitno sije hrepenenje po zakoreninjenju pri virih krščanske stvarnosti, k čemur ga je silila teološka stroka. Njegova modernost se ni mogla odtrgati od zgodovinske stvarnosti svetega pisma, misli cerkvenih očetov ali kompleksnosti sholastike. Msgr. Angelo Carretta (kanonik patriarhijske kurije v Benetkah) ni v zvezi s to poezijo po naključju govoril o »globini katoliško neoporečne, filozofske tomistične in aristotelske, pesniško očarljive misli«. In prav zato podobe goriškega pesnika stalno vztrepetavajo v bivanjskem tveganju, ki po svoje živi v gotovosti in upanju, v strahu in trepetu, v »lepi tesnobi«, ki jo je odločno presegla hegeljanska »nesrečna zvest«.

Truhlar je bil eden zadnjih členov zgodovinske verige raziskovalcev in mislecev. Njegove štiri pesniške zbirke jasno pričajo o tem. V njih je presegel nespornost, ki so pogosto zastrupljali njegovo življenje, in ločevanje, ki ga je tolikokrat čutili v prikazovanju Kristusa vere in Kristusa zgodovine. V Truhlarjevi liriki je Kristus živel vsa človeška izkustva in jih odrešil kot božji Sin, ki se je daroval Očetu v poslušni in ljubeči pokornosti. V njegovih pesniških sestavkih je pač nemogoče ločevati Človeka-Boga, ga napravljati za orodje, osamljati vrednost in vpliv posameznih vidikov, ki ne upoštevajo celote njegove »skrivnosti«. Univerzalnost Truhlarjeve lirike je v dejstvu, da je *Kristus za vse*.



Kristus je za vse, ni pa vseh, saj ga je lahko izgubiti (prim. David in Duh). Truhlarjeva slogovno-emotivna modernost ni »aktualna«, če to besedo razumemo v pomenu, v katerem jo rabi »svet«. Se pravi, ni modna krinka, ki streže muhavosti časa. Starodavna je (Prabeseda). Pesnik ne razlaga Kristusa v skladu z ideologijami časa ali z njihovo pomočjo. Zelo preprosto utira najvarnejšo in najpristnejšo pot do njega. V svojem iskanju vedno izhaja iz vere Cerkve, iz svetega pisma in evangelijev. Izhaja torej iz veljave in vere, ki sta življenje in zgodovina, večna aktualnost nespremenljivih eshatoloških vrednot, razodetje »identičnosti« v svetu in za svet. Truhlarjev povsem človeški Kristus izraža skrivnost svoje božje osebe v »človeških« besedah. In ravno zavoljo te poti dobiva Truhlarjevo pesniško sporočilo pomen, ki prekaša njegovo estetsko vrednost in sega nad podobe in simbole. V njem Kristus svojo božjo moč razodeva s človeškimi kretnjami, ki jih ljudje lahko opazijo in ogledujejo. V razodetju svojega božanstva nam Kristus razkriva tisto veliko resnico, ki prežema vsa Truhlarjeva liriska dela: »Bog je ljubezen«. Brez pretiravanja lahko trdimo, da vsaka Truhlarjeva vrstica in vsaka podoba izraža božjo ljubezen, ki človeku prihaja na-proti.

Truhlarjeva poezija je bogato pričevanje znanja in življenja, izročila in zgodovine, ki temelji na kontinuiteti Kristusa evangelijev, včeraj, danes, vedno. Njegova lirika se stalno hrani s tem prvim in zadnjim smislom. V tem je njena stvarnost, njena konkretnost, njena univerzalnost in njeno pomanjkanje »fantastičnega«, v pomenu dodanega ali izmišljenega. Njeno sporočilo se morda zdi, da se ponavlja: v resnici pa je le »liturgično«. Truhlar ni poskušal po svoje razlagati sveto pismo glede vsebine ali ga posnemati. (Saj božje govornice ni moč posnemati). Utelesil ga je v »liturgičnem« bivanju, ki zmore pritezati vase tudi stvari in prenavljati obličje zemlje. Doumel je, da sta človekov in Kristusov način bivanja neposnemljiva celota, ki jo je treba vedno scela raziskovati in odkrivati. Ni hotel z evangeljskimi besedami »posnemati« njihove nedosežne govornice; ni hotel odmotavati njihovih skrivnostnih vozlov; ni hotel iz njih posneti velikanske »človeške« naloge, izražene v prisposodobah. Napravil je nekaj več. Imel je pogum, da si prisvoji Prabesedo »sicuti est«. In prav v tem je neizbrisljiva trajnost Truhlarjevega Oceana: predati bralcu Kristusa kot seme za sleherno zimo, kot cvetenje za sleherno pomlad, kot žetev za sleherno poletje, kot trgategv življenja in barv za sleherno jesen.

Truhlar v svojih pesniških delih izhaja iz lastnega bivanjskega položaja, ki pa ni nič drugega kot položaj človeka v svetu. Njegovi slikarski simboli dokazujejo njegovo prepričanje, da duhovna situacija sedanjega časa нареkuje prikaz posebne podobe teologije, ki je tesno povezana z vsakdanjo prakso in jo je treba razumeti kot »službo življenju Cerkve«. V preteklosti



je teologija, ki so jo razumeli kot »fides quaerens intellectum« (vera, ki išče razum), poudarjala zadnjo besedo (razum), medtem ko »iskanja« niso razumeli tako kot mi, ker je bilo vse življenje zakoreninjeno v veri.

Stara teologija se je večidel ukvarjala z verskimi resnicami. Zanimarjala pa je — v nekem smislu — tisto, česar se je zavedala, a kar je ni dovolj zanimalo: proces in samo življenje vere, njeno vzklitje in njen razvoj v vsakdanji praksi življenja v vseh njegovih vidikih (fizičnem, psihičnem, psihološkem, duhovnem in materiale). Truhlar v svojih pesniških delih izraža prepričanje, da teologija ne more biti enostraska ali pohabljena. Vsaka njegovih zbirk lirike se vrti okrog neke osi. Vendar te štiri osi niso neodvisne druga od druge, saj omejujejo specifično območje sodobne teologije, znotraj katerega se je Truhlar gibal in deloval. Če se spustimo na bolj specifično področje Truhlarjeve poezije, bomo rekli, da bi bila »Kri« brez zbirke »Krstnikovo pismo Kristusu« nepopolna in da bi bila zbirka »V dnevih šumi Ocean« brez »Luči in črne prsti« pohabljena. Z drugimi besedami, vse štiri zbirke živijo in trajne osmoze, se spajajo v celoto in medsebojno dopolnjujejo. Ko se štiri različne osi srečujejo, določajo in razmejujejo isti prostor, delajo enake notranje in zunanje kote in tako prihaja na plano popoln lik, »večno« enak samemu sebi, iz kateregakoli zornega kota naj ga opazujemo. Horizontalnost (neskončnih) premic in (končnih) odsekov najdeva popolno in enako skladje v vertikalnosti ustreznih elementov. Da ne omenimo še tega, da je vsak poltrak, ki gre iz četverih vrhov, usmerjen v neskončnost, kot svetlobni žarek. Skratka, ko se vse štiri osi srečajo, napravljajo kvadrat, tisti popolni lik, v katerem je osnovnica »vedno« enaka višini in ki so v njem navpični odseki »vedno« enaki vodoravnim. Katerokoli stranico naj vzamemo za osnovnico, lik »vedno« in kakorkoli ostaja enak sam sebi.

Truhlar se je zavedal, da teologija ne more opravljati svoje naloge in svojega poslanstva z razvijanjem razprav o veri, z razčlenjanjem deja vere ali s poglobljanjem biblične teologije ali raznih oblik kristologije. Po pesnikovi sodbi svojevrsten značaj teologije in njena »služba« danes zahtevata tesno povezanost s konkretnim in praktičnim bivanjem, se pravi z vsakdanjim življenjem in z izkustvom milosti. In če je res — kakor trdi Truhlar —, da se v človeku vse rodi in razvija iz nezavednega akategorialnega jedra, je prav tako res, da se v tem »dnu srca« teologija in poezija teorija in praksa, vera in dejavnost, upanje in razočaranje, občutek in čustvo sopsrešinjajo v eno samo stvar.

Morda se je Truhlar celo strinjal s kardinalom Suenensom, ki je tožil, kako duhovniki kažejo nepoznavanje Cerkve, ki jo razumejo v njenem srednjeveškem pomenu celote vernikov, to je kot »populus« ali »plebs«. Skratka, zahteval je, da se teologija zasidra v tistem življenju, ki poteka

zunaj turris eburnea (slonokoščene stolpa) mističnosti, kakor jo danes razume človek z ulice. In njegova poezija je utripajoče pričevanje za to, v povezanosti z molitvijo, bogoslužjem, meditacijo in vsakim drugim izrazom življenja Cerkve. V jasnih, slikovitih simbolih v svojih zbirkah večkrat izraža prepričanje, da ni več dovolj govoriti o sodelovanju pri velikonočni skrivnosti, ampak je treba krepko poudarjati življenje in sodelovanje pri skrivnosti Duha. Z drugo besedo, Truhlarjeva lirika pušča širok prostor trojni razsežnosti in »ljubezenski« pnevmatologiji v prepričanju, da teologija križa in vstajenja ne more več zadoščati. Edino ogenj in vihar Duha moreta pretresti sodobni »svet«, ki ga zaznamujejo materializem, uživaštvo, porabništvo, brezbriznost, nesmiselnost, bojevanje in podlost. Teologija mora prisluhniti ne samo problemom »sveta«, ampak tudi vprašanjem zgodovinskoduhovne »metodologije«. Se pravi, da mora teologija raziskovati, »kako« Duh danes deluje v svetu, kaj pomeni in določa Njegova navzočnost, kaj On govori Cerkvi. Teologija se ne more v celoti usmeriti v razčlenjanje verskih resnic, ampak mora biti predvsem *teologija ljubezni* in s to zaznamovanostjo mora zaobjeti svet. Po branju Truhlarjevega pesniškega dela se nam teologija ne kaže samo kot znanstveno-razlagalna disciplina, varuhinja razodetih resnic, kritična, klasifikatorska in dialoška. Naloga teologije je tudi »razodevati« skrite resnice Duha. Teologija in poezija, mistika in literatura morajo — po Truhlarjevem mnenju — dajati ljudem dragoceno pomoč pri iskanju smisla življenja, uresničevanja osebnosti, resnične človečnosti in pristnih razmerij med ljudmi. Teologija nam daje praktični dokaz, da je Bog Abrahama Bog za nas in z nami. In Bog zvestobe in zaveze (Mavrica), naj mi še tolikokrat pozabimo »biti za Boga«.

V vsaki Truhlarjevi pesnitvi je nekaj, za kar mislimo, da brez pretiravanja lahko označimo kot »skrivnost svetle temine«. In po našem mnenju ne gre za nič drugega kot za teološko bistvo njegovega umetniškega ustvarjanja. V njej najdemo srečo in dvom, luč in temo, razumskost in skrivnost, modrost in absurdnost, tesnobo in osamljenost, bratstvo in strah, negotovost in občestvo, iskanje in ljubečo predanost v češčenju.

Globoko pomenljivo je, kar piše J. Guillet v svojem delu »L'épreuve du désert (1970, str. 18): »Nič na svetu, nobena oblika lepote, nobena moč nam ne daje o Njem prave podobe. On je neskončno oddaljen od vsega tega, kar poznamo. Puščava ni Njegova podoba, a pot, ki s sveta vodi k Njemu, je podobna absolutni goloti sveta«. In to ne velja samo za Agaro in Izmaela, temveč za vse druge osebnosti (Davida, Abrahama, Rebeko, sv. Pavla, sv. Janeza Krstnika, Kristusa samega) Truhlarjeve simbolistike in za pesnika samega. Puščava je nova pot h Kristusu, ker je deležnost pri Njegovem trpljenju. Tudi teologija in mistika morata torej

stopiti s kateder, priti iz slonokoščene stolpa in »na svojem telesu dopolniti, kar manjka Kristusovemu trpljenju. . . . in služiti Njegovemu telesu, to je Cerкви« (Kol 1,24). Samo če bo šla teologija po poti, ki jo je začrtal sv. Pavel, bo mogla na novo »služiti« človeku in Kristusovi Cerкви. Samo če bo teologija »živela« v tem duhu, »dokazi za božje bivanje« ne bodo stvar razpravljanja v tem pomenu, če so mogoči ali če so pravi dokazi ali ne, marveč jih bo dopolnilo načelo, ki jih osvobaja njihove abstraktnosti in jih bo spremenilo v to, kar bi morali biti: pot k Bogu (Hoja za Kristusom), srečanje z živim Bogom (Živa voda). Skrivnost troedinega Boga se bo rešila golih spekulacij o biti in osebi, relacijah in imanenci ter znova opazila odprtost Boga nasproti nam. Ne bo se preoblikovala samo dogmatika, spremenilo se bo tudi življenje milosti v Duhu. In zgodovina odrešenja ne bo tako antropocentrična, da bi stavljala v senco božjo slavo. Izgubljenemu in nesmiselnemu človeškemu življenju bo prinašala predvsem upanje, ki se je prekalilo v ognju preizkušenj in trpljenja.

Zato Cerkev ne potrebuje toliko zmagoslavne teologije, pač pa trpeče teologije. Teologi — v nasprotju s svetniki in umetniki se redko prepričajo, da prideš do največjih odkritij prek trpljenja in bolečine. Truhlar pa ni bil samo teolog in mistik, bil je tudi umetnik. Zato je razumel, da upornemu in razdeljenemu svetu ne morejo biti znamenje (Znamenje) toliko profesorji teologije, temveč predvsem pričevanje vere in občestva verujočih (prim. Urs von Balthasar).

#### **Povzetek: Luigi Michieletto, Teološke vezi in vozli v pesniških delih Karla Vladimira Truhlarja**

Prepričan, »da je Truhlarjeva poezija tudi teologija«, avtor oriše »parametre njegovega iskanja, njegova temeljna načela in vrednote«. V svojih pesniških delih se Truhlar sooča z ekleziološkim vidikom teologije in njenih nalog, zlasti: 1) z razmerjem teologije do poslanstva Cerkve (Luč iz črne prsti); 2) s teologijo kot znanstvenim odrazom vere (Motno rdeči glas); 3) s teologijo kot prenašanjem svetu (V dnevih šumi Ocean, Kri). Vsaka njegovih štirih zbirk lirike se vrti okrog določene osi. Njihove osi omejujejo posebno območje sodobne teologije, v katerem se je Truhlar gibal in deloval. Teologija mora biti predvsem teologija ljubezni, ki preučuje, kako Duh danes deluje v svetu.

#### **Sommario: Luigi Michieletto, Nessi e nodi teologici nell'opera poetica di Karel Vladimír Truhlar**

Convinto che »la poesia di Truhlar sia anche teologia« l'autore delinea »i parametri stessi della sua ricerca, i suoi principi e valori fondamentali«. Nelle sue opere poetiche Truhlar affronta l'aspetto ecclesiologico della teologia e dei suoi compiti, in particolare: 1) il rapporto della teologia con la missione della Chiesa (Luč iz črne pr-

sti); 2) la teologia come riflessione scientifica della fede (Motnordeči glas); 3) la teologia come trasmissione al mondo (V dnevni šumi Ocean, Kri). Ognuna delle sue 4 raccolte di liriche ruota attorno a un asse. I loro assi delimitano il campo specifico della teologia contemporanea entro cui Truhlar si è mosso e ha operato. Essa deve essere soprattutto una teologia d'amore indagante »come« lo Spirito oggi agisce nel mondo.

**Résumé: Luigi Michieletto, Les liens et les noeuds théologiques dans l'oeuvre poétique de Karel Vladimír Truhlar**

Convaincu que »la poésie de Truhlar est en même temps théologie« l'auteur décrit »les paramètres de ses recherches, ses principes de base et ses valeurs«. Dans ses ouvrages poétiques Truhlar se confronte avec les aspects ecclésiologiques de la théologie et de ses tâches, surtout: 1) avec le rapport de la théologie dans sa relation avec la mission de l'Eglise (Luč iz črne prsti); 2) avec la théologie en tant qu'expression scientifique de la foi (Motnordeči glas); 3) avec la théologie en tant que transmission au monde du message du salut (V dnevih šumi ocean, Kri). Chacun de ses quatre recueils poétiques est axé sur un thème. Les thèmes délimitent un domaine spécifique de la théologie moderne, sur lequel Truhlar a médité et travaillé. La théologie doit être surtout une théologie de l'amour, cherchant à déceler la façon d'agir de l'Esprit dans le monde.

*(Prevedel in povzel Janez Zupet)*

*S. Snežna Večko*

## Pomen pojmov ״emet in ״emûnâh v knjigi Psalmov

### Kratice

- AB The Anchor Bible, Garden City, New York.  
BHK<sup>3</sup> Biblia Hebraica, izd. R. Kittel, Stuttgart, 3. izd., 1937.  
BJ La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, Paris 1956.  
CBL Calwer Bibellexikon, izd. K. Gutbrod — R. Kücklich-T. Schlatter, Stuttgart, 2. izd. 5 pred., 1967.  
CBQ Catholic Biblical Quarterly.  
CECBP C. A. Briggs, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms, I—II, ICC, 1969.  
GB W. Gesenius — F. Buhl, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 17. izd., 1962.  
HB The Holy Bible. Revised Standard Version containing the Old and New Testaments, Catholic Edition, London 1966.  
ICC International Critical Commentary, Edinburg.  
LXX Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, II — Libri poetici et prophetici, izd. A. Rahlfs, Stuttgart 1965.  
RBT Vocabulaire de théologie biblique, izd. X. L. Dufour, Paris 1962; hrvaški prevod: Riječnik biblijske teologije, Zagreb 1969.  
SP Sveto pismo stare in nove zaveze. Ekumenska izdaja, Ljubljana 1974.  
TWNT I, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I, izd. G. Kittel, Stuttgart 1933.  
VD Verbum Domini.  
Vg Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam nova editio, izd. A. Grammatica, Vatican 1959.  
VTC S. Mandelkern, Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae, Berlin, 2. dop. izd., 1925.

### *Uvod*

V slovenščini nimamo dela, ki bi obravnavalo sv. pismo pod vidikom božje in človeške zvestobe. V evropskih jezikih obstaja precej tovrstnih raz-

prav, med njimi pa se jih le nekaj omejuje na posamezno knjigo oz. avtorja. Večina jih obravnava vprašanje v celotnem sv. pismu. Vendar drži, da posamezna literarna vrsta kar najmočneje določa pomen pojma, ki se v njej pojavlja.

Za naš pojem zvestobe hebrejščina uporablja <sup>ʿ</sup>emet in njemu zelo soroden <sup>ʿ</sup>mûnâh. Prvega najdemo v sv. pismu 126-krat, in to 37-krat v knjigi Psalmov, drugega v celotnem sv. pismu 49-krat in v knjigi Psalmov 22-krat.<sup>1</sup> To je sorazmerno močna zastopanost, tembolj pomembna, ker gre za knjigo, ki predstavlja povzetek starozavezne teologije.

Soočenje z bibličnimi teksti je pokazalo, da izraz zvestoba ne izčrpa vsega, kar vsebujeta <sup>ʿ</sup>emet in <sup>ʿ</sup>mûnâh. <sup>ʿ</sup>emet pomeni »trdnost, neomajnost, stanovitnost, vztrajnost, stalnost, poštenost, vestnost, verjetnost, zanesljivost, zvestobo, nepristranost, odkritost, iskrenost, resnico, obljubo, prisego.«<sup>2</sup> <sup>ʿ</sup>mûnâh pomeni »trdnost, gotovost, zanesljivost, resnicoljubnost, zvestobo.«<sup>3</sup>

LXX prevaja <sup>ʿ</sup>emet 87-krat alétheia, dalje alethinós, alethés, alethōs, aletheúein, dikaiosýne, díkaios, pístis.<sup>4</sup> J. Duplacy ugotavlja, da LXX prevaja <sup>ʿ</sup>emet najčesteje kot alétheia (Vg veritas), a <sup>ʿ</sup>mûnâh kot pístis (Vg fides) ali alétheia.<sup>5</sup> V knjigi Psalmov sta <sup>ʿ</sup>emet in <sup>ʿ</sup>mûnâh dosledno enako prevedeni z alétheia in v Vg z veritas (često v pridevniški obliki), razen da v LXX stoji za be <sup>ʿ</sup>mûnâh v Ps 33,4 en pístei, v Vg in fide. BJ poleg vérité pogosto prevaja fidélité. HB često uporablja izraz faihfulness, dalje truth in v dveh primerih sure, v Dahoodovem prevodu pa srečamo fidelity. V slovenskem prevodu (SP) zavzema izraz zvestoba zdaleč najpomembnejše mesto, nekajkrat nastopa tudi resnica in v posameznih primerih odkritosrčnost, vera, trdna obljuba, stalnost, trdnost, pravica, trden, zanesljiv, pošten, iskreno, prav.

Med avtorji vladajo različna stališča o najbolj ustreznem prevodu. Medtem ko se C. A. Briggs zavzema za izraz zvestoba, češ da <sup>ʿ</sup>emet »redkokdaj pomeni resnico, v zvezi z božjo dobroto (hesed) pa nikoli«,<sup>6</sup> G. Quell odsvetuje prevod zvestoba, ki je »v sami stvari utemeljen, ker gre za dokaz zavezne božje zvestobe. Toda zaradi omejitve do hesed, ki je pravzaprav pravna oznaka pogodbene zvestobe (haris), ni primeren . . . Bog izraža hesed, ker se ravna po normi <sup>ʿ</sup>emet. Resničnost je prvi pogoj zvestobe. Prevod zvestoba pomeni za <sup>ʿ</sup>emet vedno skrenitev in retuširanje in naj bi se ga izogibali.«<sup>7</sup> Najbolj sintetična se zdi trditev I. de la Potterieja, da je v SZ »resnica pred-

<sup>1</sup> Glej VTC, 109—110.

<sup>2</sup> GB, 52.

<sup>3</sup> GB, 47.

<sup>4</sup> Prim. G. Quell, Alétheia. Der at. liche Begriff <sup>ʿ</sup>emet, v: VWNT I, 233.

<sup>5</sup> Glej J. Duplacy, Fidélité, v: Catholicisme IV, 1269.

<sup>6</sup> CECBP I, 232.

<sup>7</sup> G. Quell, Aletheia. Der at. liche Begriff <sup>ʿ</sup>emet, v: TWNT I, 237.

vsem zvestoba zavezi« ter da se mora 'emet, »kadar se nanaša na Boga ali na ljudi, često prevesti kot zvestoba, ker nas prav zvestoba nekoga obvezuje, da mu izkazujemo zaupanje.«<sup>8</sup>

Samostalnika 'emet in 'emûnâh (ž. sp.) izvirata iz hebrejskega korena 'mn (v qalu 'āman). »V nifalu izraža lastnost stvari ali osebe, na katero se je mogoče nasloniti.«<sup>9</sup> V hifilu pomeni zanašati se, verjeti.<sup>10</sup> Najčešče uporabljajo 'emet in 'emûnâh in v nalogi se omejujem na ta dva izraza.

G. Quell trdi, da se v množici odtenkov ne da razbrati natančen zgodovinski razvoj pojma.<sup>11</sup>

«Koren 'mn v materialnem smislu pomeni opora, opornik, podpora, podpornik, nosilec.«<sup>12</sup> V najosnovnejšem pomenu izraža trdnost stvari: mesto, kamor lahko brez bojazni zabiješ žebelj ali klin (Iz 22,23,25; 1 Mak 14,48), vodo iz izvira ali kapnice, ki ne usahne (Iz 33,16; Jer 15,18), in prav tako družino ali kraljevsko hišo, ki kljubuje preizkušnjam časa (1 Sam 2,35; 2 Sam 7,16 itd.),<sup>13</sup> rastlino pristinega izvora v nasprotju z izrodkom (Jer 2,21), pot, ki privede do cilja (1 Mojz 24,48),<sup>14</sup> v prenesenem pomenu pa tudi varno pot življenja (Ps 119,30).

Besede istega korena pa imajo brez števila odtenkov, kadar izražajo psihološko, sociološko ali religiozno stvarnost. Tako v medčloveških odnosih vse kvalitete poštenosti, zanesljivosti, zvestobe, iskrenosti, itd. spremljevalca na poti (Tob 5,4; 10,6), prijatelja (Sir 6,14—16), poslanca (Preg 13,17; 25,13; 1 Mojz 42,16,20), zaveznika (Neh 9,8), sodnika (Iz 59,4; 42,3; Ps 96,13), tožnika in prič (Preg 14,5,25; Ps 89,38), upravitelja (1 Sam 22,14; Ps 101,6; Dan 6,4; 1 Mak 7,8), duhovnika ali preroka (1 Sam 2,35; 3,20; Sir 46,15; 48,22; 1 Mak 14,41), voditelja (2 Mojz 18,21; Neh 7,2), kralja, posebno mesijanskega (Iz 11,5; 16,5 42,3).<sup>15</sup> 'emet izraža resnico postopka v pravni kakor tudi vsakdanji govoric (5 Mojz 22,20; 13,15; 17,4; 1 Kr 10,6; 2 Kr 9,5; Est 9,30).<sup>16</sup>

Ista beseda potrjuje zanesljivost razodetja (Dan 10,1; 8,26), resničnost in učinkovitost Jahvejeve besede v prerokovih ustih (1 Kr 17,24); prerok, ki ima božjo besedo, govori 'emet v nasprotju s sanjami samozvanca (Jer

<sup>8</sup> I. de la Potterie, *Istina*, v: RBT, 338.

<sup>9</sup> J. Duplacy, *Fidélité*, v: *Catholicisme IV*, 1269.

<sup>10</sup> Glej I. de la Potterie, *De sensu vocis 'emet in Vetere Testamento*, v: VD 27, 337.

<sup>11</sup> Glej G. Quell, *Aletheia. Der at. liche Begriff 'emet*, v: TWNT I, 234.

<sup>12</sup> J. Duplacy, *Fidélité*, v: *Catholicisme IV*, 1269.

<sup>13</sup> Prim. J. Duplacy, n. d. 1270.

<sup>14</sup> Prim. G. Quell, *Aletheia. Der at. liche Begriff 'emet*, v: TWNT I, 234.

<sup>15</sup> Prim. J. Duplacy, *Fidélité*, v: *Catholicisme IV*, 1270.

<sup>16</sup> Prim. G. Quell, *Aletheia. Der at. liche Begriff 'emet*, v: TWNT I, 234.



23,28). 'emet pomeni tudi pravo, resnično vero, ki je bila vržena na tla Dan 8,12), 'emet 'elōhē pa pravega, edinega Boga (2 Kron 15,3).<sup>17</sup>

»Ko Ozej (4,1) toži, da ni 'emet v deželi, povezanost tega pojma z datat 'elōhīm (spoznanje božje), nakazuje smer, v kateri razume 'emet: resničnost na vseh življenjskih področjih raste iz nezmotljivega spoznanja božje volje in tako spoznanje je že uveljavljanje resničnosti.«<sup>18</sup> Ta in še mnoga druga mesta kažejo, da »SZ prekaša pravni in etični pomen pojma« in ga napravi za pojem religiozne govornice, pravi G. Quell. V njej postane 'emet, kakor tudi 'emûnâh, »znamenje in namen božjega delovanja. To pa je najvišje, kar SZ reče o 'emet in 'emûnâh.«<sup>19</sup>

Ni naključje, da 'emet in 'emûnâh kot izraz za božjo dejavnost prevladujeta v knjigi Psalmov saj so s svojo izrazito teocentrično naravo usmerjeni na božjo slavo pred vsako drugo človeško koristjo.<sup>20</sup> In kljub temu da v njih »ne bomo našli sistematične razlage religije ali nauka«, lahko prepoznamo določene »teme in vzorce, ki prevladujejo v religiozni misli.«<sup>21</sup> To so predvsem božje lastnosti, ki se pojavljajo v neizčrpnih odtenkih<sup>22</sup> — med njimi sta zelo vidni 'emet in 'emûnâh, saj ju 56-krat odkrijemo kot lastnost Boga, njegove besede in njegovih dejanj.

Ker predstavljajo psalmi »mikrokozmos celotne SZ«,<sup>23</sup> v katerem so »velike teme SZ in glavni dogodki odrešitvene zgodovine povzeti v obliki molitve«,<sup>24</sup> preučevanje določene teme ne osvetljuje njeno teološko vsebino samo v knjigi Psalmov, temveč v celotni starozavezni miselnosti. To pomeni, da vsebina 'emet in 'emûnâh, kot se nam odkriva v psalmih, odseva njun pomen v starozavezni veri, ki je našla v psalmih nadvse primeren izraz.

Kakšni temi v psalmih se najprikladneje približamo pod vidikom njene navzočnosti v posamezni literarni vrsti. Ugotovitev, kateremu osnovnemu tipu kakšen psalm pripada, razloži mnoge podrobnosti, ki bi jih drugače lahko napačno interpretirali.<sup>25</sup> Kot je ugotovil H. Gunkel, je obstajala »tesna zveza med določeno obliko in vsebino na eni strani ter ustreznimi okoliščinami v življenju skupnosti na drugi . . . Vsakemu izmed glavnih tipov psalmov ustreza določena okoliščina v življenju . . . Tako so vse okoliščine kulturne . . . Torej vsi glavni tipi psalmov izvirajo iz določenih kulturnih okoliščin.

<sup>17</sup> Prim. G. Quell n. d. 234.236—237.

<sup>18</sup> G. Quell, n. d. 236.

<sup>19</sup> G. Quell, n. d. 237.

<sup>20</sup> Prim. L. Sabourin, *The Psalms I*, 98.66.

<sup>21</sup> L. Sabourin, n. d. 65.

<sup>22</sup> Prim. L. Sabourin, n. d. 66.

<sup>23</sup> H. McKeating, v: L. Sabourin, n. d. 2.

<sup>24</sup> L. Sabourin, n. d. 2.

<sup>25</sup> Prim. S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship I*, 23—26.



Vsak tip psalma je bil prirejen za določen kulturni obred in odtod njihova tipična vsebina, zgradba in oblika.<sup>26</sup>

Torej nas odkritje literarne vrste privede do življenjskih okoliščin, iz katerih je psalm izšel.<sup>27</sup> Ako želimo spoznati pomen pojmov *'emet* in *'emûnâh* v psalmih, moramo vedeti, v kakšnih razmerah ju je psalmist uporabljal. Kajti drugačen odtenek imata v hvalnici, drugačnega v prošnji, drugačnega v poučnem tekstu, itd. Zato je prva naloga, da ugotovimo, v katerih literarnih vrstah sta.

*'emet* in *'emûnâh* najdemo v 37 psalmih, in to v prošnjih psalmih, v zahvalnih, v hvalnicah, psalmih Jahveja kralja, kraljevskih psalmih, psalmih zaupanja in v poučnih psalmih. Torej sta v vseh glavnih kategorijah, čeprav ju ne najdemo v nekaterih podskupinah. To pomeni, da stvarnost, ki jo izražata, ni tuja nobeni okoliščini verskega življenja Izraelcev.

### *Prošnji psalmi — žalostinke*

Ob vseh prednostih, ki jih je užival izvoljeni narod v primerjavi z drugimi, mu vendar ni bilo prihranjena nesrečna dediščina človeštva. Tudi Izraelec je doživljal človeško krhkost in nemoč, krivdo pred Bogom in sočlovekom, strah pred smrtjo, negotovost, sovraštvo, poraze . . . Vso to temno stran človeškega obstoja izraža kar tretjina psalmov — žalostinke, bodisi osebne bodisi občestvene.

Presenetljivo pa je, da se iz te mejne situacije dviga neomajno zaupna prošnja k Bogu, ki predstavlja za psalmista trdnjavo, zavetno skalo (Ps 31,3—4); luč in rešitev (Ps 27,1), komur je treba samo izročiti svoje življenje, pa ga bo rešil (Ps 31,6).

Sprašujemo se, odkod v psalmistu taka gotovost? Ali je tako samo po sebi razumljivo, da se Bog ukvarja s človekom in ga tako rekoč osebno prizadeva njegovo trpljenje?

Izraelec je o tem prepričan. Ne, ker bi se sam povzpел do tako tankočutnega spoznanja o Bogu. Mnogo preprosteje: sam Bog se je sklonil k njegovim očetom in se razodel. V zakladnici njegovih besed vedno znova bere: »Jahve, Jahve, usmiljen in milostljiv Bog, prizanesljiv in velik v milosti in zvestobi . . .« (2 Mojz 34,6).

Stoletja so potrdila, da »Jahve ostane, kakršen je: naklonjen in usmiljen; on sam ostane sredi nezvestega sveta (Oz 4,1; Ps 78,8.37) zvesti Bog (5 Mojz 32,4; Ps 31,6). In čeprav ljudje prelamljajo zavezo, on svoje zaveze ne pre-

<sup>26</sup> S. Mowinckel, n. d. 26.28—29

<sup>27</sup> Prim. S. Mowinckel, n. d. 28.

lomi (Oz 11). Bog nasprotno z vedno novimi milostnimi posegi svojo zavezo utrjuje in vzpostavlja nov odnos do svojega ljudstva.«<sup>28</sup>

V tej luči moremo razumeti, kaj pomeni človeku, ki se je znašel v stiski, ta božja zanesljivost, ki so jo potrdila tolika stoletja. To bomo skušali razbrati iz besedila prošnjih psalmov, kjer srečujemo 'emet in 'emûnâh. To so: Ps 25, 26, 31, 43, 51, 54, 57, 61, 69, 71, 85, 86, 88, 108, 143.

Ps 31 — Ta žalostinka združuje prošnjo za rešitev iz boleznin in iz rok sovražnikov (v. 1—19) ter himno zahvale zaradi uslišanja (v. 20—25). V 6. v. psalmist izpoveduje neomajno zaupanje v Boga:

V tvoje roke izročam svojega duha:

rešil me boš, Gospod, zvesti ('emet) Bog (Ps 31,6).

Zdi se, kot da pesnik posebejla narod, ki je v najbolj kritičnih trenutkih zgodovine zaupal svoj obstoj Bogu, ta pa se je izkazal kot zvesti rešitelj. Vendar njegova izpoved prerašča narodni okvir in postaja univerzalna molitev krščanstva (spev z odpevom v sklepni molitveni uri v Bogoslužnem molitveniku), potem ko je Kristus na križu z njo izrekel svojo sinovsko bogovdanost (glej Lk 23,46).

Vsebinsko celoto pa dobi ta vrstica skupaj s 7., ki bi jo morali prevesti: »Sovražim (šânē'tî) nje, ki častijo prazne malike in zaupam v Gospoda«<sup>29</sup> namesto: »Ti sovražiš . . .«, kot je v SP. »šânē'tî (1. os. ed.) je terminus technicus za formalno odklonitev malikovanja. Psalmist si prizadeva, da bi odbil podtikanja o tem prekršku, ki je med Izraelci veljal za enega glavnih vzrokov boleznin in drugih nesreč.«<sup>30</sup>

S tem pa je hkrati jasno povedano, da božja zvestoba obvezuje tudi človeka k zvestobi. Ko Bog razodeva sam sebe, razodeva hkrati, kakšen naj bi bil človek. Ako se je Bog izkazal kot »zvesti« Bog, je zdaj človek poklican, da se upodobi po njem. Potem lahko zagotovo pričakuje, da ga bo Bog rešil.

»Kategorija možnosti odgovora je bistvena oznaka vsake religije, ki jo pripadniki zares živijo . . . Resnična skupnost oseb obstaja samo tam, kjer dve bitji povsem resno vzameta drug drugega. Bog jemlje človeka povsem zares — obrača se k njemu kot k osebi . . . Zato mora tudi človek resno jemati Boga.«<sup>31</sup> To je pravzaprav breme za omahljivega in k zlu nagnjenega človeka, toda hkrati ga osvobaja in preustvarja po božji podobi.

<sup>28</sup> J. Hermann, *Treue, treu*, v: CBL, 1358—1359.

<sup>29</sup> Tako M. Dahood, *Psalms I*, 185: »Truly I have those who keep worthless idols, and I put my trust in Yahweh.«

<sup>30</sup> M. Dahood, n. d. 188.

<sup>31</sup> B. Häring, *Kristov zakon I*, Zagreb 1973, 58.59; izvornik *Das Gesetz Christi. Moralthologie I*, München-Freiburg 1967.

V 31. psalmu sta božja in človeška zvestoba vgrajeni v motiv izrednega zaupanja v Boga. Poleg božje zvestobe sestavljajo motiv še njegova pravičnost (v. 2), ime (v. 4), usmiljenje (v. 8), milosrčnost (v. 17), dobrot (v. 20), s človekove strani pa predvsem njegovo brezupno stanje in vdanost Bogu.

Svojevrstna je povezanost 'emet z 'ôr (luč) v Ps 42—43. Ves psalm je tožba izgnanca, ker ne more v tempelj, kjer bi se »prikazal pred božjim obličjem« (prim. v. 3) (liturgični izraz: da bi bil v bogoslužju osebno navzoč pred osebnim Bogom). Veruje, da je Bog povsod navzoč, toda on potrebuje božje navzočnost v templju sredi svojega ljudstva.<sup>32</sup> Zato prosi:

Pošlji svojo luč in svojo zvestobo ('ôr'kā wa 'amitt'kā):  
ti me naj vodita  
in me pripeljeta na tvojo sveto goro,  
v tvoje šotore (Ps 43,3).

M. Dahood meni, da je to prilagoditev starega orientalskega prepričanja, da bogove spremljata dve božanstvi.<sup>33</sup> V tem primeru psalmist prosi za božjo luč in zvestobo, ki naj ga privedeta pred božje obličje.

Ker je Jahve svojemu narodu prepovedal, da bi ga upodabljali v materialnih podobah, se je že od začetka zatekal po pomoč k zemeljskim stvarnostim, da so mu služile kot znamenja božje stvarnosti.<sup>34</sup> Tako znamenje — simbol je v 43. psalmu luč ('ôr), ki povezana z božjo zvestobo ('emet) pomeni za izgnanca gotovost, da se bo vrnil v božjo bližino.

Najpogosteje pa se povezujeta 'emet (ali 'emúnāh) in hesed (milost, naklonjenost, dobrot, ljubezen, dobrotljivost, itd.). S hesed we 'emet SZ izraža to, kar pomeni zaveza z božje strani: podarjenost in vez, ki je Bog ne bo nikoli prelomil.<sup>35</sup> Ni čudno, da ju najdemo v sedmih prošnjih psalmih.

Posebnost tega izražanja v psalmih je v tem, da sta oba pojma v večini primerov posebljena. Tako npr. v Ps 61. Ta psalm je najverjetneje »prošnja kralja za rešitev iz smrti (v. 2—4) in za sprejem v nebeško božje bivališče, kjer bo mogel večno slaviti božje ime v njegovi neposredni bližini (v. 5—9).«<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, *Les Psaumes I*, 269.270.

<sup>33</sup> »Posebnega pomena za ta verz je ugaritski tekst: 'Qudshu začanja sijati, Amrur je kakor zvezda spred'. Gotovo se qdš wamrr nanaša na eno samo božanstvo, toda njegovo dvojno ime se kaj lahko prilagodi v 'ôr (luč) in 'emet (resnica) . . . qdš wamrr vodi boginjo Ašero v prebivališče Ela . . . , medtem ko psalmist prosi, naj ga božja luč in resnica pripeljeta na sveto goro, kjer prebiva Bog« (M. Dahood, *Psalms I*, 262).

<sup>34</sup> Prim. D. Sesboüé, *Prispodoba*, v: RTB, 992.

<sup>35</sup> Prim. I. de la Potterie, *Istina*, v: RTB, 339; C. Spicq — M. F. Lacan, *Vjernost*, v: RTB, 1434.

<sup>36</sup> M. Dahood, *Psalms II*, 84.

Naj kraljuje na veke pred Bogom;  
pošlji milost in zvestobo (hesed we 'emet),  
da ga bosta varovali! (Ps 61,8).

Ako primerjamo to kraljevsko prošnjo s tisto iz 54. psalma, opazimo neko razliko v vlogi, ki jo igra 'emet v eni in drugi pesmi. V 54. psalmu Bog v svoji zvestobi nastopa proti sovražnikom, medtem ko v ps. 61 z njo varuje kralja. V resnici gre le za dva vidika ene in iste stvarnosti. To je isti Bog, ista dejanja, le mi ju doživljamo zdaj kot sodobo zdaj kot rešenje.

Tudi v Ps 108 sta milost in zvestoba v 4. v. poosebljeni kot dva spremljevalca, ki naj povedeta pesnika k rešitvi. V kanaanski mitologiji sta bogove ali dostojanstvenike često spremljala dva spremljevalca... »Pravičnost« in »poštenost« sta bila bogova v feničanskem panteonu. Smemo sklepati, da sta tudi »dobrota« in »zvestoba« pripadali večjemu kanaanskemu panteonu, a v hebrejski teologiji sta bili demitologizirani in reducirani na Jahvejeva spremljevalca.<sup>37</sup>

Ne samo to. Kanaanski in izraelski narod sta v oba pojma položila povsem drugačno vsebino. Kajti kanaanska religiozna ustvarjalnost sodi v območje naravnih religij, kjer si človek zamišlja bogove po svoji podobi, torej tudi božanska »zvestoba« ne presega obzorja človeške zvestobe. Je le pozlačena in v nebeške sfere postavljena človeška stvaritev.

Izraelski narod pa je slišal razodetje živega Boga. Zato njegov Bog ni plod njegovega religioznega genija, temveč je Stvarnik vsega sveta in vseh narodov, ki se mu Izrael kot njegov prvorojenec v veri klanja. In ta Bog je z Izraelom sklenil zavezo. Kadar Izraelec reče, da je Bog zvest, ali da je velika njegova zvestoba, je v tem vsebovano vse: njegove lastne besede, s katerimi je zatrjeval, da je zvest in velika dejanja, s katerimi je to potrdil.

Ta zvestoba ni pobožanstvena človeška zvestoba, temveč način, kako Bog posega v našo zgodovino. Vse, kar je doživljal Izrael, je velik vzorec, iz katerega naj vsi narodi spoznajo, kakšen je Bog in kakšni naj bodo oni sami.

Ker ima pripadnik izvoljenega ljudstva taka izkustva in zagotovila samega Boga, je mogoče, da se še tako temačna pesem, kot je Ps 69, končuje s hvalnico zaradi gotovega uslišanja.

Ni pa tako s Ps 88. Ta se konča nenadoma, kakor da so »zadnje vrstice zadnje besede človeka, nad katerim se je šeol za zmeraj zaprl.

To je eden najbolj presunljivih psalmov. Psalmistova preizkušnja se zdi izredna, tako v njeni intenzivnosti kakor v trajanju. Poleg tega ni videti zanjo nobenega človeškega vzroka. Ne vidimo sovražnikov, ki bi pose-

<sup>37</sup> M. Dahood, Psalms II, 50.51.

gali v dolgotrajno bolezen, niti ne omenja greha, ki bi bil vzrok kazni. Obstaja samo en razlog, edini, strašanski, neusmiljeni: sam Bog . . . Zdi se, da ni nobene rešitve . . . Za svoje sodobnike že ni več človek, temveč truplo in groza za svoje prijatelje (morda gre za gobavca). In kar je najhuje: tudi za Boga ni več človek. Kajti za Izraelca je človek končno nekdo, ki se lahko predstavi Bogu, Bog pa ni med mrtvimi. Zaradi tega ti niso več ljudje, ker ne morejo stopiti v odnos z Bogom — to je psalmistova dogma. Bog ne more in noče biti navzoč v grobu. Bog je Življenje. Med njim in grobom je nezdružljivost in sovražnost . . . Bog more in hoče delati čudeže le za žive (v. 11a), mrtvi jih ne okušajo in ne pripovedujejo o njih ne o njegovi dobroti, zvestobi in milosti v svojem prebivališču.«<sup>38</sup> V v. 12—13 se sprašuje:

Mar se tvoja dobrota oznanja v grobu,  
tvoja zvestoba ('*emūnattēkā*) v kraljestvu smrti?  
Mar se tvoja čuda razodevajo v temi  
in tvoja milost v deželi pozabljenja? (Ps 88, 12—13).

»Razpoznavni znak življenja je najprej navzočnost pred božjim obličjem in molitev ter hvalnica . . . Tako je bogoslužje najlepši dokaz za življenje. In drama tega človeka je v tem, da mu je ostal le en del tega znamenja življenja: njegova molitev.«<sup>39</sup>

Na mestu je tudi kolektivna razlaga. Narod v izgnanstvu se čuti vrženega v šeol. Grob, kraljestvo smrti, tema in dežela pozabljenja izražajo stanje, kjer so človeka pozabili Bog in ljudje. Avtor se sprašuje, ali so božja dobrota, zvestoba, čudežna dela in milost znana v tem prebivališču mrličev. V vprašanju čutimo dvom.<sup>40</sup>

»Dokler so bili v svoji deželi, je Bog zanje delal čudeže: sodil je sovražnike, a nje reševal . . . Toda kako jih naj naredi za narod, ki je že mrtev in pokopan? Psalmist očitno ni vedel za Ezek 37; Iz 26,19. Kot v Iz 38,18 in Ps 6,6 je tudi tukaj rečeno, da v šeolu preneha bogoslužje in prav tako v šeolu narodnega izgnanstva. To ne pomeni, da osebna molitev ni mogoča — sam psalm je molitev — toda narodno bogoslužje v templju se ne more izvajati. Mrtvi v šeolu ne morejo izvajati bogoslužja, kjer proslavljajo božjo dobroto, zvestobo in milost v velikih čudežnih delih. Zato pesnik želi skorajšnje obnovo, zakaj po njegovem mišljenju ni upati na vstajanje, ako bo narod v resnici umrl.«<sup>41</sup>

<sup>38</sup> A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 225.227.

<sup>39</sup> A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 227.

<sup>40</sup> Prim. CECBP II, 242.247.

<sup>41</sup> CECBP II, 245—246.

Videli smo, da 88. psalm močno poudarja poveličevanje božje dobrote, zvestobe, milosti in čudežev v bogoslužju. Ker se prav v njem najjasneje kaže verovanje, nam te vrstice razodevajo, kaj so bile osrednje teme starozaveznega »creda«. Nasprotno od marcionističnih trditev nam sv. pismo odkriva, da imajo božje besede in dejanja v SZ iste poteze dobrote, usmiljenja, zvestobe kot ob dopolnitvi njegov Sin človek Jezus.

V ekonomiji odrešenja vlada zakon kontinuitete in rasti k nedopovedljivo veličastnemu razodetju vsega, kar je bilo že od začetka navzoče. Prisotne pa so bile že od začetka božja hesed, <sup>ʿ</sup>emet, <sup>ʿ</sup>emûnâh, sedeç, rah<sup>a</sup>mîm . . .

Ob dopolnitvi bodo prevladale nad vso negotovostjo sedanjega trenutka. To upanje budi Ps 85 vrnjenim izgnancem, ki so se po veličastnem opisu Deutero-Izajjevega drugega izhoda kruto razočarali ob povsem drugačni resničnosti. Izhodišče njegovega veselega oznanila je trditev, s katero se začenja tudi knjiga tolažbe (Iz 40): Bog je odpustil (prim. Ps 85,3). Toda dejansko stanje temu skoraj nasprotuje. Zdi se, da Bog ni popolnoma odpustil. Nepopolno odpuščanje pa vsiljuje dvom, da se Gospodova jeza še ni polegla (prim. v. 6).<sup>42</sup>

Tedaj psalmist sliši božjo besedo o miru, o blaginji, sreči. Naznanja, da bo Bog v resnici obnovil svoje ljudstvo in se znova nastanil v njem. Izrael bo zopet okušal njegovo usmiljenje in zvestobo, pravičnost in mir.<sup>43</sup>

Usmiljenje in zvestoba (hesed we<sup>ʿ</sup>emet) se srečata,  
pravičnost in mir se poljubita;  
zvestoba (<sup>ʿ</sup>emet) požene iz zemlje  
in pravičnost se skloni z nebes (Ps 85,11—12).

Ta veličastni odlomek ima tudi eshatološki pomen: najmanjša rešitev je udeležba pri končni osvoboditvi, ki jo bo vzpostavil Kristus. Ta je utelešenje usmiljenja in zvestobe, pravičnosti in miru. Ko bo spet prišel, bo vzpostavil kraljestvo, ki bo dokončno »uzakonilo« ta splet božjih atributov, ki jih je doslej v vsej polnosti uresničil samo on.<sup>44</sup>

Svojevrsten pomen ima <sup>ʿ</sup>emet v 51. psalmu. Avtor ima globok smisel za svojo grešnost. Zanj ne zadostuje samo obredno očiščenje, ampak preustvarjenje (»Čisto srce, o Bog mi ustvari« — v. 12), ker mora zdravilo seči do samega žarišča zla. Človek je namreč nagnjen k slabemu že od

<sup>42</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, *Les Psaumes II*, 209—210.

<sup>43</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 210—211.

<sup>44</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 211.

začetka (glej 1 Mojz 8,21; 1 Kr 8,46; Job 4,17; 14,4; 15,14; 25,4. Preg 20,9).<sup>45</sup>

Ps 51 postavlja pred razlagalce precej zahtev. 8. v., ki se v slovenskem prevodu (SP) glasi:

Glej, odkritosrčnosti (‘emet) se veseliš,  
in v notranjosti me učiš modrosti (Ps 51,8),<sup>46</sup>

vsebuje dve nejasni besedi: tūhōt in sātūm. M. Dahood meni, da tūhōt (prim. Job 38,36) najverjetneje izhaja iz imena egiptovskega boga znanja Thotha in ima zato za psalmista pejorativen prizvok. Iz primerjave z okritji iz Ras Shamre se zdi, da se sātūm nanaša na kanaansko skrivnostno magično vednost. Zato M. Dahood v 8. v. vidi nasprotje med resnično modrostjo Izraelcev in spretnostmi egiptovskih čarovnikov ter magičnimi skrivnostmi Kanaancev:

Ker resnično bolj ceniš resnico (‘emet)  
kot spretnost in skrivnostno znanje,  
me uči modrosti!<sup>47</sup>

Ako sprejmemo to razlago, bi mogli sklepati, da je morda v ozadju 8. v. prisotna nevarnost, ki je ogrožala Izraela: da bi podlegel razkošnosti poganskim religioznih stvaritev, da bi se dal zapeljati njihovemu zunanjemu sijaju. In 8. v. bi potemtakem bila izpoved človeka, ki se zaveda, da vsa spretnost in magična vednost pred Bogom ne veljata nič v primeri z resnico. Zato prosi, naj ga sam Bog poučuje v modrosti, da bo lahko našel v njegovi notranjosti to zaželeno krepost — ‘emet.

Precej tekstov, ki vsebujejo ‘emet ali ‘emūnāh, bi mogli opredeliti kot jedrnat izreke izraelskega verovanja. Mednje spada tudi Ps 25,10:

Vse steze Gospodove so milost  
in zvestoba (hesed we‘emet)  
njim, ki se drže njegove zaveze  
in njegovih zapovedi.

<sup>45</sup> Prim. L. Sabourin, *The Psalms II*, 47.49.

<sup>46</sup> LXX: »Idoū gar alētheian egápēsas, ta ádelā kai ta kryfiā tēs sofías sou edēlōsas moi.« Vg: »Ecce enim veritatem dilexisti, incerta et occulta sapientiae tuae manifestasti mihi.« BJ: »Mais tu aimes la vérité au fond de l'être, instruis-moi des profondeurs de la sagesse.« HB: »Behold, thou desirest truth in the inward being; therefore teach me wisdom in my secret heart.«

<sup>47</sup> »Since you indeed prefer truth to both cleverness and secret lore, teach me Wisdom!« Glej M. Dahood, *Psalms II*, 1.4—5.



L. Sabourin ga imenuje »znamenito formulacijo osnovnega principa svete zgodovine . . . , ki velja tudi za psalmista, če so mu le grehi odpuščeni (v. 16—21)«. <sup>48</sup>

Pozornosti vredno pa je to mesto tudi zato, ker sta hesed we'emet izrečno v kontekstu z zavezo, medtem ko sicer zavezo razberemo bolj iz ozadja kot iz izrečenih besed (to velja v prvi vrsti za sinajsko zavezo, zaveza z Davidom je dokaj jasno izražena — Ps 89; 132. itd.).

Toda drevo božanske 'emet korenini v njej, v tem osrčju starozaveznega dogajanja, v b'rit. Poganski Izraelovi sosedje niso doživljali svojih bogov kot zvestih, zanesljivih, trdnih . . . Kajti bogovi okoliških narodov niso za svoje častilce ničesar storili, ker tudi niso bili na nič obvezani. Jahve, Izraelov Bog, pa je stopil v zgodovino svojega ljudstva, se z njim povezal v nerazdružno vez in odslej so lahko vsi narodi navzoči pri poteku te nenavadne božje-človeške zveze. V njej se je Bog izkazal kot 'emet: resnični, zvesti, zanesljivi . . .

Za hebrejsko miselnost je resnično le to, kar se da zgodovinsko potrditi. Ker se je Jahve v življenjskem odnosu do njih razodel kot resnični Bog, ki drži zavezo, jih blagoslavlja in vodi k dokončni dovršitvi, so začeli svojega Boga naslavljati z lastnostmi, ki jih je razodel v tem zgodovinskem ponašanju: hesed, 'emet, 'emûnâh, sedeq, tob, rah'amîm, qādôš.

Ker se niso do njih dokopali po filozofski, temveč izkustveni poti, je tudi rezultat te poti svojevrsten, drugačen kakor npr. pri Grkih: »Ko se veren Izraelec dviga v svojem razmišljanju do poslednjih vzrokov sveta in življenja, se ne rodi v njem filozofija kakor v Grku, ampak molitev in prerokba. Prepričan je, da ni naloga človeka, da v svojem razumu konstruira zadnje razloge in vzroke vesoljstva, ampak da išče in odkriva v božjem razumu to in toliko, kakor mu Bog v svoji dobroti in milosti sam sebe odkriva. Zato Izraelec Boga moli, Grk pa o njem filozofira.« <sup>49</sup>

Iz analize petnajstih prošnjih psalmov smo lahko razbrali, da 'emet in 'emûnâh najčešče najdemo v sklopu prošnje za pomoč v smrtno nevarnih okoliščinah. Psalmist nima drugega kot svojo stisko in dokaj neoporečno življenje po božjih zapovedih, toda pri Bogu sta 'emet in 'emûnâh (poleg drugih lastnosti). Ker se je na Boga s takimi lastnostmi mogoče zanesti, odlikuje to prošnjo močno zaupanje. Takó se nam 'emet predstavlja predvsem v: Ps 25,10; 31,6; 43,3; 54,7; 57,4; 61,8; 69,14; 86,15.

Včasih ta prošnja spominja že skoraj na »izsiljevanje«. Psalmist bi rad Boga »prepričal«, da bo sam oškodovan, ako ga ne usliši, kajti takrat avtor

<sup>48</sup> »A remarkable formulation of a basic Heilsgeschichte principle«. Glej L. Sabourin, *The Psalms II*, 24.

<sup>49</sup> J. Aleksič, *Kratek uvod v razumevanje psalmov*, 18.

(ali ves narod) ne bo mogel poveličevati njegovih čudovitih lastnosti — med njimi je tudi 'emûnâh. Tako bi mogli razumeti Ps 88,12—13.

V največ primerih pa pesnik obljublja poveličevanje božje 'emet preprosto zato, ker je gotov, da bo uslišan ali je že bil uslišan. Tako v Ps 71,22; 57,10—11; 108,4—5.

V eshatološki napovedi Ps 85,11—12 'emet predstavlja enega izmed elementov končne srečne prihodnosti.

Tako, kadar je 'emet božja odlika.

'emet pa je tudi krepost, ki jo Bog pričakuje od človeka (Ps 51,8). Zato dva psalma, 25,5 in 86,11, vsebujeta molitev, naj Bog pomaga psalmistu, da mu bo zvest, v Ps 26,3 pa sem zagotavlja, da dejansko tako živi.

Ako upoštevamo, da so literarne oblike stare vzhodne narode vezale mnogo bolj kakor v moderni književnosti, razumemo, zakaj se 'emet in 'emûnâh v proujnih psalmih gibljeta na več ali manj isti črti.

### *Zahvalni psalmi*

Že mnoge žalostinke se končujejo z zahvalo nad uslišanjem, v nekaterih pesmih pa zahvaljevanje prehaja v vodilni motiv in moremo govoriti o literarni vrsti zahvalnih psalmov. Kot ugotavlja H. Ringgren, »zahvaljevanje ni prvenstveno izraz hvaležnosti do Boga, temveč prej priznanje, da je Bog tisti, ki deluje, in da je psalmist popolnoma odvisen od njega. Zahvaljevanje je izpoved in razglasitev, da od Boga prihaja vse dobro. Takó zahvaljevanje ni manj teocentrično kakor poveličevanje božje veličine. Zahvaljevanje je en način poveličevanja Boga in značilno je, da LXX po navadi tôdâh (zahvaljevanje) prevaja kot aînesis (hvala, slava, poveličevanje).<sup>50</sup>

H. Gunkel vidi razliko med hvalnicami in zahvalnimi psalmi v tem, da »zahvalne pesmi vzklikajo od veselja nad delom, ki ga je Bog pravkar izvršil za človeka, ki se mu zahvaljuje, medtem ko hvalnice opevajo v splošnem velika dela in veličastne božje lastnosti.«<sup>51</sup>

Med desetimi individualnimi zahvalnimi psalmi<sup>52</sup> kar štirje — Ps 30, 40, 92, 138 — poveličujejo božjo 'emet in 'emûnâh, toda vsak s svojega različnega vidika.

<sup>50</sup> H. Ringgren, *The Faith of the Psalmists*, London 1963, 77.78, v: L. Sabourin, *The Psalms II*, 109.

<sup>51</sup> H. Gunkel — J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen 1933, 276, v: L. Sabourin, n. d. 109.

<sup>52</sup> Glej L. Sabourin, n. d. 111.

Pesniku 30. psalma je služila kot argument, s katerim je prišel pred Boga med hudo boleznijo — in je bil uslišan.

V tem vidi »čudež božje zmage nad močjo smrti«:<sup>53</sup> »Gospod, iz podzemlja si me potegnil, rešil me izmed njih, ki se pogrezajo v jamo« (v. 4).

Ta osebna milost pa je le časovno uresničenje večnega Jahvejevega delovanja: da »njegova jeza traja trenutek, njegova dobrohotnost pa vse življenje« (v. 6).<sup>54</sup> Toda od tega imajo korist le živi. Mrtvi ne vedo za Jahvejeve milosti, v njihovem kraljestvu ne more in noče vladati (prim. Ps 88). In zdaj postane pesnik v svoji stiski iznajdljiv:

Kakšen dobiček bo iz moje krvi,  
če pojdem v jamo?  
Mar te bo prah hvalil,  
tvojo zvestobo (\**amittekā*) oznanjal? (Ps 30,10).

Hoče prepričati Boga, da od njegovega propada ne bo imel nobene koristi. Mrtvi ga ne morejo več slaviti ne poveličevati njegove zvestobe. Ako želi proslaviti svojo zvestobo, potrebuje ljudi, ki jo bodo oznanjali.<sup>55</sup>

V kolektivnem pomenu pa bi 10. v. izražala tole: »Izrael obstaja samo zaradi božje zvestobe. Ako Izrael propade, je z njim izginila božja zvestoba. In Bog brez zvestobe ni več Bog. V tem primeru, pred mrtvim narodom, imajo pogani pravico reči: 'Jahve je mrtev!' Božja zvestoba potrebuje narod!«<sup>56</sup>

Ako preudarimo, da je psalmist vso svojo prošnjo utemeljil s tem, da morejo Boga (v javnem bogoslužju!) poveličevati samo živi, lahko zaslutimo, kakšne vrednosti je po njegovem prepričanju v božjih očeh njegova \*emet. Kajti ako ga bo »spomnil«, da se v kraljestvu smrti \*emet ne oznanja, ga bo Bog raje potegnil iz podzemlja (v. 4) in pridružil zboru svojih čistilcev

V precepu med življenjem in smrtjo ima pesnik en sam razlog, s katerim prihaja pred Boga: slaviti ali ne slaviti božjo zvestobo. In zmaga!

Tudi v 40. psalmu \*emet in \*emūnāh najdemo v zvezi s poveličevanjem božjih lastnosti, vendar iz njih vejeta le hvaležnost (v. 11) in prošnja, naj tudi Bog ne odtegne psalmistu svojega usmiljenja, milosti in zvestobe (v. 12).

Kar je značilno za zahvalne psalme na splošno, se je izkazalo, da velja tudi za \*emet in \*emūnāh. Namreč, da je zahvaljevanje v prvi vrsti poveličevanje Boga, ki je v dejanju pokazal svoje veličastne poteze usmiljenja, zvestobe, pravičnosti, svetosti . . .

<sup>53</sup> A. Maillot — A. Lelièvre, Les Psaumes I, 194.

<sup>54</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 194.

<sup>55</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 196.

<sup>56</sup> A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 196

Tako v vseh zahvalnih psalmih 'emet in 'emûnâh nastopata v kontekstu poveličevanja. Velika božja dela — stvarjenje, rešitev pravičnih, poguba hudobnih — so zaznamovana z božjo 'emet, ki se zato proslavlja noč in dan (Ps 92,3). Kadar pa Bog ta velika dela izvršuje zunaj svoje dežele, poraste njegova slava med narodi in ponos njegovega ljudstva ne pozna meja (Ps 138,1—2). Pa tudi uslišanje posmeznika ne ostane skrito v njegovem srcu: za božjo milost, pravičnost in zvestobo, ki so se v tem razodele, zve ves veliki zbor (Ps 40,11). Samo mrtvi ne oznanjajo njegove zvestobe, zato Bog svoje zveste častilce rešuje celo izpred praga smrti (Ps 30,4.10). Ko reši nedolžnega, reši sebe, kajti s tem dejanjem zabeleži njegova 'emet v novem sijaju in Bog je pred svojim ljudstvom znova tak, kakršen je — zvesti Bog.

Ta poveličevalna narava zahvalnih psalmov je razlog, pravi C. Westermann, da zahvalne psalme prištevamo med hvalnice. »Rezultat tega je, da sta v knjigi Psalmov dve glavni kategoriji — hvalnice (vključno z zahvalnimi psalmi) in žalostinke.«<sup>57</sup>

### Hvalnice

»Ni slučajno,« piše J. Aleksič, »da so Hebrejci imenovali knjigo Psalmov — sêfer t'ehilîm, knjigo hvalnic. Hvalnica je najbolj svojska molitev, in hvalnica skoraj drugo biti ne more ko pesem.«<sup>58</sup>

Kadar se je Bog v svojih dejanjih razodel kot rešitelj, je njegovo ljudstvo odgovorilo s spontanimi himničnimi spevi, ki so izraz veselja in občudovanja.<sup>59</sup> »Ti slavospevi, ki so nekoč nastali iz neposrednega doživetja Jahveja in njegove pomoči, so se nadaljevali in dalje razvijali v srečanju med Bogom in njegovim ljudstvom v izraelski liturgiji.«<sup>60</sup>

Hvalnice so povsem usmerjene na božjo slavo: poveljujejo njegove lastnosti (moč, modrost, dobroto, usmiljenje, zvestobo, svetost, pravičnost . . .) ter njegova dela (stvarjenje, upravljanje sveta, odkupljenje, zakonodajo . . .). Opisana v participu povedo, da se nadaljujejo v sedanjosti.<sup>61</sup>

In kakšno mesto je med njimi odkazano 'emet in 'emûnâh? Glede na kvantiteto: sta se v tretjini vseh hvalnic. Njun pomen pa nam bo pokazal kontekst. To so: Ps 19, 30, 100, 111, 117, 145, 146.

<sup>57</sup> C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms*, tr. by K. R. Crim, Richmond, Va. 1965, 18, v: L. Sabourin, *The Psalms II*, 109.

<sup>58</sup> J. Aleksič, *Kratek uvod v razumevanje psalmov*, 13.

<sup>59</sup> Prim. J. Aleksič, n. d. 40.

<sup>60</sup> P. Drijvers, *Über die Psalmen*, Herder 1961, 20, v: J. Aleksič, n. d. 40.

<sup>61</sup> Prim. L. Sabourin, *The Psalms I*, 181.

Kratek, toda jedrnat je Ps 100. »V. 3 in 5 povzemata judaizem v šestih trditvah: Gospod je Bog, on je naš Stvarnik, Izrael njegovo ljudstvo, Gospod je dober, 'vekomaj traja njegovo usmiljenje, od roda do roda njegova zvestoba ('emûnâtô)' (v. 5).«<sup>62</sup> Zadnje tri trditve posplošujejo, kar je v prvih določeno. Njegova hesed je večna: ne morejo je ustaviti nobene meje, od njegove 'emûnâh živi rod za rodom Izraelovih otrok. Takšen je njihov Bog — Jahve: vedno ljubi, zato je vedno zvest.<sup>63</sup>

Isto sporoča najkrajši, a vsebinsko neizmerljiv 117. psalm. »Če se je ločil od katerega drugega, se ni brez vzroka. Hotel je poudariti univerzalizem Izraelovega Boga. Čeprav je ta Bog sklenil zavezo samo z enim narodom, ni Bog enega plemena ali naroda, ki bi pozabil na druga ljudstva in zanje ničesar ne storil . . . Izrael ni izgubil izpred oči . . . , da je Bog, ki se mu je razodel, Bog vseh narodov, in da čaka dne, ko se bodo vsi narodi združili v isti hvalnici.«<sup>64</sup> Izrael jim že zdaj oznanja njegovo ljubezen in zvestobo. Pravi sicer »do nas«, ker jo je najprej sam izkusil, toda zaveda se, da je on neke vrste vzorec, na katerem je Bog za ves svet pokazal svoje odrešenijsko delovanje. Zato jih vse poziva, naj se mu pridružijo v skupni hvalnici:

Hvalite, Gospoda, vsi narodi,  
slavite ga, vsa ljudstva!  
Zakaj močna je do nas njegova ljubezen  
in zvestoba ('emet) Gospodova traja na veke (Ps 117).

Čeprav je neznan, ve, da bo sam Bog privedel zgodovino do dovršitve, ko ga bodo proslavljali vsi narodi in ljudstva. Ps 117 je že napoved te veličastne liturgije. To kar bodo narodi proslavljali, je obseženo v dveh preprostih besedah: hesed ter 'emet Jahve. Toda si bodo mogli kdaj do kraja izpovedati, kaj je Bog v njenem imenu zanje storil?

Zdi se, da to želi Ps 146 s svojimi dvanajstimi trditvami o božji dejavnosti. Pred tem pa blagruje tiste, ki se zatekajo k njemu, kajti vsa človeška pomoč se konča, če ne prej, s smrtjo. Nasprotno pa zaupanje v Boga ne vara, kajti ta je Stvarnik (v. 6), Kralj (v. 10) in Branitelj majhnih (v. 7—9). Pomoč mogotcev je varljiva in minljiva (v. 3—4), le »on je na veke zvest ('emet)« (v. 6c).<sup>65</sup>

<sup>62</sup> L. Sabourin, *The Psalms I*, 192.

<sup>63</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, *Les Psaumes II*, 293.

<sup>64</sup> A. Maillot — A. Lelièvre, *Les Psaumes III*, 106.

<sup>65</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 252.

Ta vrstica skupaj z v. 7—9 izpoveduje, da se njegova zvestoba razteza na vse čase in na vse vrste prizadetih po svetu: na stiskane, lačne, jetnike, slepe, potrte, pravične, tujce, sirote in vdove. »Seznam« vseh ogroženih skupaj z v. 9c (»naklepe grešnikov pa razdira«) kaže, da gre za poseganje v socialne odnose med ljudmi. Njegova dejavnost v prid prizadetim je »neke vrste veliki socialni program, ki bi ga moral vsak vernik podpisati . . . Kajti z njim in često po njem Gospod npr. vzdržuje siroto in vdovo . . . V tem je resnično Gospodovo kraljevanje. Delati za ljudi z ljudmi.«<sup>66</sup>

In ako smemo zaključiti (glede na Ps 146), da svojo zvestobo razodeva z vzpostavljanjem pravičnih medčloveških odnosov, se je tokrat prepustil večji ali manjši zavzetosti svojih vernikov za njegovo stvar na svetu — in s tem na večje ali manjše razodevanje svoje zvestobe. Bog se znova in znova prepušča človeškim rokam, in ko rešuje ranjene na svetu, ostaja sam ranljiv.

V sedmih hvalnicah srečamo <sup>h</sup>emet (2 krat <sup>h</sup>mūnāh — Ps 100,5; 33,4), lahko rečemo v štirih različicah: kot lastnost Boga, ki se razodeva v svojem delovanju (Ps 100; 117; 146), tako da se tudi njegova dela — magnalia Dei — ponašajo s to oznako (Ps 33,4; 111,7—8). Podobno označuje <sup>h</sup>emet tudi božjo besedo (Ps 19,10). Ako se more tudi človek izkazati pred njim s to vrlino, mu je zagotovljena njegova pomoč (Ps 145,18).

Hvalnice pripisujejo Bogu zvestobo vedno v zvezi z njegovim odrešitjskim poseganjem v izraelsko zgodovino. Iz izkustva preteklosti (»od roda do roda njegova zvestoba« — Ps 100,5) pa vodi najkrajša pot do absolutnega zaključka: »On je na veke zvest« (Ps 146,6), ali: »Zvestoba Gospodova traja na veke« (Ps 117,2).

V Ps 117,2 je vse božje odrešitjsko delo za Izraela izraženo v ljubezni in zvestobi. Podobno bi mogli reči za Ps 100, v njem pa lahko že prve trditve (»On nas je naredil in smo njegovi, njegovo ljudstvo in ovce njegove paše« — v. 3) gledamo v luči zadnjih treh: dobrote, usmiljenja in zvestobe (v. 5) kot trajnega načela božjega delovanja.

Gotovo je najbližje označena dejavna lastnost božje zvestobe v Ps 146. Tam se njegova zvestoba razteza na vse čase (»On je na veke zvest« — v. 6c) in na vse vrste ranjenih.

V SZ je Bog v svoji zvestobi zavezi znova in znova vzpostavljajl nov odnos s svojim ljudstvom in se v njem zavzemal za prizadete. V NZ pa je preživel določeno človeško eksistenco in kot najzvestejši božji služabnik izvršil dejanje božje dobrote na duhovni ravni (glej Lk 4,18—19). Od takrat se je tako povezal s človeštvom, da v uslugi, ki jo storimo človeku,

<sup>66</sup> A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 252.253.

prepozna svojo lastno dejanje in ga sprejema, kot da je namenjeno njemu (glej Mt 25,31—46). S tem nas je najbolj obvezal, da smo zvesti tisti dejavnosti, v kateri sam osvobaja ljudi iz vsake vrste suženjstva.

### *Psalmi Jahveja kralja*

Šest hvalnic slavi Jahvejevo kraljevsko dostojanstvo. To pa je tudi najbolj »problematična« skupina, odkar je S. Mowinckel prišel na dan s teorijo o mitičnem ustoličenju Jahveja kralja, ki naj bi ga bili praznovali na praznik žetve ali na šotorski praznik (glej 2 Mojz 23,16; 34,22). Poglobljen študij, ki ga je s tem sprožil, je ovrgel njegove postavke.<sup>67</sup> V Krausovi razlagi 24. psalma lahko vidimo izsledke tega raziskovanja: »Sploh se ne omenja vzpon Jahveja na prestol, temveč on vstopa kot ‚kralj veličastva‘ in ga sprejemajo kot Boga, ki je že na prestolu. Zato moremo govoriti o kraljevskem prihodu Jahveja na božjem prestolu skrinje zaveze. Zgodovinsko ozadje pripovedi o skrinji zaveze kot ‚hierós lógos‘ Jeruzalema onemogoča, da bi Boga Izraelovega, ki prihaja na Sion, spremenili v naravno božanstvo ali dovolili, da je Jahve kakorkoli izgubil svojo vrhovno oblast.«<sup>68</sup>

V Ps 96 in 98 nastopa <sup>ʿemûnâh</sup> v pomembni vlogi.

»Skupna liturgična uporaba ter izvor iz skupne zakladnice lahko pojasnita veliko podobnost med 96. in 98. psalmom. Odrešenjsko zgodovinski poudarek je še močnejši v 98. psalmu in njegov univerzalizem spominja na Deutero-Izaijeva (41,5; 42,10; 45,22; 49,6; 52,10).<sup>69</sup>

Možno je, da himna slavi dvojno Jahvejevo zmago — nad bogovi v prazgodovini, a v zgodovini nad narodi, ki so podjarmili Izraela. S tem da je rešil Izraela, je dokazal svojo premoč nad bogovi, katerim so ti narodi služili.<sup>70</sup>

Tako pridemo do presenetljivega zaključka: »S tem ko je rešil Izraela, je Bog rešil sebe z močjo svoje desnice . . . Bog pristane na to, da je v ponižanju svojega ljudstva sam ponižan in da se zdi, kot da drugi bogovi triumfirajo in ga morejo narodi prezirati. Bog se je ponižal v zgodovini, ker je z neovrgljivo zavezo povezan z nekim narodom. Toda Bog tudi slavi zmago v zgodovini. Ko brani svoj narod in ga zopet vzpostavlja, razodeva, da je Kralj-Gospod.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Glej L. Sabourin, *The Psalms I*, 121—141.

<sup>68</sup> H. J. Kraus, *Worship in Israel*, tr. by G. Buswell, Oxford 1966, 207 sl., v: L. Sabourin, *The Psalms I*, 125.

<sup>69</sup> L. Sabourin, *The Psalms I*, 227.

<sup>70</sup> Prim. M. Dahood, *Psalms II*, 365.

<sup>71</sup> A. Maillot — A. Lelièvre, *Les Psaumes II*, 284.



Psalmist ne vidi vzroka za rešitev (iz Babilona) v kakšnem poboljšanju Izraela, temveč samo v božji dobroti in zvestobi:<sup>72</sup>

Spomnil se je svoje dobrote  
in svoje zvestobe (we'ēmūnāto)  
v blagor Izraelove hiše (Ps 98,3).<sup>73</sup>

V tem dejanju božje dobrote in zvestobe pa so Izraelci videli začetek poslednjih časov, ko bo Bog prišel k veličastni poslednji sodbi.<sup>74</sup>

S psalmi Jahvejevega kraljevskega dostojanstva stopamo v kultni izraz starozavezne eshatologije. Motiv »Gospod pride« na zemljo vzpostaviti svoje kraljestvo (prim. Ps 96,13; 98,9) je njen trajni element.<sup>75</sup>

Po izgnanstvu (587—538) je pod vplivom preroške pridige zraslo upanje v ponovno narodno, versko in moralno obnovo Izraela.<sup>76</sup> »Podvrženi poganskim kraljem, ogroženi v svoji veri, zasramovani od sosedov . . . so preložili v daljno prihodnost izpolnitev sijajnih obljub, ki so se v sedanjosti tako klavarno uresničile.«<sup>77</sup>

Jahve, ki se zdaj »ukvarja« predvsem z Izraelom in njegovimi sovražniki, bo prišel soditi vse narode in vse na novo ustvariti (prim. Iz 43,19). Stvarnik vsega sveta in Gospod zgodovine bo na ta svoj dan izvršil eshatološka dejanja kozmičnih razsežnosti. Ta obsegajo sodbo in rešenje.<sup>78</sup> »Jahve bo obsodil vse, kar je brezbožno, ne v slepi jezi, temveč da uniči greh: sodil bo tuje bogove (Sof 2,11), poganske narode (Jer 25,5 sl., Ezek 25—32) in grehe svojega ljudstva (Am 3,2; 4,1 sl., Mih 6,1 sl.) ter njegovih predstavnikov (Jer 11,2—23; 20,116).<sup>79</sup>

V novem svetu ne bo več malikov (Ps 96,5; 97,7), a njihovi nekdanji častilci bodo z Izraelom čistili edinega Boga (Ps 96,7; 97,6; 98,2; 99,1).<sup>80</sup>

<sup>72</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 285.

<sup>73</sup> M. Dahood vokalizira zēkōr (imper.) namesto zākar, kot je v TM, ter prevaja: »Spomni se njegove ljubezni in njegove zvestobe, o Izraelova hiša!« Glej M. Dahood, Psalms II, 364. To vokalizacijo in prevod utemeljuje iz primerjave s Ps 132,1: »Spomni se (zēkōr), Gospod, Davidu v milost« ter s Ps 137,7: »Spomni se (zēkōr), Gospod, jeruzalemskega dneva zoper Edomce.« Glej M. Dahood, n. d. 365—366.

<sup>74</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, Les Psaumes II, 286.

<sup>75</sup> Glej L. Sabourin, The Psalms I, 141—149. Psalmi so spremljali procesijo s skrinjo zaveze ob obletnici njenega prenosa v Jeruzalem in se npr. izraz »Gospod pride« prvotno nanaša na prihod skrinje v tempelj. Hkrati pa se mu pridružuje eshatološki pomen. Glej A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 276—278.286.

<sup>76</sup> Prim. L. Sabourin, The Psalms I, 147.

<sup>77</sup> L. Sabourin, n. d. 147.

<sup>78</sup> Prim. L. Sabourin, n. d. 145—146.142.

<sup>79</sup> E. Jenni, The Interpreter's Dictionary of the Bible II, New York 1962, 127, v: L. Sabourin, n. d. 142.

<sup>80</sup> Prim. L. Sabourin, n. d. 147—148.

Kot smo videli, spada božja sodba med središčne teme Izraelske eshatologije. Tudi v Ps 96 je zastopana kot razlog veselja vsega stvarstva. Vzrok radovanja je v tem, ker bo Bog sodil v pravičnosti in resnici (be 'emûnâtô) (Ps 96,13).

'emet smo že srečali kot lastnost božjih dejanj (zlasti v Ps 111). Tokrat 'emûnâh pomeni poleg sedež temeljno Jahvejevo držo v poslednjem izmed njegovih dejanj v zgodovini: v sodbi nad vsemi narodi.

Izrael je iz izkušnje poznal kruta dejanja zavojevalcev. Dano pa mu je bilo tudi razumeti, da ga Bog z njimi kaznuje za njegov odpad. Izrael pozna božje sodbe; ve, da so milost: »Milost Gospodova je, da nismo pokončani« (Žal 3,22). Zato mu je v olajšanje, da bo nepristranska končna sodba, ki bo določila usodo narodov za vedno. Sodil bo namreč Bog, ki ne sodi po videzu kakor človek, ampak »po resnici«.

### *Kraljevski psalmi*

V izraelski miselnosti je bila »zaveza med Jahvejem in Izraelom ter med Jahvejem in Davidom ena in ista stvar.«<sup>81</sup> »Kralj je imel edinstven položaj v izraelski religiji. Bil je karizmatični uradnik, naslednik sodnikov . . . Kralju pripisujejo nadčloveško moč in modrost ter Jahvejevega duha . . . On je utelešenje svojega ljudstva in v njem so povzete zaveza in obljube ter obveznosti, ki potekajo iz nje.«<sup>82</sup>

»Toda časovni izraelski kralj,« pravi L. Sabourin, »je bil dejansko le namestnik Jahveja, večnega Izraelovega kralja (2 Mojz 15,18; 4 Mojz 23,21; Sodn 8,23; 1 Sam 8,7; 12,12; 1 Kr 22,19; Iz 6,5). Zato so kraljev prestol v Jeruzalemu imenovali ‚Gospodov prestol‘ (1 Kron 29,23) ali ‚prestol Gospodovega kraljestva nad Izraelom‘ (1 Kron 28,5) . . . ‚Večno trajanje‘ — izraz dvorne etikete — je v razodetju naznanjal prihod mesijanizma. Črto med individualnim in eshatološkim kraljestvom je nekako težko potegniti.«<sup>83</sup> Kot trdi J. L. McKenzie, se »zgodovinski kralj pojavlja s potezami, ki so včasih nadčloveške in je v najširšem pomenu mesijanska podoba.«<sup>84</sup>

»Različne priložnosti službenega življenja davidičnih kraljev sestavljajo zgodovinsko ozadje kraljevskih psalmov.«<sup>85</sup> V njih zavzemata 'emet in 'emû-

<sup>81</sup> S. Mowinkel, v: L. Sabourin, *The Psalms II*, 209.

<sup>82</sup> J. L. McKenzie, *Royal Messianism*, v: CBQ 19(1957)36 sl., v: L. Sabourin, n. d. 211.

<sup>83</sup> L. Sabourin, n. d. 211.

<sup>84</sup> J. L. McKenzie, *Royal Messianism*, v: CBQ 19(1957)27, v: L. Sabourin, n. d. 211.

<sup>85</sup> L. Sabourin, n. d. 212.

nāh izbrano mesto, čeprav nastopata le v treh kraljevskih psalmih: Ps 45, 89, 132.

Gotovo je najpomembnejše mesto v knjigi Psalmov odkazano 'emet in 'emūnāh v Ps 89. Po pravici ima naslov Hvalnica in prošnja zvestemu Bogu (SP), saj se zvestoba kot vodilni motiv prepleta skozi vso pesem. Prvotni psalm (v. 2—19) je mogel nastati v času sijaja izraelskega kraljestva in jo proslavlja kot hvalnica. Drugi del (v. 20—52), ki je verjetno nastal po Jozijevi smrti ali v času Jojaqima in Jojakina, pa se sklicuje nanjo, ko prosi za rešitev.<sup>86</sup> 2. v. napoveduje vodilni motiv:

Gospodove milosti bom na veke opeval,  
skozi vse rodove bom oznanjal  
tvojo zvestobo ('emūnāt'kā) (Ps 89,2).

Bog razodeva svojo zvestobo s tem, da vzdržuje Davidovo potomstvo. Ker je Bog Stvarnik, bo Davidova dinastija trdna kot njegovo stvarstvo:<sup>87</sup>

Rekel sem namreč: »Milost ima večne temelje.«  
Z nebes si utrdil svojo svetlobo ('emūnāt'kā) (Ps 89,3).

»Odslej je trajnost Davidove dinastije neke vrste nespremenljiv naravni zakon: kakor naravni zakoni pričajo o božji zvestobi, prav tako Davidova dinastija«:<sup>88</sup>

Zavezo sem sklenil s svojim izvoljencem,  
prisegel sem Davidu, svojemu hlapcu:  
na veke utrdim tvoj zarod,  
za vse rodove utemeljim tvoj prestol (Ps 89,4—5).

»V določenem času je Bog natančno določil sinajsko zavezo v zavezi z enim človekom in njegovim potomstvom. Njegova zveza z ljudstvom bo vidna po njegovi zvezi z Davidovo hišo . . . Obljuba: iz roda v rod bo na prestolu sedel Davidov potomec. To je velikansko delo milosti, v katero je pritegnjeno vse stvarstvo (v. 6—19). Nebesa se veselijo te izvolitve«<sup>89</sup> in slavijo božjo zvestobo:

---

<sup>86</sup> To je ena izmed številnih hipotez o nastanku tega izredno lepega, odlično zgrajenega in dobro ohranjenega psalma. Glej A. Maillot — A. Lelièvre, *Les Psaumes II*, 234—236.

<sup>87</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 236.

<sup>88</sup> A. Maillot — A. Lelièvre, *Les Psaumes II*, 236.

<sup>89</sup> A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 236.

Nebesa slave tvoja čuda, Gospod,  
tvojo zvestobo (ʿemûnâtʿkâ) v zboru svetih (Ps 89,6).

Nebeška bitja, ki jih ustrahuje silna božja moč, so mu hočeš nočeš zvesta,  
tako da more psalmist preprosto reči, da je obkrožen z zvestobo:<sup>90</sup>

Mogočen si, Gospod,  
in venča te tvoja zvestoba (ʿemûnâtʿkâ) (Ps 89,9b).

Morda pa gre tukaj tudi za demitologizacijo božjih bitij, ki polagoma postanejo božji atributi, ugibata A. Maillot in A. Lelièvre.<sup>91</sup>

Bog je Kralj zgodovine in stvarstva. V njegovem kraljestvu ne vlada samovolja, temveč pravičnost, ljubezen in zvestoba:<sup>92</sup>

Pravičnost in pravica sta temelj tvojega prestola,  
milost in zvestoba (ʿemet) hodita pred teboj (Ps 89,14).

Zato je izvoljeno ljudstvo vredno blagrovanja — Bog, Kralj in Stvarnik ga ščiti in mu daje zmage (v. 16—19).<sup>93</sup>

Od 20. v. dalje je psalm verjetno poznejšega datuma. »Nekdaj si govoril . . .« (v. 20) pove, da smo oddaljeni od te velike obljube (glej 2 Sam 7,12 sl.). Sam Bog je kronal in mazilil Davida in mu podelil zmage (Ps 89,20—24,26). Obljubil mu je svojo zvestobo in milost:<sup>94</sup>

Moja zvestoba (weʿemûnâti)  
in moja milost bosta z njim (Ps 89,25).

»Davidovi potomci bodo klicali Boga kot očeta (v. 27) . . . Kralji Bližnjega vzhoda so se razglašali za božje sinove. David bo imel pravico do izraza, ki označuje samega Boga v odnosu do drugih stvari: najvišji. Glede na druge kralje bo najvišji in predstavnik Najvišjega (v. 28). Zato bo tudi njegova dinastija večna in deležna istih privilegijev (v. 29—30). Bog, ki je izvolil Davida, je Stvarnik; stvarstvo bo s svojo trajnostjo potrdilo trajnost božje zveze z Davidovim prestolom (v. 30).

V. 31—38 kažejo, da so božje obljube nespremenljive (prim. Rim 9—11), čeprav Davidovi potomci niso odgovorili na pričakovanje Boga in

<sup>90</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 236—237.

<sup>91</sup> Glej A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 237.

<sup>92</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 237.

<sup>93</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, prav tam.

<sup>94</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 238—239.

Izraela. Bog ostane oče, oče, ki kaznuje . . . Njegova zvestoba bo kaznovala, toda ne zavrгла.«<sup>95</sup>

Toda svoje milosti mu ne bom odtegnil,  
in svoje zvestobe (ʿemûnâtî) ne bom prelomil (Ps 89,34).

»On se ne more zanikati, ne more oskruniti svoje zaveze, spremeniti, kar so izrekle njegove ustnice (v. 35—36); on je prisegel pri samem sebi. To je rekel enkrat za vselej, za vso večnost. Davidu, svojemu mesiju, svojemu sinu, ne more lagati:

Njegov zarod bo ostal na veke  
in njegov prestol bo pred menoj kakor sonce,  
kot luna, ki ostane na veke, zvesta (neʿemân)  
priča na nebu (Ps 89,37—38).

Zopet opazimo zvezo med stvarstvom in Davidovim kraljestvom. Tako kot bo luna trajala in s tem pričala za božjo zvestobo, bo trajalo Davidovo kraljestvo, stalna priča iste zvestobe.«<sup>96</sup>

Dejansko pomenijo v. 20—38 očitek, ker ima pesnik pred očmi okoliščine, ki zanikujejo to obljubo. Vztrajanje pri 2 Sam 7 hoče poudariti nasprotje med božjo obljubo in dejanskim stanjem.<sup>97</sup> »Bog, ki ne bi smel zavreči, je zavrge — še več, osramotil je svoje ljudstvo (v. 39), večno zavezo, ki jo je sklenil, odslej prezira . . . (v. 40). Davidovo kraljestvo je razrušeno (v. 41), v plen in zasmeh njegovim sosedom . . . (v. 42). Bog je zrušil prestol, ki predstavlja njegovega (v. 45), storil, da njegov maziljenec umre mlad in osramočen (v. 46).«<sup>98</sup>

Opisu tega žalostnega stanja sledijo goreče prošnje k Bogu za rešitev (v. 47—51). Ali pomeni 50. v. očitek, da se je božja ljubezen ohladila in njegova zvestoba omajala?<sup>99</sup> Ali pa je tudi to sklicevanje eden najlepših dokazov psalmistovega neuničljivega upanja v Boga?

Kje so, Gospod, tvoje starodavne milosti,  
ki si jih Davidu prisegel  
pri svoji zvestobi (beʿemûnâtʿkâ)? (Ps 89,50).

<sup>95</sup> A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 239.

<sup>96</sup> A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 239—240.

<sup>97</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 240.

<sup>98</sup> A. Maillot — A. Lelièvre, prav tam.

<sup>99</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 241.

V resnici je psalmist postavljen pred zelo težko vprašanje. SZ mu ni mogla odgovoriti. Odgovor je Jezus Kristus. Toda že v SZ so začrtane poti do njega: spevi o božjem Služabniku ne prikrivajo, da bo izvoljen tudi za zasramovanje.<sup>100</sup> »Prav zaradi svoje izvolitve bo moral njegov Služabnik, njegov Mesija z grehi človeštva prenašati tudi božjo jezo in odklon. Davidov prestol ostane, toda to je prestol trpljenja, dokler ne bo nekega dne križ.«<sup>101</sup>

Verjetno položaj Izraela in njegovega kralja tudi tedaj, ko je nastal 132. psalm, ni bil najboljši. Skupnost namreč prosi Gospoda, naj se »spomni« Davida, tj. sedaj uresniči, kar je nekdaj storil zanj.<sup>102</sup> Še več — »skupnost se ne želi samo okoristiti s tem, kar je Bog storil za svojega služabnika, temveč tudi s tem, kar je on storil za Boga. Davidova dela so njihova — njihov je njegov govor, njegove obljube.«<sup>103</sup> Skupnost se jih hoče »spominjati« v liturgičnem ponavzočevanju, v katerem so živeli vsi veliki zgodovinski dogodki.<sup>104</sup>

Davidova obljuba in govor sta pomembna, ker se nanašata na božje bivališče na Sionu, ki ga je Bog v resnici sprejel. Zato se tega dogodka spominjajo v vseh rodovih.<sup>105</sup>

Davidovi prisegi sledi Jahvejeva prisega, da bo na Davidovem prestolu vedno kdo od njegovih potomcev:

Gospod je prisegel Davidu  
trdno obljubo (°emet),  
od katere ne bo odstopil:  
»Potomca iz tvojega rodu  
bom posadil na tvoj prestol« (Ps 132,11) (prim. 2 Sam 7,12).

»Ta prisega večno veže Boga, ker to, kar reče, je gotovo, resnično, nekako vpisano v zgodovino in tako rekoč ni več odvisno od njega . . . Upali bi si reči, da je Bog za Izraela določen z določenimi deli in besedami, ki jih je izpolnil. Ne more jih umakniti iz zgodovine ne iz svoje ‚preteklosti‘ . . .

Tokrat gre za najosnovnejšo besedo, ki jo je Bog izrekel Izraelu, za najbolj gotovo obljubo, ki mu jo je bil dal. Tisto, po čemer je Izrael to, kar je, kar je temelj njegove vere, upanja in ponašanja. Z njo je trikotnik zaključen: obljubi Abrahamu in izhodu iz Egipta s sinajsko zavezo se pridružuje tretji vrhunec, ki ne samo dopolnjuje prejšnja dva, temveč jima daje poln pomen.

<sup>100</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, prav tam.

<sup>101</sup> A. Maillot — A. Lelièvre, prav tam.

<sup>102</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, Les Psaumes III, 184—185.

<sup>103</sup> A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 185.

<sup>104</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 185—186.

<sup>105</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 186.

V knjigi Psalmov skoraj ni obljube Abrahamu (razen Ps 47,10 in 105,9.42), in četudi izhod iz Egipta zavezama zelo pomembno mesto (češče implicitno kot eksplicitno), vendar zavzema glavni del v izraelski liturgiji obljuba Davidu, povezana z izvolitvijo Siona. Liturgija pa je najvernejše ogledalo vere . . .<sup>106</sup>

S kraljevskimi psalmi se pojem zvestobe bistveno razširi. Z njimi je narod proslavljal izvolitev Davidove hiše, ki je zapečatila povezanost Boga z Izraelom. In v tem kontekstu, lahko bi rekli, dosega tudi božja zvestoba vrhunec. Odslej pomeni dokončno vezanost Boga na svoje ljudstvo, vidno in otipljivo v poddržavanju Davidove dinastije. Pomeni zvestobo svobodni obljubi, še več, prisegi, in Bog, ki preganja prelamanje prisege pri ljudeh, ne more prelomiti svoje prisege. Zvestoba samemu sebi je jamstvo za trajnost judovske kraljevine.

Samo slutimo lahko, kakšen nemir se je polastil naroda, ko je njegova zgodovina zašla v položaj, ki je bil pravo nasprotje slovesni napovedi. Svete knjige pa nam odkrivajo tudi drugo plat: hoteno samozaslepljevanje naroda in njegovih voditeljev, da bo Bog svojo zamisel uresničil na njihov ozki, nacionalni, tostranski način brez njihovega podrejanja njegovi volji. Preroki so morali nastopati kot patrioti in glasniki univerzalnega mesijanskega kraljestva, kjer se bo obljuba izpolnila, toda drugače, kot si zamišljajo ljudje.

Ker so v babilonskem izgnanstvu mnogi izgubili zaupanje, da jih Bog še vodi, da je Bog še njihov Bog, Deutero-Izaija ob sklicevanju na pretekla znamenja — izhod iz Egipta, izvolitev Siona, obljuba o Davidovem potomcu — budi upanje na prihodnje dogodke, ki bodo prerasli prejšnje: drugi izhod presega prvega, ker bo Bog šel z njimi iz Babilona, nasledniki na Davidovem prestolu bodo pravičnejši od prejšnjih, Sion bo prebivališče Boga, kamor bodo hiteli vsi narodi. Vsa prihodnja dejanja koreninijo na preteklih obljubah. Bog lahko napoveduje nove dogodke, ker jih tudi uresniči v nasprotju z nemočjo poganskih bogov. Bog je zvest obljubam! Ker je Bog Stvarnik, nujno jamči nepretrganost zgodovine, zato bo izpolnil svoj načrt, čeprav človek odpove kot božji sodelavec. Ker je dosedanja zgodovina pričala, da Izrael s svojimi kralji ni odgovoril na božji red v svetu, preroki iščejo nov ključ za nepretrganost in govorijo o novi zavezi (Jer 31,31) kot edini ustvarjajoči moči v svetu. Bog, ki ustvarja z besedo, dejansko z Besedo ustvarja nov red — nov eksodus, nova zaveza, nov David — ki bo prerasel starega. Nova zaveza bo boljša kot prejšnja, nov eksodus bo veličastnejši kot stari, nov božji služabnik bo bolj in tudi učinkoviteje trpel.<sup>107</sup>

<sup>106</sup> A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 185.188—189.

<sup>107</sup> Prim. P. Beauchamp, *Le Deutéro-Isaie dans le cadre de l'Alliance*, Lyon 1970, posebno strani 29 sl.; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, München, 6. izd., 1968, 248—270.



Nova zaveza kljub notranji nepretrganosti med staro zavezo in novo zavezo pomeni nekaj čisto novega. Čeprav je Kristusov dogodek nekaj edinostvenega, pa ga prav Kristus in apostoli hočejo legitimirati v stari zavezi.

V kraljevskih psalmih pa se 'emet pojavlja še v drugem kontekstu — v programu socialne pravičnosti, ki jo Bog zahteva in pričakuje od svojega predstavnika na Davidovem prestolu (Ps 45,5). Kraljevo prizadevanje za resnico in pravičnost je odsev božje zavzetosti za pravičen red med ljudmi. Zato kršitev te onečašča njegovo sveto ime in zavira uresničitev njegovega kraljestva na zemlji.

### *Poučni psalmi*

Svojevrstno mesto v knjigi Psalmov zavzema Ps 119, tako po dolžini (176 verzov) kakor po zgradbi in vsebini. Z vsem svojim ustrojem je »zahvala Bogu za dar pisave, s katero je omogočil ljudem zapisati, varovati in ljubititi njegovo besedo . . . Je hvalnica zakonu in črkam, s katerimi je zakon zapisan.«<sup>108</sup> Zato ima 22 kitic (22 je črk hebrejske abecede), ki se začenjajo z zapovrstno črko abesede in katerih vsak verz (8 v vsaki kitici) se začne z isto črko. Vsak izmed osmih verzov (vsaj načelno) vsebuje drugačen izraz za božji zakon: odredba, zapoved, zakon, ukaz, odlok, beseda, izrek, postava in tudi pot.<sup>109</sup>

Navzočnost 'emet in 'emûnâh v Ps 119 govori, da je pesnik želel izraziti vso gotovost, ker božje obljube ne varajo, zanesljivost besede, ki se vedno izpolni, vso trdnost čudovitega moralnega zakona, njegovo življenjsko resničnost, sposobnost, da človeka razsvetljuje in razveseljuje, itd. Zato je med mnogimi pridevki tolikokrat segel po 'emet in 'emûnâh ter odkril, da se bistvo božje besede (Vg »principium«, HB »the sum«, M. Dahood »the essence«, itd. — v. 160) more izraziti z eno samo besedo: 'emet.

»Božja beseda,« ki ji je posvečen najdaljši psalm, »ni samo eden izmed prvih starozavezne ekonomije; ona v tej ekonomiji prevladuje s tem, ko daje smisel zgodovini . . . Človekov odgovor božji besedi je celostna notranja drža, ki vključuje vse vidike teološkega življenja: vero, ker je beseda razodetje živega Boga in njegovih načrtov; upanje, ker je beseda obljuba za prihodnost; ljubezen, ker je beseda pravilo življenja (prim. 5 Mojz 6,4 sl.).«<sup>110</sup>

<sup>108</sup> A. Maillot — A. Lelièvre, *Les Psaumes III*, 127.

<sup>109</sup> Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, prav tam; L. Sabourin, *The Psalms II*, 287; M. Dahood, *Psalms III*, 172.

<sup>110</sup> A. Feuillet — P. Grelot, *Riječ Božja*, v: RBT, 1103.

Dejstvo, da Bog govori ljudem, je eno najbolj bogatih izkustev v SZ. S svojo besedo Bog hkrati govori in deluje. Z njo razodeva sebe, svoj odrešijski načrt, pa tudi moralne norme in zahteve do človeka.<sup>111</sup>

S svojo besedo pa Bog tudi deluje v svetu. Njegova beseda je učinkovita, uresničuje, kar je Bog zamislil. Zato ni čudno, da ima iste pridevke kot Bog. Še več — včasih je personificirana kot Modrost in Božji Duh. To pa je že priprava na njeno učlovečenje v Kristusu.<sup>112</sup>

### *Sklep*

Preučevanje <sup>ʿ</sup>emet in <sup>ʿ</sup>emûnâh v knjigi Psalmov je pokazalo, da sta eden izmed ključnih prvin v zgodovini odrešenja. Njun pomen izvira predvsem iz tega, ker v psalmih označujeta prvenstveno Boga in njegovo odrešijsko dejavnost.

Posamezne literarne vrste različno izražajo njuno zakoreninjenost v odrešijski zgodovini. V psalmih, kjer je v ospredju individualna prošnja ali zahvala, skoraj ni izrečnega sklicevanja na božje posege v Izraelovi preteklosti. V njih Boga preprosto naslavlajo kot <sup>ʿ</sup>emet ali <sup>ʿ</sup>emûnâh. Vendar je prav v tem spontanem nazivanju zgodovinsko izkustvo močno navzoče, kajti Boga je mogel imenovati resničnega, zanesljivega, zvestega, itd. le član naroda, ki si je iz božjih posegov v njegovo zgodovino ustvaril tako podobo o njem.

V kolektivnih prošnjih in zahvalnih psalmih, hvalnicah, psalmih zaupanja skupnosti in psalmih Jahveja kralja je povezanost med <sup>ʿ</sup>emet in <sup>ʿ</sup>emûnâh ter Jahvejevo odrešijsko dejavnostjo izrečnejše prikazana, v kraljevskih psalmih pa je celo glavna tema. Na vprašanje, kaj ju veže, nam predvsem ta literarna vrsta najjasneje odgovarja: to je zaveza. Vse, kar je Jahve storil za svoje ljudstvo, izvira odtod, ker hoče biti zvest zavezi. Bog hoče uveljaviti določeni red v zgodovini, takega, ki nujno zahteva zvestobo na obeh straneh. Vsi psalmi, kjer označuje <sup>ʿ</sup>emet ali <sup>ʿ</sup>emûnâh božjo lastnost, izpovedujejo, da na njegovi strani ni zatajila, tudi takrat ne, ko je psalmisti ne razumejo.

Toda s tem ko je Bog sklenil zavezo s človekom, je sprejel za svojega zaveznika tistega, pri katerem bo <sup>ʿ</sup>emet ne le imela vse oznake krhkosti, temveč tudi odpovedala. V psalmih se to kaže morda najprej v tem, da je <sup>ʿ</sup>emet oz. <sup>ʿ</sup>emûnâh kot človeška lastnost zelo diskretno navzoča, in to največ v obliki prošnje zanjo ali pogoja za božje varstvo. Kot lastnost Boga, njegove be-

<sup>111</sup> Prim. A. Feuillet — P. Grelot, n. d. 1098—1101.

<sup>112</sup> Prim. A. Feuillet — P. Grelot, n. d. 1101.1103—1104.

sede in njegovih del pa je predmet občudovanja, poveličevanja, zahvale, prošnje, zaupanja . . . , a tudi vznemirjenja. Ko namreč narod zaveze vztraja v nezvestobi, ga kaznuje red v zgodovini, ki ga je sam porušil, a je videz, kot da je Bog nehal biti zvest. V psalmih je ta vidik razodevanja božje 'emet oz. 'emûnâh v usodi Izraela močno navzoč in za psalmista resničen problem, ker je zgodovina uničila človeško predstavo o božji zvestobi. Čeprav psalmist ne razume, ostaja na pravi človeški poziciji: kljub nasprotnemu videzu ne zdvoimi o Bogu, temveč še vedno upa vanj. To pa je pot do spreobrnjenja, ko človek spremenil svojo predstavo o Bogu, ker so novi božji posegi prerasli stare okvire. Ako ne želi popravljati Boga, temveč sebe, dovoli Bogu, da mu odpre oči za boljši red, ki se poraja, ko se stari podira. Zdi se, da je to stališče pred Bogom višek starozavezne vere v božjo zvestobo, kakor ga podaja knjiga Psalmov.

To samorazodevanje Boga v zgodovinskem delovanju daje življenjsko neposrednost njegovim lastnostim, ki jih srečujemo v psalmih. s<sup>e</sup>dāqāh, sedeq, qādōš, hesed, 'emet, 'emûnâh, rah<sup>a</sup>mîm, tôb, 'āhab, mišpat, itd. govorijo, obtožujejo, razveseljujejo, izzivajo odgovor, odgovarjajo, spreminjajo stališča, skratka, z njimi Bog stopa v osebni odnos s človekom v najrazličnejših okoliščinah. 'emet in 'emûnâh prevladujeta tam, kjer se je človek kot posameznik ali kot skupnost znašel v stiski in se obrača na Boga kot na poslednje zatočišče. Razširjenost tega prosilnega vidika, ki se vsepovsod družī z zahvalo in poveličevanjem, spričuje, da sta božja 'emet in 'emûnâh odgovor Boga na človekovo potrebo po gotovosti, stalnosti, zanesljivosti, resnici.

#### **Povzetek: S. Snežna Večko, Pomen pojmov 'emet in'emunâh v knjigi Psalmov**

Razprava obravnava pomen, ki ga v Knjigi psalmov zavzemata hebrejska izraza 'emet in 'emûnâh, po naše zvestoba, resnica, zanesljivost ipd. Najdemo ju v 37 psalmih kot lastnost Boga, pa tudi krepost, ki naj bi jo imel človek.

Avtorica je razvrstila psalme, v katerih se najdeta omenjena pojma, po literarnih vrstah, in ugotovila, da sta prisotna v vseh glavnih kategorijah. To pomeni, da njuna stvarnost ni bila tuja nobeni situaciji verskega življenja starozavezne skupnosti. Nasprotno, 'emet in'emûnâh predstavljata enega izmed ključnih elementov v zgodovini odrešenja. Njun pomen izvira predvsem iz tega, ker (v psalmih) označujeta prvenstveno Boga in njegovo odrešenijsko dejavnost.

#### **Zusammenfassung: Snežna Večko, Bedeutung der Begriffe 'emet und 'emunâh im Buch der Psalme**

Die Abhandlung behandelt die Bedeutung, welche im Buch der Psalmen die hebräischen Ausdrücke 'emet und 'emûnâh, einnehmen, nach unserem Treue, Wahrheit,

Zuverlässigkeit u. ähn. Wir finden sie in 37 Psalmen als Gottesseigenschaft (oder Eigenschaft Gottes), aber auch als eine Tugend, welche der Mensch haben sollte.

Die Autorin verteilte die Psalmen, in welchen die erwähnten Begriffe zu finden sind, nach literarischen Reihen, und stellte fest, dass sie in allen Hauptkategorien anwesend sind.

Das bedeutet, dass ihre Sachlichkeit keiner Situation im religiösen Leben der alttestamentlichen Gemeinschaft fremd war. Im Gegenteil: 'emet und 'emûnâh stellen einen aus den Schlüsselementen in der Geschichte der Erlösung dar. Ihre Bedeutung stammt aus der Tatsache dass sie (in den Psalmen) vor allem Gott und seine Erlösungstätigkeit bezeichnen.

**Résumé: Soeur Snežna Večko, Le sens des concepts 'emet et 'emunâh dans le livre des Psaumes**

Les concepts 'emet et 'emûnâh dans le livre des Psaumes signifient fidélité, vérité, sécurité etc. Ils sont présents dans 37 psaumes et désignent une propriété de Dieu, mais aussi une vertu que l'homme devrait posséder.

L'auteur a classifié les psaumes où se trouvent les deux concepts mentionnés selon leurs genres littéraires et il conclue qu'ils se trouvent dans toutes les catégories principales. Cela signifie que leur rélité était présente à toutes les situations de la vie religieuse de la communauté vétérotestamentaire,représentant un des éléments-clefsdans l'histoire du salut. Leur importance provient surtout du fait qu'ils désignent principalement Dieu et son activité salutaire.

*France Martin Dolinar*

## Prizadevanje ljubljanskega škofa Tomaža Hrena za zedinjenje s pravoslavnimi Uskoki

Ljubljanski škof Tomaž Hren (1597—1630) sodi brez dvoma med najpomembnejše osebnosti protireformacije v avstrijskih dednih deželah.<sup>1</sup> Prežet je bil z reformnim duhom tridentinskega koncila, zato mu je kolikor toliko posrečeno uspelo povezati notranjo cerkveno organizacijo svoje škofije s politično rekatalizacijo nadvojvode Ferdinanda. Kljub temu so v slovenski narodni in literarni zgodovini sodbe o Hrenu pretežno negativne,<sup>2</sup> medtem ko je od cerkvenih zgodovinarjev do sedaj le en sam temeljiteje proučeval škofovo osebnost in posamezne vidike njegovega pastoralnega dela v škofiji.<sup>3</sup>

Te negativne sodbe o Hrenu izvirajo iz tega, da so protestanti v slovenskem jeziku razvili zelo živahno in plodno dejavnost. Katekizem Primoža Trubarja leta 1550 je bil prva tiskana knjiga sploh v slovenskem jeziku.<sup>4</sup> Za marksistično usmerjene zgodovinarje so protestanti v prvi vrsti borci za svobodo proti »nazadnjaštvu« in brezpogojnosti katoliške Cerkve. Zato ti zgodovinarji seveda negativno vrednotijo tudi Hrenovo vlogo kot predsednika državne reformacijske komisije za Kranjsko ter njegovo ravnanje proti protestantom in njihovi literaturi (tej ni imel postaviti nasproti nič enakovrednega). Iz poročil škofa Hrena zremo npr. o naravnost množičnem sežiganju protestantskih knjig. Kljub temu je Hrenova življenjska podoba v literaturi preveč enostransko prikazana. Pod vplivom pravkar navedenih dejstev so prenekateri avtorji spregledali ali napačno interpretirali mnoge pozitivne sestavine Hrenove dejavnosti, kot npr. njegovo prizadevanje za edinost in neokrnjenost katoliške vere, njegov delež za izboljšanje morale, za ustano-

<sup>1</sup> Osnovni življenjski podatki v: Slovenski biografski leksikon, 1. zvezek, Ljubljana 1925—1932, 344—351 (krajšano SBL).

<sup>2</sup> Prim.: Zgodovina slovenskega slovstva, I. zvezek, Ljubljana 1956, 280 (uredil Lino Legiša).

<sup>3</sup> Josip Turk. Svojo bibliografijo navaja v SBL I., 351.

<sup>4</sup> Jože Rajhman, Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarnozgodovinskih razprav. Ljubljana 1977.

vitev jezuitskega kolegija v Ljubljani, ki je omogočil boljšo izobrazbo klera in ljudstva in njegovo prizadevanje za izdajo slovenskih knjig (čeprav z mnogo manjšim uspehom, kot protestanti), če imenujem le najpomembnejše. Čeprav so ga protestanti sovražili, mnogi katoličani iz zavisti tožarili v Rim, nuncij v Gradcu sumnil, Hren vendarle zasluži naziv »apostol Kranjske«. S sekovskim škofom Martinom Brenerjem (1585—1615) in lavantinskim škofom Jurijem Stobejem (1584—1618) je postal obnovitelj notranje avstrijskega katolicizma.

Tako vsaj cerkveni zgodovinar še vedno ni rekel zadnje besede o Hrenu, o njegovi osebnosti in o njegovem delovanju. V tako kratkem sestavku seveda ni mogoče dati več kot le majhen namig k specialnemu vprašanju v zvezi s Hrenovo dejavnostjo oziroma kot pobudo za nadaljnjo obravnavo teh problemov.

Med drugimi najrazličnejšimi dejavnostmi škofa Hrena bi bila vredna podrobnejše raziskave tudi njegova prizadevanja za zedinjenje s pravoslavnimi Uskoki.<sup>5</sup> Ta prizadevanja so se porodila iz dvojnega razmišljanja škofa Hrena: prvo je bilo izrazito *notranje cerkveno*, ko mu je šlo za eno Kristusovo Cerkev, ki je zaradi zgodovinskih okoliščin sicer razdeljena, v duhu Kristusove velikodušniške molitve pa mora biti ena.

Drugi preudarek je bil *političen*. V edinosti vere je Hren videl najboljše poročstvo za uspešno obrambo proti Turkom. K temu je treba prišteti še vrsto čisto človeških in gospodarskih okoliščin. Begunci z ozemelj, ki so jih zasedli Turki (imenovani Uskoki ali Valahi), so bili za prvotne prebivalce teh krajev velika nadloga. Ker njihovo plačilo oziroma njihovo vzdrževanje v tako imenovani Habsburški vojni krajini ni bilo dovolj natančno opredeljeno, so si Uskoki poskušali »svoje pravice« preskrbeti sami.<sup>6</sup> V dokumentih nekdanje kartuzije Pleterje (ta je leta 1596 prišla v jezuitske roke in postala last ljubljanskega kolegija), kot tudi v jezuitskih virih beremo o neprestanih hudih pritožbah čez Uskoke.<sup>7</sup> Pravkar omenjeni viri jih navadno imenujejo kar roparje, nasilnike neotesane grobijane, vsakokrat z nujno prošnjo nadvojvodi, naj jih pred njimi zaščiti. Kmetom, ki sta jih ogrožali dve strani, je bilo konec koncev vseeno, če so jih oropali ali celo umorili mohamedanski zavojevalci ali krščanski branitelji, ki so jih povrh moral še materialno podpirati. Takó nam poročajo viri, da so kmetje večkrat raje

<sup>5</sup> Kratka informacija v SBL I., 347; in pri: France Martin Dolinar, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597—1704*, Ljubljana 1976, 106.

<sup>6</sup> Pregled organizacije Vojne krajine in najvažnejša literatura v: *Zgodovina narodov Jugoslavije*, II. knjiga, Ljubljana 1959, 583—723.

<sup>7</sup> *Liber archivii collegii Labacensis 286—288* (krajšano LACL), v: *Österreichische Nationalbibliothek na Dunaju*, Manuscript N. 11993.

prebežali na ozemlje, ki so ga zasedli Turki, ker so upali, da bodo mogli tam bolj mirno živeti, kot če bi ostali pod oblastjo Uskokov.<sup>8</sup>

Hrenovo razmišljanje je bilo jasno. Proti shizmatičnim Uskokom (kot jih sam imenuje), uradnim branilcem dežele, ni mogel nastopiti s silo, kot je to storil proti protestantom. Takó mu je ostala samo možnost, da jih zlepa pridobi. In tu se je Hren zelo zavzel. Zavedal se je, da more le sin domačega naroda svojim ljudem najbolje in najverodostojneje oznanjati evangelij. Tako je zorela v njem misel, da bi izbral med Uskoki dobre in obetajoče mladeniče, ki bi jih avstrijski škofje izšolali za duhovnike in jih nato poslali nazaj k njihovim rojakom. Po teh načrtih, ki jih je posebno jasno razvil v pismu dunajskemu nunciju Karlu Caraffa (1621—1628) dne 31. decembra 1625, naj bi izšolali vsaj dvanajst uskoških duhovnikov, ki naj bi potem delovali med svojimi rojaki.<sup>9</sup> Trenutno mi še vedno ni znano, kdaj natančno je začel Hren razmišljati o tem predlogu. Vsekakor pa vemo, da je na svoje stroške šolal v Gradcu Petra Domitovića, poznejšega zagrebšega škofa (1618—1628), ki ga je leta 1600 posvetil za duhovnika in Martina Dubravčiča, poznejšega zagrebškega kanonika. Oba sta, kot duhovnika postala velika zagovornika unije in pospeševalca apostolata med Uskoki.

Ko je pečki patriarh poslal k Uskokom škofa Simeona Vratanja, sta ga katoliška duhovnika Domitović in Dubravčič materialno in moralno podprla. Tesno sodelovanje z njima je omogočilo Vratanji, da je priznal rimski primat in tako postal prvi uniatski škof.<sup>10</sup>

Na pobudo škofa Hrena naj bi jezuitska rezidenca v Pleterjah postala neke vrste misijonsko središče za »shizmatične uskoke«, ker je bila v neposredni bližini Vojne krajine, kjer so bili naseljeni Uskoki. 5. aprila 1615 je nadvojvoda Ferdinand izrazil rektorju ljubljanskega kolegija željo, naj bi se rezidenca posvetila »misijonskemu delu« med Uskoki. Edinost v veri bo namreč ublažila nasprotja med Uskoki in prvotnimi prebivalci teh krajev, obenem pa utrdila odpor proti Turkom (gre torej za načelo, ki ga je že prej v tej obliki izrazil škof Hren). Da bi ta vez postala še trdnejša, naj bi vzeli nekaj uskoških fantov v ljubljanski kolegij, jih tam temeljito poučili v pravi veri in jih po končanih študijah poslali nazaj k njihovim rojakom. Rektor naj nadvojvodi čimprej sporoči, koliko fantov bi lahko sprejel v ljubljanski kolegij.<sup>11</sup>

Iz še neznanih razlogov jezuiti niso kazali nobenega zanimanja za to vrstno pastoralno dejavnost. Vendar je vseeno čudno, da najdemo šele 21.

<sup>8</sup> Prav tam.

<sup>9</sup> SBL I., 347.

<sup>10</sup> LACL 288, France M. Dolinar, n. d., 106.

<sup>11</sup> LACL 288.



oktobra 1621, torej po več kot šestih letih, odgovor na to pobudo nadvojvode Ferdinanda. Izgovor, ki ga zasledimo v Liber Archivii Collegii Labacencis (rokopisu, ki je danes v Narodni knjižnici na Dunaju in v katerem so prepisani vsi pomembnejši dokumenti, ki zadevajo jezuitski kolegij v Ljubljani in rezidenco Pleterje), češ da je stari rektor p. Jagnitoviz kmalu po prejemu tega pisma umrl, nadvojvoda Ferdinand pa bil izvoljen za cesarja, ne more opravičiti tega dolgega presledka. Pa tudi novi rektor, p. Christophorus Dombrinus, cesarju Ferdinandu le kratko sporoča, da v kolegiju ni nobene ustanove za uskoške fante, in predlaga, naj bi zanje uporabili dediščino pokojnega novomeškega prošta Marka Kunaka. Žal je ostalo le pri predlogu.

Razen stalnih pritožb proti Uskokom zaradi škode na gospodarskem področju ne najdemo v jezuitskih virih nobenega poročila, da bi v tem času jezuiti med Uskoki pastoralno delovali. Patri so se sicer odzvali vabilu poveljnika Vojne krajine, generala Jurija Lenkoviča v letu 1597, da bi imeli v Karlovcu ljudski misijon, toda ta je bil namenjen katoličanom in ne drugovercem. To pa je do sedaj tudi edini znani primer, da so se v omenjenem času jezuiti zadrževali na področju Vojne krajine.

Iz Hrenovih pisem so nam znana imena vsaj štirih uskoških fantov, ki so na njegove stroške študirali v gornjegrajskem semenišču. Dva med njimi sta, žal, umrla prej, preden sta mogla končati svoje študije, medtem ko sta Gregor Aliič in Ivica Toma, oba doma iz okolice Zumberaka v letih 1625—1629 uspešno končala svoj študij v Gornjem gradu.<sup>12</sup>

Hrenova prizadevanja, da bi pridobil Uskoke za katoliško vero, so budila živo zanimanje Metoda Terlecky, duhovnika rutenskega obreda, ki se leta 1629 v imenu ruskega patriarha mudil v Rimu in je ob povratku obiskal Hrena v Gornjem gradu.<sup>13</sup> Pater Terlecky, ki je kot nekdanji vizitator Uskokov, dobro poznal tako verski kot tudi zgolj človeški položaj Uskokov, je popolnoma odobril Hrenove načrte. Sad njunih pogovorov je bilo Hrenovo pismo jezuitskemu patru Wiljemu Lammermanu na Dunaj z dne 8. oktobra 1629, v njem je Hren znova predložil celoten načrt misijonskega dela med Uskoki.<sup>14</sup> Hren najprej podaja P. Lammermanu kratek zgodovinski pregled o naselitvi Uskokov v Vojni krajini in navaja, kaj je bilo zanje v pastoralnem pogledu že storjeno. Hren izrecno poudarja, da ti ljudje nimajo katoliških duhovnikov, čeprav žive v neprestani smrtni nevarnosti. Škof ponavlja svoj predlog, naj bi najmanj dvanajst uskoških fantov izšolali

<sup>12</sup> SBL I., 347. Prim. tudi pismo škofa Hrena jezuitskemu patru Wilhelmu Lammermanu na Dunaj 8. oktobra 1929, ki je objavljeno v: *Archiv za povestnico jugoslavensku*, II. knjiga, Zagreb 1852, 127—128 (uredio Ivan Kukuljevič).

<sup>13</sup> Prav tam.

<sup>14</sup> Prav tam

za duhovnike bodisi pri jezuitih v Gradcu ali pri avstrijskih škofih. Dokler ti izbrani fantje ne bi končali svojih študij, naj bi med Uskoki delovali drugi za to usposobljeni duhovniki. Njihovo vzdrževanje naj bi prevzele sosednje župnije. Celotno organizacijo pastoralnega dela med Uskoki naj bi vodil p. Metod Terlecky. Na koncu pisma prosi Hren p. Lammermana, naj posreduje pri cesarju za p. Metoda, da bo dobil vso potrebno podporo za svoje načrtovano delo med Uskoki.

Na to Hrenovo pismo do sedaj nismo našli odgovora. Na žalost je tudi Hren umrl prej, preden so mogli te njegove načrte v popolnosti uresničiti. Tako so njegove, za taisti čas tako napredne ekumenske ideje šele mnogo pozneje postale dediščina njegovih sobratov v škofovski službi.

**Povzetek: France Martin Dolinar, Prizadevanje ljubljanskega škofa Tomaža Hrena za zedinjenje s pravoslavnimi uskoki.**

Ljubljanski škof Tomaž Hren (1557—1630) je bil brez dvoma ena najpomembnejših osebnosti protireformacije v avstrijskih dednih deželah. V skladu s svojim aktivistično reformatorskim duhom si je med drugim prizadeval tudi za zedinjenje z pravoslavnimi uskoki, ki so bili naseljeni v tako imenovani habsburški Vojni krajini. Pričujoči sestavek kratko predstavlja njegovo prizadevanje in predloge v tej smeri.

**Zusammenfassung: France Martin Dolinar, Die Bemühungen des Laibacher Bischofs Tomaž Hren um eine Kirchenunion mit den orthodoxen Uskoken.**

Der Laibacher Bischof Tomaž Hren (1597—1630) gehört zu den bedeutendsten Persönlichkeiten der Gegenreformation in den innerösterreichischen Erbländern. Seinem aktivistischen reformatorischen Geist entsprechend bemühte sich Hren unter anderen auch für die Kirchenunion mit den orthodoxen Uskoken, die in dem Gebiet der sogenannten Habsburgischen Militärgrenze angesiedelt waren. Seine Vorschläge und konkreten Taten in dieser Richtung werden in dem vorliegenden Beitrag kurz geschildert.

**Résumé: France Martin Dolinar, Les efforts de l'évêque de Ljubljana mgr. Tomaž Hren pour l'union des Uskoks orthodoxes**

Mgr. Tomaž Hren (1597—1630) a été sans conteste une des personnalités les plus marquantes de la Contre-réforme dans les pays autrichiens. Dans ses efforts de réforme catholique il n'a pas oublié les Uskoks orthodoxes qui habitaient la Frontière militaire, à la limite sud des domaines des Habsburgs. L'article présente brièvement son action et ses propositions concrètes pour amener les Uskoks à l'Eglise catholique.

Ivan Pojavnik

## Spoznatnost Boga pri sv. Gregorju iz Nise (3)

### 4. ZEMLJA POD NEBESI

Med čutnimi stvarmi (in s tem med čutnimi podobami, ki jih uporablja sv. pismo) in Bogom vlada neka podobnost (razmerje), zato so te lahko posode za nevidne božje skrivnosti. Z druge strani pa Bog po svojem bistvu ni podoben čutnemu svetu in nobenemu ustvarjenemu bitju. Umevanje vsepresežnih skrivnosti v neskončnem Bogu, ki jih svetopisemski pisatelji rišejo s podobami iz čutnega sveta, je nujno povezano s čutnim spoznanjem (analogija razuma) in z nadčutnim spoznanjem (analogija vere).

»Sebi zadostne, večne in bitja zaobjemajoče narave ni ne v prostoru ne v času, ampak je pred njima in nad njima — neizrekljivo jo *zremo v njej sami edino po veri*; ne merimo je po velikih niti ne teče skupaj s časi, temveč stoji sama zase in je utemeljena sama v sebi ter ni razdeljena na preteklost in prihodnost. Pri njej ni namreč ničesar zunanjega, kar bi deloma prehajalo deloma prihajalo. To je značilno za ustvarjena bitja, pri katerih delitev časa razcepi življenje na upanje in na spomin. Ona vzvišena in blažena Moč pa, pri kateri *so vedno vse stvari enako navzoče v sedanjosti*, gleda s svojo vseobvladajočo močjo bodisi preteklost bodisi prihodnost. Ta podstat (ousía), v kateri *ima vse svoj obstoj* (Kol 1,17) in v kateri vsi, ki smo deležni biti, *živimo, se gibljemo in smo* (Apd 17,28), je seveda vzvišena nad vsakršen začetek. Ne kaže znamenj svoje narave, ampak jo spoznavamo edino po tem, da je ne moremo zaobseči. To je njen najbolj poseben znak, da je njena narava višja od slehernega značilnostnega pojma. Ker torej stvarstvo nima iste zgradbe (lógos) kot Neustvarjeni, je zaradi tega ločeno od primerjanja in skupnosti s Stvarnikom, pravim, po razliki bistva in po sebi lastni pokazalni zgradbi (parastatikòs lógos) narave, ki nima ničesar skupnega z Njim, iz katerega je nastala. Božji naravi so tuji posebni znaki, ki jih opazujemo pri stvarstvu, pod njo ostanejo časni odseki, pravim, *starejši* in *novější* ter prostorski pojmi, tako da ji niti izraza *višji* ni mogoče privedati v pravem

pomenu. Pri neustvarjeni naravi je vse zgoraj, je vse počelo in najbolj nena-  
vadno resničnost«.<sup>1</sup>

Noben smrtnik ne more s svojo spoznavno močjo prodreti v osebne  
globine večnega Boga; ne more se prebiti niti do zadnjih globin svojega  
duha, ki je podoba neskončnega Boga. Samo Sveti Duh razkriva človeku  
božje osebne globine (prim. 1 Kor 2,10) in navsezadnje človeku človekove  
osebne globine. Zato pri spoznavanju presežnih božjih skrivnosti in globokih  
skrivnosti človeka in človeštva nima glavne besede razumsko spoznanje  
(analogija razuma), marveč nadrazumsko spoznanje kristjana, ki z enovitim  
očesom uma gleda po veri vse v Kristusu (analogija vere). Samo kdor odprto  
sprejema notranje razodevanje Kristusovega Duha, zre v duhu in v resnici  
v čutnih stvareh in v sv. pismu, ki uporablja govorico čutnih stvari, nadra-  
zumsko, nadzgodovinsko, modrostno, nebeško in večnostno razsežnost tvar-  
nih resničnosti. »Blagor človeku ki ga vzgajaš, Gospod, poučuješ v svoji  
postavi‘ (Ps 93,12). Postava sama na sebi ne koristi nič, če nekakšno božje  
poučevanje ne pojasni skrivnosti, ki jo postava vsebuje. Isto trdi tudi ta  
prerok: ‚Odpri moje oči, da bom gledal čuda tvoje postave‘ (Ps 118,18)!<sup>2</sup>

#### *a) Zemlja pod nebesi*

Pri prostorsko-časni predstavitvi neprostorskih resničnosti in končno  
Boga moramo vedno imeti pred očmi absolutno presežnost neskončnega  
Boga, ki ga ni mogoče zapreti v noben sistem ali katalog. Gregor iz Nise  
se tega jasno zaveda. Gregor pa tudi ve, da obstaja med nebeškim kraljestvom  
in čutnim svetom odnos vzorčnosti, zato čutne stvari na svoji ravni nekako  
izražajo nebeške resničnosti. Jezus v evangeliju govori v prilikah in iz prilik  
je mogoče spoznavati nebeške skrivnosti: »Parabole‘, pravi Pridigar, ‚in  
znanost sem spoznal‘ (Prid 1,17), to je dojetje presežnega iz analogije  
z vzporejanjem spoznanih stvarnosti. In Pridigar se je naučil te stvari, saj  
pravi: ‚Spoznal sem parabole in znanost‘. Podobno v evangeliju, ko Gospod  
uči poslušalce, jim predočuje načrt (lógos) kraljestva, najsi bo biser ali  
zaklad ali svatba ali zrno ali kvas ali jim kaj takega razlaga. Ne pravi,  
da so te stvari kraljestvo, ampak s podobnostjo pomena, ki je v njih, se  
poslušalcem v primerjavi kažejo neke iskre in skrivnosti nadzaznavnih stvari.

<sup>1</sup> Eun. 1: GN 1, 136. 14—137. 19. Parastatikós : razlagalni, predstavljalni, poka-  
zalni, izrazni, razbiralni.

<sup>2</sup> Inscript. ps. 2. 8: GN 5, 100, 7—13. To načelo velja ne le za umevanje postave,  
temveč tudi za umevanje evangelija (prim. Eun. 3: GN 2, 292) in seveda vsega sv. pisma.

In za to sem opredelil svojega duha, da bi si pridobil obilico modrosti, da bi s tem, ko bi postal moder, ne zgrešil znanja o bitjih, niti se ne znašel zunaj koristne najdbe. Znanje namreč sestoji iz modrosti. Znanje pa nam olajša sodbo o presežnem.<sup>3</sup> Določena čutna stvar bolj poudarja določeno bitno razsežnost nadčutne resničnosti, druge razsežnosti nadčutne resničnosti pa bolj zanemarja. Mnogovrstno in neizrekljivo bogastvo nadčutne resničnosti potrebuje za svojo predstavitev znotraj obzorja čutnega sveta mnogo čutnih stvari, ki se z različnimi posebnimi vidiki medsebojno dopolnjujejo in popravljajo.<sup>4</sup>

Prav glede na spoznavanje neskončnega Boga Gregor iz Nise precej razvija nekakšno svetopisemsko podobo o zgradbi nevidnega sveta po podobi vidnega sveta. Ta podoba je seveda le neka čutna analogna slika za bitno presežno resničnost. Tudi ni edina analogna slika, ki bi jo našli pri Gregorju ali v sv. pismu. Gregor zanimivo razlaga Preg 8,26—28, zlasti Preg 8,25 LXX: »Bog je naredil naseljene in nenaseljene kraje in obljudene tečaje zemlje, ki je pod nebom«. Gregor v skladu z antično Strabonovo geografijo ugotavlja, da tvarna zemlja nima obljudenih tečajev. Sv. pismo zato na navedenem mestu govori o neki drugi zemlji, ki je pod nebosi. »Če se rodi v nas Modrost, tedaj v vsakem od nas Modrost pripravi nenaseljen in naseljen kraj. Naseljen kraj je pač tisti, ki sprejema Logosovo setev in oranje, nenaseljen kraj pa je srce, ki je ločeno od hudobnih prebivalcev — in tako bomo bivali na tečajih zemlje. Del zemlje sega v globino, drugi del pa spada k površju. Da kdo ne postane *podzemeljski* ne jamski človek, to doseže s tem, da misli na to, kar je zgoraj (Kol 3,2). (Življenje podzemeljskega ali jamskega človeka je pri tistih, ki živijo v grehu, ki so se utrdili v neobstojni globočini ilovice; njihovo življenje je v resnici vodnjak, kakor pravi psalm: ‚Naj vodnjak ne zapre svojega žrela nad mano‘ (Ps 68,16). Če torej človek, v katerem se je rodila Modrost, misli na to, kar je zgoraj, in se samo toliko dotika zemlje, kolikor je potrebno, tedaj prebiva *na tečajih zemlje pod nebosi* ter se ne progreza v pozemeljsko mišljenje. Pri tem človeku, ki si namesto zemlje pripravlja nebesa, je navzoča Modrost. In potem, ko se krepi v sprejemanju poučevanja zgornjih oblakov tako, da uresničuje navodila z deli, tedaj z natančnim vedenjem (politeía) postavi mejo velikemu in širnemu morju hudobije in prepreči, da bi iz njegovih ust tekla voda počutnosti. Če vodo zajema iz izvirov, potem s karizmo poučevanja zanesljivo pretaka Logosovo studenčnico tako, da nikomur ne ponudi za pijačo kalne mešanice namesto čiste vode. In če je dvignjen nad vsako hojo po zemlji,

<sup>3</sup> Eccl. 2: GN 5, 308, 17—309, 13.

<sup>4</sup> Prim. npr. Cant. 52 GN 6, 151.

potem poteka njegovo življenje v zraku, ker je prestopil v duhovno življenje (pneumatikè politeía)«. <sup>5</sup>

Med njimi, ki so stopili na tečaj zemlje pod nebesi, ne samo na tečaj, marveč jih je Sveti Duh dvignil visoko nad tečaj v ozračje duhovnega (nebeškega) življenja, v nepristopno svetišče teognozije (spoznavanja Boga), je gotovo tudi veliki apostol Pavel. Ta se je v nebeškem svetišču teognozije uvajal v duhovne skrivnosti, ki so nepristopne človeškim mislim. V svojih pismih toči neskajljeno studenčnico Resnice in uči, da poveljani Jezus vlada nad temi, ki so v nebesih, na zemlji in pod zemljo (Flp 2,10). Vendar že križani Kristus vlada nad vsemi omenjenimi prebivalci, ki živijo v različnih predelih sveta. Apostol Pavel želi, da bi mogli »z vsemi svetimi razumeti, kakšna je širokost in dolžina in višočina in globočina ter spoznati vse spoznanje presegajočo ljubezen Kristusovo« (Ef 3,18—19). Ono božje apostolovo oko ni brez pomena doumelo lik križa. Apostol je s tem jasno pokazal, da je zmetal z oči vse luskine nevednosti in da čisto zre k resnici bitij. Apostol je videl, da *lik križa* s svojimi štirimi kraki, ki izhajajo iz stičišča, označuje na križu razodevajočo se in vse prešinjajočo Moč in Previdnost. Zaradi tega apostol našteva posamezne krake: od središča navzdol je globina; zgornji odsek je višina; oba prečna dela sta širina in dolžina; ena stran od sredine je širina, druga stran pa je dolžina. Zdi se mi, da s tem apostol z jasno besedo naznačuje tole: nobenih bitij ni, nad katerimi ne bi popolnoma vladalo božanstvo. Božanstvo vlada nad nadnebesnim in podzemeljskim predelom ter nad prečno razsežnostjo bitij. *Višina* označuje presežni del sveta, *globina* podzemeljski del, *dolžina in širina* pa prečna konca — kar vse zaobsega vladajoča Moč. To, kar se pri spoznavanju Boga zgodi v tvoji duši, naj bo dokaz teh trditev. Poglej navzgor v nebesa in doumi spodaj ležeče globočine, raztegni svoj razum v obeh prečnih smereh do koncev sveta in premisli, katera moč kakor nekakšna vez drži skupaj vse. Tedaj boš opazil, kako se pri umevanju božje Moči samodejno zariše v tvojega duha lik križa, ko se tvoj duh spusti iz višav v globočine in se prečno raztegne od enega do drugega konca sveta. Lik križa opeva tudi veliki David v izpovednem psalmu: »Kam naj grem pred tvojim duhom in kam naj bežim pred tvojim obličjem? Če bi se povzpел v nebesa (to je višina), če bi se spustil v podzemlje (to je globina), če bi vzel peruti zore (to je smer sončnega vzhoda — širina), če bi prebival na koncu morja (to je smer zahoda — širina)« . . . (Ps

<sup>5</sup> Eun. 3: GN 2, 24, 1—25. Politeía: državljanstvo, meščanstvo, vedenje, življenje državljanov, državna uprava in ureditev, vlada, ustava, država, politika. Preg 8, 27—28 LXX: »Ko je pripravljajl nebo, sem bila z njim, / ko je postavil prestol na vetrove; / ko je utrjeval zgornje oblake, / ko je polagal pod nebom zanesljive studence« . . . Gregorju je bilo besedilo septuaginte kažipot za duhovno razlago Preg 8, 26—28. Gregor izrečno trdi, da je tvorna zemlja krogla in podobne sferične oblike je podnebeška zemlja, prim. Cant. 10: GN 6,300.

138,7—9). Ali ne opaziš, kako David s temi besedami nariše lik križa? David pravi: Ti, o Bog, prešinjaš vse vesoljstvo, vez si vsega in v sebi zaobjemaš vse strani. Po moji razlagi je lik križa tudi jota, če jo pojmujejo v zvezi s črtico. To znamenje je stanovitnejše od neba, trdnejše od zemlje in trajnejše od vseh bitij. Nebo in zemlja bosta prešla in prehaja podoba vesoljnega sveta (Mt 24,35; 1 Kor 7,31), a jota in črtica iz postave ne preideta (Mt 5,18). Črta, ki navpično pada od zgoraj navzdol, se imenuje jota. črta, ki pravokotno seče navpičnico, je prečnica. Mornarji pravijo drogu, ki je prečno pribit na jambor, prečnik, in na njem razprostirajo jadro. Zato se meni zdi, da božji glas evangelija meri na tole: on, v katerem ima vse svoj obstoj; on, ki je starejši od vseh stvari, katere obsega v sebi, razodeva z likom križa skrivnostno kakor po nekakšnem ogledalu svojo moč, ki vzdržuje vsa bitja. Jezus ni preprosto izjavil, da bo moral sin človekov umreti, ampak da bo moral biti križan. To zato, da bi *križ bistrovidnim* postal *teolog*, ki s svojim likom kaže in razglaša *oblast Križanega*, njega, ki je vse v vseh«. <sup>6</sup>

*Nadzemlje* je nadvesolje ali duhovno velevsolje ali nadnebesni predel, ki se začne onstran vidnega sveta. Tega ‚onstran‘ seveda ne smemo pojmovati krajevno ali prostorsko, temveč bitno, v smeri ki poteka v nasprotno stran razsežnosti materije, kolikor je materija »Če nas je Logos nekako opremil s perutmi in smo se povzpeli na hrbet nebesnega obloka, bomo tam našli nadnebesno zemljo, ki je pripravljena v dediščino krepostno živečim ljudem. Pojavna stvarnost, kolikor spada v območje telesne čutnosti, je vsa sama s seboj sorodna. Naj se kdorkoli povzpne krajevno še tako visoko, ostane pod umnobotno podstatjo. K tej misel ne more, če um prej ne preseže stvarnosti, ki jih v nižavi dosega čutnost«. <sup>7</sup>

Nadzemlje je torej nasprotna plat čutnega sveta. Čutna plat (podstat) in inteligibilna plat (podstat) sveta si stojita diametralno nasproti (imata nasprotno lastnosti), vendar sta bitno povezani v eno, zato je svet enota ali živeči ljudem. Pojavna stvarnost, kolikor spada v območje telesne čutcelota. Nadzemlje je pristopno človeškemu umu, ki je opremljen s perutmi Svetega Duha ter se bitno in spoznavno dviga nad čutni svet (seveda v svoji notranjosti in ne krajevno), tako da prodira v področje umnobotne resničnosti. Nadzemlje v ožjem pomenu sega od ekvatorja zemlje, ki je pod nebesi, pa do njenega zgornjega tečaja. Nadzemlje v širšem pomenu je vsa resničnost, ki je nad ekvatorjem podnebeške zemlje. Nebesa v ožjem pomenu so vsa resničnost, ki je nad zgornjim tečajem podnebeške zemlje. Nebesa v širšem pomenu so vsa resničnost nad ekvatorjem podnebeške zemlje.

<sup>6</sup> Trid.: GN 9, 229—303. Prim. tudi Eun. 3: GN 2, 121—122.

<sup>7</sup> Beat. 1: PG 44, 1209 A-B.



*Podzemlje* je podvesolje ali duhovno vesolje, ki se razprostira pod ekvatorjem podnebeške zemlje. Podzemlje v ožjem pomenu je bitno področje od ekvatorja do spodnjega tečaja podnebeške zemlje. Podzemlje v širšem pomenu je vsa resničnost, ki je pod ekvatorjem podnebeške zemlje, zlasti seveda brezno (abyssus) pod podzemeljskim tečajem, ki se končuje v bitnem področju pekla. Podzemlje je nepristopno zgolj diskurzivnemu človeškemu spoznanju.

Čutni svet je meja med zgornjo in spodnjo poloblo podnebeške zemlje — to je torej njen bitni *ekvator*.

*Navpičnica* (vertikala) pri Jezusovem križu označuje lestvico biti, ki se od pola niča prek peklenskih in podzemeljskih nižav vzpenja v nebeške višave v presežni smeri k neskončnemu Bogu, ki je Pol vseh bitij. Navzdolžnica teče v nasprotno smer od navpičnice: iz nebeških višav navpično v bitne nižave proti polu niča, ki je nekje globoko pod peklom. *Vodoravnica* (horizontala) pri Jezusovem križu označuje bitno širino in dolžino bitij. Bitna širina in dolžina bitij se s spuščanjem po navzdolžnici vedno bolj zožuje, to pomeni, da se tudi bitno (duhovno) obzorje zožuje. Pri človeku, ki sestopa z gore, se obzorje vedno bolj zožuje. Pri duhu, ki sestopa v podzemlje in končno v pekel, se duhovno obzorje strašno zožuje. Zdi se, da navedena podoba o vodnjaku (Ps 68,16; prim. Ps 54,24: vodnjak pogube) riše bitno in bivanjsko utesnjenost pekla. Ravno narobe velja za duha, ki se iz podzemlja po lestvici biti vzpenja navzgor: njegovo bitno in duhovno obzorje se vedno bolj širi. Stičišče štirih krakov Jezusovega križa označuje bitno sredino podnebeške zemlje, v kateri se pravokotno sečeta bitna navpičnica in bitna vodoravnica.

#### *b) Dan in noč na zgornji poluti podnebeške zemlje*

Gregor se je pri razlagi napisov psalmov in pri razlagi psalmov temeljito poglobil v duhovno geografijo in astronomijo. Človeški duh bitno presega čutni svet, zato živi ali na zgornji ali na spodnji strani ekvatorja podnebeške zemlje. Na zgornji strani ekvatorja podnebeške zemlje sije *Sonce pravičnosti*, se pravi *Kristus*, ki je *bitni in spoznavni pol nebeškega kraljestva in nadzemlja*.

»Vsebinska napisa ‚Zanjo, ki deduje‘ (Ps 5,1), je jasna. Prerok se s to prošnjo obrača na Boga in prosi za dušo, ki je zapravila svojo dediščino. Ko je prestopila zapoved, je tej duši sonce zašlo. Zato prerok prosi Boga, da bi ta duša odložila temo, spet prešla v rano jutro in bi zaslišal blagi glas, ki pravi stoječim na desnici: ‚Pridite blagoslovljeni mojega Očeta, prejmite

v dediščino kraljestvo, pripravljeno od začetka sveta' (Mt 25,34). Ne moti se, kdor prav isto misli glede napisa 'O jutranjem sprejetju' (Ps 21,1). Pismo zarjo navadno imenuje jutro. Zarja je mejnik noči in dneva: noč v njej pojema, dan pa raste. V skladu s skrivnostnim pomenom sv. pismo na mnogih mestih imenuje hudobijo tema. Ko po božjem sprejetju nastopi vzhod krepostnega življenja, tedaj dosežemo zmago, ker 'odložimo dela teme in kakor podnevi hodimo pošteno' (Rimlj 13,12—13). Blizu vsebine omenjenih napisov je tudi pomen napisa 'Za osmi dan' (Ps 6,1; 11,1). Vse prizadevanje krepostnega življenja meri na prihodnji vek, katerega začetek je osmi dan, ki pride za čutnim časom. Čutni čas se krožno vrti v tednih. Napis 'Za osmi dan' nam torej svetuje, naj ne gledamo k sedanjemu času, temveč k osmemu dnevu. Ko bo namreč prenehal ta deroči in prehodni (parodikós) čas, v katerem eno nastaja, drugo pa izginja, in bo minila potreba po nastajanju, tedaj ne bo več razpadljivosti, ker bo pričakovano vstajenje preobrazilo naravo v drugačno prvinsko življenjsko stanje. Ko se bo ustavila mimohodna narava časa, ne bo več ne nastajanja ne preminevanja ter bo v celoti minil teden, ki meri čas. Za njim bo nastopil osmi dan — naslednji vek — ki je v celoti en sam dan. Prerok imenuje pričakovano življenje 'veliki dan' (Mal 3,23; Jer 30,7; Joel 2,11). Tega dne ne razsvetljuje čutno sonce, ampak 'prava luč' (Jan 1,9), 'sonce pravičnosti' (Mal 3,20), ki ga peroški spis imenuje 'vzhod' (Zah 6,12; Lk 1,78) zato, ker ga zahod nikoli ne zagrne«. <sup>8</sup>

Na spodnji poluti podnebeške zemlje ne sije Sonce pravičnosti, zato vlada tam večna noč hudobije (negativna večna noč). Duhu, ki iz spodnje poloble prestopi ekvator čutnega sveta in čutnega časa, vzide nad obzorjem Sonce pravičnosti in takó stopi v osmi dan ali v dan božje večnosti (pozitivni večni dan). »Kakor je telesu lasten čutni dotik, tako je *izviren premik duše odločitev* (he katà proáiresin kínesis)«. <sup>9</sup> Duhovno premikanje duše je torej odvisno od njenega samoodločanja, samoopredeljevanja ali samousmerjanja. V človeku, ki se dan za dnem močneje opredeljuje za Kristusa, ali drugače rečeno, vedno močneje ljubi Kristusa tako, da sebe, svoje misli, dejanja in

<sup>8</sup> Inscript. ps. 2, 5; GN 5, 83, 3—84, 12. Parodikós: mimohoden, prehodni, minljiv.

<sup>9</sup> Trid.: GN 9, 292 11—13. Gre za 'proáiresis' (odločitev, opredelitev, opredeljevanje), s katero se more duh premikati k Bogu ali pa od njega odmikati. Gibalna sila svobode odločitve je seveda bila dana duhu za premikanje k dobremu, to je k Bogu. Glede na svobodno odločitev sta Helijevo sinova postala Belialova sinova (1 Kralj 2, 12), čeprav sta po naravi še naprej ostala Helijevo otroka. »Pri naši nizki naravi in pri naših dejanjih se more človek obrniti na eno ali na drugo stran, namreč ali k hudobiji ali k kreposti. Od nas je odvisno, ali postanemo otroci dneva ali otroci noči (1 Tes 5, 5). S krepostjo postajamo božji otroci, s hudobijo pa otroci božjega nasprotnika« (Eun. 3: GN 2, 43, 19—23 44, 4—5). V zvezi s temi ugotovitvami je pomembna trditev sv. Atanazija Velikega: »Gibanje duše ni nič drugega kot njeno življenje« (Gent. 33: PG 25, 65 C).

vse stvari v zemeljskem času vse bolj in bolj uravnava k poveličanemu Kristusu, v takem človeku toliko silneje raste nepojmljivo veličastni Gospodov dan. Njegov duh v tem potuje od ekvatorja čutnega sveta proti zgornjemu tečaju podnebeške zemlje, kjer mu Sonce pravičnosti zasije natančno v zenitu. Na ta tečaj je stopila nevesta iz Visoke pesmi. »Če me boš (Kristus) pasel na teh pašnikih (z vodo in krvjo svojega presv. Srca), me boš ‚opoldne‘ (Vp 1,7) uvedel v popolni počitek. Naslanjaje se v miru na iste resničnosti bom počivala v brezsenčni luči. Sonce sije tedaj v *nadglavišču*, zato vsenaokrog izginejo sence. Temu, ki je enako odmaknjen od večernega in jutranjega mraka, to je od področja, kjer se zlo začinja in kjer se zlo končuje, Sonce pravičnosti podeljuje opoldanski počitek.«<sup>10</sup>

Na zgornji poluti podnebeške zemlje razlikujemo nadzemeljsko duhovno in spoznavno zarjo, jutro in poldan. Duh, ki s spodnje polute prekorači ekvator čutnega sveta, stopi v *nadzemeljski polarni dan*, ker poslej Sonce pravičnosti stalno sije na njegovem bitnem obzorju ter ga razsvetljuje in ogreva. S tem človeku podarja življenjsko moč, da s pomočjo kreposti vere, upanja in ljubezni postaja vedno bolj otrok luči in otrok dneva. Kolikor bolj se človekov duh opredeljuje za življenje s poveličanim Kristusom, toliko bolj se njegov duh bitno oddaljuje od ekvatorja čutnega sveta in se torej bitno spopolnjuje. Zemeljski čutni čas je krožne narave, spada h krožnici ekvatorja, ki je najširša vodoravna obodnica podnebeške zemlje. Zemeljski čutni čas je potemtakem (obenem s čutnim svetom) najširša vodoravna obodna razsežnost podnebeške zemlje. Človek, ki vedno bolj ljubi in živi iz Kristusa, se duhovno pomika od ekvatorja proti zgornjemu tečaju podnebeške zemlje. To pomeni: njegov duh se vedno manj prepušča šumnemu krožnemu toku časa (v njem je človekovo telo, čutno spoznanje, čutna dela itd.); pri tem izgublja pozemeljsko duhovno širino in dolžino na račun bitne višine in z odločanjem za navpičnico vodoravnico vse bolj prekrizuje z navpičnico.

Kolikor bolj se človekov duh pomika proti zgornjemu tečaju, toliko manj blodi; giblje se v vse ožjih krogih. V njem se manjša noč blodenj, pozemeljska noč. *Pozemeljska duhovna noč blodenj* (ali noč pozemeljskih duhovnih obkrožanj) sega od enega tečaja podnebeške zemlje do drugega: pri ekvatorju je največja (polnoč), nato na obe strani upada proti tečajema. Ko um doseže zgornji tečaj, tedaj preneha njegovo mimoumno blodenje, mine zadnja senca (blodnja) pozemeljske duhovne noči in lahko zre resnico

<sup>10</sup> Cant 2: GN 6, 62, 7—18. Naj navedem podoben primer za boljše razumevanje povedanega: potnik, ki z ekvatorja tvarne zemlje potuje naravnost proti severnemu tečaju, vidi zvezdo severnico vedno više na obzorju (ko prestopi ekvator, mu ta zvezda vziđe), ustrezno pač svoji zemljepisni širini. Ko stopi na severni tečaj, tedaj je severnica natančno v njegovem zenitu.

bitij brez senc (brez zatemnjevanja, ki izhaja iz pozemeljskega blodenja). Resničnosti zanj izgubijo sence, ker se je na tečaju docela osrediščil z večno Resnico in v njej ravnočrtno zre vsa bitja. Obenem pa je Kristus res stopil v osebno središče vsega njegovega življenja, mišljenja in delovanja.

Človek, ki živi na tečaju podnebeške zemlje, usmerja svojega duha in telo, ki je še deloma v krožnem času, navpično k poveličanemu Kristusu. V njem sta bitna navpičnica in vodoravnica res pravokotni ena na drugo, kar še nista bili v vmesnem bitnem položaju od ekvatorja do zgornjega tečaja. Tak človek je *križan svetu in svet njemu*; dokler še živi v krožnem zemeljskem času, venomer okrog nosi na svojem telesu Jezusovo umiranje (prim. Gal 6,14; 1 Kor 4,10). Gregor pravi, da je lik križa bistrovidnim teolog, saj se po križu razodevata vsemogočna oblast in moč njega, ki je vse v vseh — neskončni in večni Logos. V moči Kristusa križanega se kristjan odpoveduje svoji človeški ali meseni modrosti in pluje čez veliko ter širo morje hudobije oziroma premaguje vpliv posvetne modrosti. Z upodabljanjem po križanem Kristusu se odpira kristjanovo notranje oko za pravilno zrenje in spoznavanje neskončne božje Modrosti, samega sebe, nebeških in čutnih bitij ter človeške zgodovine.

Človek na zgornjem tečaju in nad njim dovršeno živi in bitno upodablja v sebi veliko pashalno skrivnost, po kateri prehaja v osvobajajočo resničnost božjega kraljestva. Starozavezna postava je naročala, naj izvoljeno ljudstvo praznuje pasho štirinajsti dan prvega pomladanskega meseca, ki je ravno dan polne lune. Ljudstvo naj od tega dneva naprej uživa sedem dni samo nekvašen kruh. Gregor iz Nise to starozavezno uredbo razlaga v duhovnem pomenu zato, ker je postava senca prihodnjih dobrin (Hebr 10,1). Vse kristjanovo življenje na tvarni zemlji mora biti prehod iz sužnosti starega človeka v svobodo novega človeka v moči upodabljanja po križanem in poveličanem Kristusu. Kristjan s tvarne zemlje dan za dnem potuje navzgor po zemlji pod nebese in končno z zemlje pod nebese hiti naprej po nebeški zemlji.

»Kdor se ves teden tega življenja ne meša s staro hudobijo in vedno pripravlja sedanji dan nekvašen s tem, da je njegova izborna življenjska jed zdržnost, ta se loči od vsakršnega pomešavanja s temo. To namreč nakazuje štirinajstdnevni lunin tek. Poln lunin tek traja devetindvajset in pol dneva. V tem času luna izpolni svoj obtek tako, da bodisi po mlaju raste bodisi z manjšanjem popolnoma izgubi svetlobo. Iz tega je jasno, da je polovica navedenega časa štirinajsti dan in malo čez. Ko torej luna v svojem nočnem teku doseže ta dan, pridene obhodu svetlega dneva svoj sij, ki mu manjka, tako da noben vložek teme ne pretrga zveznosti luči ne zvečer ne zjutraj. V zaporedju teles sije potem svetloba nepretrgoma. Preden namreč popolno-

ma zaidejo sončni žarki, se luna pojavi prav diametralno nasproti soncu in s svojo svetlobo razsvetljuje stvari. In preden luna spet preteče ves svoj obhod, se z njeno ugašajočo svetlobo združi sij dneva. Ob tem dnevu polne lune torej izgine tema zjutraj in zvečer, ker jo nebesna svetilnika s svojo lučjo zapovrstjo preženeta. Kakor se na ta štirinajsti dan zgodi s čutno svetlobo — noč in dan sta v celoti nesprijemljiva za primešavanje teme — tako duhovna postava hoče, naj bo povedano simbol zanje, ki duhovno obhajajo praznik. Ves teden njihovega življenja naj bo ena sama svetla velika noč (hèn páscha photeinón) in ves čas njihovega življenja naj poteka brez stemnitve. To je krščansko stališče glede zapovedi o veliki noči. Zato gledamo k štirinajstemu dnevu in po tej čutni in tvarni luči doumevamo netvarno in umno Luč. Pri tem se zdi, da iščemo polno luno, ki bi nam zadostno razsvetljevala vso noč, a v resnici je naša postava tale: budno pazimo, da ves čas, ki se meri z nočjo in dnevom, živimo v luči, ki zadostuje, in se ne mešamo z deli teme.<sup>11</sup>

Živeti dovršeno skrivnost Kristusove velike noči pomeni živeti iz dovršene ljubezni do Kristusa v brezsenčni luči duhovnega opoldneva na zgornjem tečaju podnebeške zemlje. Tedaj je Sonce pravičnosti natančno v zenitu kristjanove osebe, v zenitu njenega duha, ki več ne blodi s pozemeljskim umevanjem in delovanjem in je zato ločen od podzemeljskih duhovnih stemnitev — je ločen od pozemeljske duhovne noči.

»Besede, ki jih izgovori čista in brezmadežna nevesta: ‚Jaz sem svojega ljubega in moj ljubi je moj‘ (Vp 6,3), so *merilo in določitev popolne kreposti*. Iz njih se učimo, da ne smemo imeti v sebi ničesar razen Boga; očiščena duša ne sme gledati k nikomer drugemu razen k Bogu. Duša se mora tako očistiti vsakega tvarnega opravila in umevanja, da bo *vsa in vsem* (hóle díólou) prestopila v duhovno in netvarno stanje in postala prejasna podoba pravzorne Lepote. Kdor na plošči gleda risbo, ki je natančna preslikava izvirnika, bo izjavil, da obema pripada en lik in lepota risbe je lepota izvirnika. Izvirnik je jasno viden v svoji sliki. Tako nevesta pravi: ‚Jaz sem svojega ljubega in moj lubi je moj‘. Nevesta je svojo lepoto prejela s priličenjem Kristusu; dosegla je prvotno blaženost naše narave, ker se je upo-

<sup>11</sup> Trid.: GN 9, 297, 1—298, 18. Uživanje opresnikov v velikonočnem tednu po Gregorju pomeni tole: »Število sedmih dni označuje ta mimohodni čas, ki se vrti v tednih. V njem si moramo prizadevati, da ne bi iz včerajšnje hudobije morda pripravili za sedanj dan kako mešanico iz luga in kisline. ‚Sonce naj ne zaide v vaši jezi‘ (Ef 4, 26), pravi apostol. Isti apostol zapoveduje, naj ‚obhajamo praznik ne s starim kvasom, tudi ne s kvasom hudobije in malopridnosti, ampak z opresniki čistosti in resnice‘ (1 Kor 5, 8). To, kar smo spoznali, da velja za eno vrsto hudobije, velja podobno za ostale vrste hudobije. Grenka zelišča izganjajo iz življenja malomarnost in razpuščenost. Uvajajo pa zdržnost in utrjenost in za čutenje težko sprejemljivo življenje, kajti ‚nobena vzgoja se takrat, ko se vrši, ne zdi vesela, ampak bridka‘ (Hebr 12, 11) (Trid.: GN 9, 296, 8—22).

dobila po podobi in sličnosti edine in resnične Lepote. Zrcalo, ki je umetelno prav izdelano za uporabo, kaže v sebi zaradi čiste površine natančno podobo obraza, ki se v njem zrcali. Tako duša, ki je sebe primerno pripravila za uporabo in je izbrisala vsak tvorni madež, je v sebi upodobila čisti lik Lepote. Ta lik Lepote je brez primesi grdobje. Samoopredeljevalno in živo zrcalo pravi: *S celim krogom gledam obraz svojega ljubega, zato je v moji globini viden celoten lik njegove lepote. Nevestine besede posnema Pavel, ki pravi, da je postal mrtev za svet in zato živi za Boga (Rimlj 6,11); in spet Pavel govori, da v njem živi edino Kristus (Gal 2,20). Pavel z besedami: ‚Življenje je meni Kristus‘ (Flp 1,21) glasno razglša tole: V meni ne živi več nobena izmed človeških in tvarnih strasti: ne sladostrastnost ne žalost ne jeza ne strah ne strahopetnost ne plašljivost ne napihovanje ne predrznost ne spomin na slabo ne zavist ne kako maščevalno razpoloženje ne ljubezen do imetja ne častihlepnost ne častiljubnost in ne kaj drugega, s čimer bi se duša omadeževala z odnosom do njega, ampak edino on je moja lastnina, ki ni nobena od imenovanih reči. V sebi sem vse odpilil, kar ne pripada njegovi naravi, in nimam ničesar takšnega, kar ni tudi v njem. Zaradi tega ‚življenje je meni Kristus‘ ki je posvečenje, čistost, neminljivost, luč, resnica in druge takšne reči».<sup>12</sup>*

Kristjanov duh, ki je dosegel zgornji tečaj podnebeške zemlje, je ves in v vsem pri svojem spoznavanju in delovanju dovršeno usmerjen h Kristusu. Čeprav tak kristjan še vrši tvorna dela in čutno spoznava, se pri tem njegov duh nič več ne popredmeti s pozemeljskim odnosom do čutnih stvari. V območju od ekvatorja čutnega sveta do zgornjega tečaja je kristjanov duh ves (kot celota) usmerjen h Kristusu, ni pa še ves ali kot celota nagnjen h Kristusu oziroma k svojemu nebeškemu polu. Deloma je še nagnjen k čutnemu svetu, zato še deloma blodi vzporedno s krožnim časom. Na tečaju izgubi še zadnje napačno nagnjenost, nagnjenje ali inklinacijo (rhopé) do zemeljskih stvari in prav tako izgine v njem še zadnji odklon od popolne osredotočenosti v večnega Boga. Poslej mu je pri vsem, kar čutno spoznava ali tvorno dela, vse edino neskončni Bog.

V območju *od ekvatorja čutnega sveta do zgornjega tečaja* moramo torej *razlikovati med usmerjenostjo in nagnjenostjo duha k Bogu*. Kdor bi recimo osvojil zgornji tečaj, kaj lahko z napačnim korakom prav kmalu stopi z njega. Zadostuje eno podzemeljsko nagnjenje, napačna samoopredelitev du-

---

<sup>12</sup> Cant. 15: GN 6, 439, 3—441, 4. Hólos diólou: ves in v vsem, cel in v celoti. To ne pomeni, da duh izgubi nadaljnjo možnost rasti v popolnosti, ker more nad tečajem podnebeške zemlje še napredovati v smeri k neskončnemu Bogu. S tem tudi ni rečeno, da ne bo več grešil ali vršil nepopolnih dejanj, saj lahko naglo nazaduje. Ne smemo tudi pozabiti, da je človekovo telo v krožnem času in še ni v celoti odrešeno. Ves in v vsem ne pomeni torej dokončno.



ha z napačnim odnosom do kakšne stvari v krožnem zemeljskem času in že se duh odkloni od dovršene osredotočenosti v Boga, izgublja dovršeno notranjo uravnoveščenost in se s ponovnim mimoumnim blodenjem deloma spušča k stvari, ki jo napačno ljubi, in zaradi blodenja valoví . . .

Človek, ki osvoji zgornji tečaj podnebeške zemlje, doseže neko stanje neustrastnosti, kar pa je možno le po posebni božji milosti (prim. Mojzesa in apostola Pavla, ki ju Gregor predstavlja kot vzora krepostnosti). Osvojati zgornji tečaj je cilj našega prizadevanja, ki pa mora računati z lahkovrtljivostjo našega duha in s krhkostjo navzdol težečega umrljivega telesa. »Gospod ne blagruje njih, ki bi pri sebi živeli že zunaj strasti, ampak za življenje v mesu *sprejemljiva določitev kreposti* je krotkost in zadostna sreča je biti krotek. V tem zapletenem (hýlodes) življenju ni namreč mogoče v celoti uresničiti netvarnega in neustrastnega življenja. Gospod ne predpisuje človeški naravi popolne neustrastnosti. Pravičen zakonodajalec ne ukazuje naravi tega, česar ta ne more sprejeti, kakor npr. naj se vodne živali preselelijo v ozračje in ptice v vodo. Zakon mora ustrezati posebni zmožnosti narave. Drugi blagor zato zapoveduje zmernost in krotkost in ne vsestransko neustrastnost«. <sup>13</sup>

### c) *Dan in noč na spodnji poluti podnebeške zemlje*

»Nikar me ne glejte, da sem počrnela, ker me je sonce pogledalo po strani« (Vp 1,6). Te besede neveste iz Visoke pesmi takole razlaga Gregor Niški: »Nihče naj se ne čudi, da se napad nasprotnikove skušnjave imenuje sonce, saj nas od Boga navdihnjeno pismo to uči na mnogih mestih. Psalmist v drugi stopniški pesmi blagoslavlja njega, ki prejema pomoč od Gospoda, Stvarnika neba in zemlje, tako da mu sonce ne škoduje podnevi (Ps 120, 2. 6). Prerok Izaija napoveduje prihodnjo ustanovo Cerkve in opisuje njeno sijajno ureditev (politeía). Pravi, da bodo njene hčerke nosili na ramah in njene sinove vozili v pokritih vozovih (Iz 60,4; 66,20) in bodo tako s senčniki odstranjevali pripeko. Prerok s tem skrivnostno opisuje krepostno življenje: z otroško starostjo razodeva to, kar je pravkar rojeno in nedolžno; s senčniki pa nakazuje blagi in ohrabrujoči mir pred pripeko, ki ga duša pridobiva z zdržnostjo in čistostjo. Iz tega se učimo, da mora biti z Bogom zaročena duša nošena na ramenih in je ne sme teptati meso, marveč mora duša sedeti na gmoti mesa. Pokriti voz pomeni razsvetljujočo krstno milost, po kateri postanemo otroci, ki ne opiramo več svojih stopinj na zemljo, ampak nas z zemlje prevažajo v nebeško življenje. Naše življenje

<sup>13</sup> Beat. 2: PG 44, 1216 A. Hylódes: gozdnat, goščavski, kalen, glenast.



je zasenčeno in ovlaženo z roso, ker senčniki kreposti gasijo žar pripeke. Oblak Duha, s katerim Gospod ogrinja in varuje otroke, odvrča pripeko škodljivega sonca, ki z navalom skušnjav svetlo površino telesa ožge, po-  
črni in stori nelepo.<sup>14</sup>

Na zgornji poluti podnebeške zemlje vlada pozitivni dan večnosti (osmi dan), na spodnji poluti pa večna noč. Škodljivo duhovno sonce je navsezadnje Lucifer, ki se je s svojim uporom Bogu in s popolno odvrnitvijo od Luči spremenil v nepojmljivo »črno sonce«. To črno sonce seva črne žarke (»dim«) ali drugačne rečeno, hudobni duh ljudi s svojim delovanjem duhovno skuša in zapeljuje. Med lučjo in temo, med krepostjo in hudobijo vlada popolno nasprotje, zato tudi med Kristusom in hudobnim duhom obstaja popolno osebno nasprotje. Seveda je hudobni duh kot ustvarjeno bitje popolnoma odvisen od svojega Stvarnika.

V podzemlju je duhovni pol antipodov škodljivo sonce, tam gospoduje »oblast teme«. Tema je odsotnost luči (nič), zato hudobni duh nima nobene svoje oblasti, oblasti, ki bi bila neodvisna od Boga. Na spodnji poluti podnebeške zemlje živi mnogo ljudi antipodov. Ti so duhovno nasprotno usmerjeni kot ljudje na zgornji poluti. Oblast teme pomeni tole: antipodi s svojo odvrtnostjo od Boga, ki je Luč, padajo v duhovno temo ali v duhovno noč (v odsotnost Luči, čeprav je tudi ta v podzemlju navzoča, ker je Bog povesod). Pogrezajo se v duhovno noč nepoznavanja neskončnega in večnega Boga. S pogrezanjem v osebno duhovno temo se spreminjajo v otroke noči in s tem nekako postajajo podobni »črnemu soncu«. Zaradi svoje napačne opredeljenosti in zgrešenega življenja potem polagoma poimenujejo svojo duhovno temo luč in svojo duhovno noč dan. Kdor pa se v podzemlju spreobrne, neha biti antipod in zopet potuje iz noči k pravi luči...

Zemeljski čas je teden, v katerem človek zori za veličastni osmi dan, kolikor kakor mladika raste iz trte, ki je Kristus. Kdor vrši dela teme, je podoben sodomski mladiki (Dt 32,32) ter si s pokvarjenim življenjem pripravlja slabo večnost. Psalmski napis ‚Za stiskalnice‘ (Ps 8,1; 80,1; 3,1) vsebuje globok duhovni pomen: »Upanje je skladišče, v katerega znašamo vse, kar si pripravljamo s svojim življenjem. ‚Jaz sem trta, vi mladike‘ (Jan 15,1). Če smo resnično zakoreninjeni v Kristusu in v njem rastemo ter rojevamo

<sup>14</sup> Cant. 2: GN 6, 51, 19—53, 19. Vp 1, 6 LXX: parablépo: gledam po strani, škilim, prezirljivo pogledam. V bitnem področju od ekvatorja čutnega sveta pa do zgornjega tečaja podnebeške zemlje človeški duh še ne stoji v popolnem osebnem nasprotju do hudobnega duha, zato ga ta »gleda« po strani. V popolno nasprotje stopi šele na zgornjem tečaju. V zvezi z Mt 13, 6 in Lk 8, 13 Gregor ugotavlja, da je skušnjava sonce. Če je že žgoča skušnjava hudobnega duha škodljivo sonce, je tem bolj (a fortiori) hudobni duh sam škodljivo sonce — bitje, ki s svojo hudobnostjo hoče ljudem škodovati.

sadove (Ef 3,17; Kol 2,7), potem razumemo iz povedanega, da Kristus zahteva od nas, ki smo v njem ustvarjeni in bi nas brez njega ne bilo, grozd dobrih del. Grozd dobrih del mora ustrezati soku, s katerim nas Kristus hrani. Ta grozd ne sme ostati nedozorel ne se zaradi jeze skisati in otrditi niti se ne sme pokvariti in zginiti s kakšno sladostrasnostjo. Vsakdo si v stiskalnici duše — stiskalnica je vest — pripravlja vino za prihodnje življenje. Vsakdo polni s svojimi napor, najši bodo ti že kakršnikoli, sam sebe. Srečni so tisti vinogradniki, katerih vino razveseljuje pri pitju človekovo srce. Nasprotno pa so bedni in objokovanja vredni vinogradniki, pri katerih se vino spremeni v „strup zmajev“ (Dt 32,33), je kakovostno škodljivo in, ker je iz sodomske mladike, rodi pogubo. Če torej gledaš k osmemu dnevu, se po psalmistovih besedah spomni na stiskalnice tako, da bodo tvoje stiskalnice po reku Pregovorov prekipevale od sladkega mošta<sup>15</sup>.

Gregor iz Nise sprejema Strabonovo mnenje, da spodnji tečaj tvorne zemlje ni obljuden, ker tam sonce preveč žge. Drugače je na zemlji pod nebesi, kjer je podzemeljsko okolitečajno območje naseljivo, čeprav vlada tam izredno velika pripeka hudobije. Človek antipod more z deli teme po stopnjah napredovati navzdol proti spodnjemu tečaju. V njem upada podzemeljska pozemeljska noč blodenj, raste pa *podzemeljski polarni dan* prav do svojega opoldneva, ki ga antipod doseže, ko njegov duh stopi na spodnji tečaj. Tedaj je škodljivo sonce v njegovem zenitu.

Gregor pravi, da Ps 54 deloma riše ureditev podzemeljskega duhovnega mesta ali države (pólis), njene zakone, prebivalce in dneve. »Nastanil sem se v puščavi« (Ps 54,8), da bi tam pričakoval rešitev od Boga pred spodnjo malodušnostjo in pred vrtinčastim viharjem skušnjav, kjer izgine hudobija. Potopitev v morje namreč pomeni izginitev. Zato vse, kar se dogaja v globočini, izgine. Pogreznjenje in poguba greha je razpad obstoječega sestava hudobije. Zato psalmist pravi, da Bog potaplja zlo v morje, s tem da razdvaja jezike somišljenikov v zlu (Ps 54,10). In nadaljnji vsebinski pomen psalma — opis mesta, ki ga naseljujejo slaba ravnanja — meri k istemu cilju. Psalmist navaja in našteva zle stanovalce tega mesta: nezakonitost in navzkrižno govorjenje, ki ponoči obkrožata mestno obzidje; v središču mesta se dalje vrtijo brezbožnost, nasilje in krivica. Predstavlja tudi zlo ljudstvo, ki napolnjuje ulice tega mesta, ko omenja izkoriščanje in zvitost. Med vsemi naštetimi pa, tako pravi, je najhujša hinavščina, saj skriva pod obleko enakomiselnosti in ljubezni — pod tem prijetnim pokrivalom — zvižahnost. Zato pravični sodnik pošlje takšnim prebivalcem dva vredna sostanovalca. Želiš zvedeti njuni imeni? „Smrt naj pride nadnje, živi naj se pogreznejo v kraljestvo mrtvih“ (Ps 54,16). Ko psalmist z besedo naslika vso črnino

<sup>15</sup> Inscript. ps. 2, 5: GN 5, 84, 24—85. Prim. Preg 3, 10.

prebivalcev, izpove osrečujoče besede, s katerimi je premagal to mesto z njegovo polnostjo vred. „Jaz upam v tebe, Gospod (Ps 54,24). Psalmist pove, da so polnost tega mesta krvoločni ljudje, ki niso polovični v nobeni obliki hudobnega dneva niti ne kažejo nedovršene hudobije, ampak so v zlu dovršeni«. <sup>16</sup>

V zlu dovršeni ljudje bi bili antipodi, ki bi živeli na podzemljskem tečaju. Zgornjetečajni človek bi bil zemeljsko brezgrešen, spodnjetečajni pa zemeljsko v vsem hudoben. Takih ljudi v zgodovini ni, zato so nekateri ljudje dovršeni v zlu samo v izjemnih primerih in le za malo časa. Gregor verjetno z dovršenostjo v zlu misli na skrajno podla dejanja, ki jih nekateri ljudje počno s skrajno brezvestnostjo, napuhom, dvoličnostjo in zvitostjo (prim. npr. 3 Kralj 21,7—14; Jan 8,44; Apd 13,10). Vendar tudi to ne pomeni, da je pri njih božja podoba dokončno pokvarjena, zato se kmalu z božjo pomočjo lahko vrnejo v boljše stanje, potem ko mine njih vročica hudobije . . . <sup>17</sup>

Ps 106 različno opisuje bedo podzemljske ali podmorske duhovne države. »Ljudje so zaradi nehotenja zapustili trdno stoječe in nevalujoče življenje ter so s tako svojo opredelitvijo zapluli na širno morje: „Kateri so se spustili na morje na ladjah“ (Ps 106,23) . . . Namesto da bi obdelovali raj, v katerem so prej urejeno živeli, opravljajo zdaj podvodno delo. Psalmist imenuje morje kalno (hylódes) življenje, ki ga vznemirjajo vseh vrst vetrovi skušnjav in ga premetavajo zapovrstni valovi medsebojno povezanih strasti. „Opravljali so delo na velikih vodah“ (Ps 106,23), in: „Ti so videli Gospodova dela, njegove čudeže v globočini“ (Ps 106,24). Zaradi hudobije

<sup>16</sup> Inscript. ps. 2, 13: GN 5, 143, 5—144, 7. Ps 54, 10 LXX: katapontízo: potopim v morje. Ps 54, 24 po LXX in vulgati: »Viri sanguinum et dolosi non dimidiabant dies suos« — »Možje krvi in zvijačneži ne bodo razpolavljali (razpolovili) svojih dni«. Moderni prevodi — . . . »ne dožive polovice svojih dni« — ne ustrezajo ravno zgodovinskim dejstvom.

<sup>17</sup> Pri razlagi psalma 72 piše Gregor: »Mnogokrat vidimo pri ljudeh v tem življenju dve skrajnosti: tisti, ki so vrhunsko spopolnjeni v hudobiji, uživajo skrajno blago stanje. Če kdo to opazuje, nekako počepne z umom: ali ni morda za človeško naravo boljše tisto, čemur pravijo slabše, in slabo tisto, čemur pravijo boljše? Če hvalijo pravičnost — a kdor se trudi zanjo, hudo trpi — in če grajajo hudobijo — a ti, ki si zanjo prizadevajo, prejemajo zvrhano mero užitek — kako se ne bi zdelo pri izbiri življenjske usmeritve častivrednejša hudobija od kreposti, obsojena hudobija od opevane kreposti? (Inscript. ps. 1, 6: GN 5, 40, 27—41 11). Pri tej točki ne gre za vprašanje ali so nujno vsa dela nevernikov grešna (obsojena janzenistična teza), temveč kako razlagati velike zločine v zgodovini, npr. umor učlovečenega Boga, velike morije kristjanov pri preganjanjih v rimskem cesarstvu (prim. tudi v tem stoletju na milijone nedolžnih ljudi pobitih po taboriščih in drugod). V zvezi s tem cerkveni očetje govorijo o »filiatio diabolica«: »Ko se človek odloča za iste reči kakor demoni, tedaj postane človek demonski: nastanoviten je kakor demon, lahkomiseln in se z poželenji naglo pretvarja« (Klemen Aleksandrijski, Strom. 6, 12: PG 9, 320 A-B. Prim. tudi sv. Justin, Dial. 93: PG 6, 697 A).

svojega življenja so postali *globočinski ljudje*. Mnogokrat so s svojo dušo pretrpeli zle brodolome, a so videli na sebi človekoljubna dela njega, ki nas je rešil iz globočin. ‚Rekel je in vzdignil veter (pneûma) vrtnčastega viharja‘ (Ps 106,25). Ta stavek se ne nanaša na Boga, temveč na sovražnika. Nasprotnikov glas namreč proizvaja vrtnčasti veter. ‚Kataigís‘ se imenuje silovit veter, ki se ne spusti naravnost, ampak se v ostrih *spiralnih zavojih* suče okoli sebe. Kadar se zgrne na vodo, kakor vanjo zagnana skala, tedaj se morje v globini vda zaradi pritiska ter se pod silo vetra nujno razkolje, tam pač, kamor se zažene veter. Zaradi pritiska padajočega vetra voda kipi kdaj tu zdaj tam in pljuska navzgor. Zato psalmist dodaja nazoren opis strašnih reči: obenem z vdorom ciklona ‚so se morski valovi vzpenjali do neba, se pogrezali v brezno‘ (Ps 106,26). Povzdigovanje takšnih valov v višino, pravi namreč valov strasti, je res vzrok spuščanja v brezno. Pismo nas večkrat poučuje, da je brezno (ábyssos) prebivališče hudobnih duhov. Ti, katere premetava zmešnjava kipečih valov, postanejo zaradi vrtoglavice in stemnitve iz uma. Takšna neznosnost jim otežkoča nadaljnjo plovbo podobno kakor pijanost. ‚Opotekali so se in omahovali kakor pijani‘ (Ps 106,27). Ti, ki so enkrat iz uma, ne najdejo več nobene prave poti do odrešilnega načrta, ampak je že vnaprej njihova modrost obsojena na brodolom in pogubo. Zato psalmist pravi: ‚Izčrpala se je vsa njihova modrost‘ (Ps 106,27)<sup>18</sup>.

Ljudje so v rajju zavrgli božji načrt za svoj dokončni vzpon v nebeško kraljestvo. Namesto božje volje so začeli spolnjevati svojo in so zapluli na razburkano in bučeče morje na spodnji poluti podnebeške zemlje. Kolikor so se z malikovanjem osebno oddaljevali od Boga, toliko so po spirali padali v vedno nižja bitna stanja. Z malikovanjem so tudi podlegali zapeljevanju hudobnega duha, ki je s svojim neutrudnim egocentričnim vrtenjem ljudem pomagal oblikovati ciklone v zgodovini. ‚Vpili so h Gospodu v svojih stiskah in rešil jih je iz njih nadlog‘ (Ps 106,28). Takoj se je vrtnčast vihar spremenil v veter, ki je ugoden za plovbo. Valovi so se polegli in morje se je umirilo v spokojno tišino. ‚Umiril je vihar v blag veter in utihnili so morski valovi‘ (Ps 106,29). Psalmist pravi, da je blag veter milost Duha, ki dušo z duhovnimi jadrji žene v božji pristan, medtem ko jo Logos krmari in uravnava njeno plovbo. ‚Vodil jih je v zaželeno pristanišče‘ (Ps 106,30)<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Inscript. ps. 1, 8: GN 5, 58, 25—60, 6. Ps 106, 23 LXX: katabaíno: spustim se dol, sestopim, sestopam. Podzemeljsko brezno, v katerem bivajo hudobni duhovi, je pekel; v njem je tudi evangeljski bogatin (Lk 16, 23—24), prim. Inscript. ps. 2, 16: GN 5, 173.

<sup>19</sup> Inscript. ps. 1, 8: GN 5, 60, 9—21. O padanju človeštva navzdol z malikovanjem prav do viška zla, ki nastopi s križanjem Kristusa in o Kristusovi zmagi na križu, prim.: GN 9, 283—284. Tukaj bi bilo treba še pisati o dnevu Gospodovega vstajenja (osmi dan), a to presega okvir te razprave.

Z križanjem učlovečenega Boga je nastopil višek zla v človeški zgodovini, poldan hudobnega dne ali polnoč duhovne noči ali ura oblasti teme. S svojim trpljenjem na križu in zmagoslavnim vstajenjem je učlovečeni Bog zasijal z nepojmljivo polnostjo dobrega dneva, osmega dne, ki je za vselej premagal duhovno noč človeštva z njenim viškom in z vsemi njenimi stopnjami.

Kristus je s svojim trpljenjem na križu preobrnil zgodovino človeštva in jo iz plovbe navzdol v globine podzemlja preusmeril v plovbo navzgor v višave nebeškega kraljestva. *Kristus križani in vstali je popoln gospodar vsega podzemlja* in odrešenik brodolomnega človeštva. Križani Kristus razodeva svojo božjo moč in blodeče človeške duhove rešuje iz vseh predelov spodnje polute in iz globin pod podzemeljskih tečajem. Pri tem se v podzemlju dogajajo nepojmljivi božji čudeži, s katerimi Kristus Gospod spričuje svojo nedoumljivo ljubezen do padlih ljudi.

Pogled na globus podnebeške zemlje nam odkriva neprestano spreminjanje, ki je značilno za duhovno zgodovino človeštva. Različna geografska področja tega globusa so v različnih dobah različno gosto obljudena in noben njegov prebivalec ne more v času svojega kratkega zemeljskega življenja ostati na istem mestu. Nekateri človeški duhovi se z zgornje polute podnebeške zemlje selijo na spodnjo in narobe. Še celo Adam, ki je živel visoko nad zgornjim tečajem, se je zaradi napuha s prestopkom preselil v podzemlje . . . Veliki grešniki se v podzemlju spreobrnejo in osvajajo nato tečaj na zgornji poluti . . . Dejansko gibanje posameznega človeškega duha je zaradi božjega skrivnostnega delovanja in človekovega svobodnega samoopredeljevanja nepredvidljivo in neopisljivo. Posamezne podobe, ki prikazujejo gibanje duha, so zelo nepopolna predstavitev resničnosti in tudi vse skupaj ne nikoli izčrpajo vseh vidikov. Glavno pa je, da na zgornjem tečaju podnebeške zemlje nepremično stoji križ, s katerega Križani neprestano priteza k sebi ljudi z vseh njenih koncev. »*Stat crux, dum volvitur orbis.*«

**Povzetek: Ivan Pojavnik, Spoznatnost Boga pri sv. Gregorju iz Nise (3)**

Človeški duh živi glede na svoj odnos do neskončnega Boga na podnebeški zemlji, nad njo ali pod njo. V skladu s tem razlikujemo različne duhovne dneve in noči ali različna bitna stanja, v katerih je zemeljski človek.

**Zusammenfassung: Ivan Pojavnik, Die Erkennbarkeit Gottes bei hl. Gregor von Nyssa (3)**

Gemäss seiner Beziehung zu dem unendlichen Gott lebt der menschliche Geist auf, über oder unter der Erde, die unter dem Himmelreich ist. So unterscheiden wir

dann verschiedene geistliche Tagen und Nächte oder verschiedene Schichten des Seins, in denen der irdische Mensch existiert.

**Résumé: Ivan Pojavnik, La cognoscibilité de Dieu chez s. Grégoire de Nysse (3)**

En dépendance de sa relation avec le Dieu infini l'esprit humain vit sur, au-dessus ou au-dessous de la terre qui se trouve au-dessous du royaume des cieux. Ainsi nous distinguons les différents jours et les nuits spirituelles ou les différents états de l'être dans lesquels existe l'homme terrestre.

*Stanko Ojnik*

## Svoboda ali prisila v Cerkvi

Kriza institucij, svetnih in cerkvenih, je danes splošni pojav. Naše življenje je od rojstva pa do groba vpleteno v mrežo predpisov. Centralizirane službe in anonimni centri oblasti izdajajo brezštevilne predpise, v Avstriji so jih našteali 17.000, verjetno bi pri nas to število preseгли. To povproča občutek utesnenosti in spodbuja hotenje po boljši svobodi. Kakšno svobodo si želimo in kako naj jo dosežemo?

Veliko smo se otresli vezi običajev in izročil, čeprav so v določenih dobah zagotavljali urejeno družbeno življenje. Svetne in cerkvene institucije človeka zasvajajo, razosebljajo, ga ideologizirajo, ter ustvarjajo napetost in polarizacijo med ljudmi. Mnogi zagovarjajo skrajno kritični odnos do institucij in se sprašujejo, ali ustanove in pravni sistemi sploh lahko zagotavljajo človekovo svobodo in druge osnovne pravice. Človek, osvobojen magije in praznovernosti, mora postati nosilec zgodovinskega razvoja — subjekt zgodovine. Abstraktne razprave, kaj je svoboda, nam najbrž ne bodo veliko koristile. Najbolje bo, da pogledamo v zgodovino, kaj je svoboda in kaj svoboda biti ne more. Kratek zgodovinski pregled naj nam pomaga osvetliti tudi vprašanje svobode in prisile v Cerkvi, ki živi na tem svetu.

### *1. Svoboda v zgodovinski resničnosti*

V obdobju, ko so bile ustanove utelešene v osebah vladarjev, kraljev in cesarjev, je samovoljnost oblastnikov brez dvoma omejevala človekovo svobodo. Za odpravo samovoljnosti so se izoblikovale ustanove, ki so omejevale samovoljnost vladarjev in poudarjale njihovo odgovornost. Nastale so različne ustavne monarhije, zahtevajo delitev oblasti. Toda te ustanove, ki so nastajale postopoma ali po revolucijah, se začno spreminjati v sivo anonimnost nedoločljivih nosilcev oblasti. Še danes jih čutimo kot paradoksalno nasprotje svobode, čeprav so nastale z namenom, da bi jo zagotavljale.



## Obdobje razsvetljenstva

Človek začne premagovati otroško obdobje zgodovine. »Sapere aude« — drzni si misliti, je parola tega časa. Razmišljati o družbenih odnosih, upirati se sveti pokorščini avtoritete in izročila. Ne tuje spoznanje in drugega volja, ampak lastno spoznanje naj kaže volji pot. Svoboda je tukaj najtesneje povezana z obveznostjo do lastne razvidnosti. V razsvetljenstvu je svoboda obveznost do spoznane resnice. Govorimo o racionalnosti, ki je v nasprotju s samovoljo. Razsvetljenstvo je hotelo nadomestiti izročila in pravila družbenega obnašanja z razvidnostjo. Zdrava družba je družba pametnih. Hkrati pa je bilo tudi vsem razumljivo, da ne morejo vsi hkrati priti do potrebne stopnje razumske razsvetljenosti. Zato začne razsvetljeni vladar v imenu višje svobode s silo posegati v pridobljene svoboščine stanov in mest. Monarh postane izvrševalec svobode, ki jo daje višje spoznanje. To zanimivo protislovje se v zgodovini ponavlja.

## Svoboda in demokracija

Po razsvetljenstvu se srečujemo z demokratičnimi ustavnimi državami. Državljan je svoboden samo takrat, če je deležen tudi pri izvršilni oblasti. Država naj bi postala ljudska. Od vsiljenih določb gre razvoj v smeri soodločanja. Osebna volja se uveljavlja v skupni volji in lastna svoboda postane omejena po skupni svobodi. V družbenem življenju pride do radikalne delitve moči, omejitve in kontrole oblasti. Nedotakljivost prava in samostojnost ter neodvisnost sodstva pišemo z veliko začetnico. Zaupanje v nepristranost prava je izredno veliko. Svoboda pomeni v tem obdobju predvsem svobodo pred samovoljo kogar koli. Svobode ne varuje oblast, ampak pravo. Človeku se priznava pravna osebnost na osnovi dostojanstva njegove narave. Svoboda je najtesneje povezana z obveznostmi pravnega reda kot branilca osnovnih človekovih pravic. Obveznost je sestavni del svobodnega življenja.

Svoboda pa ni nekaj statičnega, okostenelega, pač pa dinamičen razvoj, ki teži k vedno večji osvobojenosti, boljši demokraciji. Na tej stopnji razvoja se srečujemo z vprašanjem, ali ima demokratični sistem, kjer vlada volja večine, povsem neomejene pravice? Prva omejitev je razum, demokratični sistem ne more razglasiti zakona, ki bi ne bil pameten. Sistem je učinkovit le tedaj, če temelji na etičnih vrednotah, ki jih vsi priznavajo in so neodvisne od diktata večine. Sistem se mora ozirati na te skupne vrednote, na ta skupni etos. V vseh liberalističnih ustavah najdemo vrednote, ki jim volilni sistem ne more do živenga, to je tako imenovani nedotakljivi del ustave, lahko bi rekli neka vrsta nadustave. Formalno pravne demokratične določbe so vezane na neko etično vsebino grškega in krščanskega

izročila vsaj v zahodnem kulturnem krogu. Na tej pravni osnovi državni sistem dokazuje svojo upravičenost. Ustanove, ki jih je razsvetljenska demokracija uvedla za varstvo svoboščin, so se hitro spremenile v tlačitelje. Mehanizmi za prenos oblasti so se odtujili. Sistem strank, ki je bil potreben za oblikovanje skupne volje, ima nešteto čeri in nevarnosti. Volitve, ki so pomembno sredstvo pri deležu skupnega odločanja, postanejo vprašljive zaradi načina volilne propagande, vmešavanja finančne moči in še od nešteto drugih dejavnikov, ki izhajajo iz družbeno gospodarskih odnosov. Take volitve so lahko pravo nasprotje svobodnega soodločanja. Če omenimo še diktaturo sredstev obveščanja, prisvajanja oblasti določenih skupin ter radikalno uveljavljanje skupinskih interesov kot edino zveličavnega prepričanja, vidimo, da je svoboda mišljena in odločanja le navidezna.

### Svoboda v zgodovinski logiki

Heglu pomeni zgodovina proces neprestanega osvobajanja, ki se prebija skozi dialektična nasprotja. Po njegovem služi svobodi le tisti, ki je na strani zgodovinske logike. Dejanja, ki nasprotujejo temu, povzročajo odtujitev ali celo zasužnjenje. Tej logiki se je pridružil tudi Marx. Trdi, da deluje v skladu s tokom zgodovinske osvoboditve le tisti, ki se priključi prizadevanjem za brezrazredno družbo. Soglasje s to nujnostjo je delo za svobodo. V okviru te vizije so klasiki marksizma izdelali politične, pedagoško in psihološko oblikovane programe. Izdelani programi pa kaj hitro okostenijo, se dogmatizirajo in pomenijo deformacijo osnovne ideje.

Nosilec naprednih zgodovinskih sil je proletariat — ki ga vodi v brezrazredno družbo avantgarda delavskega razreda — partija. Zasedimo celo trditev, da je zgodovinski razvoj svobode identičen z zgodovino partije. Samo kdor deluje v duhu partijske politike, deluje za svobodnejšo prihodnost. Napredne zgodovinske sile morajo zato odstranjevati vse, kar se upira določenemu programu na poti v brezrazredno družbo. Zgodovina nam spričuje, kako hitro se taka ideologija sprevrže v lastno protislovje. Za taka spoznanja nam ni treba brati raznih Solženicinov, dovolj je, če skrbno študiramo in poslušamo dnevna poročila. Boj za človekovo osvoboditev, za samoodločanje in samoupravo je trd vsakdanji kruh!

### Pedagogika svobode

Zelo priljubljena sodobna pedagogika svobode je do skrajnosti pripeljana v eksistencializmu. Tukaj ne gre več za emancipacijo od izročil in avtoritete, ampak za emancipacijo od človečnosti, od lastnega bistva. Gre za popolno indeterminiranost. Sartre nam je zgovorno naslikal pekel take absolutne svobodnosti, ki vodi absurd — biti svoboden biti preklet.

## II. Iskanje svobode v Cerкви

Zgodovinski okvir naj nam pomaga razumeti vprašanje svobode in obveznosti v Cerкви. Ker sta avtoriteta in izročilo v Cerкви konstitutivna elementa, brez njih ni Cerkve, razsvetljenska emancipacija od avtoritet in izročila v Cerкви ni uporabna. Kristusovi Cerкви pripadamo po veri, ne po diktatu razuma ali po lastnem spoznanju. Cerкви je določil ustavo Kristus, vendar pa se konkretna oblika cerkvenega življenja vedno bolj ali manj krije z družbenimi ustanovami, v katerih živi. Tako se liberalizacija in demokratizacija javlja v neki obliki tudi v Cerкви. Ureditve demokratične države ne moremo kopirati, vendar je opravičeno vprašanje, katere demokratične institucije lahko sprejmemo v družbeno življenje Cerkve in katerih ne moremo.

Svobodo moramo iskati v smeri, kjer se uresničujejo človekovo bistvo in njegove sposobnosti. Čim popolnejše uresničuje človek svoje osnovne pravice, ki izhajajo iz njegove narave, toliko svobodnejši postaja. O pravicah pa lahko govorimo le tedaj, če imamo pravno ureditev, ki jih zagotavlja. Tako vidimo, da je svoboda nujno vezana na pravo. Pravo ni nasprotje svobode, temveč njen pogoj. Kdor hoče svobodo, se mora prizadevati za človeka vreden pravni red. Kjer je brezpravnost, tam ni svobode. Naivno oboževanje formalnih demokratičnih ustanov, pa čeprav so samoupravne, tudi ne vodi v pravo smer, ker so to samo sekundarni nosilci svobode.

Koncept svobode in demokracije bazičnih skupin je evangeliju zelo blizu. Odpor do velikih anonimnih družbenih skupnosti se prenaša tudi na službeno-zakramentalno strukturo Cerkve, ki bi naj bila ovira človekove svobode. Menijo, da je resnično krščansko življenje možno le v majhnih, preglednih, bazičnih skupnostih. Te naj zagotavljajo vsem članom pravo svobodo. Take skupnosti imajo brez dvoma veliko življenjsko in pričevalno moč. Medsebojna odgovornost, skupna zavest, izkustvo medsebojnega bratstva, vse to je prava oaza v puščavi sveta, kjer vlada prisila ter bolj ali manj anonimni nosilci moči.

Opozoriti pa moramo na nevarnost izolacije od velike zakramentalne skupnosti vesoljne ali pa celo lokalne Cerkve. V takem primeru se svoboda baze spremeni v praznino, pretrgajo se življenjske žile, po katerih priteka odrešujoče božje življenje. Ostane samo sociološki eksperiment, izživljanje prostega časa, namesto kulturnih dejanj samo družabno obredje.

Preroške obljube radikalnega osvobodilnega boja.

Bojevati se je treba za popolnejšo svobodo, kot jo zagotavljajo demokratične in cerkvene ustanove (E. Cardenal). Svoje ideale skušajo uresničiti z bojem v politični sferi. Svoboda božjega kraljestva se more in mora izbo-

jevati s političnimi sredstvi. Ideja božjega kraljestva gotovo vsebuje tudi človekovo svobodo na zemlji, vendar je le prehudo enačiti zemeljske vrednote z nebeškim kraljestvom. S tako sekularizacijo prisilimo Cerkev v politično areno, njene nadnaravne izvore in vrednote pa zasujemo. Vse to vodi po najkrajši poti v krščanski tuzemeljski politikum.

### *III. Biblično pojmovanje svobode*

Ali si krščanstvo upravičeno prilašča zasluge osvoboditelja človeštva? Kakšno je v zakramentalni ustanovi Cerkve dejansko osvobajanje? Kakšen je odnos med krščanskim pojmom svobode ter cerkveno avtoriteto in izročilom? Kar začniva pri Homerih:

V grški filozofiji svoboda ne pomeni svobodne izbire nekaj narediti ali opustiti, tudi ne človekove samovoljnosti. Za Grke je svoboda v prvi vrsti nasprotje suženjstvu. Pomeni popolno juridično pripadnost socialni ustanovi — družini ali državi. Popolna pripadnost prinaša polnost pravic pa tudi odgovornosti.

Mogoče bi lahko rekli, da je svoboda posest pravic, ki izhajajo iz pripadnosti k določeni socialni skupini, za katero se mora pripadnik čutiti odgovoren. Na tej osnovi ločijo delo svobodnega in suženjsko delo.

Tako pojmovanje srečujemo tudi v biblični govorici o Sari in Agari (Gal 4,21—31). Svoboden je tisti, ki je rojen iz zakona in ima v hiši dedno pravico. Nesvoboden je rojen od dekline in pripada hiši nepopolno ali le začasno. Razlika med svobodnim in sužnjem ni v obsegu dovoljen, ampak v družbenem statusu. Svoboden ima pravico ostati in imeti. Svoboden je dedič, posestnik, Pavel ga imenuje sin »Vi ste namreč poklicani k svobodi, bratje; samo da vam svoboda ne bo pretveza za mesenost, marveč drug drugemu služite z ljubeznijo« (Gal 5,13) in nadaljuje »Drug drugega bremena nosite in tako spolnite postavbo Kristusovo« (Gal 6,2).

Biti svoboden pomeni kristjanu promocijo v nov status božjega ljudstva — popolno včlanjenje in popolnost pravic (Gal 6,16). Preneha postavba priprave (Gal 4,4) in se uresniči zakon sinovstva — zakon Kristusov (Gal 6,1). Deležni postanemo statusa božjega Sina Jezusa Kristusa (Gal 6,1). Za življenje pa to pomeni: »Ti pa, ki so Kristusovi, so meso s strastmi in poželenjem vred križali. Ako po duhu živimo, po duhu tudi ravnajmo.« (Gal 5,24—25). Ta svoboda še zdaleč ni nezahtevna, še manj samovoljna, ključna resnica pavlinske svobode je križ.

Pojem biblične svobode nas popelje še globlje, ne pomeni samo socialni status, ampak deležnost na biti sami. Gre za gospodstvo nad svojim bitjem in ne za podložnost samemu sebi.

Svoboda mora voditi k bistvenemu, vzgajati k ljubezni, uvajati človeka v božje bistvo. Biti kakor Bog to je cilj radikalne pedagogike osvoboditve. (H. Urs von Balthasar, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes, Mysterium Salutis II*). Poleg ljubezni spada k pojmu krščanske svobode tudi pogum. Z Grki bi lahko rekli, da gre za pravico svobodnega, da javno pove, kaj misli. Pogumnost je znak prave demokracije. Pravica povedati pa predvideva tudi čut odgovornosti. Ker je svoboden dedič ali lastnik, je s tem tudi odgovoren, da svojega ne uničuje. Pavel sporeja govorico svobodnega in govorico sužnja (Tes 2). Kdor želi svobodno govoriti, se mora vprašati, ali je zares svoboden. Biblični svobodi nasprotujejo: prilizovanje, grabljenje imetja in častihlepje.

Prilizovalec poskuša poslušalce omrežiti in jih prisvojiti; prilizovanje je propaganda zase. Teži za svojimi koristmi, tudi materialnimi, hoče imeti vedno več.

Po svetem pismu je pohlepnost eden glavnih grehov, ki naredi človeka nečistega pred Bogom, onemogoča združenje z Njim in vodi v malikovalstvo (Kol 3,5; Ef 5,5).

Častihlepje bi lahko imenovali teženje k navideznemu. Tak človek ne išče resnice, ampak dobro mnenje. Svojih dejanj ne ocenjuje več po tem, kar v resnici so, ampak po tem, kako jih javno mnenje sprejema. Videz postane splošno merilo. Kdor živi za videz, postane tudi vsebina njegovega življenja navidezna. Sveto pismo vidi v tem usužnjenost in nesvobodo. Nasprotno pa je svoboda najtesneje povezana z resnico. Resnica vas bo osvobodila. Kjer ni resnice, ni svobode. Pavel vidi smisel svobode v oznanjevanju resnice svetu, ki živi v videzu (1 Tes 2,2). Svoboden je tisti, ki preseže svoje interese in se izroči evangeljski resnici. Svoboda je zakoreninjena v resnici, ki jo določa človekova in božja bit. Iz tega izhaja uresničitev prave svobode. Če je razbito človekovo bistvo, je dejanje prazno. Vzgoja k smiselni svobodi je vedno povezana s tkivom obveznosti do resnice.

Svoboda vodi v teološko globino božje podobnosti in teologijo križa, kamor pravna tehnika ne seže, vendar pa moramo iz teoloških globin zajemati smernice, ko opredeljujemo kristjanovo svobodo v Cerkvi.

#### *IV. Načela cerkvenega prava*

Naloga cerkvenega pravnega reda je, da zbere in opredeli kristjanove svoboščine. Iz gornjega razmišljanja bi lahko oblikovali nekatere smernice, ki jih bomo morali tudi v krajevni cerkveni zakonodaji upoštevati.

Svoboda se uresničuje le v pravnem redu. Pravice predvidevajo pravo. Brez pravnih obveznosti v družbi ni svobode. Za pravo pa je potreben etos, ne samo tehnika.

Najgloblji namen svobode v Cerkvi je, da omogoča deležnost v božji biti. Zagotovljen mora biti svoboden dostop do neokrnjene vere in zakramentov. To je osnovna kristjanova pravica. Obveznosti, ki iz tega sledi, pa vežejo vse, posebej pa še nosilce oblasti. Osnovna pravica vernikov do celotnega izročila ne more sloneti na dobrohotnosti in zasebnih prepričanjih nosilcev učiteljske službe. Iz Kristusovih ustavnih določb je treba nedvoumno in jasno opredeliti pravice in dolžnosti. Isto velja tudi za obhajanje bogoslužja.

Zagotoviti je treba vsestransko deležnost vernikov pri življenju Cerkve, pa tudi obveznosti, ki iz tega izhajajo.

V okviru prave vere je treba zagotoviti široko področje najrazličnejše duhovnosti in kar najbolj pestrih življenjskih oblik.

Pluralizem mišljenj spada med osnovne svoboščine. Vedno pa je treba iskati pravo ravnotežje med svobodo teološkega raziskovanja in edinostjo vere. Dolžnost vsakega oznanjevalca večnega izročila je, da upošteva sodobno mišljenje in posodablja govorico vere.

Cerkev mora biti branilka svobode tudi v družbenem življenju. Svoboda vesti in vere je jedro vseh svoboščin in nobena oblast ne sme s silo posegati v to področje. Omenimo naj le pozitivne pravice živeti po svoji veri in vesti pa tudi pravico Cerkve, da živi in deluje po svojih določilih.

V vesti najdemo sintezo svobode in dolžnosti. To je mesto človekovih najglobljih obveznosti in kraj njegove prave svobode, tukaj se srečujemo z bistvom človekovega dostojanstva, toda za kristjana je to premalo. Preseči je treba zemeljske resničnosti in v smeri božjega otroštva odkrivati sebi in svetu nove razsežnosti, nove prostranosti.

#### **Povzetek: Stanko Ojnik, Svoboda ali prisila v Cerkvi**

Naše življenje je od rojstva do groba vpleteno v mrežo predpisov, zato je razumljiv odpor do vseh institucij. Iskanje svobode je v vseh obdobjih zgodovine neprestana napetost med obveznostmi in svoboščinami. Brez obveznosti ni svobode. Tudi v Cerkvi lahko le urejeno pravno življenje zagotavlja popoln razvoj kristjanove osebnosti, čeprav se cerkvene pravne ustanove veliko razlikujejo od svetnih pravnih sistemov. Mesto človekovih najglobljih obveznosti in kraj resnične svobode v smeri božjega otroštva.

#### **Zusammenfassung: Stanko Ojnik, Freiheit oder Zwang in der Kirche**

Unser Leben ist von der Geburt im Netz von Vorschriften verflochten, deswegen ist der Widerstand gegen alle Institutionen verständlich. Die Suche nach der Freiheit

ist in allen Perioden der Geschichte immerwährende Spannung zwischen Verpflichtungen und Freiheiten. Ohne Verpflichtung gibt es keine Freiheit. Auch in der Kirche kann nur geregeltes Rechtsleben die völlige Entwicklung der christlichen Persönlichkeiten garantieren, obwohl sich die kirchliche Rechtsinstitutionen sehr von den Weltinstitutionen unterscheiden. Der Ort der tiefsten menschlichen Verpflichtungen und der Ort der wirklichen Freiheit ist sein Gewissen, der Christ aber muss das alles überwinden und die völlige Lösung in Richtung Kindheit Gottes suchen.

**Résumé: Stanko Ojnik, Liberté ou contrainte dans l'Eglise**

Depuis sa naissance jusqu'à la mort, l'homme est pris dans un réseau de prescriptions, ce qui explique son aversion pour toutes les institutions. La lutte pour la liberté au cours de l'histoire est une tension continue entre les obligations et les libertés. Pas de liberté sans obligations. Cela vaut aussi pour l'Eglise. C'est seulement une vie réglée par le droit qui peut assurer une évolution harmonieuse de la personnalité chrétienne, même si les institutions de l'Eglise se distinguent fortement des systèmes légaux civils. Le lieu où l'homme se sent le plus profondément obligé ainsi que le lieu de la vraie liberté c'est la conscience. Mais le chrétien doit transcender cela en cherchant des solutions dans le sens de sa filiation divine.



### Nekatera vprašanja iz kristologije

(Mednarodna teološka komisija)

#### *Predstavitev izjave*

Več članov mednarodne teološke komisije (MTK) je od 1. 1977 želelo osredotočiti svoje raziskovalno delo na kristologijo. Seveda ni bilo mogoče misliti na to, da bi podali o tem popolno sintezo. Pač pa je bilo možno takšno sintezo pripraviti s preučitvijo izbranih vprašanj, oziraje se pri tem na njihovo aktualnost in hkrati težavnost. Pri tem je bilo treba uporabiti različne metode: eden naj bi se postavil na historično-kritično raven in se spoprijel s težavami, ki jih srečavamo tukaj; drugi spet naj bi kot blicisti, zgodovinarji in teologi pretehtali probleme vsak s svojega vidika. Spet drugi so bili posebno občutljivi za najbolj razširjene današnje ugovore in težave in naj bi skušali pokazati, kako je mogoče kristološke verske resnice podati res aktualno, današnjemu življenjskemu občutju ljudi primerno, ne da bi vsebina vere izgubila svoj izvorni smisel.

Kardinal Šeper, predsednik MTK, je sestavil oziroma potrdil posebno podkomisijo iz tistih časov, ki so se želeli lotiti tega dela. Bili so to H.U. von Balthasar, R. Cantalamessa, Y. Congar, E. Dhanis, O. Gonzalez de Cardedal, M.-J. Le Guillou, K. Lehmann, G. Martelet, J. Ratzinger, H. Schürmann, O. Semmelroth in J. Walgrave.

Med dveletnim delom je Gospod odpoklical k sebi dva člana podkomisije: E. Dhanisa in O. Semmelrotha . . . Vodstvo podkomisije je bilo izročeno najprej J. Ratzingerju, ki pa je kmalu za tem postal nadškof in kardinal v Münchnu in Freisingu, potem O. Semmelrothu, končno — zaradi Semmelrothove obolevnosti in smrti — K. Lehmannu, ki je že pred tem časom dvakrat vodil podobno delo takšne podkomisije.

Velika razlika obstaja med kopico razprav, ki so jih pripravili člani z osebnim raziskovanjem, in dokončnim stanjem skupnega teksta, kakršen je nastal po enotedenskih živih in žilavih, čeprav prijateljsko iskrenih diskusijah (oktobra 1979). S pripravljalnimi referati se bo bravec mogel seznaniti v knjigi, ki jo bo H. U. von Balthasar izdal v Johannes-Verlag. Tukaj pa bo našel izjavo, ki vsebuje zaključke iz omenjenih raziskav. To izjavo je s po-

sebnimi glasovanji (sub forma specifica) sprejela velika večina članov MTK. Ta komisija torej to izjavo objavlja kot skupno stališče.

Kaj hoče ta izjava povedati? Če naj to razumemo, je pač koristno podati nekaj pojasnil k celotni vsebini.

Prva točka razpravljanja se tiče *metodologije*. Nekateri hočejo historičnega (zgodovinskega) Jezusa razlikovati od povelikonočnega Kristusa; tega drugega zametajo. MTK to razlikovanje in to zarezo odklanja tako na ravni zgodovine kakor na ravni vere: kraj, kjer se uveljavlja spomin na Jezusa in Jezusova navzočnost, so prvi učenci, to je Cerkev, in sicer prav v svojem prvem izražanju, v svoji prvi obliki.

Od prvotne vere do *dogmatičnih izrazov* obstaja dolga pot, ki pelje k prvim cerkvenim zborom, zlasti v Niceji, Kalcedonu, Carigradu (2. pogl.). Krščanska verska resnica (dogma) ostaja zvesta svojemu razodetemu viru in se nikakor ne vdaja helenizmu. Če bi zmagal helenizem, potem bi bil Kristus prikazan kot bog drugotne vrste, kot nekaj srednjega med transcendentnostjo Boga in spremenljivostjo in menjavanjem človeške zgodovine. Če je bila izrečena trditev, da je Kristus Bog »brez pomešanosti«, ni bila pri tem pozabljena njegova človeškost (človeška narava). Tretji carigraski koncil je dobro pokazal na vlogo, ki jo je v skrivnosti odrešenja igrala človeška volja Jezusa Kristusa.

Zvestoba izročilu seveda ne preprečuje pozornosti, ki jo moramo posvetiti *današnjim težavam*. Nekatere se nanašajo na izraze, ki so v navadi (narava, oseba); druge se tičejo smisla odrešenja, zoper katerega nastopa današnja zahteva po avtonomiji, pa tudi sicer je človek vedno hotel odrešiti sam sebe. MTK je imela namen pokazati skladnost med antropologijo in kristologijo. Odrešenjski božji poseg je mogoče razumeti, če je Bog že v začetku vzpostavil dialog ljubezni s človeškimi osebami. Učlovečena božja Beseda postane kot človek drugi Adam in vodi grešnika nazaj k Bogu, ne da bi s tem človek izgubil svoje dostojanstvo. Prav ob izostrenem čutu za človeško dostojanstvo dobiva današnja kristologija nove navdihe in novo živost. Kar se tiče izrazoslovja, je treba reči, da ni nikakršne ovire, ko gre za to, da bi iskali nove obrazce (formule), ki bi bili za današnje ljudi razumljivejši; samo da pri tem ne izločimo in ne odstranimo obrazcev ter izrazov, ki jih uporablja izročilo. Takšno prevajanje starih obrazcev v nove je vsekakor potrebno v novih kulturnih okoljih, s kakršnimi se danes srečujeta vera in evangelizacija (3. pogl.).

Nadaljnje, to je 4. poglavje obravnava problem, ki se je v vsej svoji pomembnosti pokazal v današnjih razpravljanjih in sporih: *povezanost med kristologijo in soteriologijo*.

V določeni sistematizaciji učbenikov je razprava *De Deo Redemptore* (Bog Odrešenik) imela zelo revno vlogo poleg razprave *De Verbo Incarnato*

(*Učlovečena Beseda*). Tukaj je MTK hotela raziskovati v dve smeri. Z enim od svojih članov, ki je posebej preučil Jezusovo razmerje do svoje smrti, se je njeno raziskovanje postavilo na zgolj zgodovinsko raven. Ali je iz Jezusovih poslednjih besed in dejanj mogoče ugotoviti, da je Jezus vedel, da bo trpel in umrl za nas. Nekateri se bodo morda čudili takšnemu skrčenju vprašanja; vendar je mogoče spoznati, da je bil ta epistemološki (spoznavoslovni) ovinek, se pravi sprejem boja na tleh lastnih nasprotnikov, vreden napora. V trenutku, ko je Jezus stopil na pot svojega poslednjega trpljenja, je izjavil, da daje svoje telo in svojo kri za »mnoge«, hkrati pa je naznanil svoje vstajenje (4. pogl. B in C).

Drugi del tega 4. poglavja (D) spet preide na problem, ki nastopa v območju vere. Kako je treba razumeti trditev, da je Jezus daroval sam sebe svojemu Očetu, in sicer s popolno predanostjo ljubeče božje in človeške volje? Tukaj so očrtane različne teorije, ki jih najdemo v katoliški teologiji; in dana je prednost ideji o »*gratia capitis*« (milost glave) in pa ideji o »zameni« ali izmenjavi, ki jo latinsko bogoslužje slavi kot »*admirabile commercium*«.

Prav med delom v oktobru 1979 se je jasno pokazalo, da je potrebno vsaj v glavnih črtah razpravljati tudi o dveh sorazmerno novih vidikih kristologije. Prvi je v zvezi z najnovejšimi študijami o Svetem Duhu ter hoče prikazati pomen »Kristusovega maziljenja s Svetim Duhom« (5. pogl., A). Drugi hoče s poudarkom opozoriti na *zvezo med Kristusom, ljudmi in kozmosom (vesoljstvom)*. Kristusovi človeški naravi (človeškosti) pripada »prvenstvo nad kozmosom«, kar je v nekdanjih teoloških učbenikih ostalo neopaženo.

Ph. Delhay

## Uvod

Vprašanje o Jezusu Kristusu je bilo v naših dneh postavljeno z novo ostrino, in sicer tako na ravni pobožnosti kakor teologije. Študij sv. pisma in zgodovinska raziskovanja velikih kristoloških cerkvenih zborov so prinesla številne nove prvine. Današnji možje in žene z novim poudarkom postavljajo staro vprašanje: »*Kdo je ta človek (prim. Lk 7,49)? Od kod ima ta vse to in kakšna je modrost, ki mu je dana, in kakšni čudeži se godijo po njegovih rokah*« (Mr 6,2)? Jasno je, da bi bil odgovor na ta vprašanja nezadosten, če bi ostal na ravni splošnega preučevanja znanosti o religijah.

Novejša prizadevanja so odkrila zanimiva obzorja, vendar so se pojavile tudi napetosti, in to ne le med različnimi teološkimi strokovnjaki, ampak tudi med nekaterimi od teh strokovnjakov ter cerkvenim učiteljstvom.

Tak položaj je spodbudil MTK, naj prispeva svoj delež k tej široki izmenjavi misli. Komisija upa, da bo s tem pomagala pojasniti nekatere koristne reči. Nima pa velikopoteznega namena, da bi podala celoten kristološki nauk. Zdelo se ji je potrebno, da opozori le na nekatere posebno pomembne točke, kjer so današnja razpravljanja naletela na težave.

### *I Poznavanje osebe Jezusa Kristusa in njegovega dela*

#### A) Zgodovinske raziskave

1. Jezus Kristus, ki je predmet vere Cerkev, ni ne mit ne kakršnakoli abstraktna ideja. Jezus Kristus je človek, ki je živel v določenem okolju in je nazadnje umrl, potem ko je bival v razvijajoči se zgodovini. Zgodovinska raziskava o Jezusu je torej nujno potrebna že na podlagi krščanske vere. Ta raziskava seveda ne poteka brez težav, saj ravno o tem pričajo različni poskusi takšnega raziskovanja v teku časov.

1.1. Nova zaveza nima namena, da bi podala o Jezusu zgolj zgodovinsko informacijo, zgodovinsko poročilo. V prvi vrsti hoče izročiti naprej pričevanje vere Cerkev o Jezusu in predstaviti Jezusa kot »Kristusa« (Mesija) v polnem pomenu in kot »Gospoda« (Kyrios Boga). To pričevanje je izraz vere in skuša zbuditi vero. Ni torej mogoče sestaviti Jezusove »biografije« v današnjem pomenu besede, če pod tem izrazom pojmuje natančno in podrobno pripoved. A isto velja za številne antične in srednjeveške osebnosti. A iz tega ne smemo izvajati pretirano črnogledih sklepov glede možnosti poznavanja Jezusovega zgodovinskega življenja. O tem dovolj zgovorno priča današnja eksegeza.

V zadnjih stoletjih so se zgodovinske raziskave o Jezusu večkrat obrnile zoper kristološko versko resnico. Vendar samo po sebi to antidogmatično stališče nikakor ni nujna zahteva dobre uporabe zgodovinsko-kritične metode. V mejah eksegetskega raziskovanja je gotovo dovoljeno rekonstruirati neko zgolj zgodovinsko Jezusovo podobo ali — stvarneje rečeno — nazorno prikazati in overoviti dogodke iz Jezusovega zgodovinskega bivanja.

1.2. Nekateri pa so nasprotno prikazali Jezusovo podobo tako, da so se izognili pričevanjem prvotnih skupnosti, iz katerih so izšli evangelijski. Menili so, da bodo s tem dosegli popolnejši zgodovinski pogled. Toda ti raziskovalci izrečno ali vsebljeno gradijo na osnovi več ali manj razširjenih filozofskih predsodkov, ki zorno področje zožujejo na to, kar današnji čas pričakuje od idealnega človeka. Drugi spet se dajo voditi psihološkim sumničanjem glede Jezusove zavesti.

1.3. Če hočejo današnje kristologije ostati veljavne, potem se morajo izogniti tem zablodam. Posebno velika nevarnost ogroža »kristologije od

spodaj«, in to toliko, kolikor se te hočejo naslanjati le na zgolj zgodovinske raziskave. Prav je, da upoštevamo najnovejša eksegetska raziskovanja, vendar je enako treba bedeti, da ne bi nasledli predsodkom, ki smo jih omenili zgoraj.

## B) Enota zemeljskega Jezusa in poveličanega Kristusa

2. Znanstvene raziskave o zgodovinskem Jezusu so nedvomno velikega pomena. To posebej velja za temeljno teologijo in za srečavanje z neverujočimi. Toda zares krščansko poznavanje Jezusa ne more ostajati pri teh omejenih pogledih. V polnosti dosežemo osebo in delo Jezusa Kristusa le, če ne razdvojimo »zgodovinskega Jezusa« in »oznanjevanega Jezusa«. Polno poznavanje Jezusa Kristusa je nemogoče doseči brez upoštevanja žive vere krščanskega občestva, ki je nositelj tega gledanja na dejstva. To velja tako za zgodovinsko poznavanje Jezusa in za nastanek nove zaveze kakor tudi za današnjo kristološko refleksijo.

2.1. Namen besedil nove zaveze je vedno globlje poznavanje Jezusa in sprejemanje vere. Ta besedila torej ne zrejo na Jezusa Kristusa z vidika določene literarne vrste golo zgodovine ali v okviru tako rekoč retrospektivne biografije. Vesoljni in eshatološki pomen oznanila in osebe Jezusa Kristusa zahteva, da presežemo golo zgodovinsko obujanje spominov, kakor tudi da presežemo zgolj funkcionalne razlage. Moderni pojem zgodovine, ki ga nekateri širijo kot nasprotujočega veri — ti pojmujejo zgodovino kot golo objektivno predstavitev neke pretekle stvarnosti — se vsekakor razhaja z antičnim pojmovanjem zgodovine.

2.2. Substancialna in radikalna istovetnost med Jezusom v njegovi zemeljski resničnosti ter poveličanim Kristusom bistveno spada k evangeljskemu oznanilu. Kristološko raziskovanje, ki bi se hotelo omejiti samo na Jezusa »zgodovine«, bi bilo nezdružljivo z bistvom in z zgradbo nove zaveze, in to še prej, preden bi ga avtoritativno versko učiteljstvo zavrglo.

2.3. Teologija more dojemati pomen in daljnosežnost Jezusovega vstajenja samo v luči dogodka Jezusove smrti. Prav tako more umevati pomen Jezusove smrti le v luči njegovega življenja, delovanja in oznanila. Celota in enota odrešenjskega dogodka, ki je Jezus Kristus, vključuje njegovo življenje, smrt in vstajenje.

2.4. Izvirno in prvotno sintezo o zemeljskem Jezusu in vstalem Kristusu najdemo v raznih »veroizpovednih obrazcih« in v »homologijah«, ki hkrati in s posebnim poudarkom navajajo smrt in vstajenje. V zvezi z Rimlj 1,3 ss navedimo med drugim 1 Kor 15,3—4: *»Izročil sem vam predvsem to, kar*

*sem tudi prejel, da je Kristus za naše grehe umrl, kakor je v pismih; in da je bil pokopan in je tretji dan vstal, kakor je v pismih*«. Ta besedila izražajo pristno povezavo med posamično zgodovino in večno veljavnim pomenom Jezusa Kristusa.

Ta besedila povezujejo v en sam vozle »zgodovino bistva« Jezusa Kristusa. Ta sinteza ostane zgled in vzorec za vsako pristno kristologijo.

2.5. Ta kristološka sinteza ne le predpostavlja izpovedovanje vere krščanskega občestva kot prvino zgodovinske, temveč tudi kaže, da Cerkev, ki je navzoča v različnih dobah, ostaja kraj pravega poznavanja osebe in dela Jezusa Kristusa. Brez posredovalne pomoči cerkvene vere je danes poznavanje Jezusa Kristusa enako nemogoče kakor v dobi sv. pisma nove zaveze. Zunanaj cerkvenega območja ni Arhimedovega vzvoda, čeprav naš Gospod ontološko vedno ohrani prednost pred Cerkvijo.

2.6. Znotraj tega širnejšega območja je danes vračanje k zemeljskemu Jezusu rodovitno in potrebno tudi za območje dogmatične teologije. Pomembno je, da bolje in globlje prikažemo silno bogastvo Jezusa Kristusa, kakor pa so to storile kristologije v preteklosti. Jezus Kristus osvetljuje in razjasnjuje do najvišje stopnje poslednjo mero in konkretno bistvo človeka, kakor to pravi papež Janez Pavel II. v svoji okrožnici Človekov odrešenik 8 in 10. Pod tem vidikom Jezusovo bratstvo in vzajemnost (solidarnost) z nami nikakor ne zamegljuje njegovega božanstva. Nekoliko naprej bomo videli, da kristološka dogma, če jo sprejmemo v njeni pristnosti, prepoveduje vsako napačno nasprotje med Jezusovo človeškostjo in božanskostjo.

2.7. Sveti Duh, ki je Jezusa razodel kot Kristusa, priobčuje vernikom življenje troedinega Boga. On zbuja in oživlja vero v Jezusa kot božjega Sina, ki je povišan v slavi in navzoč v človeški zgodovini.

Takšna je katoliška vera. Taka je tudi vera vseh kristjanov, kolikor ti skupaj z novo zavezo zvesto ohranjajo kristološke verske resnice cerkvenih očetov, jih oznanjajo, učijo in zanje pričajo s svojim verodostojnim življenjem.

## *II. Vera v Kristusa na prvih concilih*

### A) Od nove zaveze do nicejskega cerkvenega zbora

1. Teologi, ki danes postavljajo v dvom Kristusovo božanstvo, se pogosto zatekajo z naslednjemu sklepu: taka verska resnica (dogma) ne more izhajati iz pristnega svetopisemskega razodetja; njen izvor je v helenizmu. Toda poglobljene zgodovinske raziskave dokazujejo ravno nasprotno: grški način mišljenja je popolnoma tuj tej verski resnici in jo zavrača z vsemi svojimi močmi.

Krščanski veri, ki je razglašala Kristusovo božanstvo, je helenizem postavil v nasprotje svojo dogmo o božji transcendentnosti. To transcendentnost je imel helenizem za nezdržljivo s prigradnostjo in bivanjem v človeški zgodovini Jezusa iz Nazareta. Grškim filozofom je povzročalo posebno težavo sprejetje ideje o učlovečenju Boga. Platonikom se je zdela ta ideja nemogoča zaradi njihovega nauka o božanstvu; stoiki pa je niso mogli uskladiti s svojim naukom o kozmosu.

2. Da bi nekateri krščanski teologi odgovorili na te težave, so bolj ali manj odkrito privzeli iz helenizma pojem o nekakšnem »drugotnem bogu« (*deuteros theos*) ali »posredovalcu« ali tudi o »demiurgu«. S tem so se seveda izpostavili nevarnosti za subordinacianizem. Ta se je vključno skrival v izražanju nekaterih apologetov in pri Origenu. Arij pa je iz tega napravil pravo in izrecno krivo vero; učil je namreč, da Sin zavzema srednje mesto med Očetom in stvarmi. Arijevo krivoverstvo očitno kaže, kako bi se predstavila verska resnica (dogma) o Kristusovem božanstvu, če bi res izšla iz filozofskega helenizma in ne iz božjega razodetja.

Cerkev je na vesoljnem cerkvenem zboru v Niceji I. 325 določila resnico, da je Sin enega bistva (*homoousios*) z Očetom. Tako je zavrgla arijanski sporazum (kompromis) s helenizmom in obenem globoko preobrazila grški metafizični vzorec (shemo), zlasti vzorec platonikov in novoplatonikov. V resnici je s tem tako rekoč demitologizirala helenizem in izvršila krščansko očiščenje (*katharsis*) le-tega. Priznala je namreč samo dva načina bivanja: bivanje (obstajanje) neustvarjenega bitja (neustvarjene biti) in bivanje ustvarjenega bitja (ustvarjene biti), idejo o nekakšnem srednjem bitju med tem dvojnima pa je izključila.

Res je izraz »*homoousios*«, ki ga je uporabil nicejski koncil, filozofski, ne pa svetopisemski. Vendar je razvidno, da je bil končni namen koncilskih očetov samo ta: izraziti pristen pomen novozaveznih trditev o Kristusu, in to enoumno ter brez vsake dvosmiselnosti.

Ko je Cerkev tako opredelila resnico o Kristusovem božanstvu, se je oprla tudi na izkustvo odrešenja in človekovega pobožanstvenja v Kristusu. Z druge strani pa je dogmatična definicija obenem dajala svoj pečat izkustvu odrešenja. Priznavati moremo torej, da med življenjskim izkustvom in postopnim teološkim razjasnjevanjem vlada globoko medsebojno vplivanje.

3. Cerkevni očetje niso v svojih teoloških razmišljanjih vzeli iz vida posebnega problema Kristusove božje preeksistence. Pomislimo posebej ne Hipolita Rimskega, Marcela iz Ankire in Fotina. Kristusovo preeksistenco so ti skušali prikazati ne na ontološki, stvarno-bitni ravni, ampak zgolj na intencionalni ravni. Kristus naj bi preeksistirал, kolikor je bil vnaprej napovedan in predviden (*kata prognosin*).



Katoliška Cerkev je imela za nezadostne te predstave o Kristusovi preek-sistenci in jih je obsodila. S tem je tudi izrazila svojo vero v Kristusovo ontološko (stvarnobitno) preek-sistenco. To je utemeljevala z večnim rojevanjem Besede iz Očeta. Sklicevala se je tudi na to, kar nova zaveza zelo jasno trdi o dejavni vlogi božje Besede pri stvarjenju sveta. To seveda drži, kajti kdor ne biva ali pa biva samo intencionalno, ne more imeti nikakršne stvarne vloge, ne more izvršiti nikakršnega resničnega dejanja.

#### B) Kalcedonski cerkveni zbor

4. Celotna patristična kristologija se ukvarja s Kristusovo metafizično in odrešenjsko identiteto. To se pravi odgovarjati hoče na vprašanja: »Kaj je Jezus?«, »kdo je Jezus?«, »kako nas odrešuje?«. Na to kristologijo lahko gledamo tudi kot na napredujoče razumevanje in dinamično teološko formuliranje skrivnosti popolne transcendentnosti in imanentnosti Boga v Kristusu. Takšno razumevanje izvira iz spojitve dveh danosti. Z ene strani vera stare zaveze razglašala absolutno transcendentnost Boga, z druge pa je tu »dogodek Jezusa Kristusa«: ta je pojmovan kot osebni in eshatološki poseg samega Boga v svet.

Pri tem gre za imanentnost nove, višje vrste; za imanentnost, ki se kakovostno in povsem razlikuje od prebivanja božjega Duha v prerokih. Mimo ideje transcendentnosti ni mogoče iti molče. Za priznavanje Kristusovega božanstva v polnem in pristnem smislu se nujno zahteva priznavanje transcendentnosti. To priznavanje transcendentnosti je prav tako nujno potrebno za zmago nad tako imenovanimi »reduktivističnimi« (skrčevalnimi) kristologijami: ebionitizmom, adopcianizmom in arianizmom. Ta misel o transcendentnosti tudi omogoča, da zavrremo monofizitsko navdihnjeno tezo o pomešanosti Boga in človeka v Jezusu, tezo, ki pride do tega, da končno odpravi nespremenljivost in netrpljivost Boga v njem samem. Po drugi strani pa ideja imanentnosti, ki je vezana na vero v učlovečenje Besede, omogoča priznavanje Kristusove človeškosti, resnične in pristne človeškosti, zoper doketizem gnostikov.

5. V času kontroverz med antiohijsko in aleksandrijsko šolo še niso spoznali, kako bi uskladili transcendentnost, to je različnost narav, z imanentnostjo, se pravi s hipostatičnim zedinjenjem. Kalcedonski koncil l. 451 (DzS 301—302) je pokazal, kako je sinteza dveh vidikov možna s pomočjo dveh izrazov: »brez pomešanja« (*asynchytos*), »brez ločitve« (*adiairétos*): v tem lahko vidimo nikalni ekvivalent trdilnega obrazca »o dveh naravah in o eni osebi« Kristusa.

»Brez pomešanja« se jasno nanaša na obe naravi in priznava pristno Kristusovo človeškost. Obrazec obenem pričuje za transcendentnost (presežnost) Boga v skladu z željo protiarijancev; saj je povedano, da Bog ostane Bog in človek ostane človek. Ta obrazec izključuje vsako srednje stanje med božanskostjo in človeškostjo. Izraz »brez ločitve« pa naglašajo zelo globoko in nepreklicno zedinjenje Boga in človeka Jezusa v osebi Besede. Obenem je priznana polnost imanentnosti Boga v svetu: ta utemeljuje krščansko odrešenje in pobožanstvenje človeka.

Kalcedonski očetje so s temi trditvami dosegli novo stopnjo v dojemanju transcendentnosti. Ta ni samo »teološka«, marveč je tudi »kristološka«. Ne gre le za priznanje neskončne presežnosti (transcendentnosti) Boga glede na človeka. Na tem mestu gre za vprašanje o neskončni presežnosti (transcendentnosti) Kristusa, Boga in človeka, glede na vse ljudi in glede na celotno zgodovino. Po nauku koncilskih očetov je absolutnost in vesoljnost krščanske vere vsebovana v tem drugem vidiku transcendentnosti, ki je obenem eshatološka in ontološka transcendentnost.

6. Kakšen pomen ima torej kalcedonski koncil v zgodovini kristologije? Kalcedonska dogmatična definicija seveda ne more dati izčrpnega odgovora na vprašanje: »Kako moreta v Kristusu hkrati bivati Bog in človek?« Prav v tem je namreč skrivnost učlovečenja. Nobena definicija ne more s trdilnimi obrazci izčrpati bogastva te skrivnosti. Bolje je napredovati z zanikanjem in zaznamovati kraj, od katerega se ni dovoljeno oddaljiti. Koncil je znotraj tega prostora resnice postavil »eno« in »drugo«; postavil je torej skupaj nekaj takega, kar si dozdevno medsebojno nasprotuje in se izključuje: transcendentnost in imanentnost, Boga in človeka. Treba je priznavati oba vidika brez pridržkov, pri tem pa izključevati sleherno takšno pojmovanje, ki bi pomenilo ali golo postavljanje enega poleg drugega (iuxtapositi) ali pa njuno medsebojno pomešavanje (confusio). Takó sta v Kristusu v polnosti združeni transcendentnost in imanentnost.

Če se oziramo na razumske kategorije in uporabljene metode, moremo tukaj misliti na nekakšno »helenizacijo« novozavezne vere. Toda z druge strani kalcedonska definicija korenito presega grško misel. Saj medsebojno povezuje taki dve prvini, takšna dva vidika, ki ju je imela grška filozofija vedno za nekaj povsem nezdružljivega: Transcendentnost Boga, kar je duša platonskega sistema; in imanentnost Boga, kar je duh stoiške teorije.

### C. Tretji carigrajski cerkveni zbor

7. Pri ugotavljanju ustreznega kristološkega nauka ni dovolj, da upoštevamo idejni razvoj le do kalcedonskega koncila. Posvečati moramo pozor-

nost tudi zadnjim kristološkimi koncili in zlasti tretjemu carigrajskemu iz l. 681 (DzS 556 ss).

Z definicijo tega koncila je Cerkev pokazala, da lahko še bolje osvetli kristološki problem, kot je to že storila na kalcedonskem vesoljnem cerkvenem zboru. Pokazala je svojo pripravljenost, da znova razmisli kristološka vprašanja zaradi novih težav, ki so nastopile. Hotela je še poglobiti spoznanje, ki si ga je pridobila s svetopisemskimi povedki o Jezusu Kristusu.

Lateranska sinoda l. 649 (DzS 502 ss) je obsodila monoteletizem in s tem pripravila tretji carigrajski vesoljni cerkveni zbor. Cerkev je l. 649 — zlasti na pobudo in s pomočjo sv. Maksima Spoznavalca — osvetlila bistveni delež, ki ga je imela Kristusova človeška svobodna volja pri delu za naše odrešenje. Podčrtala je tudi, in sicer že s tem dejstvom, *odnos, ki je vladal med to človeško svobodno voljo in osebo (hipostazo) Besede*. Na tem koncilu je Cerkev dejansko izjavila, da je naše odrešenje hotela ena izmed božjih oseb po človeški svobodni volji. Definicija tretjega carigrajskega koncila, če jo razlagamo v luči lateranske sinode, raste iz globokih korenin učenja cerkvenih očetov in iz kalcedonskega koncila. Po drugi strani pa nam ta definicija prav posebej pomaga, da odgovorimo na zahteve našega časa na kristološkem področju.

Te zahteve težijo za tem, kako bi bolje prikazali vlogo, ki jo je Kristusova človeškost imela pri odrešenju ljudi, pa tudi, kako bi bolje prikazali razne »skrivnosti« Kristusovega zemeljskega življenja, kakor npr. krst, skušnjave in »smrtni boj« v Getsemaniju.

### III. Pomembnost verske resnice o Kristusu za naš čas

#### A) Odnos med kristologijo in antropologijo glede na današnjo kulturo

1. V določenem smislu si mora kristologija privzeti in vključiti vase tisto gledanje, ki ga današnji človek dobiva o samem sebi in o svoji zgodovini v luči, kakršno verniku posreduje Cerkev. Tako je mogoče popraviti v kristologiji pomanjkljivosti, ki izhajajo iz preveč ozkega pojmovanja izraza »narava«. Obenem je mogoče s Kristusom kot povzetkom in glavo vesoljstva (Ef 1,10) povezati vse tisto, na kar je današnja kultura po pravici pokazala kot na polnejšo resnico o človeku.

2. Takšno soočenje kristologije z današnjo kulturo je pripomoček za to, da pride človek v našem času do novega in globljega spoznanja samega sebe. Obenem je s tem soočanjem človeku omogočeno, da to spoznanje o samem sebi kritično preverja in presoja, kadar to postane potrebno, na primer na področju politike in religije. To velja zlasti za slednjo. Dogaja se namreč, da

religijo zanikajo in tudi popolnoma odklanjajo, kakor to dela ateizem; ali pa religijo razlagajo kot sredstvo za dojetje poslednjih globin celotnega stvarstva, pri tem pa izrečno izključujejo transcendentnega in osebnega Boga. Tako zaide religija v nevarnost, da bi jo umevali kot golo »alienacijo« človeškosti in človeštva, medtem ko Kristus izgubi svojo identiteto in svojo edinstvenost ter enkratnost. V obeh primerih seveda nastajajo iste posledice: človekovo dostojanstvo izgine; Kristus izgubi svoje prvenstvo in veličino. Zdravilo za to stanje more priti samo iz takšne antropologije, ki je prenovljena v luči Kristusove skrivnosti.

3. Pavlov nauk o dveh Adamih (prim. 1 Kor 15,21 ss; Rimlj 5, 12—19) je kristološko načelo, ki naj usmerja in osvetljuje soočanje s človeško kulturo; obenem je ta nauk tudi kriterij za presojanje in ocenjevanje današnjih raziskav na področju antropologije. Na temelju tega vzporedja je jasno, da Kristusa, ki je drugi Adam, ne moremo razumeti brez upoštevanja prvega Adama, tj. našega človeškega stanja. Po drugi strani pa zremo prvega Adama v njegovi resnični in polni človeškosti le, če se odpre Kristusa, ki nas odrešuje in pobožanstvuje s svojim življenjem, smrtjo in vstajenjem.

## B) Resnične težave današnjih ljudi

4. Mnogi današnji ljudje zadevajo na težave, ko jim predstavimo versko resnico kalcedonskega koncila. Izraza »narava« in »oseba«, ki so ju uporabljali koncilski očetje, imata sicer v navadni govorici še isti pomen; toda razni filozofski besednjaki označujejo stvarnosti, za katere tukaj gre, z zelo različnimi pojmi. Izraz »človeška narava« mnogim nič več ne pomeni skupnega in nespremenljivega bistva; ta izraz marveč kaže samo na nekakšen vzorec, na skupek ali povzetek pojavov, ki jih v večini primerov dejansko najdemo pri ljudeh. Pojem »osebe« pa pogosto določajo s psihološkimi izrazi, medtem ko zanemarjajo ontološki vidik.

Ko gre za *soteriološke vidike* verskih resnic o Kristusu, imajo danes premnogi še večje težave. Odklanjajo sleherno takšno idejo o odrešenju, ki bi glede človeškega življenjskega načrta vsebovala heteronomijo, se pravi odvisnost od drugega. Kritizirajo tudi to, kar je po njihovem mnenju zgolj individualni značaj krščanskega odrešenja. Obljuba prihodnje blaženosti se jim zdi utopija, ki ljudi odvrča od njihovih resničnih dolžnosti. Resnične dolžnosti so v njihovih očeh edino zemeljske dolžnosti. Vprašujejo se, iz česa neki naj bi ljudje morali biti odkupljeni; komu naj bi bilo treba plačati ceno za odrešenje. V nevoljo jih spravlja misel, da je Bog mogel zahtevati prelitje krvi nedolžnega; v tem pojmu sumijo navzočnost sadizma. Navajajo razloge zoper tako imenovano »*nadomestno zadostitev*« (to je zadostitev posrednika)

in pravijo, da je to moralno nekaj nemogočega. Saj je vendar — tako zatrjujejo — vsaka vest avtonomna, torej je ne more osvoboditi v moralnem pogledu kdo drug.

Končno nekateri naši sodobniki tožijo, da ne najdemo v življenju Cerkve in vernikov živetega izražanja skrivnosti osvoboditve, kakršno v veri izpovedujejo.

### C) Trajna pomembnost kristološke vere v njenih namerah in njeni vsebini

Kljub vsem težavam ohranjata dokočno veljavnost *kristološki nauk Cerkve* in prav posebej *verska resnica, ki jo je definiral kalcedonski koncil*. Res je dovoljeno, morda celo primerno, da to skušamo poglobiti; ni pa dovoljeno tega odklanjati. Na zgodovinski ravni je napačno, če rečemo, da so kalcedonski koncilski očetje ukrivili pomen krščanske resnice v smer helenističnih pojmovanj. Današnje težave, ki smo jih nakazali, po drugi strani razodevajo, kako so nekateri naši sodobniki v globoki nevednosti glede pristnega smisla kristološke verske resnice. Tudi nimajo vselej ustreznega gledanja na resnico o Bogu stvarniku vidnega in nevidnega sveta.

Da pridemo do vere v Kristusa in v odrešenje, ki ga Kristus prinaša, je treba sprejeti določeno število resnic, ki to razlagajo. Živi Bog je ljubezen (1 Jan 4,8); iz nje je ustvaril vse stvari. Ta živi Bog — Oče, Sin in Duh posvečevalec — je na začetku časov ustvaril človeka po svoji podobi. Obdaril ga je sredi veseljstva z dostojanstvom razumne osebe. Ko je prišla polnost časov, je troedini Bog dopolnil svoje delo v Kristusu Janezu. Njega je postavil za srednika miru in zaveze, ki jo je ponudil vsemu svetu za vse ljudi; in za vsa stoletja je Jezus Kristus popolni človek. Kajti Janez Kristus dejansko živi ves iz Boga Očeta in za Boga Očeta. Obenem živi ves z ljudmi in za njihovo odrešenje, to je za njihov razcvet. Kristus je torej vzor in zakrament novega človeštva.

Kristusovo življenje nam odpira novo razumevanje Boga in tudi človeka. Kakor je »*Bog kristjanov*« nov in svojevrsten, tako je tudi »*človek kristjanov*« nov in izviren v primerjavi z vsemi drugimi pojmovanji človeka. Ljudomilost Boga (Tit 3,4) in, če je mogoče uporabiti ta izraz, njegova »ponižnost« — to je tisto, kar z učlovečenjem, ki je delo ljubezni, stori Boga solidarnega z ljudmi, vzajemnega z njimi. To tudi omogoča uresničevanje novega človeka, ki najde svojo slavo v služenju in ne v gospodovanju.

Kristusova eksistenca je bivanje za ljudi (*pro-existentia*); zanje si Kristus privzema podobo hlapca (prim. Flp 2,7); zanje umira in zanje vstane od mrtvih (prim. Rimlj 4,24). To Kristusovo življenje, ki je naravnano k drugim, nam prinaša spoznanje, da resnična človekova avtonomija ni ne v pov-

zdigovanju samega sebe nad druge ne v nasprotovanju drugim. Z duhom povzdigovanja nad druge (*supra-existentia*) se hoče človek preriniti naprej in zagospodovati nad drugimi. Z nasprotovanjem (*contra-existentia*) pa ravna z ljudmi krivično in jih skuša manipulirati.

Pojmovanje življenja, ki temelji na Kristusovem življenju, se zdi na prvi pogled spotakljivo. To pa zaradi tega, ker zahteva spreobrnjenje vsega človeka; in to ne le na začetku, temveč neprestano in stanovitno prav do konca. Takšno spreobrnjenje, vedno novo spreobrnjenje, se more rojevati samo iz svobode, ki jo je preoblikovala ljubezen.

### Č) Nujnost aktualizacije (podanašnjeja) kristološkega nauka in oznanjevanja

6. V potekanju zgodovine in sredi raznovrstnih kultur je treba nauk kalcedonskega in 3. carigrskega koncila v zavesti ter oznanjevanju Cerkve pod vodstvom Svetega Duha vedno aktualizirati in posodabljati. Ta nujna potrebnost aktualizacije in posodabljanja obvezuje tako teologe kakor apostolsko prizadevanje pastirjev in vernikov.

6.1. Naloga teologov je najprej to, da pridejo do sinteze, ki upošteva vse vidike in vse vrednote Kristusove skrivnosti. V to sintezo morajo privzeti tudi pristne izsledke biblične eksegeze in raziskav o zgodovini odrešenja. Upoštevati je potrebno tudi način, kako religije različnih narodov izražajo težnje po odrešenju in kako si ljudje v splošnem prizadevajo za resnično osvoboditev iz stanja neodrešenosti. Prav tako naj bodo teologi pozorni na učenje svetnikov in cerkvenih učiteljev.

Taka sinteza bo le obogatila kalcedonski obrazec z bolj soteriološkimi pogledi, ko bo v celoti izrazila smisel stavka: Kristus je za nas umrl.

Teologi naj tudi posvečajo vso svojo pozornost vprašanjem, ki so zmeraj težavna. Naj navedemo vprašanje o *Kristusovi zavesti in vednosti*; in vprašanje, *kako pojmovati absolutno in vesoljno veljavnost ter vrednost odrešenja, ki ga je Kristus izvršil za vse, in to enkrat za vselej.*

6.2. Preidimo na celoto Cerkve, ki je mesijansko božje ljudstvo. Ta Cerkve ima nalogo, da vse ljudi in vsa ljudstva napravlja deležne Kristusove skrivnosti. Gotovo je ta Kristusova skrivnost ista za vse. Vendar jo je treba podajati tako, da si jo bo mogel vsak prisvojiti v svojem življenju in v svoji kulturi ter jo obhajati v bogoslužju. To je toliko bolj potrebno, kolikor se današnja Cerkve vse bolj zaveda izvornosti in pomembnosti raznih kultur. V teh kulturah namreč narodi izražajo svoje življenjsko občutje s svojevrstnimi simboli, kretnjami, pojmi in besedami. To vsebuje določene posledice. Skrivnost je bila razodeta svetim ljudem, ki jih je Bog izbral; verovali, izpovedo-

vali in obhajali so jo kristjani. To dejstvo je zgodovinsko neponovljivo. Deloma pa je ta skrivnost vendarle odprta novim izrazom, ki jih je treba iznajti. Tako bodo v vsakem narodu in v vsaki dobi učenci sprejemali vero v Kristusa in se bodo vanj včlenjali.

Kristusovo skrivnostno telo je sestavljeno iz zelo različnih udov; Kristus jim podarja isti mir v edinosti, ne da bi pri tem okrnil njihove posebne značilnosti. Gospodov Duh »vzdržuje vse v edinosti in pozna sleherno besedo« (vstopni spev stare rimske liturgije na binkošti, po Modr 1). Od tega Duha so vsa ljudstva in vsi ljudje prejeli svoje posebno bogastvo in svojevrstne karizme. Vesoljna božja družina je z njimi obogatena, ker božji otroci soglasno in enodušno, a tudi v različnih jezikih kličejo svojega nebeškega Očeta po Jezusu Kristusu.

#### IV. Kristologija in soteriologija

##### A) »Za naše zveličanje«

1. Bog Oče »svojemu lastnemu Sinu ni prizanesel, ampak ga je dal za nas vse« (Rimlj 8,32). Naš Gospod je postal človek »za nas in zaradi našega zveličanja«. Bog je tako ljubil svet, da je dal svojega Sina, svojega edinca, »da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje« (Jan 3,16). Osebe Jezusa Kristusa torej ni mogoče ločiti od odrešenjskega dela; odrešenjskih dobrin ne smemo ločevati od božanstva Jezusa Kristusa. Samo božji Sin more uresničiti pristno odrešenje od greha sveta, od večne smrti in sužnosti postave, po Očetovi volji in s sodelovanjem Svetega Duha.

Nekatera teološka razglabljanja niso dovolj ohranila te notranje povezanosti med kristologijo in soteriologijo. Potrebno se je danes vedno znova potruditi, kako bi bolje izrazili globoko soodnosnost, ki povezuje ta dva vidika odrešenjskega dogodka, ki je v sebi en sam.

Tu se želimo dotakniti samo dveh problemov.

Na prvem mestu je zgodovinska raziskava glede obdobja Jezusovega zemeljskega bivanja. V središču te raziskave je vprašanje: »Kaj je Jezus mislil o svoji smrti?« Zaradi veljave, ki jo hočemo dati odgovoru, se je treba z vprašanjem pomeriti na ravni zgodovinskega raziskovanja in vseh kritičnih zahtev, ki jih takšno raziskovanje zahteva (prim. št. 2). Odgovor je seveda treba dopolniti z velikonočnim gledanjem na odrešenje (št. 3). Ponavljamo še enkrat, da MTK nima namena podati ali razložiti celotno kristologijo. Zlasti pušča ob strani vprašanje o človeški zavesti Jezusa Kristusa. Tukaj želi pokazati le na temelj Kristusove skrivnosti v Jezusovem zemeljskem življenju in v njegovem vstajenju.



Drugi razmislek se bo nanašal na drugačno raven (št. 4). Pokazal bo, kako bogat soteriološki nauk je vsebovan v mnogoterosti izrazov, s katerimi nova zaveza označuje delo odrešenja. Te izraze bomo skušali sistematizirati in dojeti njih polni teološki pomen. Jasno je, da bomo to raziskovanje soočili s samimi svetopisemskimi besedili.

## B) Juzus je med svojim zemeljskim bivanjem naravnani na odrešenje ljudi

2.1. Jezus se je popolnoma zavedal, da je v njegovih besedah in dejanjih, v njegovem bivanju in njegovi osebi božje kraljestvo in božje kraljevanje že uresničena, a hkrati še pričakovana in približujoča se stvarnost (prim. Lk 10,23 s; 11,20). Tako se je Jezus naravnost, čeprav največkrat vključno, predstavljal kot eshatološki Odrešenik in je tako tudi razlagal svoje poslanstvo: Prinesel je eshatološko odrešenje, ker je prišel po zadnjem izmed prerokov, se pravi po Janezu Krstniku. Ponavzočeval je Boga in njegovo kraljestvo. Čas obljube se je z njim dopolnil (Lk 16,16; prim. Mr 1,15 a).

2.2. Če bi bilo smrtno trpljenje za Jezusa poraz in brodolom ali če bi bil obupal nad Bogom in nad svojim poslanstvom, bi njegove smrti — niti tedaj niti sedaj — ne mogli umevati kot dokončno dejanje odrešenjske zgodovine. Smrt, ki bi jo bil pretrpel zgolj trpno, pasivno, bi ne mogla biti »kristološki« dogodek odrešenja. Ta smrt je nasprotno morala izvirati iz prostovoljne pokorščine in iz ljubezni, s katerima je Jezus daroval sam sebe. Morala je biti privzeta v dejanje, ki je bilo hkrati dejavnost in trpnost, »dejavna trpnost« (prim. Gal 1,4; 2,20). Na to kažeta Jezusov nravni ideal življenja in v splošnem celotno njegovo delovanje. Jezus je bil pripravljen na smrt; usmerjen je bil k svoji smrti in jo je bil pripravljen pretrpeti. Tako je uresničil zahteve, ki jih je sam postavljajl svoji učencem (prim. Lk 14,27; Mr 8,34; Mt 10,29—31).

2.3. V svojem umiranju Jezus izraža svojo voljo, da služi in daruje svoje življenje (prim. Mr 10,45): tukaj je učinek in nadaljevanje tistega duha služenja, ki prešinja vse njegovo življenje (prim. Lk 22,27). Eno in drugo je pritekalo iz Jezusove temeljne usmerjenosti, ki je hotela živeti in umreti za Boga in za ljudi. Nekateri to imenujejo »bivanje za druge«, »pro-eksistenca«. S to svojo temeljno usmerjenostjo je bil Jezus po samem svojem »bistvu« naravnani na to, da bi kot eshatološki odrešenik uresničil »naše« odrešenje in zveličanje (1 Kor 15,3; Lk 22,19.20 b), odrešenje in zveličanje »Izraela« (Jan 11,30) in »narodov« (Jan 11,51 ss). To odrešenje in zveličanje je namenjeno »mnogim« (Mr 14,24; 10,45), »vsem« ljudem (2 Kor 5,14 s; 1 Tim 2,6), »svetu« (Jan 6,51 c).

2.4. Kako naj razumemo to temeljno usmerjenost »bivanja za druge«, to je tisto pripravljenost na popolno darovanje in žrtvovanje samega sebe, kakršna se razodeva pri Jezusu v času njegovega zemeljskega življenja? Ta usmerjenost je po svojem bistvu jasna in odločna odprtost za skladje z božjo voljo. V dogodkih, ki so potekali, je ta usmerjenost nujno postajala le še bolj živa in določna. V tem upanju in zaupanju je Jezus kot eshatološki srednik odrešenja, kot poslanec in znanilec božjega gospostva pričakoval dokončne vzpostavitve božjega kraljestva (prim. Mr 14,25 in vzpor.).

Čeprav je bil Jezus docela odprt za Očetovo voljo, je mogel začutiti vprašanja, ki so se postavljala: Ali bo Oče privedel do popolnega in celotnega uspeha oznanjevanje kraljestva? Ali je izraelsko ljudstvo nesposobno okleniti se eshatološkega odrešenja? Ali bo sam moral sprejeti krst smrti (prim. Mr 10,38 s; Lk 12,50) in piti pelih trpljenja (prim. Mr 14,36)? Ali bo Oče hotel vzpostaviti kraljestvo, če bo Jezus doživel neuspeh, smrt, še več, celo kruto mučeniško smrt? Končno, ali bo Oče tisto, kar bo Jezus pretrpel v »umiranju za druge«, storil učinkovito za odrešenje?

Pritrdilne odgovore na vprašanja je Jezus zajemal iz svoje zavesti o samem sebi: da je on sam eshatološki srednik odrešenja; in je v njem božje kraljestvo že navzoče. Z vsem zaupanjem je torej mogel pričakovati rešitev zastavljenih problemov. *To Jezusovo zaupanje moremo spoznati in razumeti iz tega, kar je govoril in storil pri zadnji večerji* (Lk 22,19 s in vzporedno). Jezus je pripravljen, da gre v smrt, vendar pa pričakuje in naznanja svoje vstajenje in povišanje (Mr 14,25); in znova potrdi obljubo ter navzočnost eshatološkega odrešenja.

2.5. Kako je Jezus razumel in izrazil svojo temeljno usmerjenost »bivanje za druge«, tisto svojo pripravljenost na požrtvovalno služenje, ki je prežemala vse njegovo delovanje in tudi smrt samo? Nikakor ni bilo nujno, a prav tako tudi ne nemogoče, da je Jezus to svojo pripravljenost izrazil v miselnih kategorijah in vzorcih (shemah), ki mu jih je nudilo izročilo izraelskega daritvenega bogoslužja. V tem primeru bi tukaj imeli opraviti s posebljajočim ponotranjenjem »nadomestne in spravno-zadostilne mučeniške smrti za druge« ali pa s svojevrstnim trpljenjem »Jahvetovega služabnika« (prim. Iz 53).

Dejansko je Jezus mogel razumeti in življenjsko uresničevati te pojme; le da jim je dal globlji pomen in jih preobrazil. V Jezusovi duši je bil vsekakor navzoč zavesten izraz »bivanja za druge«. Jezusove usmerjenosti na odrešenje ljudi ne moremo umevati v pomenu nečesa dvosmiselnega in nejasnega. Ta naravnost je smiselna le, če vključuje osebno spoznanje in osebno zavest ter odločno pripravljenost osebe, ki se daje.

## C) Eshatološki Odrešenik

3.1. Bog je obudil Jezusa od mrtvih in ga povišal. S tem je potrdil, da je Jezus enkrat za vselej in dokočno odrešenik verujočih. Obenem ga je s tem potrdil kot »*Gospoda in Kristusa*« (Apd 2,36), kot Sina človekovega, prihajajočega, da sodi človeštvo (prim. Mr 14,62). Izkazal je Jezusa kot »mogočnega božjega Sina« (Rimlj 1,4). V Jezusovem vstajenju in povišanju so verujoči našli novo luč in jasnost: pokazalo se je, da je Jezusova smrt na križu uresničila odrešenje. Teh resnic pred veliko nočjo še ni bilo mogoče izraziti tako in tudi ne z docela jasnimi besedami.

3.2. Od tega, kar smo povedali, zaslužita prav poseben premislek dve prvini.

— a) Jezus se je zavedal, da je dokončni Odrešenik poslednjih časov (prim. št. 2.1) in oznanja ter ponavzočuje božje kraljestvo.

— b) Jezusovo vstajenje in povišanje sta pokazala, da je Jezusova smrt sestavna prvina tistega odrešenja, ki se uresničuje z božjim kraljestvom in gospodvom (prim. Lk 22,20 in vzpor.) V 1 Kor 11,24 je Jezusova smrt prikazana kot sestavna prvina nove zaveze, ki se uresničuje dokončno in eshatološko.

Ti dve prvini dovoljujeta sklep: Jezusova smrt je odrešenjsko učinkovita.

3.3. Če govorimo o strogem pomenu in na zgolj pojmovni ravni, tedaj tistega božjega dejanja, ki nepreklicno prinaša odrešenje na temelju življenja in smrti eshatološkega Odrešenika, pa tudi na temelju vstajenja, ki Jezusa dokončno in nepreklicno vzpostavlja za Odrešenika, ni mogoče z lahkoto označiti kot »*spravno nadomestitev*« (substitutio expiatoria) ali »*nadomestno spravo*« (expiatio vicaria).

Vendar pa moremo tako gledati na stvar, če upoštevamo, da Jezusova smrt z njegovimi dejanji temelji v takšnem eksistencialnem razpoloženju, ki vključuje določeno osebnostno spoznanje in voljo (prim. zgoraj št. 2.5), da kot namestnik (oz. nadomestnik, »vicarie«) pretrpi »kazen« (prim. Gal 3,13) in »greh« človeštva (prim. Jan 1,29; 2 Kor 5,21).

3.4. Če je Jezus na osnovi zastonjskega daru milosti mogel uresničiti učinke te nadomestne sprave (zadostitve), je bilo to samo zaradi tega, ker je privolil, da »*ga je Oče dal*«, in ker je sam sebe za naše grehe dal Očetu, ki je svojega Sina sprejel v vstajenju. Tu je obstajala služba »bivanja za druge«, in sicer takšna služba prav v smrti preeksistentnega Sina (Gal 1,4; 2,20).

Zato pa moramo pri takšnem gledanju na odrešenjsko skrivnost in pri govorenju o »nadomestni spravi (zadostitvi)« imeti pred očmi dvojno analogijo.

Prostovoljno »darovanje« mučenca, posebej darovanje Jahvetovega služabnika (Iz 53), se silno razlikuje od žrtvovanja živali, ki so »podobe in sence« (prim. Hebr 10,1).

Še bolj je treba poudariti »darovanje« večnega Sina in še jasneje paziti na analogijo (naliko) položajev. Večni Sin namreč s svojim prihodom na svet prihaja, da spolni »božjo voljo« (Hebr 10,5.7 b) »Po Svetem Duhu je sam sebe dal Bogu v brezmadežno daritev« (Hebr 9,14). (To darovanje, »oblatio«, je npr. tridentinski koncil označil prav kot »daritev«, »sacrificium«: DzS 1753; vendar je treba v tem primeru izrazu dati njegov izvorni pomen).

3.5. Jezusova smrt je bila »nadomestna sprava« (expiatio vicaria) oziroma nadomestna zadostitev, dokončno učinkovita zaradi tega, ker je to Očetovo dejanje, s katerim je le-ta izročil in dal svojega Sina (Rimlj 4,25; 8,32; prim. Jan 3,16; 1 Jan 4,9), Jezus vzorno in dejansko sprejel in uresničil, ko je dal samega sebe ter se iz popolne ljubezni izročil in žrtvoval (prim. tudi Ef 5,2.25; prim. 1 Tim 2,6; Tit 2,14).

To, kar so po izročilu imenovali »nadomestna sprava« oziroma »nadomestna zadostitev«, je treba umevati kot »trinitarični dogodek« in v tem smislu preoblikovati to »spravo« oziroma »zadostitev« ter jo postaviti na višjo raven.

### Č) Enota in množstvo v pojmovanju soteriologije v Cerkvi

4. Izvor in jedro vse soteriologije sta obstajala že v prvotni Cerkvi, že pred sv. Pavlom. *Ta soteriologija temelji na besedah in v zavesti Jezusa samega.* Jezus ve, da umira za nas, za naše grehe; s takšnim naziranjem prestaja vse svoje zemeljsko bivanje, s takšnim gledanjem trpi in vstane.

Našteti moremo pet glavnih prvin:

- 1) Kristus daje sam sebe,
- 2) Kristus zavzema naše mesto v skrivnosti odrešenja,
- 3) Kristus nas rešuje »prihodnje jeze« in sleherne moči zla,
- 4) Kristus spolnjuje s tem Očetovo odrešenjsko voljo,
- 5) Kristus nas tako hoče z deležnostjo pri milosti Svetega Duha uvesti v trinitarično božje življenje.

Poznejši teologiji pripada naloga, da pokaže medsebojno skladnost teh prvin.

Sv. Tomaž pa podčrtava pet načinov učinkovitosti odrešenjskega dela: zasluženje, zadostitev, odkup (redemptio), daritev in tvorni vzrok. Seveda bi mogli dodati še druge.

V novozaveznih spisih kakor tudi v raznih dobah zgodovine teologije so nekateri vidiki soteriologije dobili večji poudarek kakor pa drugi. A vse te vidike je treba pojmovati kot približevanje velikonočni skrivnosti in jih po možnosti povezovati v sintezo.

5. V dobi cerkvenih očetov tako na Vzhodu kakor na Zahodu prevladuje soteriološki vidik »zamene« (commercium). Z učlovečenjem in trpljenjem nastane neke vrste »zamenava« ali »zamenjava« med božjo naravo in človeško naravo v splošnem. Natančneje povedano: stanje greha je zamenjano za stanje božjega otroštva.

Vendar so cerkveni očetje zaradi upoštevanja vzvišenega Kristusovega dostojanstva podali tukaj odtenke in omejili pojem zamene. Kristus je privzel značilnosti (*pathē, passiones*) grešne narave samo po zunanje (*scheticôsis*). Sam ni postal »greh« (2 Kor 5,21), razen kolikor je postal »daritev« (sacrificium) za greh.

6. Sv. Anzelm je predložil neko drugo teorijo, ki je prevladovala prav do najnovejšega časa. Odrešnik ne prevzame v strogem pomenu grešnikovega mesta, tako da bi »nadomestil« grešnika, marveč izvrši edinstveno dejanje, ki pred božjimi očmi poravnava dolg človeške krivde. Kristus sprejme smrt, ki ji ni podrejen; zaradi hipostatičnega zedinjenja ima njegovo dejanje neskončno vrednost.

S tem Sinovim dejanjem se uresniči odrešenjski sklep vse sv. Trojice. Obrazec »umrl je za nas« pomeni v tem sistemu zadostitve predvsem to, da je Kristus sprejel smrt »v naš prid« (in nostrum favore) in ne »na našem mestu« (nostro loco).

Sv. Tomaž je v jedru ohranil tako predstavitev odrešenjske skrivnosti, le da je vanjo vgradil prvine, ki jih je vzel iz patristične teologije. Sv. Tomaž poudarja predvsem to, da je Kristus glava Cerkve in da tisto milost, ki mu pripada kot glavi, zaradi organske povezanosti skrivnostnega telesa predaja vsem udom Cerkve.

7. Nekateri novejši avtorji skušajo obnoviti pojem »zamene«, ki ga teologija sv. Anzelma ni kaj bolj razjasnila. Pri tem gredo v dve smeri.

— a) Eni postavljajo v ospredje idejo *solidarnosti* (vzajemnosti). Ta pojem je mogoče različno razumeti. Če ga vzamemo v strogem pomenu, postavlja v ospredje način, kako Kristus sprejema nase in po notranje izkuša tisto oddaljenost (alienacijo) od Boga, kakršno si nakopljejo grešniki. Če nekateri od teh teologov jemljejo solidarnost v manj strogem pomenu, potem govorijo samo o volji, s katero hoče Sin božji tako s svojim življenjem kakor s svojo smrtjo razodevati brezpogojno Očetovo odpuščanje.

— b) S pojmom nadomestitve (substitutio) poudarjajo dejstvo, da si je Kristus resnično privzel stanje grešnikov. Ne mislijo seveda, da je Bog namesto nas kaznoval Kristusa in ga obsodil, kakor so to zmotno učili mnogi

avtorji, zlasti v teologiji reformacije. Drugi teologi se takšnega gledanja izogibljejo. S pojmom nadomestitve samo naglašajo, da je Kristus sprejel nase in pretrpel »prekletstvo postave« (prim. Gal 3,13), to je odpor, ki ga ima Bog do greha. Kristus je vzel nase breme tistih grehov človeštva, ki so bili predmet božje »jeze«. A tudi to izraža vidik ljubezni in »ljubosumnosti«, ki navdaja Boga v odnosu do ljudstva, s katerim je sklenil svojo zavezo, a se to ljudstvo zdaj oddaljuje od Boga zaveze.

8. Razlago, ki odrešenje prikazuje na osnovi pojma nadomestitve (substitutio), je mogoče opravičiti eksegetično in dogmatično. Zoper trditve nekaterih je treba reči, da ta razlaga ne vsebuje nikakršnega notranjega protislovja.

Svoboda ustvarjenih bitij ni popolnoma avtonomna. Stalno marveč potrebuje božjo pomoč. Če se je odvrnila od Boga, se s svojimi močmi ne more več vrniti k njemu. Z druge strani pa je bil človek ustvarjen zato, da bi bil vključen v Kristusa in s tem v življenje presv. Trojice. Naj bo oddaljitev grešnega človeka od Boga še tako velika, v vsakem primeru je manj globoka kakor pa tista oddaljenost od Očeta, ki se ji je podvrgel Sin božji v svojem samoizničanju (Flp 2,7) in v bridki »zapuščenosti« od Boga (Mt 27,46). Gre za vidik, ki je lasten uresničevanju odrešenja (odrešenjski ojkonomiji), gre za razlikovanje oseb v sv. Trojici, ki pa so v istosti ene narave popolnoma eno in eno tudi v neskončni ljubezni.

9. Objektivno spravo (expiatio) oziroma zadostitev za greh in milostno deležnost pri božjem življenju je treba pojmovati kot dva vidika, ki ju ni mogoče ločiti od odrešenjskega dela. Človek mora seveda sprejeti božje življenje s svobodnostjo, ki je pristno osvobojena. Celotno izročilo Cerkev, utemeljeno na sv. pismu, uči, da se odrešenjsko delo ne more uresničiti in ga ni mogoče razlagati drugače kakor v povezavi z dvema skrivnostma: Jezus je z ene strani resnično Bog, z druge pa je z nami v polnosti solidaren, ker si je privzel človeško naravo v vsej njeni neokrnjenosti.

10. Pri celoti odrešenja ni mogoče izpustiti »posebnega sodelovanja« Device Marije pri Kristusovi daritvi. Njena privolitev se je od trenutka njene privolitve učlovečenju dalje stalno nadaljevala. Ta privolitev je izraz najpopolnejše vere v večno zavezo, kakor to lepo pokaže Lumen gentium 61.

Tudi ne smemo prezreti najtesnejše povezanosti med križem in evharistijo. To sta dva vidika istega odrešenjskega dogodka, ki se dopolnjujeta. Z ene strani privzema Kristus človeški greh v svoje meso. Z druge strani pa Kristus daje svoje meso ljudem. Obhajanje evharistije nujno povezuje Kristusovo daritev (sacrificium) in darovanje (oblatio), s katerim Cerkev daje sama sebe Bogu. Cerkev se tako vključuje v večno darovanje (oblatio), s katerim Sin sam sebe daje Očetu, darovanje, ki se dovršuje v Svetem Duhu.

## V. Razsežnosti kristologije, ki jih je treba obnoviti

1. Svetopisemska in klasična kristologija vsebujeta kar najpomembnejše vidike, ki pa jim iz različnih vzrokov danes ne posvečamo pozornosti, kakršno bi zaslužili. Tukaj bi hoteli poudariti dva od teh vidikov, ki sodita kot nekakšen dostavek k pričujočemu tekstu MTK. Prvi vidik se tiče *pnevmatološke razsežnosti kristologije*; drugi vidik pa njene *kozmične (vesoljstvene) razsežnosti*. Tudi to bomo storili na kratko: sistematična obravnava tukaj ne pride v poštev, saj podajamo v celoti tega besedila le skope povzetke iz obširnih in mnogoplastnih celot.

Kar se tiče pnevmatologije, se bomo omejili na prikaz svetopisemskega nauka. S tem se seveda odpira pot za nadaljnja raziskovanja in že je nakazano veliko bogastvo te teme.

Kristusov vpliv na kozmos, na vesoljstvo, je čisto zadnja razsežnost kristologije. Ne gre le za delovanje Kristusa na vse stvari »v nebesih, na zemlji in pod zemljo« (prim. Flp 2,10), temveč tudi za vladanje, katerega Kristus uveljavlja nad celoto vesoljstva in nad vesoljno zgodovino.

### A) Kristusovo maziljenje s Svetim Duhom

2. Sveti Duh je neprestano sodeloval pri Kristusovem odrešenjskem delu. *Obsenčil je Devico Marijo, zato je tudi tisti, ki je iz nje rojen, svet in je Sin božji* (Lk 1,35). Jezus je pri krstu v Jordanu (Lk 3,22) prejel »maziljenje«, da bi izpolnil svoje mesijansko poslanstvo (Apd 10,38; Lk 4,18), glas iz nebes pa ga je tedaj razglasil za Sina, nad katerim ima Oče veselje (Mr 1,10 in vzpor.). Odtlej je Kristusa prav posebej »vodil Sveti Duh« (Lk 4,1), da je začel in dovršil svoje poslanstvo božjega »služabnika«: Z božjim prstom je izganjal hude duhove (Lk 11,20). Oznanjal je, da »se je božje kraljestvo približalo« (Mr 1,10) in se bo dovršilo »s sodelovanjem Svetega Duha« Rimski misal, prim. Hebr 9,14). Končno je Bog Oče obudil Jezusa in je s svojim Duhom napolnil njegovo človeško naravo.

Tako si je Jezusova človeška narava privzela podobo (formam, lik) človeške narave poveličanega božjega Sina (prim. Rimlj 1,3,4; Apd 13,32.33), potem ko je bila prej v podobi hlapca. Tudi je zdaj Jezusova človeškost prejela oblast podeljevati Svetega Duha vsem ljudem (Apd 2,22 ss). Tako moremo o novem, eshatološkem Adamu reči, da je »oživljajoč duh« (1 Kor 15,45; prim. 2 Kor 3,17). Kristusov Duh torej vedno oživlja Kristusovo skrivnostno telo in je duša tega telesa.



## B) Kristusovo prvenstvo nad kozmosom

3.1. Pri sv. Pavlu in v pavlovskih spisih je vstali Kristus pogosto označen kot tisti, čigar nogam je Oče vse podvrigel. Ta različno uporabljeni naziv je dobesedno v 1 Kor 15,27; Ef 1,22; Hebr 2,8. Enakovredno izražene ga srečamo v Ef 3,10; Kol 1,18; Flp 3,21.

3.2. Naj bo izvor tega naziva kakršenkoli (morda 1 Mojz 1,26 prek Ps 8,7), gotovo je, da se najprej nanaša na *Kristusovo poveličano človeškost (človeško naravo)*, ne pa samó na njegovo božanstvo. V resnici je učlovečeni božji Sin tisti, čigar nogam je »vse podvrženo«, saj je on edini uničil oblast greha in smrti, ki zaslužnjeta človeštvo. Kristus je s svojim vstajenjem premagal trohljivost, lastno prvemu Adamu in je v svojem mesu postal »duhovno telo« v odličnem pomenu ter odpira kraljestvo neminljivosti. Zaradi tega je Kristus »drugi in poslednji Adam« (1 Kor 15,46—49), ki mu je »vse podvrženo« (1 Kor 15,27) in si more podvreči vse (Flp 3,21).

3.3. V dejanju, s katerim je Kristus zlomil moč smrti, je vključena ena sama in prav ista prenovitev ne le za ljudi, marveč tudi za svet, za vesoljstvo, za kozmos; to je tista prenovitev, katere učinki se bodo jasno razkrili ob koncu časov. Matej imenuje to prenovitev »prerojenje« (*palingenesia*: 19,28); Pavel vidi v njej predmet hrepenenja in pričakovanja vsega stvarstva (Rimlj 8,19); knjiga Razodetja pa se ob uporabi starozaveznega izrazoslovja (Iz 65,17; 66,22) ne boji govoriti o »novem nebu« in o »novi zemlji«.

3.4. Preozko pojmovana antropologija, ki omalovažuje ali vsaj zanemarija bistveni odnos človeka do sveta, more povzročiti, da kdo ne upošteva tako, kakor bi bilo prav in potrebno, tistega, kar sv. pismo nove zaveze trdi o Kristusovem gospostvu nad vesoljstvom, nad kozmosom. In vendar imajo te vrste trditve za naš čas nemajhno pomembnost. Zdi se namreč, da zaradi napredka naravoslovnih ved še nikoli poprej nismo tako jasno kakor danes dojeli pomembnosti sveta in njegovega vpliva na človeško bivanje; in pač še nikoli nismo razločneje opazili poslednjih vprašanj, ki se ob tem prebujajo.

3.5. Poglavitni ugovor zoper kozmični ali vesoljstveni vidik Kristusovega prvenstva v njegovem vstajenju in v njegovem poslednjem prihodu v slavi izvira največkrat iz določenega pojmovanja kristologije. Če namreč nikoli ne smemo Kristusove človeškosti pomešavati z njegovim božanstvom, je vendar prav tako nedopustno, da bi to dvoje ločevali drugo od drugega. Sicer pa ti dve zmoti dejansko povzročata isti učinek. Bodisi da se namreč Kristusova človeškost utopi v njegovem božanstvu in v njem tako rekoč utone, bodisi da biva ločeno in odtrgano od božanstva: v obeh primerih je enako prepreno priznavanje kozmičnega ali vesoljstvenega prvenstva, ki ga ima Sin božji v svoji poveličani človeškosti. Kdor se vdaja enemu ali drugemu od teh dveh zmotnih gledanj, ta samó božanstvu Besede pripisuje tisto, kar po pričevanju

prej navedenih besedil jasno pripada Kristusovi človeškosti (človeški naravi), kolikor je to človeškost Jezusa Kristusa, ki je postal Gospod in je s tem dobil »ime, ki je nad vsa imena« (Flp 2,9).

3.6. Kristus je »prvorojenec med mnogimi brati« (Rimlj 8,29). Zaradi tega mu kozmično prvenstvo pripada tako, da naj bi v njem to prvenstvo postalo tudi naše prvenstvo. Pravzaprav pa že zdaj obstaja nekaj od te duhovne »istosti«, ki nam jo podeljuje Kristus (prim. 1 Kor 3,21—23). Ta identiteta, ta duhovna istost se bo, v polnosti razkrila šele ob paruziji (prim. Jan 17,24). Vendar nam že v sedanjem življenju resnično omogoča svobodnost v odnosu do vseh moči tega sveta, tako da moremo ljubiti Kristusa v vseh menjavah sveta, pri čemer tudi naša smrt ni izvzeta (Rimlj 8,38.39; 1 Jan 3,2; Rimlj 14,8.9).

3.7. To kozmično (vesoljstveno) Kristusovo prvenstvo pa nam ne sme zatemniti nekega drugega prvenstva, kakršnega Kristus izvršuje in mora izvrševati v zgodovini in v človeški družbi predvsem na temelju pravičnosti, tiste pravičnosti, ki so njena znamenja praktično nujno potrebna za označevanje božjega kraljestva. Vendar pa to *Kristusovo gospostvo nad človeško zgodovino* more dosegati svoj višek le znotraj tistega gospostva, katerega izvršuje nad vesoljstvom (kozmosom) kot vesoljstvom. Zgodovina namreč ostane toliko časa praktično pod jarmom sveta in smrti, dokler se čudovito Kristusovo prvenstvo še ne more brez omejitev uveljaviti v blagor vsega človeškega rodu, se pravi, do Kristusovega prihoda v slavi.

*Prevedla Ivan Pojavnik—Anton Strle*

## Česa naj bi se danes učili iz začetkov reformacije?

Eden od velikih današnjih katoliških teologov je gotovo L. Bouyer. L. 1979 je izšla knjiga, kjer je v obliki intervjuja prikazano njegovo zelo obširno in nenavadno izvorno teološko delo. Vpraševalec in redaktor knjige je G. Daix, laik-teolog, ki sam stopa čisto v ozadje, vprašanja pa postavlja tako, da jasno stopijo pred nas vse poglavitne značilnosti Bouyerove teološke misli. Knjiga je takoj naslednje leto izšla tudi v nemškem prevodu, ki ga je oskrbel H. U. von Balthasar, teolog, ki je sicer v marsičem drugače usmerjen kakor L. Bouyer, v nekaterih zelo pomembnih točkah pa z njim popolnoma soglaša, predvsem v tistem, kar v predgovoru k nemškemu prevodu Balthasar sam naglašaja:<sup>1</sup> Po gledanju L. Bouyera je katoliška polnost nekaj čisto drugega kakor intelektualni sistem; katoliška polnost je življenje iz Boga in v Bogu. Skoraj na vsaki strani te knjige zasledimo Bouyerovo temeljno prepričanje o neločljivosti resnice in življenja. V ekumenskem oziru je danes zelo v modi zabrisavanje veroizpovednih razlik. Pri Bouyeru, ki je ekumensko izredno občutljiv in odprt, je to ravno nasprotno. Bouyer neizprosno vztraja npr. pri apostolski službi Cerkve in pri njenih funkcijah, na katere pogosto pozabljajo celo nositelji teh služb (8).

A če rečemo, da Bouyer v svoji teologiji ni zagledan v intelektualni sistem, ne smemo misliti, da morda omalovažuje razumske temelje vere in sploh vlogo razuma v veri in teologiji, ali pa da ne vidi in ne pokaže enote v prekipevajočem bogastvu Kristusove skrivnosti, iz katere zajema vera in teologija. Pač pa bogata, a jasno razčlenjena enota, ki se polagoma razvija in ima za svoj cilj življenje, presijano z vero, srečanje svetnega in božjega življenja, Bouyera sili, da svoje indikative preoblikuje v imperative. To je treba reči več ali manj o vseh enajstih poglavjih, kolikor jih knjiga obsega, in

<sup>1</sup> Louis Bouyer, *Das Handwerk des Theologen*. Gespräche mit Georges Daix, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980, 182 str. — V izvorniku »Le metier de théologien. Entretiens avec Georges Daix, Ed. France-Empire, Paris 1979, 256 str. V francoščini ima knjiga ob koncu več dodatkov, tekstov iz Bouyerovih spisov.

so naslednja: 1. Iz protestantizma v Cerkev; 2. Duhovnik oratorija; 3. Od literature do teologije; 4. Liturgična reforma in pačenje te reforme; 5. Človek in sakralno; 6. Teologija in mistika; 7. Božja Cerkev; 8. Ekumenizem in katolištvo; 9. Krščanski in eshatološki humanizem; 10. Dve trilogiji; 11. Teologovo delo.

Vendar naj obrnemo tukaj pozornost le na tiste imperative, ki sledijo iz Bouyerovih izvajanj glede nastanka protestantske reformacije in jih je nujno potrebno uresničiti, če naj naša ekumenska prizadevanja ne ostanejo brez sadov.

L. Bouyer je bil pastor francoske luteranske Cerkve. Že med študijem filozofije in pozneje teologije je začutil potrebo po stiku z liturgičnim izročilom neločenih Cerkva. Globoko ga je prizadelo, ko je opazil nasprotja med sedanjim stanjem ločenih krščanskih Cerkva in tistim, kar se mu je pokazalo kot ideal Cerkve v novi zavezi. Navezal je stike ne le z metodisti in z reformirano Cerkvijo Francije, ki ima v svojem okrilju večino francoskih protestantov, marveč tudi z anglikanci in pravoslavci. »Vleklo me je k ponovnemu odkrivanju katoliškega (v prvotnem pomenu »katoliškega«) izročila, ne da bi se zato hotel odreči velikim načelom protestantske duhovnosti, ki so: prvenstvena avtoriteta sv. pisma, osebnostnost vernosti (religije), utemeljene na opravičenju po veri v milosti božji. Že sem bil zelo trdno prepričan o pravilnosti teh načel ter o njihovi skladnosti z novo zavezo; velikim izročilom srednjega veka in cerkvenih očetov iz časa pred srednjim vekom; pa tudi o tem, da je novo razvitje teh načel v 16. stoletju le po nesreči vodilo v razkol in končno v krivoverstvo. V tem gledanju na komplementarnost med tistim, kar je najbolj pozitivnega v načelih prvotne protestantske reforme, in ponovno odkritim katoliškim izročilom sem bil razen tega pod vplivom anglikanskega teologa Arthurja Ramseya . . . , ki je pozneje postal canterburyski nadškof. Ta si je ekumenizem predstavljal kot ponovno včlenitev v avtentično Cerkev, ki se, zajemajoč iz Kristusa, v moči Svetega Duha kakor živo bitje razvija v zgodovini in se pri tem drži velikih uvidov protestantizma, ki so: opravičenje po veri v božji milosti; prvenstvo božje besede; povsem osebni značaj vernosti« (13).

V Strasbourgu je poslušal znanega protestantskega eksegeta. O. Cullmana. Ta je trdil, da je preučevanje sv. pisma nove zaveze neločljivo od študija cerkvenih očetov, živih dedičev nove zaveze in razlagavcev načina, kakor je zgodnja Cerkev živela to novo zavezo. To je skupaj s študijem J. H. Newmana Bouyeru jasno pokazalo, »da ima zakramentalno strukturirana Cerkev svoje korenine v novi zavezi in da je globlje dojetje tega, o čemer govori nova zaveza, nemogoče ločiti od študija celotnega teološkega izročila, zlasti izročila cerkvenih očetov« (17). Za licenciatsko delo si je še kot protestant

izbral témo »Pojem Cerkve kot Kristusovega telesa v teologiji inkarnacije pri sv. Atanaziju«. Ugotovil je predvsem tole: »Pri očetih je nauk o Cerkvi popolnoma neločljiv od kristologije, tako da bi bilo nekaj protislovnega, če bi hoteli to dvoje medsebojno izigravati. To je ena od temeljnih resnic izročila, katerega potrjuje vsa krščanska starodavnost« (19).

Na vprašanje o bližnjem vzroku, zakaj je prestopil v katoliško Cerkev, odgovarja Bouyer: To se je zgodilo »na temelju mojega rastočega izkustva v cerkveni službi. Spoznal sem, da je za trajno nemogoče ohranjati in vedno znova oživljati tista načela, ki so bila v protestantskih Cerkvah, nastalih v 16. stoletju, nanovo odkrita in ki sem jih že omenil: opravičenje po veri v božjo milost; podreitev pod božjo besedo kot najvišjo avtoriteto; osebni značaj religije. Ta načela namreč predpostavljajo avtentično, od Kristusa hoteno in ustanovljeno Cerkev. Toda težava, kako jih praktično spet včleniti v izročilo, kakor ga je umevalo 16. stoletje — in šlo je vendar za resnično ponovno odkritje — ta težava je sprožila nastanek Cerkva, ki so dejansko morale postati bolj ali manj shizmatične. Zakaj shizmatične? Predvsem zato, ker so izgubile nepretrgano povezavo z apostolsko cerkveno službo; opustile so namreč škofovstvo in tako ni bilo več mogoče reči o njih, da so resnično v občestvu z vedno trajajočo Cerkvijo. Ta položaj jih postavlja v nasprotje do gledanja na Cerkev in do stvarnosti Cerkve v novi zavezi in pri cerkvenih očetih« (19—20).

Že kot katoličan je napisal knjigo »Du protestantisme à l'Eglise«. Načrt zanjo je imel že prej. A »ta knjiga nikakor ni avtobiografska. To je marveč raziskava o tem, kako prej imenovana protestantska duhovna načela dolgujejo svoj nastanek ponovnemu odkritju katoliškega izročila samega, kako pa so potem na temelju zgodovinske nesreče zašla na shizmatično, končno na heretično krivo pot in pri tem izgubile tudi veliko od svoje življenjske moči. Edinole ponovna vključitev v živo cerkveno izročilo more temu, kar so reformatorji videli najbolj pozitivnega, pripomoči k uveljavitvi teh načel. Tu obstaja zame resnični ekumenizem: napraviti globoko spravo protestantskih načel s katoliško Cerkvijo, ki jim edina more znova dati njihovo prvotno, povsem pozitivno usmerjenost; a za ta namen je potrebno, da Cerkev iz teh načel res živi v polnosti znova najdenega izročila — v dejavno živeti liturgiji v luči cerkvenih očetov in nove zaveze« (22—23).

Nikakor pa L. Bouyer ne misli, da je v katoliški Cerkvi vse prav in da ni v njej vedno znova potrebna prenovitev in odstranitev napak, ki morejo postati usodne. Prav Bouyer, in to tudi v tej knjigi, izraža v mnogih rečeh zelo ostro — čeprav pač vedno konstruktivno — kritiko na račun zablod današnjih katoličanov v teologiji, oznanjevanju, liturgiji, pastorizaciji itd. Pri tej kritiki se kakor nekakšen refren v raznih oblikah vedno znova oglašajo v Bouyerovih izvajanjih načela, ki so se tako živo prebudila ob nastanku

protestantizma. Ekumenizem niti daleč ne sme biti » protireformacija, marveč nasprotno: napor, kakor bi izvršili v polnem katoliškem smislu vrnitev k bibličnim virom prvotne Cerkve, k osebnostnemu verovanju v božjo milost, kakor so to videli reformatorji . . .« (26). »Reči, da je katoliška Cerkev prava Cerkev, to nikakor ne pomeni, da so katoličani boljši kristjani kakor drugi. Prav tako to ne pomeni, da so njeni voditelji bili vedno sposobni videti ali celo storiti, kar bi morali v idealnem primeru storiti. Gotovost glede nezmotnosti v dokončnih izjavah, tiste nezmotnosti, ki je Cerkvi podarjena, je negativna zagotovljenost. Ta gotovost pomeni, da Cerkev v svoji celoti in a fortiori njeni voditelji, nikoli ne morejo zapasti v prostovoljno ali nezavestno preziranje resnice in življenja, kakršno je podarjeno Cerkvi, tako da bi bila Cerkev tako rekoč okužena v svojem izviru. To pusti precejšnje področje za človeške pobude, ki ne dajo tej resnici in temu življenju sijati vedno tako, kakor bi ustrezalo stvári. Trditev, da obstaja nadaljevanje edinosti in pristnosti ene same Cerkve in hkrati vztrajati pri tem, da so od nje ločeni kristjani prav tako ohranili določene pristne resnice evangelija — ta trditev potemtakem ne pomeni protislovja. Če ti kristjani nosijo v svoji ločenosti odgovornost, je bila odgovornost njihovih prednikov gotovo večja. Obstajala je ob izhodiščni točki ločitve v glavnem pri zastopnikih prave Cerkve, in sicer zaradi njihovega pomanjkljivega izkustva in uvidevnosti ter njihovega greha. V tem najdemo razlago, zakaj so mogli tisti kristjani, ki so se oddaljili od središča in od cerkvene strukture, včasih ohraniti močnejši smisel za določene vrednote, ki v eni sami Cerkvi sicer ne manjkajo, a so ostale premalo razvite, v stanju nastavkov ali — če naj uporabimo biološko podobo — v stanju recesivnih genov, ki so sicer tukaj, a se za nekaj časa izkazujejo za zelo neučinkovite« (118—119).

» V knjigi ‚Du protestantisme à l’Englise‘ sem dejansko hotel pokazati, da protestantizem vsebuje načela, ki so temeljno in pristno krščanska in torej apostolska: vrhovnost božje milosti v našem odrešenju in zveličanju; vrhovnost vere, ki tej milosti dovoljuje, da nas prevzame; iz tega pa sledi po svojem bistvu osebnostno — kar ne pomeni individualistično — pojmovanje religije. Ta načela so povzročila protestantsko gibanje najprej v notranjosti Cerkve. Ista načela omogočajo protestantizmu, da je za svoje pripadnike studenec življenja. Toda ta načela, tako se mi zdi, so v protestantizmu kakor zvezana, ohromljena in ovirana, tako da ne morejo prinašati svojih najboljših sadov, dokler tisti, ki se jih oklepajo, ne živijo v naročju Cerkve, v kateri se neokrnjeno ohranjajo vsa ta pota milosti, vsa polnost razodete resnice, kakršno zagotavlja božja previdnost in moč Svetega Duha. Nasprotno pa dejstvo, da ta načela ostajajo v protestantizmu živa, pomeni trajen očitek za tiste, ki so ostali v Cerkvi in zlasti za njene voditelje: enim kakor drugim postavljajo pred oči dejstvo, da še daleč niso storili vsega

tistega, kar bi bilo potrebno, da bi ta dobra in oživljajoča načela bila v Cerkvi resnično deležna cenitve, kakršno po pravici zaslužijo, in bi postala prepričljivo dejavna v Cerkvi, tako da bi morali od nje ločeni kristjani uvideti nesmiselnost svoje ločenosti. — To velja še mnogo bolj za pravoslavje . . . V pravoslavnih Cerkvah Vzhoda obstajajo mnogotere temeljne prvine cerkvenega življenja, ki so se v njih ne le ohranile, marveč celo razvile; kajti popolnoma zgrešeno je misliti, da so te Cerkve okamenele in popolnoma odrevenele. V njih obstajajo celo temeljne prvine cerkvenega življenja, ki so v nasprotju s tem na Zahodu vedno močnejše slabele in so zdaj skoraj izginile, razen na nekaj privilegiranih krajih zahodne katoliške Cerkve . . . Pri tem mislim najprej na resnično naravo in pomembnost bogočastja in krščanstva kot češčenja Boga, kot adoracije, kot življenja v Svetem Duhu. S tem je v zvezi nato smisel za tisto meniško življenje v Cerkvi, ki je poklicanost k nekakšnemu usmerjanju in k duhovnemu spodbujanju občestva, da bi se v molitvenosti in v askezi célostno odprlo Kristusovi skrivnosti« (119—120).

\* \* \*

Pričujoči sestavek hoče opozoriti le na nekatere točke zelo mnogoplastne in izredno zanimive knjige, ki se nanaša ne le na teološko »delavnico« Bouyera samega, marveč hkrati na celotno stanje današnje teologije in cerkvenega življenja. Glavni »nauk«, ki — predvsem z ozirom na ekumenizem — sledi za nas iz Bouyerove knjige, moremo povzeti v tri točke, ki so med seboj logično povezane: vrhovnost božje besede; odločilna pomembnost vere kot odgovora na božjo besedo; osebnostnost vere.

1. Prvo je priznanje vrhovnosti božje besede, navsezadnje Boga samega. Tukaj ne smemo pozabiti, da božja beseda po gledanju sv. pisma nove zaveze (pa tudi že stare zaveze) ni v prvi vrsti napisano besedilo. To je marveč živa beseda apostolov, ki ne prinaša njenim poslušavcem le odmev dokončne Besede, ki je Kristus, marveč to Besedo v vsej njeni resničnosti.<sup>2</sup> Seveda pa je božja beseda (tudi bistvena Beseda) dobila svoj najodličnejši pečat v »zapisanem oznanilu o odrešenju«. Ko 2. vatikanski koncil to omenja (BR 7) in nato dostavlja, da je »naloga obvezujoče razlagati zapisano ali izročeno božjo besedo zaupana živemu cerkvenemu učiteljstvu, ki svojo avtoriteto izvršuje v imenu Jezusa Kristusa«, obenem izjavlja, da »to učiteljstvo ni nad božjo besedo, ampak ji služi, ko uči samo tisto, kar je izročeno« (BR 10). Sv. pismo je namenjeno Cerkvi in pripada v tem pomenu Cerkvi. A sv. pismo je navsezadnje beseda Boga samega in beseda Jezusa Kristusa, ki je glava Cerkve; zato stoji nad Cerkvijo. Ne le beseda je vezana na pričevalca, ki je Cerkev, marveč je priča samo s tem in tedaj priča, če s svoje strani ve, da je vezana na besedo. »Lutrov protest bi verjetno



sploh ne nastal, če bi bila druga stran tega odnosa vezanosti prav tako enoumno in jasno uresničena kakor prva.«<sup>3</sup>

2 Odločilnost in prvenstvo vere, ko gre za »opravičenje« in za celotni sprejem tistega odrešenjskega božjega daru, ki ima svoj povzetek v božje-človeški osebi Jezusa Kristusa, v katerem je Bog izrekel človeštvu in vsemu stvarstvu svojo dokončno in nepreklicno besedo (Besedo) odrešenja. Vera je celostni človekov odgovor — in stalno življenjsko odgovarjanje — na odrešenjsko božjo besedo (in Besedo). Z vero »se človek svobodno vsega izroči Bogu, ko razodevajočemu Bogu izkaže ‚popolno pokorščino razuma in volje‘ in prostovoljno pritrди njegovemu razodetju« (BR 5), tistemu razodetju, ki je bistveno odrešenjsko (prim. BR 2). Priznavanje prvenstva vere pa je obenem priznavanje prvenstva milosti (prim. Rimlj 3,21—30).

Ko priznavamo prvenstveno pomembnost vere v svojem krščanskem življenju, priznavamo hkrati »prednost božje ljubezni pred našo ljubeznijo«. Vera pomeni: »Pustiti božji ljubezni, da nas obdari; pustiti to s tem, da Bogu dovolimo njegovo dejanje ljubezni, naj se uveljavlja na nas. Takšna dopustitev postane nato najbolj notranje dno za človeško ljubezen, da daje odgovor na božjo ljubezen.«<sup>4</sup>

3. Osebnost vere in celotnega krščanskega življenja. To je tretji »nauk«, ki nam ga dajejo začetki reformacije. In sicer je dopolnilo prvih dveh: Božja beseda, povzeta v osebo učlovečene božje Besede, v povezanosti s celoto »Božje Cerkve, Kristusovega telesa in svetišča Svetega Duha«, nagovarja tudi prav mene osebno; in jaz ji v veri tako rekoč dovoljujem, da postane resnična in odrešujoča na meni. (Luter se je vedno znova spraševal: »Kako jaz najdem milostnega Boga?«) Nihče me pri tem ne more nadomestiti. Navsezadnje gre vedno za neposredno srečanje človekovega »ti« z neskončnim »Ti« Boga samega.

Kaj to pomeni, moremo dobro videti npr. pri J. H. Newmanu, ki ga L. Bouyer večkrat omenja tudi v tej svoji knjigi. Eden od Newmanovih pomislekov zoper katoliško (tukaj »rimsko-katoliško«) Cerkev, in sicer tisti, ki je trajal najdalj časa, je bila praksa češčenja Matere božje in svetnikov, češ da takšno češčenje zabranjuje človeku neposredni stik z Bogom in ga skoraj malikovalsko zadržuje pri stvareh. Ob pozornejšem branju ravno marijanskih pridig sv. Alfonza Ligvorijskega, ki je po mnenju neredkih protestantov iz Marije napravil nekakšno boginjo, pa je Newman prišel do spoznanja,

<sup>2</sup> Prim. o tem poročilo o L. Bouyerovi knjigi »Wort, Kirche, Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht«, v: BV 25 (1965) 344—349.

<sup>3</sup> Tako pravi J. Ratzinger, Das Neue Volk Gottes, Patmos, Düsseldorf 1970, 119.

<sup>4</sup> H. U. von Balthasar, Klarstellungen, Herder, Freiburg 1971, 49. Tudi Balthasarja Bouyer z odobravanjem večkrat navaja.

o katerem piše: »Nočem razglablјati o svojem lastnemu občutju. Le to vem sedaj čisto natančno, česar takrat nisem vedel: katoliška Cerkev ne dovoljuje nobene podobe, materialne ali nematerialne, nobenega dogmatičnega simbola, nobenega obreda, nobenega zakramenta, nobenega svetnika, niti ne preblažene Device, ki bi se postavila med dušo in njenega Stvarnika. Vedno si stojita nasproti iz obličja v obličje ‚solus cum solo‘. On edini je Stvarnik, on edini Odrešenik, pred njegovimi očmi gremo v smrt, v gledanju Boga je naša večna blaženost.«<sup>5</sup>

Ta osebnostni odnos do božjega »Ti«, ta vera »v« existenco Njega, ki živi kot osebno, vsevidno, vse sodeče Bitje v človekovi vesti,<sup>6</sup> je nosilni temelj celotne kristjanove in katoličanove vere, s katero sprejema božjo besedo in učlovečeno Besedo, ki uporablja tudi »socialno organizacijo Cerkve« kot živi organ, po katerem on sam nadaljuje svoje odrešenijsko delovanje (prim. 2 Vat C 8,2). Zdi, da na prvenstvo in odločilnost tega osebnostnega stika vsakega posameznega uda Cerkve z osebo živega Boga Jezusa Kristusa tudi danes ali celo prav danes večkrat vse premalo mislimo. Pri oznanjevanju in še kje se dogaja, da nastane vtis, kakor da bi bila povezanost med ljudmi in povezanost z zunanjimi prvinami Cerkve nekaj prvenstvenega. Gotovo tudi tega zadnjega ne smemo prezirati. Vendar je najbolj odločilno nekaj drugega — in tisto drugo daje trdnost in rodovitnost vsemu ostalemu. Tega se je globoko zavedala slovita apostolska delavka Madeleine Delbrêl, ki je zapisala: »Zdi se, da se svet, ki je bil nekoč pokristjanjen, od znotraj izpraznjuje: najprej se znebi Boga, potem božjega Sina, nato tistega, kar Sin božji posreduje svoji Cerkvi. In mnogokrat je tisto, kar se nazadnje zruši, fasada«, samo še zunanja pripadnost Cerkvi.<sup>7</sup>

Omenjene tri točke moremo skrčiti na eno samo, na tisto, ki je navedena na zadnjem mestu: Prvenstvo Boga, osebnostnega stika z božjim »Ti«; s tistim, ki se po Kristusu, učlovečeni Besedi, sklanja k nam in nas ljubeče nagovarja in po Svetem Duhu usposablja, da moremo z (osebnostno in celotno) vero svobodno dati pozitiven odgovor. Če naj uspe tista prenova Cerkve, ki jo je zamislil 2. vatikanski koncil in h kateri nujno spada tudi prava ekumenska usmerjenost, je potrebno zlasti to, da spet skušamo jemati do dna zares tisto, kar so začetniki protestantske reformacije znova odkrili iz svetopisemskega in iz živetelega cerkvenega izročila (a jih je iz raznih vzrokov zaneslo, da tega niso uresničili) in je 2. vatikanski koncil dovolj jasno izrazil v svojih besedilih.

<sup>5</sup> J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, Kartuzija Pleterje 1973, 249 sl.

<sup>6</sup> J. H. Newman, n. d., 253.

<sup>7</sup> M. Delbrêl, *Nous autres, gens des rues*, Seuil, Paris 1966, 29; prim. BV 33 (1973) 136.

Bouyer v naši knjigi presoja 2. vatikanski koncil docela pozitivno. Ostro pa kritizira dejansko izvajanje koncilskih naročil in smernic, predvsem glede navedenih odločilnih točk. Bouyerovo kritiko dejanskega izvajanja koncilskih smernic bi lahko povzeli v stavek, ki ga je za časa svojega sedemletnega izgnanstva v Sibiriji zapisal znani ruski satirik Andrej Sinjavski: »Dovolj dolgo smo se ubadali z mislimi o človeku, čas je, da mislimo na Boga!«<sup>8</sup> Postaviti je treba Boga na prvo mesto, če hočemo rešitve za človeka.

*Anton Strle*

\* \* \*

<sup>8</sup> Navaja R. Spaemann, Die Existenz des Priesters: eine Provokation in der modernen Welt, v: IkZ (Communio) 10 (1980) 481—500, tu 487.

**Acta Ecclesiastica Sloveniae** — 1, *Miscellanea*, Ljubljana 1979, str. 188.

Leta 1978 je redni svet Teološke fakultete v Ljubljani ustanovil Inštitut za zgodovino Cerkve. Naloga inštituta je raziskovanje in objavljanje virov za zgodovino Cerkve zlasti na Slovenskem, sistematično preučevanje gradiva, ki zadeva zgodovino Cerkve in vseh njenih dejavnosti med Slovenci doma, v zamejstvu, zdomstvu in misijonih, osvetlitev in študij zgodovine Cerkve na Slovenskem. Prvi sad tega dela je navedeni zvezek *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 1. V njej je prvič objavljenih ali zbranih nekaj dokumentov, ki so zanimivi za našo cerkveno zgodovino. Material so pripravili za objavo in obdelali štirje avtorji: Metod Benedik, France Dolinar, Bogo Grafenauer in Ivan Škafar, ki ima dva prispevka.

Metod Benedik objavlja in komentira dokument iz vatikanskih arhivov (ASV, Borgh. I, 758, f, 208—241): *Instructio Sedis Apostolicae*, data die 13. aprilis 1592. To instrukcijo za obnovo katoliške vere na Štajerskem, Koroškem in Kranjskem je dal papež Klemen VIII. nunciju Girolamu Portia v Gradcu. Dokument je iz dobe katoliške obnove, ki so jo papeži pospeševali tudi prek raznih nunciatur. V Gradcu je delovala taka nunciatura za naše kraje od 1580 do 1622. Najobširnejšo instrukcijo je dobil nuncij Girolamo Portia (1592—1606). Značilen je njen polni naslov: »Navodilo, kako poskrbeti za

vzpostavitev katoliške vere v deželah Štajerski, Koroški in Kranjski, kjer ljudstva zahtevajo svobodo vesti in druge ugodnosti.«

Instrukcija je delo papeževega tajnika Andrea Caligarija, ki je bil poprej nuncij v Gradcu in je razmere dobro poznal. Ima dva dela. Najprej prikazuje stanje v omenjenih treh deželah, govori o razvoju protestantizma in o prizadevanju, da bi njegovo prodiranje ustavili. V drugem obširnejšem delu pa našteva navodila in sredstva, s pomočjo katerih naj bi ponovno vzpostavil in obnovil katoliško vero.

M. Benedik povzema v uvodu glavno vsebino, ob koncu pa daje povzetek v štirih jezikih. Dokument je zanimiv ne samo zato, ker razkriva sredstva, ki jih je takrat uporabljalo cerkveno vodstvo za utrditev položaja in poslanstva katoliške Cerkve, ampak tudi zato, ker mimogrede razkriva cerkvene razmere pri nas. Tako npr. govori o konkubinatu duhovnikov, ki naj bi bil zelo razširjen, priporoča nova škofijska semenišča in jezuitske kolegije za vzgojo in izobrazbo duhovnikov in govori o potrebi po novi škofiji na Koroškem in v Gorici.

France Dolinar objavlja tri pisma ljubljanskega škofa J. K. Herbersteina iz ljubljanskega škofijskega arhiva: nemški in latinski tekst Herbersteinovega opravičilnega pisma papežu Piju VI., v katerem zagovarja stališča svojega pastirskega pisma iz leta 1782 glede na papeževo

obsodbo tega pisma z dne 7. januarja 1786; kratko Herbersteinovo pismo papežu Piju VI. z dne 12. septembra 1787 in Herbersteinovo pismo baronu Kresselu z dne 7. marca 1786. Tem dokumentom dodaja obširen uvod pod naslovom »Jožefinci med Rimom in Dunajem, škof Janez Karel grof Herberstein in državno cerkvenstvo«, kjer osvetljuje na podlagi ugotovitev sodobnih zgodovinarjev Petra Herscheja, Ferdinanda Maasa in Eduarda Winterja pojem jožefinizma in z njim povezanega janzenizma. Tako ponazarja duhovno ozračje, v katerem je Herberstein živel in deloval. Njegove ideje so naletele na velik odmev v tedanjih krogih Evrope. Položaj se je zapletel, ko je hotel Jožef II. Ljubljano povzdigniti v nadškofijo, Herbersteina pa imenovati za prvega ljubljanskega nadškofa. Papež je pred imenovanjem zahteval, naj Herberstein preklične zmote iz pastirskega pisma. Na to zahtevo je Herberstein napisal objavljeno opravičilno pismo, v katerem pa zmot ni preklical, ampak jih je hotel z dokazi iz cerkvenih očetov podkrepiti. Papež je nato v dolgem brevu zahteval, naj vsako zmoto posebej prekličje. Herberstein tej zahtevi ni ugodil. Papežu je poslal kratko pismo, ki ga Dolinar objavlja, v katerem izraža prepričanje, da je zvest katoliškemu nauku. Spor se je končal s Herbersteinovo smrtjo 1787.

F. Dolinar dodaja še seznam publikacij vseh dokumentov v zvezi z Herbersteinovim pastirskim pismom iz leta 1782. Tako daje dragocen material za preučevanje zanimive osebnosti ljubljanskega škofa Herbersteina, ki je zaradi velikega vpliva na dogajanja v drugi polovici 18. st. postal del slovenske in obče evropske cerkvene zgodovine.

Bogo Grafenauer objavlja v zvezi z pravico »Etnična vprašanja ob preureditvi lavantinske škofije v slovensko škofijo na Štajerskem« dva dokumenta: »Spomenico salzburškega nadškofa Maksimilijana Tarnóczyja graškemu namestništvu o novi razdelitvi škofij na Štajerskem in Koroškem z leta 1853« in »Povzetek argumen-

tacije na podlagi različnih spomenic o spremembi meje lavantinske škofije v primerjavi s severno mejo mariborskega okrožja.«

Lavantinsko škofijo je jožefinska reforma pustila razdeljeno na dve deželi, narodnostno pa je bila mešana. Po letu 1848/49 je bilo skoraj vse slovensko ozemlje na Štajerskem združeno v posebnem novem mariborskem okrožju. Tedaj se je še bolj pokazala potreba preurediti meje škofiji na Koroškem in Štajerskem. Tako je salzburški nadškof Maksimilijan Tharnoczy v sporazumu z lavantinskim škofom Antonom Martinom Slomškom predlagal, naj lavantinska škofija prepuusti svoj koroški del kraški škofiji, od sekovske škofije pa prevzame župnije v mariborskem okrožju. To utemeljuje prav z narodnostnimi in jezikovnimi razlikami, da bi Slovenci na Štajerskem imeli »nadpastirja, ki razume deželni jezik in upošteva narodne interese«.

Ko je bilo vprašanje nove razmejitve načelno rešeno tako v Rimu kot na Dunaju, pa so duhovniki in verniki iz nekaterih župnij sekovske škofije na jugu graškega okrožja pismeno izrazili željo, da bi se tudi njihove župnije zaradi delno ali povsem slovenskega prebivalstva vključile v novo slovensko škofijo na Spodnjem Štajerskem. Zato je škof Slomšek v pogajanjih o končnem dogovoru glede meje med škofijama oktobra 1858 predložil drugačno razmejitev, po kateri naj bi vse župnije sekovske škofije, ki imajo delno ali povsem slovensko prebivalstvo, prišle pod novo urejeno lavantinsko škofijo. S svojim predlogom zaradi odpora sekavskega škofa ni uspel. Tako je meja med graškim in mariborskim okrožjem postala meja med lavantinsko in sekovsko škofijo. Slomšek je imel za svoj drugačni predlog pripravljeno tudi podrobnejšo argumentacijo, iz katere je razvidno, katere slovenske ali delno slovenske župnije in lokalije so z novo razmejitvijo ostale v sekovski škofiji.

Za ohranitev slovenske narodne meje je bila preureditev lavantinske škofije zelo

pomembna. Prebivalstvo župnij, ki so ostale v sekovski škofiji, se je germaniziralo. Zato so objavljeni dokumenti pomembni za slovensko cerkveno in narodnostno zgodovino.

Ivan Škafar je iz objavljenih in neobjavljenih virov zbral gradivo o misijonskem delovanju jezuitov v Prekmurju iz njihovih središč v Zagrebu, Gradcu in Varaždinu na ozemlju dolnjelendavskega zemljiškega gospoda Krištofa Bánffyja, ki je takrat spadalo v zagrebško škofijo. Objavlja tudi poročilo o dveh jezuitskih misijonih v gornjem Prekmurju, ki je takrat spadalo v györsko škofijo.

Na podlagi zbranega gradiva v sprememnem članku »Jezuitski misijoni med Muro in Rabo za časa katoliške obnove (1609 do 1730)« natančneje določa versko pripadnost zadnjih družinskih poglavarjev Bánffyjev. Avtor nadalje opozarja na pomen dolnjelendavskih jezuitskih misijonov, ki so odpirali pot za misijonsko delo tudi na ozemlju, zasedenem od Turkov. Uspeh tega misijona pa je spodbudil katoliško obnovo z ljudskimi misijoni na Štajerskem.

V posebnem sestavku objavlja Škafar tudi odo prekmurskega pisatelja Jožefa Košiča (1788—1867), ki jo je napisal in izdal v čast Adamu Ivanocyju, župniku in dekanu v Beltincih. Objavlja latinsko besedilo ode in njeno slovensko prepesnitev dr. Stanka Kosa. V spremnem članku popravlja in dopolnjuje nekatere življenjepisne podatke o Adamu Ivanocyju in Jožefu Kosiču.

Škafar priobčuje prispevek iz zgodovine Prekmurja, ki je doživljalo posebno zgodovinsko pot tudi v cerkvenem pogledu in je bilo dolga stoletja zaradi politične pripadnosti pod Madžarsko ločeno od slovenskega matičnega ozemlja. Njegovi prispevki so zato posebej zanimivi.

Zastavljeno delo Inštituta za cerkveno zgodovino se je z opisanim zvezkom začelo. Materiala in dela je veliko, nudijo ga razni arhivi od Rima do Dunaja in Budimpešte. Inštitutu želimo, da bi našel sposobne in vztrajne sodelavce, ki bi

v prihodnjih desetletjih z objavljenimi viri bolj osvetlili našo cerkveno in narodno preteklost.

*France Perko*

**Karl Matthäus Woschitz, *Elpis/Hoffnung, Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffes*, Herder, Wien-Freiburg-Basel 1979, str. 773.**

Avtor te knjige je koroški Slovenec, knjiga pa je habilitacijsko delo, ki je bilo leta 1978 sprejeto na teološki fakulteti v Gradcu.

Knjiga ima obsežen uvodni del (str. 1—61), tri velike tematične kroge (Themenkreis): I. Predstava o upanju v literaturi grško-rimske antike (str. 63—218); II. Upanje v literaturi stare zaveze in poznejšega judovstva (str. 219—331); III. Upanje v novi zavezi (str. 333—758) in sklepni del z naslovom »Integration« (str. 759—773). Najdaljši tretji tematični krog ima štiri glavne dele: 1. Upanje v sinoptični kerigmi (str. 361—428); 2. Upanje v pavlinskem korpusu (str. 429—635); 3. Upanje v katoliških pismih (str. 636—668); 4. Upanje v janezovskem literarnem krogu (str. 669—758). Žal knjiga nima niti stvarnega in imenskega kazala niti seznama literature.

Tema knjige je tako široko zastavljena, da bi nujno prišlo do cele knjižnice, če bi hoteli vse zastavljene vidike izčrpno obravnavati. Razumljivo je torej, da se je moral avtor v metodičnem prijemu zelo omejiti.

Kako se je omejil?

Takoj se zastavlja vprašanje, kako avtor razume besedo »Schlüsselbegriff« iz podnaslova. Hoče z njim nakazati, da na zastavljenem področju raziskuje le pojme, ki označujejo naš pojem »upanje«, in pušča torej ob strani vse druge, nepojmovne načine govorjenja o upanju: literarne strukture, simbole, prisposobe... Ali pa izhaja iz našega običajnega pomena besede »upanje« in vendarle upošteva vse najrazličnejše možnosti govorje-

nja, slikanja in razpravljanja o tem pojmu? Potem bi bilo neizbežno iskanje vsakokratnih celotnih svetovnonazorskih predpostavk in idejno primerjanje med različnimi idejnimi svetovi. Neizbežno bi bilo tudi zasledovanje zgodovinskega razvoja dimenzije upanja v vsakokratni kulturi in religiji na osnovi velikih idejnih premikov (diahronično raziskovanje).

Vsak lahko takoj uvidi, da je komaj kateri drug pojem tako bistveno preprežen z vsemi zgodovinskimi, filozofskimi, teološkimi in literarnimi razsežnostmi vsakokratne kulture kakor pojem »upanje«. Ali je torej mogoče osvetliti ta pojem v njegovem dejanskem pomenu znotraj kakšne kulture, če se omejimo zgolj na »Wortanalyse«, na »Wortfeld«? Je mogoče tako prodrati do psihološkega, filozofskega in teološkega movensa v celoviti miselni in literarni strukturi kakšne kulture?

Woschitz se je odločil za delen kompromis. Kakor v uvodih in v sklepu izrecno poudarja, hoče izhajati iz pojmovnega sveta, čeprav se dobro zaveda, da razsežnost upanja ni izražena samo v pojmih, temveč v najrazličnejših literarnih strukturah. Zato pa se varuje, da bi ostal zgolj pri analizi pojmov. Večkrat prehaja v bolj sintetično refleksijo. Seveda je razumljivo, da zaradi izredne obsežnosti področja ni mogel biti povsem izčrpen. Že nesorazmerje obsežnosti posameznih delov študije nam pokaže, da je bilo težje nova zaveza. Ta je najbolj temeljito in prepričljivo obdelana. V obravnavanju grško-rimske in starozavezno-poznojudovske literature je mnogo manj izčrpen.

V tem pa se pokaže problematičnost zastavljene metode. Če bi hoteli npr. temeljito obdelati razsežnosti upanja v stari zavezi, bi gotovo prišli do več obsežnih knjig. Ker je Woschitz študijo zasnoval izredno široko, mu ni preostalo nič drugega, kakor da zlasti staro zavezo obdela le bežno. Mnogih zelo pomembnih besedil, ki bi zaslužila temeljito strukturalno analizo, se komaj dotakne. Tako npr. pogl. 30—31 Jeremijeve knjige, ki v ce-

loti spadata med najlepše in najpomembnejše manifestacije starozaveznega upanja.

V čem je torej prispevek te knjige?

Marsikaj je občudovanja vrednega. Woschitz piše v lepem in izvirnem slogu; ima smisel za sintetično mišljenje; preštudiral je izredno veliko literature; v analizi se močno drži izvirnih besedil; zbral je izredno veliko tvarine. Ker pa vse te obsežne tvarine ni mogel vsestransko globinsko valorizirati, velja njegovo delo bolj kot spodbuda in tvarina za nadaljnje temeljitejše analize in sinteze v mnogo manjših okvirih kakor neka več ali manj dokončna sinteza.

*Jože Krašovec*

**Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift Das neue Testament.** Zweite revidierte Auflage der Endfassung 1980. Katholische Bibelanstalt GmbH, Stuttgart. 662 strani in 4 zemljevidi.

Prvič v zgodovini so dobili nemško govoreči kristjani enotni prevod sv. pisma iz hebrejskega in grškega izvornika. Nova zaveza je bila predstavljena javnosti oktobra 1979, stara zaveza pa marca 1980. Prevod so odobrile nemška, berlinska, avstrijska in švicarska škofovska konferenca ter škofje Luksenburga, Brikna in Lütticha, kakor tudi predsednik Sveta evangeličanske Cerkve v Nemčiji, pokrajinski škof in biblicist Eduard Lohse. Ker so pri njegovem nastajanju sodelovali pripadniki različnih nemško govorečih narodov (Nemci, Avstrijci) in so ga sprejeli za svojega vsi nemško govoreči kristjani, se prevod imenuje »enotni« (Einheitsübersetzung). Tako poslušajo pri bogoslužju v vseh nemško govorečih deželah isto svtopisemsko besedilo in tudi v šolah se uporablja isto besedilo. Prevod ni samo vrhunski dosežek biblične znanosti, saj je pri njem sodelovalo kar 38 strokovnjakov za novo zavezo, ki po večini sodijo v vrh sodobne biblicistike, kot so Josef Blinzler, Joachim Gnilka, Rudolf Schnackenburg, Anton Vögtle in drugi,



ampak je tudi velik ekumenski dogodek. Nastal je v Lutrovi deželi, kjer se je odcepil od katoliške Cerkve začela, zato se Nemci sami ne morejo načuditi, kako je sv. pismo, ki je bilo dolga stoletja jabolko razdora med katoličani in protestanti, zdaj postalo najbolj trdna vez edinosti med njimi.

Prevod je sad osemnajst let trdega dela in dogovarjanja. Pobudo zanj je dala nemška katoliška biblična ustanova (Bibelwerk) v Stuttgartu leta 1962. Čeprav je bilo za tisti čas drzno dejanje, saj je bila v katoliški Cerkvi uradno veljavna samo vulgata in so bili vsi nemški prevodi sv. pisma narejeni po vulgati, je nemška škofovska konferenca pobudo sprejela in delo zaupala, ne samo bibličnim strokovnjakom, ampak je h prevajanju povabila tudi liturgiste, katehete, vzgojitelje, izvedence za cerkveno glasbo in jezikoslovce, tako da je v celoti sodelovalo okrog 130 ljudi. Izmed pisateljev so posebno tesno sodelovali Heinrich Böll, Christa Reinig in Rudolf Henz.

Medtem se je začel II. vatikanski cerkveni zbor in dal prevajanju novi zagon, ne samo zato, ker je uvedel v bogoslužje narodni jezik in določil, naj sv. pismo prevajajo tudi iz izvirnika, ampak zaradi svoje ekumenske naravnosti. Kardinal A. Bea, ki je bil prvi predstojnik Tajništva za edinstvo kristjanov in duša koncilskega nauka o božjem razodetju, je stopil v stik s škofom K. Scharfom, ki je bil takrat predsednik Sveta evangeličanske Cerkve v Nemčiji, in se z njim pogovarjal o novem prevodu. Zavzela sta se za skupno prevajanje sv. pisma. Tako so se l. 1967 katoliškim prevajalcem pridružili tudi protestantski in po plodnem sodelovanju je nastal prvi ekumenski prevod sv. pisma na nemških tleh. Tako prvič v zgodovini leži isto sv. pismo na mizi katoliškega duhovnika kot protestantskega pastora. Katoličani in evangeličani uporabljajo isti sodobni prevod sv. pisma. Čeprav je vprašljivo, koliko se bodo protestanti zaradi tega res ločili od starega Lutrovega prevoda, je pomembno že to, da je to

sv. pismo, ki je sprejemljivo za obe strani.

Prevajanje se je poslej zelo pospešilo, tako da je l. 1970 izšel že novi enotni prevod posameznih svetopisemskih knjig. L. 1972 je bila prevedena vsa nova zaveza, dve leti pozneje, l. 1974 pa tudi stara zaveza. Čeprav je bil to samo začasni prevod, se je hitro udomačil. Ker so takrat izhajale nove liturgične knjige (lekcionarji, misal, brevir), so začasno besedilo novega enotnega prevoda sprejeli v vse liturgične knjige.

Po izidu začasnega besedila so strokovnjaki budno zasledovali njegovo odmevnost v življenju Cerkve. Revizijska komisija je skrbno zbirala pripombe, popravke, želje in predloge in tako pripravljala dokončno obliko enotnega prevoda. Pri oblikovanju dokončnega besedila je komisija spremenila kar 10.000 mest v začasnem besedilu nove zaveze in 1100 v besedilu stare zaveze. Njeno delo ni bilo lahko, saj je morala paziti, da dokončno besedilo enotnega prevoda ne bo samo zvesto izvornemu besedilu in njegovemu pomenu, ampak tudi kar najbolj razumljivo in izraženo v lepem jeziku. To pa nikakor ni bila lahka naloga, vendar jo je komisija uspešno opravila, tako da je že februarja l. 1978 nemška škofovska konferenca odobrila dokončno obliko enotnega prevoda vsega svetega pisma. Sv. pismo se sedaj ponuja nemško govorečemu človeku v novi in razumljivi besedi ali, kakor ga je označil pobudnik enotnega prevoda Otto Knoch: »Stara beseda je nanovo izražena, da bi tako večno veljavno božje sporočilo mogli tudi danes slišati in razumeti, sprejeti in iz njega živeti«.

In kakšen je novi nemški enotni prevod? Kakšne so njegove posebnosti in odlike? Vprašanje je toliko bolj umestno, ker je to sodobni prevod sv. pisma in so se prevajalci gotovo ravnali po najnovejših normah bibličnega prevajanja in upoštevali zadnja dognanja biblične znanosti. Povrh pa je to skupinsko delo, zato prevod ne kaže mnenja enega človeka,

ampak mnenje večine. Iz enotnega prevoda moremo razbrati, kakšno je današnje gledanje na sv. pismo in kako ga je treba danes prevajati v žive jezike.

Prva značilnost enotnega prevoda je to, kar izraža že njegovo ime. Prevod je enoten. Ob njem so se razhajanja med prevajalci tako zblížala, da bo poslej nemško govoreči človek poslušal pri bogoslužju ali zasebno bral enako oblikovano božjo besedo. Ljudem pa se to, kar je enotno, najbolj vtisne v spomin. Različno oblikovane iste Jezusove besede bolj motijo, kot bogatijo, ker končno niti ne vedo, kaj je v resnici Jezus rekel!

Druga njegova značilnost pa je v tem, da skuša kar najbolj zadržati pristno svetopisemsko barvitost in posebnost svetopisemske govorice. Čeprav prevod odlikuje lepa, sodobna in zelo preprosta nemščina, ima vseskozi rahel starinski prizvok, tako da ob branju nehote dobiš vtis, da bereš knjigo, ki je nastala pred tisočletji. V prizadevanju, da bi prevod ohranil kar najbolj pristno biblično klimo, so obdržali precej semitskih tvorb, posebno takih, ki so ljudem prišle že v meso in kri. Iz enotnega prevoda diha stvarno svetopisemsko okolje. To je tisto, česar noben prevod ne bi smel prezreti, tudi za ceno lepega izražanja ne. Kaj bi se zgodilo, če bi mi Trubarja prevedli v sodobno slovenščino. To ne bi bil več Trubar. Tako tudi sv. pismo, kljub sodobnemu prevajanju, ne sme zgubiti svojih izvirnih prvin. Zato je dokončna oblika enotnega prevoda v nekem smislu korak nazaj od časnega besedila. Medtem ko se sliši Jezusova oporoka s križa v začasnem besedilu precej dinamično: »Žena, to je tvoj sin« (Jan 19,26), se v dokončnem besedilu Jezusove besede glasijo spet tako, kot smo jih vajeni: »Žena, glej, tvoj sin«, pa čeprav pomeni beseda »glej« res to, kar izraža časasno besedilo.

Vendor pa enotni prevod v tem ni dosleden. Semitizme prevaja zdaj po načelu dinamičnega prevajanja sv. pisma, zdaj jih pušča nespremenjene. Ta nedoslednost je največja hiba enotnega prevoda. Medtem

ko merske enote vrčev na svatbi v galilejski Kani prevaja dinamično, ko pravi: »Vsak je držal okrog 100 litrov« (Jan 2,6), — v začasnem besedilu so merske enote prevedene dobesedno: »držali so po dve ali tri mere« — pri Luku ohranja staro oznako za nočni čas: »In če pride ob drugi straži in če pride ob tretji straži« (Lk 12,38), ki je bravcem prav tako nerazumljiva kot atiške merske enote. Če so te prevedli razumljivo, bi morali tudi čas nočnih straž izraziti po naše. Ali: modre (gr. magos) imenuje dosledno zvezdoznance (prim. Mt 2,1 sl.), biblični evfemizem za spolno življenje zakoncev »spoznati« pa ohranja (prim. Mt 1,25; Lk 1,34), čeprav je zahodnemu človeku tako nejasen, da ga je nujno treba v opombi pojasniti.

Tudi v naslavljanju posameznih pripovedi pomeni enotni prevod korak nazaj od tega, kar je tu že doseženo. Matejevo poročilo o Jožefovem notranjem boju, ko je opazil spremembo na Mariji, naslavlja »Jezusovo rojstvo« (1,18—25), pa čeprav Matej v tem odlomku nič ne poroča o Jezusovem rojstvu, ampak samo o vlogi, ki jo je imel Jožef v odrešenjski zgodovini, kar je smiselno izrazila z naslovom francoska Jeruzalemska biblija (1973) »Joseph assume la paternité legale de Jésus.«

Vse to pa ne pomeni, da je enotni prevod slab, ampak kako težko je prevajati sv. pismo v sodobni jezik. Vsak svetopisemski stavek je možno različno prevesti. Že prvi stavek v evangelijih nas o tem prepričuje. V izvorniku je rečeno: »Abraham je rodil Izaka« (Mt 1,2). Vulgata prevaja stavek dobesedno: »Abraham genuit Isaac«. Naše ekumensko sv. pismo (Ljubljana 1974) prevaja stavek: »Abraham je imel sina Izaka« in Jezusova blagovest (Ljubljana 1979): »Abrahamu se je rodil Izak«, enotni prevod pa: »Abraham je bil oče Izaka« (Abraham war der Vater von Isaac). Tako je domala z vsakim stavkom v sv. pismu. Ob različnih možnostih se je končno treba za eno odločiti, vprašanje pa je, če je bila odlo-

čitev res najboljša. Če stavek popolnoma ustreza izvornemu pomenu, je lahko prevod nerazumljiv, če pa je razumljiv pa morda ne ustreza več izvirniku. Vsak skuša prevesti najbolje, toda tudi najboljši prevod ni nikoli isto kot izvirnik, zato ostaja tudi enotni prevod, samo človeško delo, čeprav je vrhunski dosežek sodobne biblične znanosti.

*Francè Rozman*

**Hans Einsle, Das Abenteuer der Biblischen Forschung.** Von der Arche Noah bis zu den Schriftenrollen von Qumran, Augsburg 1979, 326 str.

Sprva se zdi, da hoče knjiga bravca bolj zabavati kot poučiti o odkritjih, ki naj mu pomagajo bolje razumeti sv. pismo. Arheološka odkritja burijo človeško domišljijo in brskanje po preteklosti je pustolovščina. Ko pa knjigo prebereš, se prepričaš, da je povsem opravičen naslov Pustolovščina bibličnega raziskovanja. Arheologija je res znanstvena veda in ničesar ne predpostavlja. Vse gradi na odkritjih, ki jih temeljito proučuje in tako ustvarja dejansko podobo sveta, ki je preminil. Pri vsem tem pa je tudi res, da prihaja do velikih odkritij večkrat prav čudno in nenavadno. Tako je preprosta egiptska kmečka ženica največ pripomogla k odkritju Tell-el-Amarna, kjer je bilo pod ruševinami glavno mesto faraona Echnatona in otroci, ki so se igrali nad votlinami, so pokazali arheologom pot v jame iz ledene dobe, ki so bile poslikane z okornimi slikami pračloveka; preprost kozji pastir, Mohamed ad-Dibb, pa je lučal kamenje v votlino in tako odkril kumranske rokopise. Pa tudi če arheolog znanstveno raziskuje, mora imeti veliko poguma. Ninive so imeli učenjaki za bajeslovno mesto, tako kot Homerjevo Trojo ali Platonovo Atlantido. Nihče ni verjel, da je mesto res obstajalo. Arheologi so veliko tvegali. Verjeli so besedi sv. pisma in kopali. Izkopali so letno

rezidenco asirskega kralja Sargona II., ki je imela 209 prostorov in 30 dvoran. Izpod ruševin so privlekli več tisoč let stare kamnite stebre, na stotine alabastrnih kipov, več vhodnih vrat v kraljevo palačo, nešteto glinastih ploščic in umetnih reliefov. Odkritje je potrdilo, kar je govoril o njegovi moči prerok Izaija (prim. Iz 8,7—8). In ko so se ljudje odpravljali na goro Ararat iskat ostankov Noetove barke, se je zdelo, da jih priganja k temu pustolovščina. Arheologija je znanstvena veda, vendar je tudi umetnost. Še več. Einsle pravi, da je tudi sanjarjenje. Arheolog mora znati slutiti. Kakor dober zdravnik kar sluti bolezen in takoj postavi pravo diagnozo, tako mora tudi arheolog slutiti, kam zastaviti svoj korak. Pri raziskovanju ga ne sme nič ovirati. Ne dolgo potovanje ne bivanje v tujem kraju ne tropska vročina in nenavadne življenske razmere. Znajti se mora med povsem tujimi ljudmi. Pridobiti si mora njihovo naklonjenost in zaupanje, zlasti pa jih mora pridobiti za sodelovanje. Ko je pred sto leti Layard odkril Ninive, ni bilo bagrov in buldožerjev, ampak je moral najeti ljudi, da so s košarami na glavi odnašali prst, medtem ko je sam kopal in raziskoval. Veliko je tvegalo, vendar uspeh ni izostal. Delo pa, ki je usmerjeno v negotovost, je res pustolovščina. Zato je Einsle že z naslovom izrazil vse oblike dela arheologov, od načrtovanja prek kopanja in raziskovanja do proučevanja najdenih predmetov. Knjiga ni samo seznam odkritij od Noeta do Kumrana, ampak doživet opis teh odkritij. Pisatelj nas povede na kraj raziskovanja in pripoveduje, kako arheolog ravna, ne le na terenu, ampak tudi v laboratoriju ali pri svoji delovni mizi, ko z občudovanja vredno potrpežljivostjo zbira, včasih komanj za noht velike drobne rokopise, v smiselne celote. To je zmogel samo človek, ki je sam večkrat sodeloval pri arheoloških raziskovanjih in sadove teh raziskovanj popisal v knjigi.

Hans Einsle je napisal že več strokovnih knjig s področja arheologije. Že od mla-

dosti se je zanimal za zgodovino in arheologijo. Posebno so ga zanimali grobovi in način, kako so jih učenjaki proučevali. Naposled se je tudi sam posvetil arheologiji. V knjigi Pustolovščina bibličnega raziskovanja pa se je posvetil predvsem Bližnjemu vzhodu, ker je Bližnji vzhod, po splošnem prepričanju strokovnjakov, zibelka človeštva in nastanek kultur, katerih dediči smo tudi mi. Povrh pa so odkritja na Bližnjem vzhodu nanovo odkrila sv. pismo. Arheološka odkritja niso ovrgla njegovo vsebino, ampak potrdila. Za nami so časi, ko so znanstveniki mislili, da bodo arheološka odkritja postavila na laž svetopisemska poročila, ampak so prav izkopanine potrdile, da so resnična. Arheologija je spet poživila zanimanje za sv. pismo. Ljudem ga daje v roke v luči novih spoznanj. Pisatelj nas v napetem pripovedovanju privede pred Jerihu, najstarejše mesto na svetu, pripoveduje o nastanku pisave in prve abecede na svetu, zmešanju jezikov v Babilonu, križarjenju različnih vojsk po Palestini in nastajanju krščanskih svetih mest v tem delu sveta. Njegov pogled seže tudi prek Palestine. Sveto pismo je zgodovina izvoljenega naroda. Izraelci pa so bili močno vpleteni v zgodovino svojih velikih sosedov. Izšli so iz Ura na Kaldejskem in ponesli s seboj nekaj duhovnih prvin svojih bivših sosedov. Nekaj svetopisemskih pripovedi se tako močno ujema z babilonskimi, da se takoj zastavi vprašanje njih medsebojne odvisnosti. Tako ne poroča o vesoljnem potopu samo sv. pismo (1 Mojz 7,1—8,22), ampak tudi babilonski Gilgamešov ep, ki je precej starejši od svetopisemskega poročila. Spomin na silno vodno katastrofo se je ohranil, razen pri Japoncih, Egipčanih in nekaterih afriških rodovih, domala pri vseh narodih sveta, zato vesoljnega potopa ni mogoče zanikati. Ob tako številnih izročilih se le sprašujemo, ali je bil en potop in se ga narodi po svoje spominjajo ali pa je bilo več potopov in zato obstaja več poročil o njem? Svetopisemskemu je najbolj podoben Gilgamešov ep.

Celo razsežnost Noetove ladje je natančno taka kot v Gilgamešovem epu, zato so racionalistični kritiki sv. pisma trdili, da svetopisemsko poročilo ni izvirno, ampak je prepis babilonskega epa. Einsle je prepričljivo zavrnil te trditve. Ko natančno primerju vsebino obeh poročil, ugotavlja podobnosti pa tudi razlike. Te so tolikšne, da svetopisemsko poročilo ne more biti prepis babilonskega epa, ampak je izvirno pojasnjevanje vesoljnega potopa. Medtem ko je Utnapištim ušel potopu zato, ker ga je o njem obvestila boginja Ea in tako izdala skrivnost bogov, se je Noe rešil, ker je bil pravičen. Iz Gilgamešovega epa razberemo, da je potop nastal po kruti samovolji bogov, sv. pismo pa poroča, da je bila zanj kriva človeška pokvarjenost itd.

Vrednost Einslejeve knjige je zlasti v tem, da nič ne predpostavlja, ampak vse trezno presoja in šele nato odloči. Knjiga upošteva samo znanstvena dognanja. Čeprav je napisana poljudno znanstveno, trditve in dognanja ne zgubljajo znanstvene veljave. Kljub njegovemu znanstvenmu prizadevanju je besedilo preprosto in razumljivo tudi navadnemu bravcu. Knjigo bogatijo tudi številni zemljevidi, sezname zgodovinskih obdobij in vladarjev, slike, fotografije in navedki iz najdene stare literature. Zaradi svoje izjemne širine, privlačnosti predmeta, treznega presojanja in velikega znanja more pritegniti tako znanstvenika, kot preprostega človeka. Knjiga ni samo dragocen pripomoček njim, ki hočejo prodreti globlje v ozadje bibličnega sveta, ampak vsem, ki se zanimajo za narode in kulture, ki so se tako močno vtisnile v človeški življenjski svet, da smo njih dediči mi sami. Navadno mislimo, da eropska kultura sloni na grški. Einsle pa spretno kaže, da se je grška kultura sama bogatila na precej sarejši feničanski in hetitski in da sta tudi ti dve veliko podedovali od še starejše in najbolj napredne kulture starega sveta, sumerske. Svet je veliko prevzel od najbolj kulturnih Sumercev, čeprav jih že davno več ni. Narodil so izumirali,

a njihova dela so ostala. V njih se je »utelesil« človeški duh. Einsle pa prav na podlagi izkopenin dokazuje, kako si je človeški duh utiral pot iz roda v rod. Če hočemo razumeti sebe, moramo poznati tudi druge. Poznati moramo tudi tiste, ki so živeli pred nami, ker se iz preteklosti učimo prav živeti.

Francè Rozman

**J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes.** Zur Gotteslehre, Chr. Kaiser, München 1980, 244.

Moltmann s pričujočim delom spreminja svoj način v obravnavanju teološke tematike. Doslej smo ga bili bolj vajeni kot teologa, ki se loteva »velikih teoloških tem« (upanja v Theologie der Hoffnung, božjega trpljenja v Der gekreuzigte Gott, mesijanske ekleziologije v Kirche in der Kraft des Geistes). Če so bila navedena dela po načinu in vsebini programsko zasnovana in napisana, želi biti Trinität und Reich Gottes sistematičen prispevek k teologiji. To pa ne pomeni, da želi razviti kakšen sistem, saj priznava pogojenost in meje svojega stališča.

Delo želi biti odprto za prispevek zgodovine in izročila, ki ni zakladnica mrtvih resnic, ampak živ in napredujoč teološki pogovor s preteklim, ki je prek sedanosti vključeno v napredovanje v skupno prihodnost; želi biti prispevek k ekumenski povezanosti, za to pa je potreben preobrat od shizmatičnega mišljenja k vključujočemu. V tem »prispevku« k teologiji skuša Moltmann privzeti evangeličanska in katoliška, vzhodna in zahodna izročila; želi jim prisluhniti in se z njimi soočiti kritično in samokritično (14). Posebej se trudi vzpostaviti zvezo med biblično-judovsko in biblično-krščansko vero. K temu silita skupna obveznost, ki jo moramo čutiti do svetega pisma, in skupno upanje v »božje kraljestvo«.

1. Prvo poglavje ima naslov »Trinitarična teologija danes«. Govori o potrebnosti vrnitve k trinitaričnemu načinu miš-

ljenja. Do tega pridemo po izkustvu, ki ga ima Bog z nami (in ne samo po izkustvu, ki ga imamo mi z Bogom!), kaj pomenim jaz Bogu. Ko človek v veri spozna, kako Bog njega izkuša, tedaj ni Bog zanj abstrakten pravzrok sveta ali neznan izvor njegovega čuta brezpogojne odvisnosti, ampak živi Bog (20). To izkustvo vodi do spoznanja, da Bog trpi z nami in za nas.

V praksi sta velika ovira za trinitarični način mišljenja sprevrženje teološke dogmatike v etiko ali politiko. Vera brez meditacije in molitve se sprevrže v akcionizem in podleže pragmatizmu moderne družbe (Leistungsgesellschaft). Kajti prav v meditaciji in kontemplaciji se človek obrne k Bogu in se odpre za njegovo resničnost. Moltmann navaja staro modrost: »Boga spoznati pomeni Boga pretrpeti (erleiden)« (23). Vsekakor ne moremo za spoznavanje Boga uporabljati pragmatičnega mišljenja modernega sveta, kateremu pomeni nekaj spoznati vedno tudi isto stvar obvladati. Pri grških filozofih in cerkvenih očetih ima ta beseda drug pomen: človek spoznava v začudenju. Zato tako spoznanje ustvarja skupnost in trinitarični način mišljenja.

V prvem poglavju Moltmann zavrača dva pristopa k nauku o sv. Trojici: substancializem (Bog kot najvišja substanca) in subjektivizem (Bog kot najvišji subjekt). Prvi s pomočjo kozmoloških dokazov o Bogu izhaja iz končnosti sveta in mu postavlja nasproti neskončno bit; drugi pa izhaja iz izkustva novodobnega evropskega človeka o lastni eksistenci in zavešči o sebi: »Človek ne potrebuje več Boga zato, da mu razloži svet, pač pa, da bi samozavestno, samostojno in v spoštovanju do samega sebe eksistirал« (29).

Nauk o sv. Trojici, kot nam ga posreduje cerkveno izročilo, izhaja iz specifično krščanskega izročila in oznanila. Razen v zgodovini Očeta in Sina in Sv. Duha je zgodovina Jezusa kot Sina nerazumljiva.



Gledanji na Boga kot na najvišjo podstat in subjekt pomenita skrčenje trinitaričnega nauka na monoteizem. Moltmann predlaga socialni nauk o sv. Trojici (soziale Trinitätslehre) (35). O sv. Trojici želi govoriti iz zgodovine Jezusa kot božjega Sina. Torej gre za nekakšen zgodovinski nauk o Trojici. Zahodno izročilo se začne z enostjo Boga in se sprašuje po trojstvu (Dreiheit), Moltmann pa začne s trojstvom oseb in se sprašuje po enosti. Da bi to dosegli, pravi, da je potrebno krščanski nauk o Trojici ne samo na novo obdelati, ampak tudi razviti in uvesti že zgoraj omenjeni trinitarični način mišljenja (35).

2. Sv. Trojico je mogoče razumeti samo prek Jezusa Kristusa in prav v njegovem trpljenju se sv. Trojica razodeva. Zato se imenuje drugo poglavje »Trpljenje Boga«. Tu se Moltmann naslanja na prejšnja dela, predvsem na knjigo Križani Bog. Za tako obravnavo problema mora zavreči pojmovanje grške filozofije o Bogu, ki je nesposoben trpljenja, ter nominalistično in idealistično filozofijo. Moltmann pravi: Bolj ko prihaja do veljave aksiom o netrpilivosti v nauku o Bogu, tem šibkejša je sposobnost Boga istovetiti s Kristusovim trpljenjem (37). Da razumemo Kristusovo trpljenje, ga moramo razumeti kot trpljenje Boga, ki se zavzema za nas. Moltmann poudarja, da gre pri Bogu za aktivno trpljenje, za prostovoljno odprtost, za prizadetost po drugih — to je trpljenje zavzemajoče se ljubezni in sotrpiljenje. To pomeni pravzaprav prekipevanje božjega bitja. In samo tako je Bog trpljiv (39).

To trpljivost navaja že Origen. Moltmann pa poišče še druge, ki se podobno dotikajo problema trpljenja Boga in z njihovo pomočjo skuša razviti nekakšen nauk o trpljenju Boga (Theopathie). Priznava, da jih je malo. Najde pa jih v rabski in kabalistični šoli, katerih vidnejši predstavniki so Abraham Heschel, Jehuda Halevi in Franz Rosenzweig; v anglikanski teologiji »žrtve večne ljubezni« (19. in 20. stol.), katere predstavnik je

J. K. Mozley, njen veliki oznanjevalec po 1. sv. vojni pa pesnik in pridigar G. A. Studdert Kennedy; v španski mistiki o »božji bolečini«, ki je tudi nastopila na prelomu tega stoletja po zaslugi pesnika in filozofa Miguela de Unamuna; in v rusko-pravoslavni filozofiji religije, ki govori o »božji tragediji« (začetnik in predstavnik je N. Bedjajev).

Moltmann trdi, da teologija božjega trpljenja sloni na temeljnem stavku sv. pisma: »Bog je ljubezen« (1 Jan 4,16). Iz tega spoznanja razvija naslednje teze: 1. Ljubezen je samopodaritev (Selbstmitteilung) dobrine. 2. Vsaka samopodaritev predpostavlja sposobnost samorazlikovanja (Selbstunterscheidung). 3. Ko se Bog odpre (ent-schliesst) za samopodaritev, omeji svoje lastno bistvo (Wesen). Amor extasim facit (Dionysius Areopagita). 4. Bog je ljubezen, to moramo razumeti trinitarično. Notranje trinitarična ljubezen je ljubezen med enakimi. To je nujna ljubezen. 5. S stvarjenjem sveta, ki ni Bog, a pripada Bogu, pa se začne samoponižanje Boga (Selbsterniedrigung). Moltmann utemeljuje: »Stvariteljska ljubezen je vedno tudi trpeča ljubezen« (72—76).

3. Sin razodeva sv. Trojico in ta je navzoča samo v Jezusovi zgodovini. Zato nosi tretje in osrednje poglavje naslov »Zgodovina Sina«. »Nova zaveza govori o Bogu tako, da govori o odnosih med Očetom, Sinom in Svetim Duhom, ki so odprti svetu« (80). Iz raznih »etap« zgodovine božjega Sina se razodevajo različni vidiki in oblike notranjih trinitaričnih odnosov. Ko oče pošilja Sina, se razodeva kot tisti, ki pošilja Sina po Duhu; Sin prihaja od Očeta v moči Duha in Sveti Duh vodi ljudi v skupnost Očeta in Sina. V Sinovi vdanosti in trpljenju se odkriva naslednja podoba Trojice: Oče daje svojega lastnega Sina v smrt za nas. Sin daruje sam sebe za nas. Skupna žrtev Očeta in Sina se dogaja po Svetem Duhu, ki Sina v njegovi zapuščenosti povezuje in zedinja z Očetom.

V obuditvi Sina od mrtvih je Oče tisti, ki obudi Sina po Duhu; Oče razodeva

Sina po Duhu; Sin je po Duhu postavljen za Gospoda božjega kraljestva.

Vstali Sin pošilja stvariteljskega Duha, ki je v novi zavezi vedno pojmovan v eshatološkem smislu (80—105).

Ker so izrečni trinitarični obrazci v novi zavezi izrecno krstni obrazci (Mt 28,19), je teologija sv. Trojice tesno povezana s teologijo krsta. Po krstu je namreč človek privzet v notranje življenje sv. Trojice. Kakšna podoba Trojice je razvidna iz krsta? Moltmann pravi, da se v krstu soočimo z božjo Trojico kot v prihodnost odprto, eshatološko zgodovino Boga. »Edinost« Očeta, Sina in Duha torej ni zaprta, ampak odprta edinost, in sicer za zedinjenje z verujočimi, s človeštvom in celotnim stvarstvom (106).

Eshatološka prihodnost, ko bo Bog »vse v vsem« (1 Kor 15, 22. 23), bo tudi notranji trinitaričen dogodek. Tako so Jezusovi naslovi: Kristus, Kyrios, prerok, duhovnik, kralj, prehodni naslovi, ki izražajo Jezusov odrešenjski pomen. Ime Sin pa ostane za večno. Ta eshatološki dogodek se bo izražal takole: Oče podvrže vse Sinu, ta preda spopolnjeno kraljestvo Očetu, Sin pa se končno sam podvrže Očetu (109).

4. V četrtem poglavju govori Moltmann o *lastnostih in dejanjih*, ki jih pripisujemo posameznim osebam sv. Trojice in o načinu navzočnosti posameznih oseb v delovanju ene od njih. Če pripisujemo Očetu stvarjenje sveta, ne dela tega Oče brez odnosa in povezanosti s Sinom in Svetim Duhom. Svet ustvarja iz svoje večne ljubezni po Sinu in v moči Duha, ki je vez v različnosti. Pri stvarjenju izhaja vsa dejavnost od Očeta (128).

V Sinovem učlovečenju se Bog poniža in privzame vse ogroženo in izgubljeno človeštvo ter ga napravi deležnega svoje večne ljubezni. Tako prejema Oče ljubezen iz dveh »virov«: od Sina in od njegovih bratov. Sin postane kot podoba (eikon) prvorojeni med mnogimi, ki jih privzema v svojo božjo svobodo in v svoje gospostvo. Tako se v Sinovem, učlovečenju Trojica »odpre«: Oče Sina

postane Oče novega, svobodnega in solidarnega človeštva. Po bratstvu s Sinom stopijo božji otroci v trinitaričen odnos med Sinom, Očetom in Svetim Duhom. Kot ljudje in že na svetu bivajo hkrati »v Bogu« in »Bog v njih« (137).

V izlitju Duha na človeštvo prihaja ta od Očeta po Sinu. V poveličevanju, ki je posledica tega izlitja in »prebivanja« Duha v stvarstvu, prihaja hvalospev in edinost od njega po Sinu k Očetu. To, da je Oče poslal Svetega Duha po Sinu, bi lahko označili kot »delovanje navzven«; trinitarično zbiranje in združevanje Duha po Sinu k Očetu pa je »delovanje navznoter«, je dogajanje v Trojici, v katero je v moči odprtja v poslanju Duha privzeto celotno stvarstvo. Tako vsi ljudje in vse stvari postanejo deležni »notranjega trinitaričnega življenja« Boga (143).

5. V petem poglavju govori Moltmann o *skrivnosti Trojice*. Začne s kritiko krščanskega monoteizma in vidi v njem posledico in zahtevo monarhianizma. In sicer govori o dveh monoteizmih: o Arijevem monoteističnem krščanstvu in Sabelijevem krščanskem monoteizmu. Poudari, da je temelje za nauk o Trojici postavil Tertulijan. Nato preskoči kar na Karla Bartha kot zagovornika trinitarične monarhije, kateri preti nevarnost, da se sprevrže v sabelijanski modalizem; in na Karla Rahnerja kot tistega, ki razvija trojni način samorazodetja sv. Trojice in kateremu Moltmann pripisuje idealistični modalizem. Po teh pregledih se sprašuje sam: Kakšna enost je v Bogu? Bolj teološko smiselno je glede tega vprašanja izhajati iz božje zgodovine, kakor se ta izraža v svetem pismu, in tako postaviti kot problem enoto treh božjih oseb, kot pa izhajati iz filozofske zahteve po absolutni enoti in tako problematizirati biblične dokaze (167). In iz tega bibličnega izhodišča, pravi Moltmann, se kaže enota treh oseb, tista, ki se more podariti (mitteilbare Einheit) in kot odprta, vključujoča enota. Enoto torej pojmuje kot medsebojno edinost (Einigkeit) treh oseb ali: edinost troedinega Boga. Kajti samo



pojem edinost je pojem, ki izraža medsebojno podaritev in odprto enoto. »En Bog je torej v sebi edin Bog« (167). Moltmann pravi, da tako pride do veljave tudi osebno in ne samo modalistično samorazlikovanje Boga, kajti samo osebe so lahko edine med seboj. Tako je edinost troedinega Boga podana v skupnosti Očeta, Sina in Duha. Ti trije niso po svoji osebi samo različni drug od drugega, ampak prav tako med seboj in drug v drugem eno. Osebnostnost in socialnost sta samo dva vidika iste stvari (167).

Tudi Moltmann govori o ojkonomski ali priobčujoči se Trojici in o imanentni Trojici. Toda izjave o imanentni so hkratne z izjavami o ojkonomski Trojici. Troedini Bog se ne more v zgodovini drugače izražati in pojaviti kot tak, kakršen je sam v sebi. Moltmann govori o trinitarčni zgodovini Boga in na podlagi te želi razviti v nasprotju s psihološkim naukom v sv. Trojici odrešenijsko-zgodovinski in socialni nauk o sv. Trojici (heils geschichtliche und soziale Trinitätslehre) (1974). Kolikor je ojkonomska Trojica v odnosu do zgodovine odrešenja, je ta ob dopolnitvi te zgodovine privzdignjena v imanentno Trojico, ko bo Bog »vse v vsem«. Kaj več Moltmann o tem ne govori, ampak se ustavlja ob imanentni Trojici in podrobneje spregovori o posameznih osebah in njihovih notranjih trinitarčnih odnosih. Oče ni oče, kakor ga pojmujejo patriarhalne religije (Vaterreligion), ampak je Oče edinorojenega Sina. Sin je »edini«, »edinorojeni«, večni Sin Očeta. Ni ex nihilo ustvarjen, ampak je istega bistva z Očetom. O Svetem Duhu moramo tudi reči, da ni ustvarjen, ampak je tudi on istega bistva z Očetom.

Avtor se ustavlja tudi ob pojmu osebe in ob definicijah, kaj je oseba. Bistveno za osebo je, da biva v odnosih. »Ni osebe brez odnosov in ni odnosov brez osebe« (186). Prav tako pojmovanje oseb sv. Trojice vodi v »intima et perfecta inhabitatio unius personae in alia« (191). To dejstvo lepo predočuje nauk o perihorezi

(prešinjanzu) oseb sv. Trojice Janeza Damaščana. V perihorezi je prav to, kar posamezne osebe v Trojici razlikuje, tisto, kar jih večno zedinja.

Moltmann govori tudi o vprašanju »Filioque«. Pravi, da je treba razumeti nastanek in okoliščine tega »dodatka« v vero. Všeč mu je, kako Boris Bolotov rešuje to vprašanje. Ta vidi Sina tako tesno ob Očetu, da je ta (Sin) »logičen pogoj« za izhajanje Duha iz Očeta. Takó je Sin udeležen pri tem izhajanju Duha (197). Moltmannu se zdi na podlagi takega gledanja bolj sprejemljiv izraz »per Filium« kot pa »Filioque« (199). Sveti Duh od Očeta sprejema svojo božjo eksistenco, svojo takšnost (podobo) pa tudi od Sina. Ko govorimo o perihorezi pri sv. Trojici, ima tudi »Filioque« svojo domovinsko pravico. To temo Moltmann konča z nekakšno tezo: »Sveti Duh izhaja iz Sinovega Očeta in prejema svojo podobo (prosopon) od Očeta in Sina« (203).

6. V šestem in zadnjem poglavju išče avtor pravo *podobo kraljestva svobode*, ki bi ustrezalo kraljestvu svobode in pravilnemu nauku o Sv. Trojici. Najprej zavrne politični monoteizem in klerikalni monoteizem kot vzroca tega kraljestva. Krščanskemu nauku o sv. Trojici bi ustrezal nekakšen socialni personalizem ali personalni socializem. Moltmann namreč pravi, da se je zahodni personalizem vse do danes spreverčal v monoteizem, medtem ko ima vzhodni socializem, religiozno gledano, bolj panteistično kakor pa ateistično podlago (217). Bolj mu je sprejemljiv nauk Joahima da Fiore o treh kraljestvih in ga jemlje kot vzorec, ko govori o kraljestvu Očeta, Sina in Svetega Duha, seveda ne v zaporednem (kot Joahim), ampak prepletajočem se smislu. Očetovo kraljestvo obstaja v stvarjenju prihodnosti odprtega sveta, kakor tudi v ohranjanju tega in njegove odprtosti za prihodnost kraljestva slave (Herrlichkeit). Sinovo kraljestvo je v osvobajajočem gospostvu Križanega in v občestvu »Edinorojenega« z mnogimi brati in sestrami. Kraljestvo

Svetega Duha izkušamo kot obdarovanost po Sinu osvobojenih ljudi z močjo Duha.

Vrh, povzetek ali izpolnitev teh kraljestev pa bo kraljestvo slave. To razume Moltmann kot dopolnitev Očetovega stvarstva, kot Sinovo dokončno osvoboditev in kot dovršitev bivanja Svetega Duha v vsem in v vseh. Stvarstvo je stvarna obljuba poslednje slave in je polno »šifer« ter znamenj prihodnje lepote (229).

Trinitarični pristop k nauku o božjem kraljestvu je hkrati teološki nauk o svobodi. Kajti Bog hoče svobodo svojega stvarstva in prav on je neustvarjena svoboda svojega stvarstva. Naslov božji služabnik za človeka nikakor ni ponižujoč, ampak časten naslov. Po Sinu pa postanemo otroci Očeta in v Svetem Duhu božji prijatelji. V kraljestvu slave, ko bomo gledali Boga iz obličja v obličje, bo dokončno nastopila svoboda služabnikov, otrok in prijateljev.

Za konec Moltmann parafrazira Avguštinov izrek: »Nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi, Gospod«, takole: »Naše srce je nesvobodno, dokler ne najde svobode v slavi troedinega Boga« (239).

Končni vtis ob branju navedenega dela je tak: veliko bogatih, bistrih, a v bistvu pesniških misli (čemur nočem pripisovati slabšalnega prizvoka), katerim ne prideš blizu z nobenim filozofskim sistemom in kategorijami (teh se sam avtor izogiba). Prav zato je njegova obravnava vprašanja manj »filozofska« in bolj biblično-zgodovinska. Ob tem ostaja več odprtih vprašanj, s katerimi se bo srečal in jih bo moral upoštevati vsak katoliški teolog, ki bo hotel govoriti o sv. Trojici današnjemu človeku in bo obenem hotel biti zvest izročilu. Čeprav knjiga sistematično obravnava teologijo sv. Trojice, noče podajati in ne podaja novega sistema. V vsej knjigi je tudi opazno, da ne obdeluje teme s stališča ideje, ampak »dejstva«, in to dejstvo je Jezus Kristus. Trudi se, da bi bil zvest Bogu Jezusa Kristusa ne pa Bogu filozofov.

Pričujoča knjiga je prvo delo v vrsti sistematičnih teoloških del, ki mu bodo še sledila.

*Ciril Sorč*





## VSEBINA (SUMMARIUM)

<b>Razprave (Studia)</b>		
	Janez Juhant 1	<b>Bog filozofov ali teologov</b> Gott der Philosophen oder der Theologen Le Dieu des philosophes ou le Dieu des théologiens
	Luigi Michieletto 18	<b>Teološke vezi in vozli v pesniških delih</b> Karla Vladimira Truhlarja Nessi e nodi teologici nell'opera poetica di Karel Vladimir Truhlar Les liens et les noeuds théologiques dans l'oeuvre poétique de Karel Vladimir Truhlar
	S. Snežna Večko 27	<b>Pomen pojmov 'emet in 'emunah v knjigi</b> psalmov Bedeutung der Begriffe 'emet und 'emunah im Buch der Psalme Le sens des Concepts 'emet et 'emunah dans le livre des Psaumes
	France Martin Dolinar 56	<b>Prizadevanje ljubljanskega škofa Tomaža</b> Hrena za zedinjenje s pravoslavnimi Uskoki Die Bemühungen des laibacher Bischofs Tomaž Hren un eine Kirchenunion mit den orthodoxen Uskokon Les efforts de l'évêque de Ljubljana mgr Tomaž Hren pour l'union des Uskoks orthodoxes
	Ivan Pojavnik 61	<b>Spoznatnost Boga pri sv. Gregorju iz Nise</b> Die Erkennbarkeit Gottes bei hl. Gregor von Nyssa La cognoscibilité de Dieu chez s. Grégoire de Nysse
	Stanko Ojnik 79	<b>Svoboda ali prisila v Cerkvi</b> Freiheit oder Zwang in der Kirche Liberté ou contrainte dans l'Eglise
<b>Pregledi (Miscellanea)</b>	87	<b>Nekatera vprašanja iz kristologije (MTK)</b>
	110	<b>Česa naj bi se danes učili iz začetkov</b> reformacije? (Anton Strle)
<b>Ocene (Recensiones)</b>	118	<b>Acta Ecclesiastica Sloveniae 1 (F. Perko)</b> Karl Matthäus Woschitz, Elips/Hoffnung (J. Krašovec) Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift Das neue Testament (F. Rozman) Hans Einsle, Das Abenteuer der biblischen Forschung (F. Rozman) J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes (C. Sorč)



The cover features a complex geometric design. At the top, several white lines radiate downwards from a central point, creating a fan-like effect. These lines intersect to form a central diamond-shaped area filled with a black and white checkerboard pattern. Below this diamond, the design transitions into a series of vertical, parallel lines of varying thicknesses, some solid black and some grey, which create a sense of depth and perspective, resembling a stylized architectural structure or a series of columns.

LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 2  
41 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1981





# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETO 41

št. 2

LJUBLJANA 1981

# BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 2

1981

leto 41

---

## BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rode (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Maistrova 2, 61000 Ljubljana.

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

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

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-71530-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-3200-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

---

EPHMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

*DR. JANEZU JANŽEKOVIČU*

*rednemu profesorju filozofije  
poklanja ob njegovi  
OSEMDESETLETNICI  
Teološka fakulteta v Ljubljani  
to številko Bogoslovnega Vestnika  
v priznanje in zahvalo za  
požrtvovalno vzgojno in znanstveno  
delo, s katerim je rodovom slovenskih  
duhovnikov in drugim krščanskim izobražencem  
ostril  
misel, bogatil spoznanje, utrjeval vero,  
slovenskemu narodu pa  
izpričeval svojo vzorno ljubezen  
in pripadnost ter pomembno  
obogatil njegovo kulturno, posebno pa še  
modroslovno in versko  
dediščino.*



Janez Janžekovič

## Človekov svet

### I

Človekov svet? Zakaj pa ne kratkomalo svet? Mar ni svet za vsa živa bitja isti? Treba se je sporazumeti. V besedo »svet« polagamo nevede dva pomena in v vsakdanjem govoru skačemo od enega do drugega. Svet nam pomeni predvsem tisto sliko sveta, ki smo si jo izoblikovali za vsakdanje življenje.

Spočetka vsi, vse do smrti pa samo tisti, ki o tem vprašanju ne razmišljajo — takih je velikanska večina — sploh ničesar ne vedo o kaki »sliki« sveta, marveč poznajo samo »svet«, ki v njem živijo. Tudi sami sebe imajo za delček tega sveta. Spočetka vsem, velikanski večini pa vse do smrti, je svet to, kar nas »obkroža«, kar »vidimo in tipamo«, skratka to, kar o njem »vemo«. To ni slika ničesar, to je kratkomalo svet. Drugega sveta, kakor tega, ni.

Potem pa pride premislek in šole, ki nas začnejo učiti, da nam svet ni kratkomalo in neposredno dan, marveč da vemo zanj samo zato, ker in kolikor ga »spoznavamo«.

Kdor malo pomisli, kaj to pomeni, uvidi, da potemtakem z besedo »svet« označujemo dvoje: najprej to, kar o svetu vemo, ali, kar je isto, sliko, ki nam jo naše zmožnosti dajejo o svetu, potem pa to, kar je naše spoznavne zmožnosti spodbudilo, da smo si ustvarili to sliko, kar je vzrok oziroma sovzrok te slike, namreč svet, kakršen je v resnici, z vsem bogastvom svoje vsebine, tudi s tistim, ki nam je nedostopno, ker zanj nimamo ustreznih zmožnosti, da bi nam o njem poročale.

Rekli smo »sovzrok«. Spoznavanje je namreč poseben doživljaj. Glavni vzrok naših doživljajev je pa naš »jaz«. Če je za kako spoznanje potrebno še kaj drugega, kakor moj jaz, bo tisto drugo le sovzrok mojega spoznanja.

Rekli smo, da za popolno spoznanje sveta, za to, da bi ga spoznali takega, kakor je v resnici, z vsem bogastvom njegove vsebine in vsemi njenimi tančinami verjetno nimamo dovolj spoznavnih zmožnosti. No, da sveta ne poznamo do vseh njegovih podrobnosti, o tem nihče ne dvomi. Izkustvene

znanosti, ki nam širijo znanje o svetu, še niso brezposelne. Niti zmožnosti, ki jih imamo, še niso izčrpale vseh zvijač, da bi z njimi svetu izvabile njegove skrivnosti. Zelo verjetno pa je, da je možnih še neizmerno število drugačnih zmožnosti, ki bi nam pokazale povsem neslutene vidike sveta. To je verjetno zato, ker se z razvojem živih bitij razvijajo ne samo spoznavne zmožnosti, ki jih imajo, ampak se prvotnim pridružujejo še vedno nove: menjačica ima manj spoznavnih zmožnosti kakor deževnik, ta manj kakor človek. Kakšno sliko sveta si neki ustvarjajo taka živa bitja?

Svet nam ni neposredno dan. Zanj vemo, kolikor ga spoznavamo. Razlage, kako spoznavamo svet, so pa kaj čudne. Kaj bi radi razložili? Kako pride svet v našo zavest. Dokler ne pride vanjo, dokler ne postane vsebina našega spoznavnega doživljanja, kratka, dokler zanj ne vemo, dotlej ga za nas ni. In ko zanj zvemo, ga je samo toliko za nas, kolikor ga je na kakršen koli način preniknilo v našo zavest. Kaj je to, »svet«, to vemo šele, ko smo ga »spoznali«. »Svet« je končni proizvod spoznavne dejavnosti. Če torej hočemo opisati, kako se ta dejavnost odvija, ne smemo kar v začetku vtihotapiti v svojo razlago tega, do česar nas mora dovesti šele razlaga, sicer bi zagrešili očiten zmotni kolobar. Dokler sveta nisem spoznal, ne vem o njem ničesar.

Razlago, kako pride svet v našo zavest, moramo torej začeti s tem, kar je v naši zavesti prej kakor svet. To so pa samo naši doživljaji: čustva, hotenja, občutki, mišljenje. Pozor pri besedi »občutki«! Občutki so seveda prav tako naši doživljaji, kakor čustva, hotenja in mišljenje. Mi pa nehote vnašamo v pomen tega izraza nekaj nedoživljajskega, ne-zavestnega, »telesna«, »tvarna«, čutila: oči, ušesa, tipala, svoje telo, kratka, dele »sveta«, »svet«. Da bi razložili, kako pride svet v našo zavest, nevede podstavljamo, da dele tega sveta, svoje telo in njegova čutila, že vnaprej poznamo, potem pa začnemo razlagati, kako prek podatkov, ki jih dajejo čutila, prihaja svet v našo zavest.

Če hočemo razložiti, kako pride svet v našo zavest, moramo spočetka tudi v občutkih videti zgolj posebno vrsto doživljanjev ali duševnih dejev, potem šele skušati pokazati, kako nas prav ti deji silijo, da si začnemo ustvarjati sliko sveta, ki jo sestavlja med drugim rjava miza, pa naše telo s svojimi čutili. Kako pa v resnici delamo? Poglejmo v kak preprost učbenik: »Vsak organizem živi v kakšnem določenem okolju . . . Zunanje okolje neprestano vpliva na organizem z najrazličnejšimi dražljaji . . . Dražljaji vplivajo na posebne organe, ki jih imenujemo sprejemniki ali receptorji; to so ali prosti živčni končiči senzibilnih živcev ali pa so to skupine živčnih celic, imenovane čutnice, ki se odlikujejo po veliki vzdražljivosti, to je, sposobnosti, spremeniti dražljaj v živčno vzburjenje. Vzburjenja, ki nastajajo v čutnicah, se prevajajo po vlaknih senzibilnih živcev do . . . središč v mož-



ganski skorji, kjer se vzburljenja spremenijo v občutke. Občutki pa nam dajejo predstavo o svetu, v katerem živimo.»

O svetu, v katerem živimo, imamo torej samo »predstavo«. Prav. V naši zavesti ni sveta samega, o svetu imamo samo neko znanje, o svetu imamo samo svojo predstavo. Razložimo, kako je prišlo do te predstave: To predstavo nam je povzročila — po tej razlagi — ne predstava sveta, marveč pravi pravcati resnični svet, v katerem so ne predstave živcev, marveč resnični živci, ne predstave živčnih vzburlenj, marveč resnična, fizična živčna vzburljenja, ne predstave možganske skorje, marveč prava, tvarna možganska skorja. Vse to razlagalci vedo, ves ta tvorni svet poznajo, preden začnejo razlagati in da bi mogli začeti razlagati, kako smo ga spoznali. A če vnaprej vemo, kakšni so resnični možgani, resnični živci, skratka, kakšen je resnični svet, čemu ga potem še posebej spoznavamo, zlasti, ker nas spoznavanje sploh ne bo dovedlo do pravega sveta, marveč samo do predstave sveta. Vse take razlage predpostavljajo, da vemo za svet dvakrat: najprej za takega, kakor je v resnici, torej še preden smo ga začeli spoznavati, potem pa še za takega, kakor si ga predstavljamo, ko je deloval na naše spoznavne zmožnosti.

Kakšen je tisti svet, ki je deloval na naše spoznavne zmožnosti, da smo si naredili o njem predstavo? Tega, žal, ne moremo vedeti, ko pa nam ni na voljo nič drugega kakor naša predstava, slika sveta. To, kar imamo v vsakdanjem življenju za pravi, resnični, edini svet, to je v resnici vedno samo naša predstava o nečem neznanem in načelno nedostopnem.

Ta človekov svet, ki smo si ga izoblikovali, da bi se mogli kar najbolj uspešno odzivati na vplive nečesa neznanega na našo zavest, začnejo tudi izkustvene znanosti raziskovati, kakor da je pravi, resnični, zunaj naše zavesti nahajajoči se svet. A kmalu odkrijejo, da je to samo slika, pravi svet pa da je čisto drugačen. Tale rjava, trda, negibna miza da je v resnici neznanansko redek oblaček migetajočih delcev. Ti delci so, tako misli znanstvenik prvi hip, »pravi« svet. A tako misli samo prvi hip, kajti vedno znova se izkaže, da se za tem, kar je veljalo nekaj desetletij za »pravi« svet in za vzrok naših vsakdanjih predstav o svetu, skriva nekaj še bolj »pravega«. Tudi znanstvenikov svet je samo predstava, ki je nastala sicer v posebnih okoliščinah, vendar na enak način kakor vsakdanja predstava. Elektron ni nič bolj del »pravega« sveta kakor rjava trda miza. Vsi ti svetovi so samo naši človeški svetovi, samo slike nečesa neznanega, kar nas sili, da si jih ustvarjamo. Kakšna je neki podoba sveta, ki jo imajo spužve? Vsekakor takšna, da jim je mogoče ob njej preživeti.

Ljudje smo prisiljeni živeti v svojem posebnem, človeškem svetu. V njem smo se dolžni izoblikovati v čim plemenitejše osebnosti. Za rast v dobrega človeka povsem zadošča, da se zadovoljimo s sliko sveta, ki smo si jo ustva-

rili za vsakdanje življenje. Znanstvenikova podoba sveta s svojimi nukleoni, valovanji, polji, kvanti ni za našo glavno nalogo, za nravno izpopolnitev, prav nič boljša. Naj vemo ali ne, kaj vpliva na nas, da si ustvarjamo svoj človeški svet — verjetno bi morali reči: da si ustvarja vsakdo svoj posebni svet —: obveznost, da ga uporabimo kot sredstvo za svojo izpopolnitev, ta obveznost se javlja v naši zavesti kot nekaj najjasnejšega in najsvetejšega.

## II

Obveznost: delaj dobro, ne stori nič slabega v svetu, ki v njem živiš, vidim enako neposredno kakor načelo protislovja, vendar se od njega bistveno razlikuje. Načelo protislovja: ista stvar ne more obenem in v istem oziru biti in ne biti, je preprosta ugotovitev, nravno načelo: delaj dobro, ne stori nič slabega, je ukaz. Posebna značilnost tega ukaza, ki mu pravimo glas vesti, je, da je brezpogojen. Vest ne pravi: če hočeš doseči to in to, ravnaj tako in tako, vest ukazuje: moraš! Nrvni zakon je sicer mogoče prekršiti, vendar vest brezpogojno ukazuje, da tega ne smem. Pa če imam zaradi tega škodo? Ne smem! Pa če je ogroženo zdravje, če izgubim življenje? Ne smem! Nič na svetu ni tako brezpogojno kakor nravni moraš.

Odkod ta brezpogojni moraš? Sem si ga mar postavil sam? Ko bi si bil nravni red postavil sam, bi ga mogel sam razveljaviti. Od nravnega zakona se pa ne morem odvezati. Kaj bi dal zločinec, da bi mogel potišati svojo vest! Nrvnih dolžnosti prav tako ne ustvarjam sam, kakor ne ustvarjam matematičnih resnic; obojne le odkrivam.

Morda je pa družba tista, ki ustvarja nravne zakone? Prav tako ne. Tudi še s tako večino izglasovan državni zakon ne more storiti, da bi postalo nravno, kar je nenravno, ker nasprotuje zahtevam človeške narave. Nacistični zločinci so bili obsojeni, pa naj so se še tako sklicevali na zakone svoje države. Tudi družba ne postavlja poljubno nravnih zakonov, ampak jih le odkriva. Zakon, ki se javlja po vesti, je merilo zakonitosti vseh človeških zakonov. Antigona je vzor plemenite osebnosti, ker je ubogala svojo vest, čeprav je s tem prekršila državni zakon.

Kdo mi torej ukazuje po vesti, če si ne ukazujem ne sam in mi ne ukazuje družba? No, saj si v nekem smislu tudi sam ukazujem, ker mi po vesti govori moja človeška narava, saj mi tudi družba ukazuje, če je uzakonila zahteve človeške vesti, vendar to ni tisto zadnje. Vsi ukazi me obvezujejo samo tedaj, če se skladajo z nravnim zakonom, ki je zapisan v človeško srce. Svoje narave, svojega srca, svoje vesti si pa nisem dal sam, zato njeni zakoni niso moji osebni ukazi. Po moji naravi mi govori nekdo, ki me presega.

Kdo in kakšen je tisti nekdo? Ukazuje vedno neka oseba. Kdo je tista oseba? Iz brezpogojnih ukazov vesti odseva resnica, da sem odgovoren nekому vsevednemu, ki mu ni mogoče prikriti niti najmanjšega nagiba, nekому dobrohotnemu, ki ne zahteva od mene ničesar drugega kakor mojo lastno poplemenitev, nekому pravičnemu in nepodkupljivemu, ki me že sproti plačuje za dobra dejanja z notranjim zadoščenjem in sproti kaznuje za zlo, ki sem ga zagrešil, z notranjim nemirom. Skratka, kako in kaj mi ukazuje vest, kaže na vsevednega, vsepopolnega, osebnega zakonodavca.

### III

Ne samo čutne zaznave, tudi misel, ki najde v zavesti presenetljivi, brezpogojni nravni »moraš!«, kaže navzven, pa ne na neko nedostopno neznanko, marveč na precej določeno, vzvišeno, vsepopolno osebnost. Bivanje te osebnosti nam ni neposredno razvidno, kakor načelo: delaj dobro! na to osebnost — dajmo ji njeno ime: Bog — iz brezpogojnosti nravnih načel sklepamo.

Do Boga nas pa vodijo še druge poti, ki smo jim nekoč rekli dokazi. Ena izmed njih, nekakšna bližnjica k Bogu, ki jo pa samo nakažemo, bi bila tale: Neposredno razvidno nam je, da se nič ne more izprevreči v nekaj, da se nekaj ne more razbliniti v nič. Pustimo ob strani »svet«, ker je naša tvorba ob nečem neznanem, pa uporabimo to resnico za najbolj nesporno stvarnost, za same sebe. Ker nič ne more postati nekaj, ne more nič zavesti postati zavest, nič pameti pamet, nič osebnosti oseba. Ker sem oseba, mora biti od vselej kot počelo moje in vseh možnih osebnosti praosebnost. Ta misel nas vodi do nekega večnega, zavestnega, osebnega prapočela, ki je pravir vsega zavestnega, pametnega, osebnega, in ki smo mu rekli Bog.

Iz tega pravira izhajam tak, da si ob neznanu pobudi ustvarjam svoj svet. Bog je tisti, ki mi da doživljati svet. Navajen sem bil sicer reči: ki me je postavil v »ta« svet. A tega po premisleku ne morem več. Kje in kak je »resnični« svet, ne vem. Morda ga sploh ni. Morda ga povzroča Bog samo v moji zavesti, kakor je menil Berkeley. Za nravno življenje, ki je moja človeška naloga, zadošča, da je v moji zavesti, pa da ga doživljam, kakor da je zunaj mene, in ga spreminjam, da bi postal čim boljše orodje za nravno izpopolnitev.

Kaj naposled tiči za tem, čemur pravim svet, čemur pravim miza, ne vem. Kaj tiči za tem, čemur pravim sočlovek? Ali si tudi bližnjega ob neznanu pobudi sam ustvarjam in na podoben način kakor mizo? Znanosti nam njegovo telo prav tako razblinjajo v skupek trzajočih nukleonov kakor mizo. V sanjah včasih trčimo na čisto neznane osebe, ki nas presenetijo s

svojo izvirnostjo, pa smo si jih, o tem smo prepričani, z njihovimi duhovitimi izmislicami vred, ki bi jih ne pripisali sebi, sami ustvarili. V ozadju teh misli zaslutimo možnost solipsizma. Vendar smo solipsizem v resnici že zavrnili, ko smo trčili na praosebnost. Nisem sam samcat. Res je, da si soljudi, kolikor bi naj bila telesna bitja, oblikujem tako, kakor druge predmete, kakor mizo in vse, kar sestavlja moj svet, ne da bi vedel, kaj tiči za tem. A glede njihovih osebnosti je vendarle drugače. Teh ne morem odmisлити, četudi bi hotel. Prav skupaj z njimi in ob medsebojni pomoči moramo ustvariti družbo plemenitih ljudi.

Kakšen je svet, ki si ga ustvarjajo soljudje? Verjetno podoben mojemu, ker se kar dobro sporazumevamo. A to ni povsem gotovo. Svojih slik o svetu ne moremo neposredno primerjati. Zaman se trudimo, da bi drug drugemu opisali, kako vidimo recimo rdečo barvo. — Naposled poznam neposredno le svoj svet, ki mi ga da doživljati Bog, da bi v sodelovanju s soljudmi v njem izpolnil nalogo, ki mi jo nakazuje vest.

#### **Povzetek: J. Janžekovič, Človekov svet**

Človekov svet, moj svet, je predstava, ki so jo ustvarjam, ko imam vtis, da nekaj »od zunaj« prenika v mojo zavest. V vsakdanjem življenju sem prepričan, da moja predstava ni predstava, marveč »zunanji«, neduševni, »tvorni« svet sam. A ko raziskujem kot znanstvenik ta svoj svet, se izkaže, da je »pravi« svet povsem drugačen. V resnici je pa tudi znanstvenikov svet samo predstava, ki jo je izkustvena znanost prisiljena neprestano spreminjati. Do »pravega« sveta ne moremo. Da neki tvorni svet kot sozrok naših predstav biva, o tem sem prepričan, ker me k temu sili nepremagljiv gon in ker temu ne nasprotujejo nobeni načelni razlogi. Prav v tem svojem svetu, to zahteva moja vest, sem se dolžan izoblikovati v čim plemenitejšo osebnost. Ne iz slike sveta, marveč iz dejstva moralne dolžnosti vodi najvidnejša pot do Boga. Na koncu te poti se izkaže, da je Bog tisti, ki mi daje doživljati moj svet kot sredstvo, da pridem k njemu.

#### **Résumé: J. Janžekovič, Le monde de l'homme**

Le monde de l'homme est l'image que je me façonne, quand j'éprouve que quelque chose, »du dehors«, frappe à ma conscience. Cette image dépend naturellement de la nature de mes moyens de connaissance; un ver de terre se forme une image différente. L'homme de la rue est convaincu que son image du monde n'est pas une image, mais »le monde extérieur« lui-même. Or quand j'examine ce monde comme savant, il s'avère, que le monde »vrai« est tout autre. Mais le monde du savant n'est en réalité lui non plus que l'image que se fait la science du monde, image qu'on est obligé de modifier sans cesse. Le monde véritable est inaccessible pour nous. Que le monde matériel, c'est à dire, que quelque chose de non psychique existe, nous le croyons, parce qu'un instinct irrésistible nous y pousse et qu'aucune raison évidente ne s'y oppose. C'est dans le monde qui est le mien — ma conscience l'exige absolument — que j'ai le devoir

de développer ma personnalité morale, et c'est à partir de ma conscience morale que mène la voie la plus directe vers Dieu. Arrivé là, il devient évident que c'est Dieu qui me fait façonner un monde et me donne ainsi le moyen d'arriver à lui.

#### **Zusammenfassung: J. Janžekovič, Die Welt des Menschen**

Die Welt des Menschen, meine Welt, ist eine Vorstellung, die ich bilde, als ich den Eindruck erlebe, dass durch meine Sinne etwas Äusseres in mein Bewusstsein eindringt. Im täglichen Leben fasse ich diese Vorstellung gar nicht als eine Vorstellung auf, sondern ich glaube, sie sei die äussere, materielle Welt selber. Als ich aber diese meine Welt als Wissenschaftler untersuche, so stellt es sich heraus, dass die wirkliche Welt gar nicht so beschaffen sein kann. Die von der Wissenschaft gebaute Welt ist jedoch ebenso eine Vorstellung, deshalb muss sie von der fortschreitenden Wissenschaft tagtäglich umgearbeitet werden. Die wirkliche Welt ist uns unzugänglich. Dass die Ursache aller unserer Vorstellungen eine äussere, nicht psychische, »materielle« Welt sei, das glauben wir, weil uns dazu ein unwiderstehliches Instinkt nötigt, und weil sich kein zwingender Grund dagegen erhebt. In dieser unserer menschlichen Welt nun sollen wir leben. In ihr und mit ihrer Hilfe haben wir die Pflicht uns zu guten Menschen auszubilden. Dazu zwingt uns unser Gewissen. Von diesem Gewissen aus führt uns der kürzeste Weg zu Gott. Am Ende dieses Weges stellt es sich heraus, dass Gott es ist, der mir meine Welt auf eine bestimmte Weise erleben lässt und mir dadurch ein Mittel gibt, um zu ihm zu gelangen.

*Anton Trstenjak*

## Temeljne preusmeritve v psihologiji ustvarjalnosti

Če preidemo Dunckerjevo delo,<sup>1</sup> ki je izšlo že leta 1935 iz kognitivno psiholoških izhodišč, potem moramo za začetek sodobne psihologije ustvarjalnosti postaviti Guilfordovo razpravo *Creativity*, ki je izšla leta 1950 v *American Psychologist* in sprožila tako rekoč cel val razprav in knjig na obeh straneh oceana; v Ameriki baje predvsem ob konkurenčni ihti s Sovjetsko zvezo, ki jih je s prvim Sputnikom prehitela v osvajanju vesolja, zato pa da je nastala pospešena potreba po ustvarjalnem, iznajditeljskem mišljenju. Avtor te razprave se je že naslednje leto po izidu Guilfordove razprave prav tako lotil vprašanja ustvarjalnosti, in to na umetniškem področju, za kar mu je dala pobudo Slovenska akademija znanosti in umetnosti, ki mu je delo tudi priobčila leta 1953.<sup>2</sup>

Vendar pa moramo ugotoviti, da se je psihologija ustvarjalnosti ob tridesetletnici Guilfordove razprave znašla nekako v krizi. Stališča psihologov se tako razhajajo, da imamo danes ob tej tematiki manj jasnosti, kot pa smo je imeli pred začetkom njene »znanstvene obravnave«.

Metodološko so Američani izhajali iz štirih izhodišč, ki so jih v krilatici izražali s štirim »p«: *press, personality, process in product*. *Press* jim je pomenil predvsem okolje, ki pritiska na posameznika in njegovo delo, da je »prisiljen« produktivno ali ustvarjalno delati ali pa obratno, da ga ovira in duši v produktivnosti. Do razlage ustvarjalnosti pridemo torej, bodisi da analiziramo zunanje okoliščine (razmere), v katerih človek dela, ali da skušamo razčleniti ustvarjalčevo osebnost poteze, *traits* itd.) ali da neposredno razčlenjujemo proces ustvarjalnega dela in končno da presojamo kreativnost po proizvodih, uspehih, učinkih ali »delih« samih, ki jih človek ustvari (to kajpak po statističnih metodah).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> K. Duncker, *Zur Psychologie des produktiven Denkens*, Berlin 1935.

<sup>2</sup> A. Trstenjak, *Psihologija umetniškega ustvarjanja*, Ljubljana (SAZU) 1953.

<sup>3</sup> S. E. Golann, *Psychological Study of Creativity*, *Psychological Bulletin* 60 (1963), 548—565.

Ne glede na različnost teh štirih metodičnih pristopov nas v naši razpravi zanima ustvarjalnost predvsem v luči glavnih spornih dilem, v katere je zašla psihologija ustvarjalnosti v teh tridesetih letih.

Ustvarjalno dejavnost moramo pojmovati kot posebne vrste delo. Le če postavimo delo kot izhodiščni pojem v razčlenjevanju ustvarjalnosti, kakor je to prav storil že sovjetski psiholog Rubinstein,<sup>4</sup> moremo psihologijo ustvarjalnosti sistematično včleniti v okvir akademske psihologije. Dokler tega nismo storili, so ustvarjalnost obravnavali zmeraj le kot nekakšno mejno področje, ki sodi pretežno v psihoanalizo ali pa v empiriji nedostopne case studies humanistične psihologije.

V Ameriki pa so takoj (po Guilfordu) začeli ločevati problem solving od kreativnosti v ožjem pomenu, kamor so postavljali umetniško dejavnost v razliki od znanstveno tehniške, ki da je predvsem problem solving. Vsej tej dvojnosti in razhodu (razcepu) pa se izognemo, če izhajamo iz temeljnega dejstva, da je vsako ustvarjalno znanstveno in umetniško delo zmeraj le posebne vrste produktivno delo, v razliki od zgolj reproduktivne dejavnosti.

Tako izhodišče je tem bolj pravilno, če pomislimo, da večina avtorjev sploh ne razločuje prav med ustvarjalnostjo in produktivnostjo, oba izraza sta jim malone sinonimna. Res ne vidimo, v čem naj bi bila prava stvarna in pojmovna razlika. Saj pri kreativnosti, ki je ne moremo pojmovati v teološkem pomenu »ustvarjanja iz nič«, gre v najboljšem primeru zmeraj le za proizvodno, produktivno dejavnost, kjer naredimo nekaj »novega«, čeprav ne iz nič, pa vendar nekaj takega, česar doslej še ni bilo ali vsaj nismo poznali, torej vsaj nekaj miselno novega, doslej nepoznanega.

Če je torej kreativnost posebne vrste delo, potem je tudi metodični pristop k preučevanju kreativnosti v jedru isti kakor pri psihologiji dela, se pravi, da izhajamo tudi tu iz fizioloških osnov in prehajamo prek specifično psiholoških do socioloških faktorjev ustvarjalnosti, ne da bi se morali takoj zatekati k izrednim pojavom inspiracije, iluminacije in podobnih interpretacij.

Tu pa se obenem takoj izkaže, da je v bistvu pravzaprav vsako človeško delo produktivno, torej ustvarjalno. Samo človek namreč v pravem pomenu besede res dela, se pravi načrtno, po predstavi (ideji) cilja naravo spreminja in tako vnaša vanjo produkte svoje fizične dejavnosti združene z umsko zasnovo. Predstava cilja gre pred delom. Zato ni nobenega zgolj fizičnega dela, ki ne bi sponiralo tudi že umsko delo vsaj in nucleo. Vsako umsko delo pa s svojim simboličnim mišljenjem (predstavami, mislimi, idejami in ideali, načrti in vzori itd.) ustvarja nov vmesni svet med človekom-subjektom in

---

<sup>4</sup> S. L. Rubinstein, *Die Arbeit*, v: G. Ulmann, *Kreativitätsforschung*, Köln 1973, 197 sl.



zunanjim svetom-objektom, to je svet kulture v najširšem pomenu, ki je tako rekoč vmesna stavba med človekom in naravo, kakršna je sama na sebi brez človekovega poseganja. Takó je tudi vsa materialna kultura kot vmesni svet med naravo in človekom tako rekoč le materializacija človekove misli, ki vodi in razsvetljuje tudi delo njegovih rok in orodij (instrumentov), s katerimi produktivno posega v naravo in tako spreminja obličje Zemlje.

Z ene strani torej ni prave ločitve med zgolj fizičnim (ročnim, telesnim) in umskim ali duhovnim delom, z druge pa je prav zato tudi vsako specifično človeško delo že ustvarjalno, čeprav je med vsakdanjimi dnevnimi opravili in vrhunskimi kulturnimi dosežki glede ustvarjalnosti že tako velika kvantitativna razlika, da jih odevamo v kvalitativno različne oznake. To je za označitev velike, navidez nepremostljive razlike v ustvarjalnosti sicer razumljivo in opravičljivo, vendar pa teoretično gledano ni pravilno, ker gre tudi pri vrhunskih stvaritvah za kvalitativno isto človekovo ustvarjalnost kakor pri vsakdanjih delih, čeprav se logaritmična krivulja na spodnjem in zgornjem koncu močno vsloči in asimptotično izteka.

Táko izhodišče pa se izogne hkrati številnim dilemam v opredelitvah ustvarjalnosti; kajti zdaj ni odločilno, ali vidimo njeno bistvo v izvornosti, fleksibilnosti, novosti, nujnosti ali kar je že teh oznak, saj utegne vsaka teh dimenzij prispevati k ustvarjalnosti, toda kriterij (sodilo) kreativnosti je onstran teh dilem že v simboličnem mišljenju samem in njegovi moči.

S tem pa smo kreativnost že izhodiščno postavili obenem vzporedno z inteligentnostjo in se zato prav tako že načelno izognemo neprepričljivemu razhodu med kreativnostjo in inteligenco, kakršnega so dognali zlasti Mac Kinnon, Barron, Crutchfield idr., ko so ugotovili visoko negativno korelacijo med IQ-om in kreativnostjo. Saj pridemo do pravega paradoksa, če bi hoteli vztrajati pri tezi, da je lahko zelo kreativen človek hkrati malo inteligenten, zelo inteligenten pa malo kreativen. Na prvi pogled se je dozdevalo, da dobiva to mnenje svoje potrdilo ob umetniških osebah, ki so se izkazale za zelo ustvarjalne, čeprav so bile v šolskih uspehih, zlasti v matematiki, torej ravno na področju »inteligentnih dosežkov« zelo slabe.<sup>5</sup>

Iz dosedanjih izvajanj je jasno, da razlike med ustvarjalnostjo na določenem področju in manjšimi intelektualnimi dosežki na drugih področjih ne grejo na račun »manjše ali večje inteligence«, marveč jih moramo iskati ravno v specifičnosti dela samega. Potemtakem smo ob tej dilemi »ustvarjalnost — inteligence« prisiljeni razen pojma ustvarjalnosti korigirati pač tudi pojem inteligence same, ki jo psihologi le vse preveč preprosto za W. Sternom pojmujejo kot »zmožnost prilagajanja novim okoliščinam«. Takó pa

---

<sup>5</sup> Glej J. W. Getzels and P. W. Jackson, *Creativity and Intelligence*, New York (Wiley) 1962.

ni čudno, da je prišla na slab glas prav pri kreativcih, ki vidijo eno glavnih dimenzij kreativnosti ravno v nekonformnosti z okolico; torej bolj je kdo konformen, bolj je inteligen ten in hkrati manj ustvarjal en. Zato Liungman (in z njim številni drugi) do sedanj i pojem inteligence ironično zavrača: »Inteligence je iznajdba naše zahodne kulture, ki gleda na to, kako hitro more kdo rešiti nepomembne probleme, ne da bi zagreš il kako napako.«<sup>6</sup>

Inteligence gre nedvomno vzporedno z ustvarjalnostjo. Toda kakor utegne biti ustvarjalnost sama različna (različno usmerjena, v različne dimenzije itd.), podobno je tudi inteligence različna glede na različne smeri delovanja in naloge, pred katere je postavljena.

Le ob vzporednosti ali skladnosti med ustvarjalnostjo in inteligence lahko tudi pravilno včlenimo različne vrste mišljenja v dejavnost kreativnosti same, ne da bi morali eno izključevati, zato ker smo drugo vsebili kot integralno sestavino kreativnosti.

Sem sodi zlasti Guilfordovo razločevanje med konvergentnim in divergentnim mišljenjem,<sup>7</sup> kjer je Guilford s pravilnim čutom poudaril, da divergentno mišljenje, ki naj bi bilo glavni dejavnik ustvarjalnosti, nikakor ni docela istovetno z ustvarjalnostjo, ker je lahko tudi konvergentnost mišljenja sestavina ustvarjalne misli. Prav takó sodi sem De Bónovo razločevanje med vertikalnim in lateralnim mišljenjem, pri čemer naj bi bilo le lateralno res ustvarjalno.<sup>8</sup>

Kako zmotno je izključevati vertikalno mišljenje iz ustvarjalnosti, se vidi že iz dejstva, da De Bono matematičnemu mišljenju, ki da je vertikalno (po naše tudi to ne drži v vsem obsegu), že načelno odreja značaj ustvarjalnosti, ko pa vendarle vemo, da sloni težišče vsega znanstvenega, res ustvarjalnega napredka zadnjih štiristo let, ravno na poglobljenem matematičnem mišljenju.

Il faut penser à coté, to Souriaujevo misel je možno uresničiti v smeri ustvarjalnosti le, če že prej in še vzporedno mislimo tudi vertikalno, sicer je à coté že v principu nemogoče.

Podobno kritično korekturo moramo dodati tudi še drugim dilemam mišljenja, kakor je Neisserjevo med multiplim in sekvencialnim in Dörnerjevo hevristično in epistemično strukturo mišljenja, kjer naj bi tudi le prva sovpadala z ustvarjalnostjo, druga pa ne.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Carl G. Liungman, *Der Intelligenzkult, Eine Kritik des Intelligenzbegriffs und der IQ-Messung*, Reinbek (Rowohlt) 1976 (prevod iz švedščine).

<sup>7</sup> J. P. Guilford, *The Structure of Intellect*, P. Bull. 53 (1956), 267—293.

<sup>8</sup> E. De Bono, *Informationsverarbeitung und neue Ideen — Laterales und vertikales Denken*, v: G. Ulmann, o. d. 322 sl.

<sup>9</sup> U. Neisser, *The Multiplicity of Thought*, Br. Journ. of Ps. 54 (1963), 1—14 in D. Dörner, *Problemlösen als Informationsverarbeitung*, Stuttgart (Kohlhammer) 1976.

Vse te dileme ali bolje enostransko reševanje teh dilem, pa je tako dolgo na napačnih tirnicah, dokler ne upoštevamo vektorskega značaja inteligence in umske dejavnosti. Stari so to potezo preprosto označevali s pojmom evidence. Kognitivna psihologija je prišla na vektorski značaj človeške misli, odkar se je začela orientirati ob informacijski teoriji, kjer je trčila na samouravnavne funkcije organizma, ki po vzratnem obveščevalnem sistemu (feedbacku) ohranja ravnovesje z okoljem. Tu namreč dobiva spomin kot ukaščena informacija (v inputu) kibernetično funkcijo, ki je nekaj drugega kot gola logična, ker ni samo urejevalna (vertikalna), temveč tudi usmerjevalna, ni samo asociacijski proces predstav niti gola logika razuma, ampak prek vsega tega obenem preusmeritev k cilju, in to avtomatična (tu isto kakor podzavestna) po algoritmih (ali sistemu uporabnih pravil) kodiranja znakov in njihovih transformacij.

Zaradi kibernetične funkcije spomina, ki so jo psihologi prepoznali šele ob simulaciji duševnih procesov, se je spominska funkcija na mah izkazala za zelo pomembno tudi v človekovem ustvarjalnem delu. Čeprav ni mogoče simulirati nobenega zavestnega pojava (npr. zavedanja samega sebe), vendar je možno simulirati uravnavni krog med zavestnim (hotenim) in podzavestnim (nehotenim) dogajanjem, kakor to vidimo ravno na področju reševanja problemov. Tu pa se je izkazalo, da je prav ukaščanje informacij v obliki spomina in njihova predelava osrednja vmesna funkcija med vlogo (nalogo) in izidom (rešitvijo). Spomin, ki ga dotlej niso imeli za primarno funkcijo inteligence, se izkaže tu kot posredovalni dejavnik kreativnosti, z njo pa implicite tudi inteligenca.

S tem pa je obenem izkazan poseben naklonski, se pravi uravnavno usmerjevalni značaj ne samo spomina, temveč tudi vsega tega, kar so prej preprosto razlagali kot proces prostih asociacij, prek tega pa tudi vsega tega, kar se dogaja v podzavesti. Zgolj asociacijska razlaga kreativnosti, kakor sta jo podala zlasti Messick in Jackson, se izkaže za nezadostno. Spomin tu ni več mehanski proces združevanja predstav, ampak strukturna komponenta celotnega ustvarjalnega procesa, ki se nam v luči informacijske teorije razkriva kot predelovalni sistem informacij.<sup>10</sup>

Tudi podzavest ima potemtakem vektorsko uravnavno funkcijo, ki zdaj nič drugega ni kakor funkcija posebne logike, kajti vse to, kar se dogaja v vmesni fazi med vlogo in izidom (input — output), se dogaja podzavestno in hkrati vodi po zakoniti poti do pravega izida.

Tako odkrivamo posebno logiko v podzavestnih mehanizmih, v katerih psihoanalitični teoretiki vse preveč vidijo samo temne sile gona. Ker pa so

---

<sup>10</sup> Ph. W. Jackson and Messick, Die Person, das Produkt und die Reaktion: Begriffliche Probleme bei der Bestimmung der Kreativität, v: Ulmann, o. d. 93.

primarni procesi, kakor jih psihoanalitiki imenujejo, pretežno emocionalno naglašeni, zato izkazujejo v tej zvezi tudi emocije svojo posebno kognitivno funkcijo, se pravi odpirajo nam svet potreb (na fiziološki ravni) in svet vrednot (na osebnostni ravni), kakor nam razum (ratio) odpira svet suhih dejstev (realnih, možnih, zgolj mišljenih itd.). Zato pa imajo tudi emocije svojo logiko, ki je sicer različna od logike razuma, ki pa ji ne nasprotuje, kolikor se omeji na njeno specifično vrednostno stran predmetnega sveta. V sklopu samouravnalnega vzvratnega informacijskega sistema kot vmesni proces med vlogo in rešitvijo (input — output) razodevajo podobno zakonitost nad- in podrejenosti in zaporednosti vrednot, kolikor upoštevajo zakonitost vrednostne lestvice.

Vloga emocij v ustvarjalnem procesu dobi v tem svojo podrejeno, prej smo rekli lateralno funkcijo, ki pa je tako rekoč samo druga polovica kognitivne funkcije ob razumu; zato je docela napačna podmena (Lange — Eichbaum, W. Kurth idr.), po kateri naj bi bila vsa emocionalna polovica človekovega doživljanja, ki je očitna zlasti pri genialnih ustvarjalcih, tako rekoč že vnaprej patološko zaznamovana (stigmatizirana).<sup>11</sup>

Ker se nam v luči informacijske teorije vsi miselni procesi in vsa ustvarjalnost razodevajo kot poseben informacijsko predelovalni sistem, saj že zaznave danes pojmujejo kot poseben sistem čiščenja (filtriranja) in predelovanja informacij (od zunaj in znotraj), zato se inteligenca (umska nadarjenost) tu še posebej prikazuje kot izrazito nekonformistična. Če gleda kognitivno psihološki pristop na kreativnost kot na »sistem odnosov« (A. R. Rohr, 1975: Bezugssystem), in če je bistvena sestavina vsake kreativne dejavnosti v preoblikovanju (prestrukturiranju) situacije (ali odnosov) v okolju, potem je jasno, da je vsaka kreativnost že po svojem bistvu nekonformistična.<sup>12</sup>

Tako smo ustvarjalnost sistematično včlenili v redne miselne procese in vsakdanje človekovo ravnanje. Vsaka misel je že v svojem bistvu preoblikovalna. Vse bolj in očitneje pa se to kaže pri tistih mislih, ki jim posebej pripisujemo značaj ustvarjalnosti; saj je vsaka produktivnost ravno v tem, da proizvede ali oblikuje nekaj novega, česar še prej ni bilo, se pravi nekaj, kar ni v skladu (konformno) s prejšnjim stanjem.

Sistemske teoretično gledano se kreativnost in njeni procesi izkazujejo kot različni sistemi odnosov, ki imajo razen prostorske (prečne) dimenzije (v naravi) zlasti tudi časovno ali podolžno (longitudinalno), kakor se uresničuje v človeški družbi in njenem razvoju. Tudi tu je torej ustvarjalnost ne-

<sup>11</sup> W. Lange-Eichbaum, *Das Genie-Problem*, München—Basel 1951.

<sup>12</sup> Alexander R. Rohr, *Kreative Prozesse und Methoden der Problemlösung*, Weinheim—Basel (Beltz) 1978, 21 sl.

konformistična, se pravi glede na družbo in njene odnose zmeraj preoblikovalna in tako vsaj potencialno revolucionarna.

V tej sistemsko teoretični perspektivi, ki je obenem informacijsko teoretična, se stara behavioristična teza o učenju po poskusu in zmoti (trial and error) izkaže za razlago kreativnosti za nezadostno.

Slej ko prej se je izkazalo, da je kognitivna psihologija, kakor se je razvila v Evropi po würzburški in likovnoteoretični smeri, uspešnejša v razlagi ustvarjalnosti kot pa ameriški poskusi, ki so preozki, kolikor so izhajali iz zgolj eksperimentalnih behaviorističnih pozicij, in premalo sistematični, kolikor so k tej tematiki pristopali nekako od zunaj, najsi bojo to posebni testi kreativnosti ali pa living assessments in life histories ipd.

Posebej moramo poudariti, da je prave teste kreativnosti sploh nemogoče izdelati, preprosto zato ne, ker je teža ustvarjalnosti že v odpiranju problemov, ne pa šele v reševanju. Na to je seveda prvi opozoril šele Getzels (1976) v svojem novejšem delu *The Creative Vision*. Saj je reševanje problemov večkrat že in nucleo nakazano v problemu samem.<sup>13</sup> Videti problem zahteva večkrat večjo umsko ostrino in kritično bistrost, kot pa rešiti problem, ki so ga drugi že odprli. To velja zlasti za matematiko: vrhunski matematiki v zgodovini matematične misli so bili zmeraj tisti, ki so probleme (hipoteze, teoreme itd.) odprli; tisti, ki so jih reševali in rešili, so že nekje v drugi vrsti. Še bolj velja to za področje umetnosti. Saj tu se novost, izzivalnost in revolucionarnost v postavljanju novih idej, slogov in smeri izraža in uveljavlja le toliko, kolikor to novost obenem »rešujejo, uresničujejo in oblikujejo«. Postavljanje novih smeri brez realizacije je v umetnosti paradoks.

Tako pa je jasno, da težišča vsake prave ustvarjalnosti sploh ne moremo preizkušati z nobenim testom ustvarjalnosti. Morali bi namreč izdelati test postavljanja (odpiranja) problemov, ne pa test reševanja problemov. To pa vsebuje paradoks. Tak test bi namreč morala poskusna oseba sama sproti izdelovati mimo psihologa in prek njega. V tem trenutku pa bi se vloge volens nolens že zamenjale (pravzaprav sprevrgle): poskusna oseba bi testirala psihologa. Tega večina poskusnih oseb ne bi zmogla; če pa katera izjemoma bi, bi ne bil kos svoji vlogi psiholog, ostalo bi odprto vprašanje: kdo naj bo arbiter.

Če pravi Krause,<sup>14</sup> da se zadovoljuje s svojo razpravo o kreativnosti, kolikor bo pač empirična, ne pa tudi eksperimentalna, ima prav. Če je namreč ustvarjalnost odpiranje problemov ali, kakor pravi Stein, »odkivanje

<sup>13</sup> Jacob W. Getzels-Mihaly Csikszentmihalyi, *The Creative Vision, A longitudinal Study of Problem Finding in Art*, New York (Wiley) 1976, 44.

<sup>14</sup> R. Krause, *Produktives Denken bei Kindern. Untersuchungen über Kreativität* Weinheim—Basel 1977, 13 sl.

lukenj« v notranjem in zunanjem okolju, potem je jasno, da je za strogo eksperimentalno obdelavo nedostopna.<sup>15</sup> Dostopna je kvečjemu za empirično preverjanje podatkov v polju, kakor se izražajo ekološki psihologi (E. P. Willems), ali tudi in vivo, ne pa za eksperimentalno metodo v laboratoriju (in vitro).<sup>16</sup>

Tudi s tem vidikom je uspelo pojme (področje) ustvarjalnosti poenotiti, tako da danes ne ostajamo več zgolj pri znanstveni obdelavi reševanja problemov, marveč skušamo v to obravnavo enako pritegniti tudi umetniško ustvarjalnost, ki je vse doslej ostajala nekako zunaj tega okvira kot nekaj, kar se sploh ne da prav znanstveno opredeliti. Če bistvo kreativnosti implicira tudi že odpiranje problemov, potem je v njem zajeto tudi umetniško ustvarjanje in kreativnost se nam na mah izkaže kot nekaj, kar je mnogo bolj enotno, kot pa so to doslej pojmovali. Ustvarjalni proces pojmujeemo celostno kot enotno delo.

Če smo ugotovili, da nam kognitivna funkcija emocij odkriva vrednostno stran odnosov v svetu, potem sledi iz tega, da ni nobene ustvarjalne priza- devnosti, ki ne bi imela takega ali drugačnega vrednostnega predznaka, po- zitivnega ali negativnega. Ker pa vrednota pomeni kvalitativno stran pro- dukta, zato ima v vsem ustvarjalnem delu kvaliteta prednost pred kvantiteto. To je potrebno posebej poudariti zlasti v sodobni porabniški družbi, ki ji je vodilno kvantitativno povečanje življenjskih dobrin in ki vidi dvig življenj- ske blaginje v kvantitativnem napredku. Že zato je napačno, če namesto ustvarjalnosti uporabljajo izraz produktivnost, ki že v svoji vsebini razodeva kvantitativno miselnost sodobne industrijsko porabniške družbe.

Kvalitativno vrednostno stran pa mora imeti v ospredju zlasti umetniško ustvarjanje, ki mu že načelno ne more biti prvenstven cilj »zunanja mate- rialna« (kvantitativna) produktivnost, temveč vedno le osebna (notranja) obogatitev človeka. Če smo namreč ugotovili, da je ustvarjalnost imanentna lastnost vsakega specifično človeškega dela in da se prav zato vsaj v ne- znatni količini razodeva že pri navadnem (ročnem) delavcu, vse prek teh- ničnih iznajditeljev (patentov) do znanstvenikov in umetnikov, potem velja enako dosledno, da vsako ustvarjalno delo, pa najsi bo še tako »navzven obrnjeno« v materialno produkcijo, nehote implicira tudi osebno izpopolnje- vanje človeka samega, njegove osebnosti.

Takó bi mogli k nosilec ustvarjalnosti, ki smo jih označili zaporedoma z delavcem, iznajditeljem (tehnikom), znanstvenikom in umetnikom, dodati še »človeka«, se pravi njegovo samouresničevanje ali samoustvarjanje, ki ob

---

<sup>15</sup> M. T. Stein, *A Transactional Approach to Creativity*, v: C. W. Taylor and F. Barron, *Scientific Creativity*, New York 1963, 217—228.

<sup>16</sup> E. P. Willems and H. L. Raush (eds), *Naturalistic Viewpoints in Psychological Research*, New York (Holt-Rinehart-Wiston) 1969.



kreativnem prizadevanju uresničuje, realizira in »ustvarja« tudi lik svoje osebnosti. To naj bi bil končno kvalitativno vrednostni smisel vsake ustvarjalnosti, a žal, na to vse premalo mislijo ustvarjalci in teoretiki — psihologi, ki se s problemom kreativnosti ukvarjajo.

Človek je namreč edino bitje, ki je skrajno občutljivo za spoznanje; se pravi, vsaka misel, s katero oblikuje svet, oblikuje obenem tudi njega samega. Nima torej prav Nicolai Hartmann, ki je zapisal, da je bitje kar neverjetno neobčutljivo za spoznanje. Človek je tu izjema. Saj je velikanska razlika ne samo med nedotaknjeno džunglo in modernim velemestom, ampak tudi med primitivcem, ki »nič ne misli«, in ustvarjalcem, ki veliko misli; kar zastrašujoča je tudi razlika med plemenito mislečim, etično visoko stoječim človekom in med zločinskim tipom. Človek kot ustvarjalec ne oblikuje in ne spreminja samo obličje Zemlje, marveč tudi svoje lastno obličje. H. Bergson pravi, da je človek ustvarjalec samega sebe, podobno govori C. G. Jung, da človek samega sebe šele uresničuje.

Fr. Nietzsche je zapisal, da je človek še »neugotovljena žival«. Malo mileje, a v isti smeri se izražajo avtorji, ki jim je človek, tak, kakršen pride na svet, brez lastne ustvarjalne dejavnosti tako rekoč šele zasnutek, Entwurf; dopolniti, uresničiti in dokončno upodobiti se mora šele sam v moči svoje ustvarjalne dejavnosti. Kreativnost za človeka ne pomeni samo potencialnosti ali možnosti, ki jo more uresničiti, ampak tudi nalogo, ki naj bi jo izpolnil.<sup>17</sup>

**Povzetek: Anton Trstenjak, Temeljne preusmeritve v psihologiji ustvarjalnosti**

Kritični pregled različnih teorij ustvarjalnosti, z avtorjevim samosvojim stališčem. Korenino ustvarjalnosti predstavlja človekova sposobnost simboličnega mišljenja, zato ni bistvene razlike med znanstvenim in umetniškim ustvarjanjem in se tudi vrhunske stvaritve samo kvantitativno razlikujejo od vsakdanjega proizvodnega dela.

**Zusammenfassung: Anton Trstenjak, Grundlegende Umorientierungen in der Kreativitätspsychologie**

Die vorliegende Abhandlung gibt eine kritische Übersicht über die verschiedenen Ansätze in der Kreativitätspsychologie. Der Verfasser ist der Ansicht daß man die Wurzel des Schöpferischen in der Fähigkeit des symbolischen Denkens zu suchen hat; deshalb sieht er keinen wesentlichen Unterschied zwischen wissenschaftlicher und künstlerischer Kreativität; aus dem gleichen Grund ist auch zwischen den Spitzenleistungen und gewöhnlicher alltäglicher Kreativität nur eine quantitativer, nicht aber qualitativer Unterschied.

<sup>17</sup> J. M. Hollenbach, Der Mensch als Entwurf, Frankfurt (J. Knecht) 1957; podobno misel je izrazil tudi Janez Janžekovič, Smisel življenja, Celje 1964, 233.



**Résumé: Anton Trstenjak, Réorientations fondamentales dans la psychologie de la créativité**

Une revue critique des différentes théories de la créativité où l'auteur voit la racine de la créativité dans la capacité humaine du penser symbolique. Pour cette raison il n'y a pas de différence essentielle entre les créations les plus sublimes et celles de tous les jours. Entre les unes et les autres n'existe qu'une différence de degré.

## Poduhovljenje in osvobojenje v Heglovi filozofiji človeka

»Bistveno za človeka je mišljenje, po tem se tudi razlikuje od živali.« Na tem starem prepričanju gradi tudi G. W. F. Hegel svoje nazore o človeku kot posamezniku in kot družbenem bitju.<sup>1</sup> Kajti če je človek predvsem misleče bitje, potem je mišljenje notranje bistvo vsega, kar je značilno za človeka, se pravi tudi njegove vernosti, njegovega čustvovanja, njegovega družbenega in političnega življenja. Vse, kar imamo za človeško je potemtakem človeško le, kolikor je proizvod mišljenja (prim. E § 2).<sup>2</sup> Mišljenje je torej navzoče tudi v tistih oblikah človeškega življenja, kjer to ni neposredno razvidno. In ker po drugi strani popolna filozofija ne more imeti svojega predmeta docela zunaj sebe, se pravi popolnoma tujega, od mišljenja resnično različnega predmeta, ker bi bila v tem primeru s tem predmetom omejena, z njim določena, od njega odvisna in nesvobodna, je njena naloga, da v pojmovanju svojih predmetov pride do tega, da v vsem prepozna navzoče mišljenje, umnost, pojmovnost ali Idejo. V filozofiji se um zave samega sebe in sicer »kot vsega bitja« (WG VI, 23). Navzočnost uma samemu sebi pa je možna na tri različne načine. Če je um samemu sebi navzoč neposredno, če je predmet mišljenja to samo mišljenje, in sicer neposredno, smo na področju *logike*, se pravi na področju abstraktne istosti uma ali

<sup>1</sup> Ta razprava predvideva, da bralec pozna tri prejšnje razprave o Heglovem pojmovanju svobode, ki sem jih objavil v Bogoslovnem vestniku, in sicer v letniku 40 (1980), št. 1 (46—61), št. 3, (289—320), št. 4 (443—457).

<sup>2</sup> Kratice v tekstu poleg oznak strani pomenijo naslednja Heglova dela in izdaje: E = Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), hrsg. F. Nicolin und O. Pöggeler, F. Meiner, Hamburg 1969.

PhG = Phänomenologie des Geistes, hrsg. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg 1952.

PhR = Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg 1955.

VG = Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band I: Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg 1955.

WdL = Wissenschaft der Logik I—II, hrsg. G. Lasson, F. Meiner, Hamburg 1934.

WG = Sämtliche Werke, hrsg. H. Glockner, Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1927 sl.

mišljenja s samim seboj. V *filozofiji narave* je mišljenje navzoče samemu sebi kot od sebe različno, saj ni narava drugega kot čista povnanjenost Ideje v prav isti neposrednosti kot v logičnem pojmu, le da je tokrat to neposrednost drugega, nasproti stoječega, medtem ko je logičnost neposrednost ali istost s samim seboj. Ko pa mišljenje to drugost presega, ko jo prerašča, odpravlja tako neposredno istost mišljenja s samim seboj kot tudi neposredno drugost narave. To se dogaja, ko človek odpravlja drugost narave, pa naj gre pri tem za njegovo notranjo ali pa za zunanjo naravo. O tem govori *filozofija duha*. Prek človeka se uveljavlja logičnost v naravi. Ne gre več torej za obravnavanje logičnosti ali umnosti v njej sami, kot je to v Logiki, ampak enost logičnosti in njene drugosti, se pravi narave. Duh ali duhovnost ni nič drugega kot navzočnost umnosti sami sebi, vendar ne neposredno, ampak posredno, se pravi v svoji drugosti. Filozofija duha ni torej nič drugega kot postopno prepoznavanje dejstva, da je umnost navzoča v vsem, kar človek doživlja in dela, tudi takrat, kadar se tega ne zaveda.

#### *Kaj je za Hegla duh?*

»Duh ima za nas naravo za svojo *predpostavko*, katere *resnica* je on sam in s tem glede nanjo *absolutno prvi*. V tej resnici je narava izginila, duh pa se je izkazal za Idejo, ki je dospela do svoje biti zase (zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee), katere *objekt* tako kot *subjekt je pojem*. Ta istost je *absolutna negativnost*, kajti v naravi ima pojem svojo popolno zunanjo objektivnost, ta njegova povnanjenost pa je presežena in je on postal v njej identičen s seboj. Tako je on ta identičnost hkrati samo kot vračanje (Zurückkommen) iz narave« (E § 381). Kot »absolutna negativnost« duh po Heglu torej ni posebna substanca, ki bi bila naravi nasprotna in s tem od nje omejena, končna in od nje odvisna. Duh ni nič drugega kot »zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee«, se pravi Ideja, ki postaja sama sebi navzoča v svoji drugosti. Za duha je torej bistvena ta *posrednost*, se pravi navzočnost Ideje sebi, a vedno prek drugega in v njem. Tu ni umnost neposredno ista sama s seboj, temveč je identična s seboj tako in samo toliko, kolikor pride do istosti neposredne istosti umnosti s seboj (logičnosti) in neposredne njene drugosti (narave). Ker pa brez dvojnosti umnosti in narave ne more biti in ne more priti do *posredne* istosti umnosti s seboj, je razumljivo, da je narava tudi *predpostavka* za duha. Brez nje bi bila umnost »obsojena« na neposredno identičnost s seboj in bi torej do duhovnosti sploh ne prišlo. S tem pa nikakor ni rečeno, da je duh proizvod narave. Prav nasprotno. Pojem predpostavke ima pri Heglu dva pomena. Prvega sem že omenil, ko sem rekel, da narava nekako »omo-

goča« duhovnost, ker omogoča posredovanje. Drugi pomen predpostavke pa je v tem, da je tisti, ki je na videz od te predpostavke odvisen, v resnici prvi in je predpostavka odvisna od njega. Predpostavka je tisto, kar je vnaprej postavljeno. Duh vnaprej postavlja tako umnost kot naravo, da lahko samega sebe proizvede. Če bi namreč enost umnosti in narave, se pravi duhovnost, ne bila popolnoma prvobitna in izvorna, se pravi globlja kot njuna različnost, bi se tudi pozneje ti dve ne mogli več poistiti v tisti »konkretni« istosti, ki različnosti ne odpravlja, pač pa samo prerašča. Toda naj še enkrat poudarim, da ta duh ni nikakršen transcendentni, presežni bog, ampak nič drugega kot umnost vsega, kar je, kolikor se zaveda same sebe. To zavedanje same sebe imenuje Hegel tudi *razkritje*, ki ne razkriva in ne razodeva ničesar drugega, ampak samo sebe. Duh je razkrivanje samega razkrivanja, razkrivanje tistega razkrivanja, ki se imenuje umnost narave in zgodovine (prim. E § 383). Pri tem se Hegel očitno opira na Spinozo, ko ta opredeljuje resnico: »Sane sicut lux se ipsam et tenebros manifestat, sicut verum est index sui et falsi.«<sup>3</sup> Duh je umnost narave in zgodovine, kolikor je sedaj ta umnost navzoča sami sebi.

Iz povedanega pa sedaj sledi še naslednje določilo duha, namreč razmerje do drugega kot drugega. Razmerje do drugega kot drugega pa je isto kot *priznanje*. Zavest o sebi ni možna neposredno, ampak samo prek druge zavesti o sebi. Če je prav za duhovnost bistvena istost istosti in ne-istosti, potem je drugost prav tako nepogrešljiva kot istost. Duhovnost je torej tam, kjer je razmerje. Brez razmerij ni duhovnosti. Če odpravimo razmerja, odpravimo duhovnost, razmerij pa ni, če ni različnih bitij. »... duh je tista absolutna substanca, ki je v popolni svobodi in samostojnosti svojega nasprotja, namreč različnih, zase bivajočih zavesti o sebi, njihova notranja enost: *Jaz*, ki je *Mi*, in *Mi*, ki je *Jaz*« (PhG 140). Naj poudarim, da nikakor ne more iti za nekakšen nadindividualni subjekt, ki bi ogrožal ali celo izničil resničnost in stvarnost različnih posamičnih subjektov, saj pravi Hegel, da ta absolutna substanca predpostavlja in bistveno zahteva *popolno* svobodo in samostojnost svojega nasprotja. Brez svojega nasprotja, se pravi brez različnosti in stvarnosti posameznikov preneha duh biti duh, kot bi duha tudi ne bilo brez stvarnosti zunanje narave. Smisel duha pa je prav

---

<sup>3</sup> Etika II, 43. Slovenski prevod se glasi: »Zares, kakor potrjuje luč samo sebe in temo, tako je tudi resničnost merilo same sebe in lažnosti« (Slovenska Matica, Ljubljana 1963, 173). Vendar pa očitno ne gre za potrjevanje same sebe, ampak za razodevanje, razkritje samega sebe, pa tudi ne gre za lažnost ampak za zmotnost. Duh je po Heglu torej tisti, ki hkrati razodeva sam sebe in svojo drugačnost, naravno danost. Še več, samega sebe sploh ne razodeva neposredno, ampak samo prek razodevanja drugosti, objektivnosti, narave. »Lux« tudi ni luč, ampak svetloba. Svetloba ne more razodeti same sebe drugače, kot da razsvetljuje svojo drugost, se pravi objektivne predmete.

v tem, da so ti posamezniki več kot samo vase zaprte monade. So, kolikor so odprti drugim. S tem ne prenehajo biti to, kar so, prenehajo pa biti zgolj substance, se pravi abstraktno svobodna, do drugih brezbrizna in osamljena bitja. Skratka, prenehajo biti zgolj naravna bitja, če je za naravo kot tipično in edino pravo nasprotje umnosti in duhovnosti bistveno to, da je področje pozunanjenosti, naraznosti in nesorazmernosti, skratka, brezbriznosti bitij.

### *Duh in svoboda*

Iz povedanega je že tudi dovolj jasno, da je za Hegla konkretna svoboda možna samo na področju duha, se pravi konkretnega človeškega življenja. Svoboda pojma v Logiki je abstraktna. Logičnost je sicer res počelo svobode, toda tako dolgo, dokler nima logičnost nobenega nasprotja, ki bi ga preraščala, ostane svoboda pojma ali umnosti abstraktna. Narava in drugi ljudje pa so za vsakega posameznika konkretna drugost; in kolikor so ljudje sposobni prerasti golo in neposredno dano različnost in drugost ter priti do tega, da v naravi in soljudeh vidijo in prepoznajo *svojo* drugost, se pravi ko hkrati prerastejo tisto *raven tujosti*, kjer je različnost globlja od istosti, v tem svojem razmerju do drugih ne prenehajo biti pri sebi in so zaradi tega svobodni. Prepoznati v drugem svojo drugost pa je možno le, če zna posameznik prerasti svojo posebnost in onstran posebnosti drugega prepoznati tisto *občnost*, v moči katere je vse eno. Ta občnost pa je isto kot tista umnost ali logičnost, ki je v popolnoma čisti obliki predstavila sebe v Logiki. Samo ta občnost je dejavnik osvobojenja, ker najde tudi v različnem samo sebe in zaradi katere je smiselno najti samo sebe samo v različnem. Ona osmišlja in osrečuje. »Občnost je torej *svobodna moč*; je ona sama in seže prek svoje drugosti; vendar ne kot kakšno *nasilje*, temveč kot to, kar je veliko bolj v sebi mirno in *pri samem sebi*. Tako kot smo jo imenovali svobodna moč, bi jo mogli imenovati tudi *svobodna ljubezen* in *neomejena blaženost*, saj je védenje njena drža do tistega, kar je *različno*, kot *do same sebe*; v njem samem se je vrnila k sebi« (WdL II, 242—243). Že iz tega je dovolj jasno razvidno, da je Heglovi filozofski spravi in filozofskemu osvobojenju tuje vsako nasilje. Ne gre za to, da drugost odpravimo, spremenimo in s prevratom odstranimo to, kar vsaj na prvi pogled nasprotuje, temveč da z globljim uvidom v skupno umnost dveh nasprotujočih si strani to nasprotje premagamo. S tem je v bistvu že nakazano in miselno utemeljeno vse Heglovo nasprotovanje nasilju in revoluciji kakor tudi zgolj teoretična, spekulativna narava njegovih družbenih in političnih rešitev. Občnost je stvar mišljenja, obča vsebina je lahko samo predmet mišljenja (prim. E § 63 Anm.). Zato je osvobojenje stvar mišljenja in duh ni drugega kot uresniče-

nost tega osvobojenja ko logičnost, ki je navzoča v mišljenju, prepozna samo sebe v celoti stvarnosti: naravi, zgodovini in družbi. Ker pa je prav duh tisti, ki je področje identifikacije umnosti v vseh širinah in razsežnostih bitja, je duh področje svobode, poduhovljenje je osvobojenje. Bistvo vsega tega pa je v tem, da je po mišljenju duh isto kot »absolutna negativnost pojma kot istost s seboj«. To se pravi, pojem je pojem samo takrat, ko ni pojem, ampak je nekaj drugega. Z drugimi besedami, pojem ohrani svojo identičnost samo tako, da jo neprestano izgublja in jo najde v drugem. Ni sebi nikoli neposredno navzoč. Sebi je navzoč samo tako, da sebe najde v drugem, prek drugega. To je bistveno že za logičnost ali umnost, ko pa se to dejansko dogaja in uresničuje, smo na področju duha. S tem smo tudi na področju svobode, v procesu osvobajanja. »Bistvo duha je zatorej formalno *svoboda*, absolutna negativnost pojma kot identičnost s seboj. Po tem formalnem določilu more odmisлити vse, kar je zunanje, in svojo lastno zunanost, samo svoje obstajanje; lahko nosi negacijo svoje individualne neposrednosti, brezkončno *bolečino*, se pravi, v tej negativnosti se lahko afirmativno ohranja in je identičen za samega sebe« (E § 382).

Odmisliti svojo lastno zunanost, celo svoje obstajanje (Dasein) . . . Kako je lahko obstajanje zunanje? To pove nadaljevanje. Golo posamično in neposredno obstajanje je zunanje, ker ni dejavno postavljeno od znotraj, iz sistema, ker ga pojem dejavno ne postavlja, ampak ga samo najde. Zunanje je, ker je neposredno dano. Torej ravno nasprotno kot navadno mislimo. Navadno imamo svoje obstajanje za najbolj notranjo danost. A prav zato, ker je samo danost in dokler je zgolj danost, prihaja od zunaj in ostaja zunaj. Notranje je samo tisto, kar je od subjekta samega narejeno, kar subjekt dejavno proizvede. Zato se duh osvobaja samo tako, da odmisli, se pravi odstrani vse, kar je zgolj danost, kar je zgolj narava, kar je tudi njegova lastna danost. Duh ne obstaja neposredno v sebi kot kakršnem koli posamezniku, ampak samo negativno, se pravi kot večna negacija sleherne neposredne posamičnosti. To je tista njegova »neskončna *bolečina*«, ko je pozitivno samo kot zanikovanje, negacija sleherne neposredne, pozitivne danosti. Pozitivna danost je narava. Narava je narava samo tako dolgo, dokler neposredno je, kot zgolj nahajajoča se, trpno dana resničnost. Ko pa se ta izkaže za razodetje abstraktne Ideje, se pravi, ko dojamemo, da narava ni samo dana, da ni neposredno prvobitna resničnost, ampak da je nujen proizvod čiste umnosti, ko jo torej *postavimo*, se pravi, ko jo dejavno storimo biti in ne samo trpno najdemo, se končno razodene duh kot sila ali moč osvobojenja, se pravi preraščanja trpne danosti v dejavno postavljanje sveta in nič drugega (prim. E § 384).

Po treh stopnjah istosti, drugosti in istosti istosti in drugosti lahko tudi področje duha razdelimo na tri ravni. Kolikor se duh nanaša na samega

sebe, se pravi, kolikor mu je celota idealnosti notranja, kolikor prerašča drugost znotraj samega sebe in je ta drugost predvsem njegova lastna naravna danost ali bitje, gre za raven *subjektivnega duha*. Subjektivni duh je torej vseskozi pri samem sebi, zato je v znamenju neposredne istosti. Ko pa duh proizvaja zunanji svet, se pravi, ko stopa v razmerje s stvarnostjo zunaj sebe, ki jo je sicer sam proizvedel, in ko je ta zunanja stvarnost zanj nujnost, ki se mu nekako »vsiljuje« od zunaj, govorimo o *objektivnem duhu*. Področje objektivnega duha je torej področje različnosti, neistosti duha s samim seboj. To je področje družbenega in političnega življenja in zgodovinskega razvoja družbenih, ekonomskih in političnih institucij, kolikor te predstavljajo za človeka kot posameznika zakon, obveznost in od zunaj naloženo prisilo. Ta objektivni svet je proizvedel človek sam, vendar najprej doživlja svoje institucije, se pravi objektivirano plat samega sebe, kot »najdeno nujnost«. Znano Heglovo delo, njegovi Temeljni očrti filozofije prava, niso nič drugega kot bolj razčlenjeno obravnavanje tistega področja življenja, ki se v Enciklopediji, v sistemu, imenuje objektivni duh. To področje ima za Hegla izreden pomen. Naj samo omenim, da nujnost ni zadnja beseda o obveznosti in »prisili«, ki jo izvaja objektivni svet na posameznika, temveč je to samo posebna oblika svobode. V tem svetu je »svoboda kot pričujoča nujnost« (E § 385). Tretje področje, področje istosti istosti in drugačnosti, pa je področje *absolutnega duha*. To pa ni samo istost subjektivnega in objektivnega duha, ampak na koncu nekakšna zaokrožitev celega sistema. To je področje duha v svoji absolutni resničnosti, se pravi vse področje duhovnosti, ki se tukaj bolj in bolj razkriva kot tisto področje, ki samo sebe proizvaja, ki je nekakšen samovzrok in v tem nenehnem proizvajanju samega sebe nenehno uresničuje istost svojega pojma in drugačnosti, se pravi neistosti kot svoje objektivnosti. Absolutni duh je celota biti, ki se same sebe zaveda in ve, da prav s tem védenjem, se pravi s Heglovo filozofijo, uresničuje samo sebe.

Jasno je, da je po vsem, kar smo doslej povedali o smislu in namenih te filozofije, popolna svoboda uresničena šele na ravni absolutnega duha. Absolutni duh ima tri svoje ravni, umetnost, religijo in najvišjo, filozofijo, ki ni drugega kot celota sistema. O njej pravi Hegel: »To znanje je s tem miselno spoznani *pojem* umetnosti in religije, v katerem spoznamo, da je to, kar je po vsebini različno, nujno in to nujno kot svobodno« (E § 572).

### *Osvobajanje na ravni subjektivnega duha*

Na ravni subjektivnega duha smo na področju, kjer je duh v razmerju s samim seboj, ne da bi se izražal navzven in objektiviral v svojih delih in



svojih družbenih ustanovah in strukturah. Kot duh pa seveda tudi tukaj srečuje neko drugost in ni identičen s seboj drugače kot v negiranju te drugosti. Ta drugost je na tej ravni seveda človekova individualna narava. Subjektivni duh je spekulativna konstitucija človeškega posameznika, ki uresničuje določeno stopnjo svoje svobode s tem, da postaja misleči in hoteči Jaz.

Ne bo odveč, če še enkrat opozorim, da pri tem nikakor ne gre za noben evolucionističen nazor, po katerem bi se duh pojavil in razvil iz neduhovne narave. Hegel vseskozi poudarja, da ima sicer duh naravo za svojo predpostavko, a je vendarle duh njena resnica, tako da narava ne more sebe razumeti in se poznati drugače kot s pomočjo duha, medtem ko duh lahko pozna sebe in svojo drugost, naravo. Ni narava tista, ki proizvaja duha, ampak se v končni instanci proizvaja duh sam (prim. E § 387 Anm.).

Po ustaljeni navadi ima tudi področje subjektivnega duha tri svoje ravni, ki jih Hegel imenuje antropologija, fenomenologija in psihologija.

Antropologija govori o človekovi duši. Vendar pa tu ne gre za dušo v našem navadnem pomenu besede, kjer je duša isto kot duh in v tem smislu jedro človeške osebnosti in najiminitnejše središče človekove zavesti o sebi. Duša pomeni za Hegla področje najosnovnejše človeške ponotranjenosti, se pravi človekov psihizem, vegetativnost in predzavestno ali podzavestno ponotranjenje človekove narave. Duša je tisto osnovno področje, ki je še tostran bistvene delitve na zavest in zavest o sebi, ki o njej govori Heglova fenomenologija in kjer šele postane človek res človek v našem navadnem pomenu besede. Tokrat pa gre samo za tisto raven človekovega življenja, kjer je posameznik čuteča in čustva doživljajoča celota. S čutenjem se že odziva na zunanost in zunanost ponotranja. Čutiti je najbolj osnovna oblika ponotranjanja zunanosti. Še globlje pa se ta živa celota izraža v čustvovanju. To pa je prva oblika pojavljajoče se subjektivnosti. Ko duša doživlja in čustvuje, ni več samo naravna, ampak tudi notranja posamičnost. Takó postaja tudi *zase* (für sich) in prav to bit za sebe je treba »osamosvojiti in osvoboditi« (E § 403).

Spekulativni pomen duše je v tem, da je to najnižja oblika duha, ki pa že vrši njegovo bistveno vlogo: duša svoje sestavne dele poenoti v celoto, in sicer takó, da niso ti sestavni deli tisti, ki bi se jim ona imela zahvaliti za svoj obstoj, pač pa obratno: telesna različnost obstaja kot celota po njej. Duša je prva oblika preraščanja in preseganja materialne naravnosti delov. Zato se duša tudi ne more seštevati s telesnimi deli. Tako se tukaj že pojavlja tisto ponotranjenje, ki je bistveno za duha in v moči katerega je duh to, kar je, zaradi tistega, kar ni, ne da bi se zaradi tega dal kakor koli zreducirati na tisto, kar ni, se pravi na svojo drugost. Pač pa je zaradi njega ta drugost, se pravi konkretno človeška telesna narava, katere temeljna značil-

nost je naraznost, poenotena, ima središče, je celota in duša ni kakšen del poleg drugih telesnih delov, ampak prav to dejstvo poenotenosti in združenosti v celoto (prim. E § 403 Anm.).

Poseben vidik v preraščanju naravne danosti pa je *navada*, ki ji Hegel posveča veliko pozornost. To je za Hegla celo začetek pravega osvobojenja. Navada je namreč nekaj proizvedenega, je posledica nekega delovanja, nekaj, kar je *duh proizvedel* iz samega sebe ali od samega sebe. *Navada je »druga narava«* in objektivni duh, se pravi svet družbenih institucij je prav tako »druga narava« in v tem smislu globoko podoben navadi (prim. PhR §§ 4,30,151; VG 256). Navada je prvi primer dejstva, da človek prelomi z naravno neposrednostjo in od sebe postavi novo naravo, »drugo naravo«. Ko je človek navajen delati nekaj, postane neodvisen od neposrednih reakcij na okolje, neodvisen od čutenja in reakcij, ki jih čutenje povzroča. »Bistveno določilo je *osvobojenje*, ki ga doseže človek z navado glede na čutenja« (E § 410 Anm.). Na prvi pogled mogoče preseneča to visoko vrednotenje navade, ko jo navadno imamo za »železno srajco«. Vendar pa ne smemo pozabiti dejanskega pozitivnega pomena navade. To, kar nam je postalo navada, nas več ne zaposluje in zato gremo lahko naprej. Virtuoz ni tisti, ki mora zavestno, hote in preišljeno pritisniti na vsako tipko, ampak tisti, ki mu je klaviatura druga narava in šele sedaj lahko na njej svobodno igra. Več področij obvladamo in jih v obliki navade ali rutine prisvojimo, lažje gremo naprej in se svobodneje izražamo. V tem smislu ima torej navada za osvobojenje od naravne neposrednosti in uklenjenosti pomembno vlogo,<sup>4</sup> ki jo je tudi Hegel zelo dobro uvidel.

Sicer pa se že na ravni Heglove antropologije ali njegovega nauka o duši pojavi s ponotranjenjem tudi delitev na notranjost in zunanost, ki se na naslednji stopnji še pogloblja. Tam, kjer ni notranjosti, tudi zunanosti ni in v tem smislu bi o naravni naraznosti ne mogli reči, da je zgolj zunanost, saj nima nobene notranjosti. Zunanost se torej v pravem pomenu pojavi šele na ravni človeške vegetativnosti in psihizmov, ko se pojavi prva oblika ponotranjenosti, se pravi duša kot subjekt človekovega čutenja in čustvovanja. S čustvovanjem se tudi že pojavi občutek o sebi, ki pa seveda še ni zavest o sebi.

Na drugi stopnji ali drugi ravni subjektivnega duha doseže ta delitev na notranjost in zunanost svoj vrhunec, saj je zaporedje antropologije,

---

<sup>4</sup> Kaj bi bilo, če bi človek ne imel nobene navade, če bi moral na primer pri vsakem koraku z vso močjo svoje duhovne energije preišljati in se odločati, kaj bo naredil v naslednjem trenutku? Navade in druge naravne ali pa pridobljene danosti svobodo tudi omogočajo, ne pa samo ovirajo. Svoboda ni v čisti nedoločenosti (prim. B. Welte, *Determination und Freiheit*, Knecht, Frankfurt a. M. 1969, 97—123).

fenomenologije in psihologije podrejeno zaporedju treh znanih momentov: istosti, neistosti in istosti istosti in neistosti. V fenomenologiji, se pravi momentu neistosti imamo že opravka z delitvijo na subjekt in objekt, in ker je tudi področje fenomenologije organizirano v moči zaporedja istosti, neistosti in istosti istosti in neistosti, obravnava fenomenologija zavest, zavest o sebi in um. Predvsem pa je fenomenologija področje razlikovanja, cepitve, delitve in je torej to tisti drugi, najbolj kritični moment, znotraj katerega se ta kritičnost stopnjuje prav na ravni njegovega drugega momenta, se pravi zavesti o sebi. Področje zavesti o sebi predstavlja za celo raven subjektivnega duha najgloblje dno delitve na subjekt in objekt. Do zavesti o sebi se proces poglobljanja te delitve samo krepi, z umom pa se začne delitev na individualni subjekt in objekt preraščati in presegati. Sicer pa je celotno področje fenomenologije (ki je seveda ne gre enačiti s posebnim Heglovim delom, Fenomenologijo duha) pravzaprav področje Jaza, ki živi v neprestani nevarnosti, da se zapre sam vase, v svoje zadovoljstvo s seboj, v istost s seboj in abstraktno svobodo. Vendar pa je prav odkritje zavesti o sebi najpomembnejše v celotnem okviru fenomenologije.

Zavest o sebi se razlikuje od zavesti, ki je pred njo. Ko govori Hegel o zavesti, misli vedno na tisto obliko človekove zavesti, ki je zavest o predmetu zunaj zavesti. Vendar pa je resnica zavesti (o objektu ali predmetu) vendarle zavest o sebi. Tu se Jaz zave samega sebe in s tem se šele pojavi tudi zavest o svobodi, čeprav v svoji najbolj abstraktni obliki. »Izraz zavesti o sebi je Jaz = Jaz; abstraktna svoboda, čista idealnost« (E § 424).

Naj omenim še to, da pomeni pojav abstraktno svobode Jaza tudi nekakšno rojstvo objekta ali predmeta zunaj tega Jaza. »Čista, abstraktna svoboda zase pusti iti ven iz sebe svojo določenost, se pravi naravno življenje duše kot prav tako svoboden, samostojni objekt . . .« (E § 413). Vzporednost tega dogodka s tistim na koncu Logike, ko dovršeni pojem pusti iti iz sebe svojo drugost, naravo, je očitna. Hegel tudi uporablja iste izraze. Tako stojimo tudi tukaj na dnu neke razklanosti, nekega protislovja, protislovja dveh enako svobodnih in samostojnih skrajnosti, Jaza in narave, subjekta in objekta, ki se ne more reševati več drugače kot samo še z dvigom kvišku, v preraščanju.

Filozofski sistem, ki ga v glavnih obrisih zarisuje Heglova Enciklopedija, pa prav na tem mestu ponovno vključuje tisti znani in razvpiti Heglov mit o sužnju in gospodarju, ki je še bolj znan in bolj na široko razčlenjen v Fenomenologiji duha. Dialektika sužnja in gospodarja je spopad dveh abstraktnih svobod, ki svoj boj na življenje in smrt s pomočjo razmerja do narave spremenita najprej v razmerje sužnja in gospodarja, nato pa v razmerje svobodnih in kot takih priznanih subjektov.

### *Mit o sužnju in gospodarju*

Če sedaj dosti poenostavljeno in na kratko podam potek te dialektike sužnja in gospodarja, potem moram najprej opozoriti, da imamo na začetku tri momente: dve zavesti o sebi in njuno življenje, ki ga tukaj jemljemo kot nekaj drugega kot samo zavest o sebi kot takšno. Življenje je za vsako zavest o sebi, se pravi za vsakega človeka, ki se srečata, nekaj drugega kot ta zavest, obenem pa je tisto, po čemer ta zavest o sebi vendarle je, to je njuna vsakokratna bit. Življenje še tukaj ni vzeto kot posredovanost samega sebe, ampak kot neposredno bivanje. Zavest o sebi je tista, ki mora sedaj s pomočjo druge zavesti o sebi priti do posredovanja same sebe in s tem dokončno prekiniti z neposrednim sovpadanjem s seboj. Zavest o sebi bo kot duh začela uresničevati »absolutno negativnost«, življenje pa po svojem pojmu to še ni. »... Življenje je naravna postavitev zavesti, neodvisnost brez absolutne negativnosti« (PhG 145). Ko se soočita torej dve zavesti o sebi, se pravi dva človeka, od katerih se ima vsaka kot svoboda zase tudi za neodvisnost, nastane med njima boj. Dokler sta drug za drugega bistveno neodvisna, sta drug za drugega predmet. Ker pa je že na ravni preproste (predmetne) zavesti postalo jasno, da je ta zavest resnična samo toliko, kolikor je resničen predmet, ki ga zavest zanikuje kot samostojnega in ga ima za *svoj predmet*, hoče vsaka zavest o sebi narediti iz druge zavesti o sebi spet svoj predmet, se pravi hoče ji vzeti življenje, ki je njena neodvisnost. Srečanje dveh zavesti o sebi sproži torej nujno boj na življenje in smrt. Tu je razvidno Heglovo tragično gledanje na življenje in zgodovino. Medsebojno priznanje ljudi in njihove svobode ni posledica ljubezni, ampak boja. Človeška družba nastane po boju in ne po ljubeči naravnosti ljudi drugih na druge.

Pri pojmovni in spekulativni analizi tega dogajanja, ki ga Hegel ponazarja s svojim mitom o sužnju in gospodarju, je treba poudariti, da gre najprej za preseganje neposrednosti. Prva zavest o sebi, po domače rečeno človek št. 1, hoče preseči tisto neposrednost, ki mu stoji neposredno nasproti kot neodvisnost, se pravi človeka št. 2. A ne samo to. Če je dosleden, mora biti pripravljen preseči tudi svojo lastno neposrednost, se pravi svojo navezanost na življenje, saj je tudi zanj njegovo lastno življenje neposredna danost, »brez absolutne negativnosti«, se pravi brez posredovanja. Se pravi, da mora izpostaviti svoje življenje, mora ga znati tvegati, se pravi, mora se spustiti v boj na življenje in smrt.

Vsega tega subjekt ne more uresničiti v svojem razmerju do objekta. Predmet zavesti, pa tudi predmet zavesti o sebi je sam po sebi brez prave obstojnosti. Zavest o sebi se torej ne more ustrezno posredovati sami sebi prek predmeta, ki je manj kot zavest o sebi. Človek lahko v svojem teženju

ali svoji želji (Begierde) hlasta za različnimi predmeti, vendar je to hlastanje v končni instanci »uničujoče«, kajti ti predmeti nimajo prave samostojnosti. Zavest o sebi jih torej lahko brez odpora negira v delu in uživanju, zato ostaja zavest zaprta vase, v svojo neposrednost in v svojo sebično posebnost, se pravi, da ni prisiljena odpreti se čemu radikalno drugemu. To se lahko zgodi samo v srečanju s takim predmetom, ki ni več samo neobstojni predmet, ampak tudi sam Jaz, se pravi tudi sam zavest o sebi. Toda ta zavest o sebi se sedaj postavlja samó neposredno nasproti in prva zavest o sebi je neposredno navezana na svoje življenje. Samó tveganje lastnega življenja in boj na življenje in smrt lahko odpravita to neposrednost.

Toda smrt ni zaželen izhod. Tako kot je golo življenje gola, se pravi neposredna pozitivnost, je smrt gola negacija, se pravi na isti ravni kot golo življenje. Zato pravzaprav oba udeleženca postavljata svoje življenje samo v *nevarnost*, ne da bi eden od njiju rešil to protislovje z ubojem drugega. Boj traja, dokler eden od njiju vendarle ne postavi zavestno življenje na prvo mesto, ga ima rajši kot svojo neodvisnost, kot svojo zavest o sebi in svojo samostojnost ali identičnost Jaz = Jaz in se podvrže kot suženj drugemu. Gospodar pa je tisti, ki postavi zavest o sebi nad življenje. Suženj sedaj prizna gospodarja kot zavest o sebi, gospodar pa ga ne priznava kot zavest o sebi. Gospodar je sedaj identičnost zavesti o sebi, suženj pa je samo identičnost življenja s samim seboj. Rekli smo, da ima vsaka zavest o sebi dve prvini: identičnost jaza s seboj in drugačnost življenja. To dvoje se sedaj sooča kot dve izvorni figuri. Gospodar predstavlja prvo, suženj pa drugo. A prav zaradi tega se bo počasi razmerje razrešilo v novo stanje.

Če sedaj najprej na kratko povzamemo gospodarjevo stanje, potem je treba poudariti, da je gospodar priznan za gospodarja, vendar nima neposrednega razmerja ne do sužnja in ne do narave, ampak do vsakega od njiju prek drugega od njiju. To pa je zanj usodno. Do sužnja gospodar nima več neposrednega razmerja, saj je suženj suženj samo zato, ker je najprej suženj svojega življenja. Če bi sužnju ne bilo toliko za to, da ohrani svoje življenje, bi se ne bil podvrigel gospodarju. Tako je med gospodarjem in sužnjem kot zavestjo o sebi posrednik, in sicer sužnjevo življenje, to pa je neposrednost. Do predmetov, ki jih gospodar uživa, pa ima prav tako neposredno razmerje. Gospodar uživa sadove sužnjevega dela. Zanj dela pravzaprav ni. Zato zanj ni *delo tista odložena želja*, ki je po Heglu bistvena za delo in tudi bistvena za poduhovljenje (PhG 149). Ker pa gospodar nič ne dela, mu golo uživanje ne da nobene obstojnosti in potrjenosti v sebi.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Nekateri razlagalci menijo, da se znajde gospodar v popolnoma slepi ulici. »Drugače rečeno, gospodarstvo je eksistenčna slepa ulica. Gospod se lahko *poživini* v uživanju, ali kot gospodar *umre* na bojišču, ne more pa *zavestno živeti* in vedeti, da je *zadovoljen* s tem, kar *je*« (A. Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, NRF — Galli-

Za gospodarja je objektivni svet brez odpora, je predmet golega uživanja, zato ga ne prisili, da bi stopil iz abstraktne identičnosti Jaz = Jaz. Ta prazna tautologija (Jaz = Jaz) je možna zato, ker vzame suženj nase vso trdoto dela, kjer zunanji svet razodeva svojo obstojnost. Gospodarju torej ne stoji več nasproti nič samostojnega, kar sicer po eni strani omogoča njegovo tautologijo, a prav ta je past, kjer se zavest o sebi dokončno zapre vase in s tem ostane abstraktna in zaustavi osvobajajoči potek. Gospodar se namreč sploh ne spusti v obtok medsebojnega priznavanja, kar pa je tukaj bistveno. To, kar stori gospodar nad sužnjem, stori tudi suženj nad seboj. Prizna se za sužnja in svojega dela nima za svojega, ampak za gospodarjevo. Ne more pa tega suženj narediti nad gospodarjem in tudi gospodar sam ne naredi tega nad seboj. Z drugimi besedami, gospodar ostane ujet v abstraktno istost s seboj in ker izniči sužnja, izniči tudi sam sebe, saj je resnica gospodarjeve zavesti, se pravi tisti drugi, ob katerem bi naj postal prvi to, kar je, tudi tokrat, kot v primeru gospodarjevega razmerja do narave, ko jo ta samo uživa, nekaj nebistvenega, namreč nebistvena sužnjeva zavest. Suženj ima svoje bistvo čisto zunaj sebe, v gospodarju in v naravi, ki jo obdeluje, ne da bi jo užival, gospodar pa samo v sebi, v tautološkem razmerju Jaz = Jaz. Priznanje, za katerega tukaj gre, je zgolj enostransko. Suženj prizna gospodarja kot zavest o sebi, se pravi kot svobodno bitje, gospodar pa tega ne stori. Toda prav s tem, ko gospodar tega ne naredi, oropa sebe tistega priznanja in tiste gotovosti, ki bi morala iz tega obojestranskega medsebojnega priznavanja iziti.

Gospodstvo torej ne osvobaja. Rešitev se odpira paradokсно prav tam, kjer je na prvi pogled odtujenost človeka sebi, izguba človekove zavesti o sebi najhujša. »Toda, tako kot je gospodstvo pokazalo, da je njeno bistvo nasprotno od tistega, kar hoče biti, tako bo tudi suženjstvo postalo v svoji dopolnitvi nasprotje tistega, kar je neposredno; kot vase *potlačena* zavest bo šlo vase in se bo spremenilo v resnično samostojnost« (PhG 147—148). Nič čudnega torej, če je toliko ljudi videlo v tej dialektiki sužnja in gospodarja predpodobo Marxovega pojmovanja proletariata.<sup>6</sup>

---

mard, Paris 1947, 174). Drugi pa proti temu poudarjajo, da s tem, ko se osvobodi suženj, pride tudi gospodar do tistega, kar je v resnici hotel, namreč do svobode (prim. K. Rothe, *Selbstsein und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Theorie der konkreten Freiheit*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1976, 158) in se pri tem opirajo na Hegla (prim. WG X, 290).

<sup>6</sup> »Dialektiko (gospodstva in suženjstva) so že pogosto prikazali. Je mogoče najslavnejši del *Fenomenologije*, po plastični lepoti razvoja in po vplivu, ki ga je imela na politično in družbeno filozofijo Heglovih naslednikov, posebno na Marxa« (J. Hypolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1946, 166).



Trije momenti, trije dejavniki sužnju omogočajo prehod in prodor k resnični samostojnosti in k medsebojnemu priznavanju. Suženj je seveda najprej sebi odtujen. Njegova bit je zunaj njegove zavesti o sebi, saj je imel rajši neposredno življenje in je postal njegov ujetnik. Pogreznjen je v nekakšno živalsko bivanje, njegova substanca ni bivanje zase, temveč neposredno, golo življenjsko obstajanje. Vendar gre počasi naprej.

Prvi dejavnik, ki mu pomaga, da preraste neposrednost življenja, je po Heglu *strah*. Ko se je zbal smrti, se mu je »vse zamajalo«. S tem je stiska naravnost razkrojila in razmajala neposrednost in navideznost golega naravnega bivanja. »Ta zavest namreč ni doživela stiske zaradi tega ali onega, v tem ali onem trenutku, ampak v zvezi z vsem svojim bitjem; doživel je strah pred smrtjo, absolutnim gospodarjem. V tem je bil notranje razkrojen, vseskozi je zatrepetal in vse, kar je trdnega v njem, se je zamajalo. To čisto, obče gibanje, absolutna fluidifikacija (Flüssigwerden) vsega obstoječega pa je preprosto bistvo zavesti o sebi, absolutna negativnost, *čisto bivanje zase*, ki je torej v sami tej zavesti« (PhG 148). Kljub spekulativni formulaciji je ta Heglova misel zanimiva. V življenju kot takem, v neduhovnem življenju, nič kot takšen ne obstaja. Nič se pojavlja samo ob duhovni zavesti o sebi, ko se zamaje vsa samoumevnost bivanja in takrat šele se človek zave sebe in pride do zavesti o sebi.

Drugi dejavnik, s katerim se suženj prebudi k zavesti o sebi, je *služenje*. S tem namreč ko služi, se tudi odpoveduje svoji neposrednosti in vsem posamičnostim, vsem vezem in navezanostim na neposrednost samega sebe. Tudi služba je umiranje svoji neposredni biti, prav tako kot strah.

Tretji, najbolj odločilen in daleč najpomembnejši dejavnik, s katerim človek prerašča neposrednost svojega bivanja in se dviga k zavesti o sebi, se poduhovlja in s tem osvobaja, pa je *delo*. Z delom se tudi suženj počlovečuje in ob delu se čedalje bolj zaveda nezdružljivosti svojega suženjskega stanja z dejstvom, da je zavest o sebi, da je k svobodi in poduhovljenju poklicano bitje. Gospodar naravne dobrine samo uživa. Poželjenje in želja želita izničiti svoj objekt. Ko nabiralec sadeža najde predmet svoje želje, ga neposredno zaužije. Živali in najprimitivnejši ljudje ne kuhajo. Delo torej pomeni, da človek zadrži, odrine, odloži potešitev svoje želje. Zato na primer lahko seme poseje, medtem ko bi ga žival takoj zaužila. Delo poduhovlja, ker se po njem človek odreka *neposrednosti*, tokrat neposrednemu uživanju in zauživanju naravnih dobrin. Pa ne samo to. Z delom človek predmet oblikuje. Predmet ostaja in tako ni več absolutno izničen kot v primeru neposrednega zaužitja. Kot pravi Hegel: »Nasprotno pa je delo *zadržana* želja (*gehemnte* Begierde), *odloženo* izginotje oziroma ono *oblikuje*. Negativno razmerje do predmeta postane njegov *lik* in nekaj, kar



*ostaja*, kajti prav za tistega, ki dela, ima predmet samostojnost. . . . zavest, ki dela, pride s tem do intuicije samostojne biti kot *same sebe*» (PhG 149).

Delo je potemtakem glavni dejavnik človekovega poduhovljenja in prav v tem je njegov pomen. Značilnost te teorije je v tem, da se po Heglu pojavi delo v okviru suženjskega družbenega položaja. Delo je potlačitev in obvladovanje živalske neposrednosti, saj hoče žival neposredno »negirati«, se pravi z uživanjem izničiti objekt. Zato pride do te tlačitve nagonov v »tlačiteljskem« medčloveškem razmerju.<sup>7</sup> S tem seveda nikakor noče reči, da mora delo za vedno ostati v tem družbenem okviru, le njegov nastanek postavlja v ta okvir.<sup>8</sup> Tako bi dejansko vsa kultura in vsa civilizacija bila zasnovana na potlačenju nagonov po neposrednem užitju predmetov.

Človekovo poduhovljenje, ki je neposredna posledica dela, je v tem, da človek potlači v sebi svojo živalskost. Spekulativni pomen tega pa je v odprtosti *občosti*, ki iz tega izhaja. Živalskost in neposredna nagonkost je seveda vsa na ravni *posebnosti*, na ravni egoizma, na ravni omejenih, individualnih potreb in želja. Da bi se človek odprl občosti, je potrebno, da se poduhovi, se pravi, da zavestno, hote in samostojno obvladuje in potlači v sebi tiste silnice, ki so po svojem bistvu zgolj posebne, omejene na določeno uživanje in človeku branijo, da bi se dvignil nad svoj vsakokratni omejeni interes. » . . . v službi gospodarju pa odstrani suženj svojo posamično in lastno voljo, preraste notranjo neposrednost želje in pride v tej povnanjenosti in strahu pred gospodarjem do začetka modrosti — do prehoda k *obči zavesti o sebi*« (E § 435).

### *Od abstraktne posamičnosti k občosti*

Končni izsledek tega zadržanega boja na življenje in smrt, ki se spremeni v razmerje suženjstva in gospodstva, je človeška družba, civilizacija in kultura. Bistvo in glavni dejavnik tega pojava človeškega sveta je preseganje neposrednosti. V mitu o sužnju in gospodarju je povedano, da vsak od sobojevnikov preraste neposredno razmerje do sebe s tem, da preraste ne-

<sup>7</sup> »Hegel je to počlovečevalno dogajanje a priori navezal na določeno družbeno stanje. Samo *suženj*, od nekega gospodarja odvisen človek, ki se tega gospodarja boji, se mu zdi pripravljen in sposoben, svojo naravno željo, ki je uperjena naravnost na užitje naravnih proizvodov, toliko potlačiti, da se odpove neposredni potešitvi in predmet samó obdela« (I. Fetscher, Karl Marx und der Marxismus, Pieper, München 1967, 53).

<sup>8</sup> Hegel še posebej poudarja, da je v boju za priznanje in podreditvi gospodarju, se pravi v nasilju, treba videti samo zunanji, viden in pojavljajoč se začetek človeškega občestva in državnosti, ki je sicer *nujen* in *opravičen* moment prehoda od egocentrične zavesti k zavesti o sebi, ki je odprta občosti, vendar ta zunanji, od zunaj vidni začetek državnosti ni njeno substancionalno počelo ali princip (prim. E § 433 Anm.).

posredno razmerje do drugega. Drug drugega neposredno ne uničita, ampak gospodar sužnja »zadržano«, z odlaganjem »uničuje«, tako da ga pravzaprav ohranja v tem samem »uničevanju«, to pa je seveda bistveno za vsak pojav heglovskega »presejanja« (Aufhebung). Enako velja za delo, za proizvodnjo orodja, kot tudi za pojav *navade*, ko telo postane v nekem smislu orodje duha. Za razumevanje Heglove spekulacije pa je bistveno, da dojamemo, da se s tem odpravi neposredno razmerje negacije drugega. Drugega posredujemo z njim samim, ko ga naredimo biti nekaj drugega. S tem tudi prerastemo neposredno razmerje, ki ga imamo s samim seboj. To se v polnosti zgodi samo s sužnjem. In obratno. Ko prerastemo, presežemo neposredno razmerje do sebe — ko ne visimo na primer več na svojem življenju —, ko sebe dojemamo prek nečesa drugega, smo tudi od drugega priznani za svobodni Jaz. Medsebojno *priznanje* je bistveno za družbeno življenje. Po Heglu družba nastane, ko posamezniki prerastejo neposredno razmerje, in sicer v obeh smereh hkrati: do sebe in drugega, pri čemer se ti dve preraščanji popolnoma medsebojno vključujeta. Šele s priznanjem drugega Jaza kot takega uresničim sebe kot Jaz in obratno. Končna stopnja tega poteka je odprtost posameznikov občosti, dokler v zadnji stopnji vsakdo ne pojmuje sebe prek občosti in šele takrat postane svoboden, to pa se seveda v polnosti zgodi šele na ravni objektivnega duha, in sicer v državi. Občost zavesti o sebi je po Heglu bistvo vse človeške duhovnosti, ki se izraža v družinskem življenju, v čutenju do domovine in države, v najrazličnejših osebnih krepostih ljubezni, prijateljstva, poguma, časti in slave . . . (prim. E § 436 Anm.)

A prav s to občostjo smo stopili na zadnjo stopnjo fenomenologije, se pravi na področje *uma*. Ta ni drugega kot »občost in objektivnost v sebi in zase zavesti o sebi« (E § 437). Hegel poudarja razliko med razumom in umom. Razum je tisti način mišljenja in umevanja stvari, ki ostaja na ravni zavesti, se pravi na ravni nasprotja subjekta in objekta. Z umom je ta raven dokončno presežena (E § 437 Anm.). In prav z umom kot takim stopimo na novo raven, na raven tako imenovane psihologije, ki pri Heglu ne pomeni nič drugega kot nauk o duhu v strogem pomenu besede. Ta prehod nujno spominja na prehod od objektivne logike k subjektivni. Tam je pojem opredeljen kot temelj in »resnica bitja in bistva, kajti on je istost, v kateri sta izginila in sta v njej ohranjena« (WdL II, 213). Prav tako je duh opredeljen kot »resnica duše in zavesti« (E § 440), to pa pomeni, da je sedaj psihologija ali nauk o duhu istost istosti (antropologije) in različnosti (fenomenologije). Je tudi njun temelj, ki ju predpostavlja kot tisto, brez česar ne more biti, a ju v resnici sama vnaprej postavlja kot dva svoja, sebi imanentna momenta.

Osnovna značilnost celotne psihologije je v tem, da ji gre za to, da dokaže, kako so vsa določila bitja, ki jih razum najde in pojmuje kot nepo-

sredno danost, v resnici samo določila, ki so notranja, imanentna umu kot takemu, zato mora sedaj um ta določila *prepoznati* kot svoja. V tem smislu je spoznavanje tudi prepoznavanje. Predmet tega prepoznavanja pa niso samo določila zunanjega sveta, ampak tudi vsa notranja neposrednost. Gre za to, da pridemo do umnega spoznanja, da je celota stvarnosti duhovna, se pravi, da ne velja več stroga delitev na subjekt, ki bi naj bil duhoven, in objekt, temveč onstran te delitve njuna bistvena enost, zaradi katere imajo vsa določila, pa naj bodo določila subjekta ali objekta, eno samo središče. Tako pridemo do znanja, ki je »znanje substantialne celote, ki ni ne subjektivna ne objektivna. Duh izhaja torej samo od svoje lastne biti in se nanaša na svoja lastna določila« (E § 440). Z drugimi besedami, gre za preseganje sleherne neposrednosti in sleherne danosti. Duh ima s svojimi lastnimi določili povsem dejavno razmerje. To se pravi, da mu ta določila, ki jih srečuje v svetu, niso trpno dana, ampak jih on sam, kot svoja lastna določila, dejavno proizvaja, to se pravi sam sebe določuje. S tem presega svoj lik neposrednosti, uresničuje svoj pojem *svobode* in se prerašča kot naravna, neposredna danost (prim. E § 440 Anm.).

Nesvoboda in končnost, ki ju preganja Hegel in katerih se duh osvobaja, ne prihajata torej samo od bitij, ki stojijo duhu nasproti kot njemu tuja bitja, dana neposredno, ampak tudi iz notranjosti samega duha, kolikor ta duh ostaja samo samemu sebi dan. Če pa samega sebe določuje, samega sebe nenehno proizvaja. To je duh, to je um, o katerem pravi Hegel, da je neskončen samo toliko, kolikor je absolutna svoboda, se pravi kolikor »samega sebe predpostavlja v svojem znanju, se naredi končnega in je večno gibanje, ki prerašča to neposrednost, pojmuje samega sebe in je védenje o umu« (E § 441). V tem smislu Hegel kritizira psihologijo, kolikor hoče izpeljati duha iz nečesa drugega. Ne, za Hegla je duh tisti, ki razloži vse ostalo, ne pa druge sposobnosti, ki bi naj razložile duha. Prvi je duh, čeprav je kot prava neskončnost navzoč samo kot tisto, kar on ni, pa vse povezuje v celoto kot središče. Tako je duh v vsem pri sebi (prim. E §§ 378, 387, 389). Pa ne samo za nazaj, tudi za naprej nima duh nobenega smotra ali cilja kot samega sebe. Smisel duha je, da do konca uresniči svojo duhovnost, se pravi, da preraste vse oblike neposredne naravne danosti v večni obtok stalnega preseganja vseh danosti. Končni rezultat mora biti takšna posamičnost, ki je v njej uresničena vsa občost, vendar ne v disparatnosti posebnosti in interesnih ter drugih sporov, temveč v harmoniji vseh, tako da v vsakem odseva v nekem smislu in na svoj način celota vseh drugih.

Dve osnovni stopnji tega samopovzročanja duha predstavljata teoretični in praktični um. Teoretični um je pravzaprav dejavnik občosti. To doseže takó, da sleherno posebnost reflektira v občosti. Vse, kar je posebno, je

dojeto in postavljeno kot člen celote in kot tej celoti bistveno odprti člen. Ta člen pa je odprt celoti samo, če ga pojmuje kot takega, da ga celota sama postavlja. Člen celote mora sebe pojmovati in misliti kot člen celote in s tem je vsak člen odprt celoti. To se zgodi s pomočjo mišljenja.

Po svojem umu in svojem mišljenju se človek lahko dvigne nad svojo posebnost, se pravi nad svoj partikularizem, individualizem in egoizem. To je vloga teoretičnega uma. Praktični um pa temu samo sledi. Kajti gola občost ne more obstajati. Obstajajo samo določene, se pravi posebne stvari ali bitja. In eno vključuje drugo. Kajti po občosti, po odprtosti občosti so bitja lahko pojmovana kot del celote. Kolikor jih pa pojmuje kot bitja, ki jih je prav ta um postavil v njihovi posebnosti, imenuje Hegel tak um praktični um ali voljo (prim. E § 468). Po teoretičnem umu so vsa določila vseh bitij pojmovana, kot da izvirajo iz istega počela, ki s tem tudi samo sebe ustvarja. Izvirajo namreč iz občosti kot take. Po teoretičnem umu so bitja rešena svoje posebnosti in postanejo v celoti relativna, sorazmerna druga drugim. Po praktičnem umu pa so vnovič določena v svojo posebnost in posamičnost, le da sedaj ta posebnost ni več njihova, ampak del celote, ki sama sebe postavlja samo kot celoto določenih, se pravi posebnih in posamičnih bitij. Volja torej v bistvu sledi razumu, kajti po Heglu občost ni možna brez svoje lastne določenosti v celoto posebnih bitij. Občost, ki bi ostala nedoločena, bi bila *poleg* posebnosti in bi sama postala posebnost. Zato mora določenost vključevati, ne pa izključevati. Tako tudi teoretični um vključuje praktičnega in ne obratno. Ker je mišljenje skupaj z občostjo tudi dejavnik svobode, je svoboda prav v tem, da kdo ni zaprt v svojo posebnost, ampak je v njem občost pri sebi. Občost, svoboda in mišljenje so določila, ki se med seboj vključujejo. »Ta pojem, svoboda, je bistveno samo kot mišljenje . . .« (E § 469). »V mišljenju obstaja *svoboda* neposredno, kajti on je dejavnost občega . . .« (E § 23 Anm.). Tako je končno glavni dejavnik osvobojenja um, mišljenje in je tudi osnovno, osrednje človeško določilo (prim. E § 471 Anm., PhR §§ 4 Z., 5 Z., 21 Anm.).

Na tej osnovi je tudi mogoče razumeti Heglovo kritiko samovolje. Samovolja je protislovna v sebi, ker samovoljen človek odklanja, da bi njegova volja dobila konkretno, omejeno in določeno vsebino. Hoče ostati v čisti občosti, se pravi nedoločenosti. Takó upošteva samo en vidik svobode, vidik občosti in določevanja samega sebe, ne upošteva pa drugega, ki je nujnost, da se dejansko odloči in določi za kaj konkretnega in da v konkretni danosti prepozna navzočnost občosti in umnosti (prim. PhR §§ 15, 16).

Končno stopnjo psihologije predstavlja svoboden duh, ki seveda ni nič drugega kot zavest o tem, kaj je svoboda in hoče to svobodo uresničiti. Ko namreč um uvidi, da je možno biti v vseh določilih in z njimi določiti samega

sebe, ko prepozna celoto biti za celoto, ki sebe določuje, potem ne more drugega, kot da se tudi sam vključi vanjo in jo kot tako hoče. Svobodni subjektivni duh ne more drugega kot hoteti in uresničiti duhovnost v vsej objektivni širini, se pravi preiti na raven objektivnega duha.

### *Od subjektivnega k objektivnemu duhu*

Z objektivnim duhom stopimo na eno najpomembnejših stopenj Heglove filozofije duha in njegove teorije o svobodi. Zato je skoraj nemogoče govoriti o Heglovi teoriji subjektivnega duha, ne da bi že nakazali ves pomen naslednje stopnje, se pravi objektivnega duha. Pomen tega področja je jasno razviden že iz vsega povedanega. Po Heglovem pojmovanju duha je jasno, da ta duh ne more priti do popolne zavesti o samem sebi, ne more priti do popolnega znanja o sebi in postati v polnosti duh drugače, kot da sam ustvarja človeško zgodovino, da se objektivira, povnanji in se tako iz tega zunanjega sveta, ki ga je on ustvaril, na koncu vrne sam vase. Duh in znanje o njem kot znanje o sebi sta možna samo *post festum* ali takó, kot pravi Hegel proti koncu svojega predgovora k Filozofiji prava, da se Minervina sova, se pravi filozofija, spravi k letenju in razširi svoje peruti šele v mraku, se pravi, ko je objektivni čas ustvarjanja in dela že končan. Za duha predstavlja zgodovina vsega, kar je naredilo človeštvo, se pravi človeške »druge narave« veliko pomembnejši vir spoznanja o sebi kot pa zunanja narava, kjer je duh pravzaprav samemu sebi zakrit in spi. Kot pravi Hegel: »Dokler se duh ni v sebi dopolnil, dokler se ni dopolnil kot duh sveta, ne more doseči svoje popolnosti kot duh, ki se zaveda samega sebe« (PhG 559). Religija sicer anticipira to znanje in to zavest o sebi, vendar ne v obliki znanja in védenja, temveč v obliki predstav. Skozi zgodovino se torej duh poraja, samega sebe uresničuje. »Zgodovina duha je njegovo *dejanje*, kajti duh je samo to, kar naredi in njegovo dejanje je v tem, da se naredi samega sebe, ali bolj natančno, da se tukaj kot duh naredi predmet svoje zavesti in se razloži samemu sebi ter tako dojame« (PhR § 343). Tega pa ni brez povnanjenja in prehoda ven iz sebe in prav to povnanjenje je tisto, po čemer naredi sam sebe, to pa je seveda dopolnjeno šele, ko se iz tega povnanjenja vrne vase in postane absolutni duh, se pravi celota, ki je samo sebe do konca razčlenila, do konca spoznala, se posredovala iz same sebe sami sebi in se tako vrnila vase samo s tem, da se je kot logično artikulirana celota v vseh svojih diferenciacijah dojela kot sama pri sebi bivajoča, svoje različnosti in sestavne člene pa prav kot *svoje*, sebi imanentne in nujne člene. Vse to je kot v *zametku* dano že na koncu subjektivnega duha, ko duh postane svobodni

duh. Ta se mora namreč nujno hoteti povnanjiti, svojo svobodo mora narediti za svoj predmet in za svoje objektivno določilo.

Glavna pomanjkljivost ali omejitev subjektivnega duha je v tem, da je duh tam še vedno v stanju naravne danosti, da tam še ni do konca prerasel svoje lastne neposrednosti. Neposrednosti pa ne more prerasti drugače, kot da se povnanji in šele v tem povnanjenju preraste svojo naravno neposrednost. »Duh je res že od začetka duh, vendar še ne ve zase kot takšnega . . . Dokler je duh v razmerju s samim seboj samo kot svoje nasprotje, je zgolj subjektivni duh; je duh, ki prihaja iz narave in je najprej naravni duh. Ko pa se je dvignil k svoji biti zase, ni več subjektivni, temveč objektivni duh. Subjektivni duh še ni dosegel svoje svobode zaradi svojega razmerja z nečim, kar je drugo, kot je on oziroma, kar je isto, je samo virtualno svoboden. V objektivnem duhu pa se udejanjita svoboda in védenje, ki ga ima duh o sebi kot svobodni duh . . . Ko ima duh obliko stvarnosti, kolikor je svet, ki ga je treba narediti in ga je naredil, in kolikor obstaja v tem svetu svoboda kot sedanja nujnost, tedaj je objektivni duh« (E § 385 Z; WG XXII, 557—558). Mogoče preseneča, zakaj Hegel pravi, da ima subjektivni duh razmerje do nečesa drugega, kot je sam. Mogoče bi pričakovali ravno nasprotno. Vendar je tisti »drugi«, ki ima z njim subjektivni duh razmerje, njegova lastna narava, kajti kot naravna danost in neposrednost, ki traja vse dotlej, dokler ni povnanjenja v zgodovinske civilizacijske in kulturne človeške stvaritve, je seveda nasprotje duha. Temeljno nasprotje med naravo in duhom se prerašča šele v objektivnem duhu, ko abstraktna narava in abstraktni duh prerasteta svoji enostranosti v *drugi naravi*, se pravi v objektivni, a vendar od duha ustvarjeni resničnosti, se pravi zgodovini najrazličnejših oblik človeškega civiliziranega in kulturnega življenja.

Objektivni duh pa je tudi » sistem določil svobode« (E § 484). Velika, mogoče največja Heglova skrb je bila dokazati, da svoboda ni samo v človekovi notranjosti in da ni svoboden tisti človek, ki se umika dejanskim razmeram sedanjega življenja in ki k temu mogoče še snuje ideale, ki ostanejo nedoločeni in abstraktni. Svoboda je v popolnem angažiranju v sedanjosti in v *spravi* s to sedanjostjo. Ta slednja pa je možna le, če filozofsko dokazemo, da je bistvo sedanje stvarnosti umno in logično, da je takšno, kot mora biti. Ta načela zagovarja Hegel predvsem v svojem predgovoru k Filozofiji prava, ta pa, kot že rečeno, ni nič drugega kot bolj razčlenjeno poglavje o objektivnem duhu. Če človek, katerega bistvo je mišljenje in umnost, spozna, da je umnost tudi bistvo sedanje objektivne stvarnosti, potem ni več mogoče drugega, kot da se z njo spravi in se v njej popolnoma angažira, ter se pri vsem tem kljub videzu *nujnosti*, ki ga daje objektivnost družbenih in političnih, ekonomskih in pravnih institucij, dojema in čuti



popolnoma *svoboden*. »Priznati um kot vrtnico v križu<sup>9</sup> sedanjosti in se je razveseliti, to je tisti umni pogled, ki je *sprava* s stvarnostjo in jo daje filozofija tistim, katerim je kdaj postalo nujno, da *pojmujejo*, in v tem, kar je substancialno, ohranijo tudi subjektivno svobodo, prav tako pa se postavijo s to subjektivno svobodo v to, kar je v sebi in zase, ne pa v to, kar je posebno in prigodno« (PhR, Vorrede). Hegel torej ne misli, da je svoboda združljiva samo s prigodnostjo in posebnostjo, se pravi samo na tistih področjih življenja, kjer je človek prepuščen sam sebi, da se lahko poljubno in samovoljno vede. Temveč ravno nasprotno, za Hegla je mogoče svobodno živeti predvsem v tistih strukturah, ki so najbolj trdne, najbolj »substancialne«, se pravi najosnovnejše in najbolj neizprosne. Razlog je preprost. Najbolj substancialne, osrednje in bistvene strukture so tudi najbolj umne, najbolj racionalne. In ker je tudi človek bistveno umno bitje, se mora v njih čutiti »pri sebi«, v tem pa je bistvo svobode.

Sicer pa se Heglova teorija o izvoru družbenih in političnih institucij čisto zavestno ločuje od vseh tradicionalističnih, pozitivističnih, teoloških in pogodbenih teorij o bistvu in izvoru teh institucij. Eni so videli izvor teh institucij v božjem pravu, drugi v vladarjevi volji, tretji spet v izročilu, tradiciji, četrta pa v pogodbi, ki jo sklenejo ljudje med seboj. To, kar je skupnega vsem tem različnim teorijam, je poljubnost in iracionalnost, prigodnost teh institucij. Povsod gre za misel, da imajo družbene institucije svoj izvor v kakšni prigodni, če že ne celo samovoljni odločitvi. Hegel pa zagovarja teorijo o notranji umnosti, racionalnosti družbene in politične objektivnosti. Kriterij njihove upravičenosti je njihova skladnost z umom, seveda umom, kot ga v svoji spekulativni teoriji opredeljuje Hegel sam. Zato je bil tudi velik nasprotnik vseh revolucionarnih idej. Po njegovem ni mogoče družbenih institucij niti vzpostaviti niti s prevratom ovreči, če se pri tem naslonimo na nerazsodno in nerazumno voljo ljudstva. Že ko je šlo za subjektivno psihologijo, smo videli, da Hegel nasprotuje tistemu pojmovanju duha, po katerem bi bil duh vsota različnih človekovih duhovnih zmožnosti in dejav-

---

<sup>9</sup> Vrtnica v križu je simbol zelo stare gnostične sekte, ki obstaja še danes; pojavila se je proti koncu XV. stoletja, trdila je, da izhaja še iz starega Egipta, imela velik vpliv na prostozidarstvo, gojila alhemijo in teozofijo ter zbudila zanimanje nekaterih pomembnih filozofov kot so bili Descartes, Leibniz in Bacon. Proti koncu XVIII. stoletja je ta tajna teozofska družina izginila, a se je spet pojavila stoletje pozneje. Sodobna ezoterična družba se danes imenuje Stari mistični red Vrtnice Križa in bi naj danes štela po vsem svetu okoli 6 milijonov privržencev. Verjetno da se je tudi Hegel zanimal za to mistično in ezoterično gibanje, ker ta simbol večkrat omenja. Po neki stari razlagi naj bi rdeča vrtnica pomenila askezo, križ pa popolno spoznanje. Zdi pa se, da vidi Hegel pomen tega starega simbola drugače. Križ bi naj bil bolečina in razklanost, neustreznost in težavnost družbene in politične sodobnosti v meščanski in kapitalistični družbi, vrtnica pa združujoči um, ki vidi tudi v tem smisel, in omogoča, da ta križ sprejmemo in se z njim spravimo.



nosti, se pravi nekako »sestavljen« od spodaj navzgor. Enako tudi tukaj. Niso deli tisti, ki so temelj celote, ampak je celota temelj in smisel delov. Ne gradijo torej posamezniki, kolikor so ujeti v svojo posamičnost, se pravi samovoljo in prigodnost, tega, kar je obče in celostno, ampak obratno, umnost, občost in celota oblikujejo to, kar je, in sicer s svojo, sebi zvesto, notranjo imanentno diferenciacijo in partikularizacijo. Zato ima vse družbeno življenje s svojimi bistvenimi strukturami globlji in pomembnejši temelj, kot je omahljiva, spremenljiva in prigodna volja posameznikov. Kot pravi Hegel: »Potemtakem gre za to, da pod videzom časnega in minljivega priznamo substanco, ki je imanentna, in večnost, ki je navzoča« (PhR, Vorrede).

To pravo, v Heglovem pomenu besede, ki pomeni »empirični obstoj absolutnega pojma ali svoboda, ki se zaveda same sebe« (PhR § 30) in ki o njem govori filozofija objektivnega duha, vsebuje spet tri svoje ravni, in sicer ponovno po treh načelih istosti, neistosti in istosti istosti in neistosti.<sup>10</sup> Tako imamo najprej področje prava v našem navadnem pomenu besede, ki ga Hegel imenuje »*formalno in abstraktno pravo*« (PhR § 33 Z) in to urejuje medčloveška razmerja na področju lastništva. Na drugo stopnjo, stopnjo neistosti, se pravi diferenciacije, razklanosti in bistvene neusklajenosti postavlja Hegel *moralnost*, predvsem tisto, ki jo pojmuje Kant in za katero je bistveno, da obrača svojo pozornost na človekovo notranjost in jo zaznava radikalna razlika med idealom in stvarnostjo. Tretje področje, področje enosti prvih dveh, pa imenuje Hegel *nravnost* (Sittlichkeit) in prav to področje je področje objektivnega družbenopolitičnega ustroja. To je tudi tisto, kar je vedno pritegovalo največ pozornosti in zaradi česar so Hegla tako različno ocenjevali. Eni so ga imeli za nazadnjaškega, totalitarističnega misleca, za katerega je država vse, drugi pa so videli v njem naprednjaka, ki ne opisuje družbenopolitični ustroj natanko takšen, kot je v njegovem času obstajal v Prusiji, ampak gre veliko dlje, zato je v primerjavi z dejanskim stanjem naprednjak in celo njegov kritik.<sup>11</sup>

Vse to področje prava v Heglovem pomenu besede pa je po Heglu prav tako zakonito in notranje umno ter logično strukturirano, kakor je zakonito dogajanje v naravi. Še več. Če je že v naravi mogoče prepoznati kakšno umnost in logičnost, ki jo odkrivajo naravoslovne znanosti, je še toliko bolj

<sup>10</sup> »Pravo na splošno se samo razčlenjuje po momentih *identičnosti*: abstraktno pravo, *različnosti*: moralnost (*Moralität*) in *identičnosti identičnosti in različnosti*: nravnost (*Sittlichkeit*)« (B. Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, P. U. F., Paris 1969, 114).

<sup>11</sup> Še najbolj umerjena in pravična se mi zdi ocena, ki jo je dal H. Lübbe: »... v svojih teorijah, ki kažejo pot naprej, se Hegel izogiba sleherni radikalni posledici, se pravi, da se v svojem naprednjaštvu da voditi od predstav tistega, kar je pragmatično nujno in tako rekoč po pragmatičnem načelu revolucionarnega minimuma« (Hegel, *critique de la société politisée*, Archives de philosophie XXXI (1968), 23).

nujno, da je takšni notranji smiselnosti in urejenosti ter zakonitosti podvržen tudi svet objektivnega duha, saj je ta, čeprav je »druga narava«, vendarle predvsem proizvod duha in mora potemtakem biti tukaj še bolj jasno, da »um sam razodeva svojo moč in svojo silo« (PhR, Vorrede).

Pravi pomen tega stališča šele uvidimo, če upoštevamo, da s tem Hegel odklanja sleherno sociopolitično utopijo. Gre za isto, kar bo pozneje tako močno poudarjal Marx, namreč za načelo, da je treba od Kantovih antinomij preiti k Heglovemu protislovju.<sup>12</sup> Z drugimi besedami, ne gre za to, da bi nasproti križu sedanjosti, se pravi proti tisti sedanjosti, ki se nam zdi nerazumna, krivična in nespremenljiva, postavili goli subjektivistični ideal, ki kot tak ostane nujno utopičen, ampak da tudi v najtežjih okoliščinah znamo razbrati njihov umni in racionalni temelj, njihovo središčno logičnost in se zaradi nje lahko s tem položajem sprijaznimo, spravimo in se v njem čutimo svobodni. Isti smisel imajo tudi znane in zelo razvpite besede: »Kar je umno, je dejansko, in kar je dejansko, je umno« (PhR, Vorrede). Ni nujno, da to razlagamo samo kot oportunistem in nesprejemljivo prilagajanje obstoječim razmeram. Iz tega je namreč tudi mogoče izpeljati načelo in zahtevo, da je treba to, kar je umno, in samo to, narediti stvarno, se pravi udejanjiti, ker ima samo to pravico do obstoja. Tako so Hegla razumeli mladoheglovci in odtod je nastalo znano marksistično načelo, da je treba filozofijo uresničiti ali udejanjiti.

S tem svojim načelom se Hegel torej postavlja proti dvem skrajnim stališčem. Z ene strani se ne strinja s tistimi, ki jemljejo družbena in politična dejstva ter razmere kot preprosto nujnost in se jim čisto trpno podreajo, ne da bi vedeli zakaj in ne da bi v teh razmerah našli kakšen pomen. Drugi pa so tisti, ki vidijo v zunanjih razmerah samo oviro svobode, svobodo pa omejujejo na notranje razpoloženje in jo s tem enačijo s samovoljo.<sup>13</sup> Eno najbolj temeljnih spekulativnih Heglovih načel pa je ravno prepričanje, da ni prave notranjosti brez povnanjenosti in ni resnične zunanosti, resnične

---

<sup>12</sup> Marx priznava ta prehod od Kanta k Heglu Proudhonu (MEW 16, 27—28), a je že zelo zgodaj, v znanem pismu očetu 10. novembra 1837 zapisal: »Od idealizma, ki sem ga, mimogrede povedano, primerjal in napajal s kantovstvom in fichtejevstvom, sem prišel do iskanja ideje v dejanskem. Če so bogovi prej živeli nad zemljo, so zdaj postali njeno središče« (K. Marx — F. Engels, Izbrana dela I, Cankarjeva založba, Ljubljana 1969, 26; MEW E I, 8).

<sup>13</sup> S tem se strinja večina Heglovih razlagalcev (prim. E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, Plon, Paris 1964, 2—3; K. Rothe, v op. 3 nav. delo 174). Jasno pa je, da je obema skrajnima stališčema popolnoma tuja misel posredništva med notranjostjo in zunanostjo. Konzervativni pogledi na izvor družbenih in političnih struktur imajo te za pozitivno, se pravi nekako neposredno od zunaj dane, liberalizem pa upošteva prav takó samo neposredno individualno notranjost. Enim in drugim je skupno, da pojmujejo človeškost naturalistično in pozitivistično in ohranjajo strukture objektivnega življenja v njihovi neposrednosti.

udejanjenosti in substancialne, se pravi trajne, bistvene zunanje resničnosti, ki bi ne imela svoje notranjosti in ta notranjost ni nič drugega kot njena Ideja, njen pojem, njena umnost in racionalnost. Prav ta umnost je tista, ki določa tako posameznika kot zunanjo družbeno in politično strukturo in zaradi katere se sedaj lahko drug v drugem prepoznata in se posameznik more spraviti s svojim časom in njegovimi razmerami. In prav zato, ker je duh proizvedel svet zgodovinsko pojavljajočih se institucij in struktur, je normalno, veliko bolj normalno kot pri zunanji, dani naravi, da je njegovo notranje bistvo umnost in logičnost. Proizvesti tak svet in se tako v njem stalno objektivirati (objektivni duh) ter prepoznavati ter v tem prepoznavanju ostajati v sebi in se vase vračati (absolutni duh) je namen duha kot takega, njegov, njemu samemu imanentni smisel (prim. E § 484). Se pravi niti gola, trpna podvrženost celoti zunaj sebe, celoti družbe in države ter zgodovine niti individualistično ter liberalno ločevanje posameznika od celote in podrejanje celote posameznikom, ampak sprava med enim in drugim. Ta sprava pa je v mišljenju in po njem. Med celoto in posamičnostjo posreduje Ideja, ki je prav celota, ki samo sebe diferencira in v tej diferenciaciji — in samo v njej ter po njej — ostaja to, kar je, ostaja pri sebi. Če bi postavili z ene strani samo občost celote, z druge strani pa posamičnost in posebnost posameznika in v njiju videli nezdružljivo nasprotje, bi si zaprli pot k vsem sprejemljivim rešitvam. Hegel pa ves čas zagovarja, da ni mogoče združiti tega, kar že vnaprej postavimo kot ločeno in različno. Če pa občost in posamičnost zasnujemo tako, da vključujeta druga drugo, potem šele si omogočimo pravo rešitev. V Heglovem sistemu je to omogočeno s pojmom Ideje kot občosti, ki samo sebe določa v posebnost in posamičnost, ne da bi se v tem določanju izgubila. »Ideja se pojavi tako samo v hotenju, ki je končno, ki pa je *dejavnost*. To hotenje jo hoče razviti in hoče to njeno razvijajočo se vsebino postaviti kot obstoj (Dasein = konkretna, empirična stvarnost), ta pa je kot obstoj Ideje *dejanskost* (Wirklichkeit), — *objektivni duh*« (E § 482).

Če pa Hegel vseskozi opredeljuje svojega objektivnega duha, se pravi svet objektivnih družbenopolitičnih, civilizacijskih struktur kot drugo naravo, s tem nikakor noče reči, da je kultura kot taka neposredno nadaljevanje narave. Nasprotno, skupaj s Spinozo ponavlja, da je treba iziti iz območja naravnih danosti. Exeundum est e statu naturae (prim. VG 117). Narava je trpno dana danost, druga narava pa je podobna navadi, ker je to svet, kolikor je »svet duha, svet, ki ga je duh proizvedel iz sebe, kot drugo naravo« (PhR § 4). Še pomembnejše pa je, da ta svet imenuje Hegel »kraljestvo udejanjene svobode« (prav tam). Zato predstavlja ta svet prekinitev z naravo in se ne da izpeljati iz narave, ki jo ima Hegel za stanje nesvobode (prim. VG 117). Heglova filozofija nima nič skupnega s kakršnim koli ko-

zmocentrizmom in med duhom ter naravo je prav takšna diskontinuiteta, prav takšna preslednost, kot jo vidi tudi sveto pismo. Ni torej narava tista, ki je lahko za človeka vzorec in pravilo, temveč pojem,<sup>14</sup> ki samega sebe določa in ki uresničuje svojo navzočnost v vseh svojih določitvah, čeprav je vedno več od njih in se v njih ne izgubi. Heglova filozofija torej čisto zavestno odklanja vsako tako gledanje na človeka, ki bi v goli naravni danosti, v kakršnem koli naravnem, se pravi biološkem zakonu, videla vzor in kriterij človeškega ravnanja.

Če je torej ta »druga narava«, ki jo proizvaja duh, udejanjenost svobode, potem je tudi smisel zgodovine, ki ni drugega kot napredujoče in spreminjajoče se oblikovanje te »druge narave«, svoboda in poduhovljenje.<sup>15</sup> Skratka, gre za to, da pojmujeemo svobodo kot smisel zgodovine, in sicer tako, da je vprašanje svobode vprašanje objektivnih, družbenih in civilizacijskih struktur. Svoboda torej ni samo vprašanje posameznikov, vprašanje njihove notranjosti, svoboda ni vprašanje človekove zasebnosti, ampak prav tako in še bolj bistveno družbeno in politično vprašanje. Kajti v trenutku, ko Hegel v skladu s svojimi najbolj bistvenimi metafizičnimi in spekulativnimi načeli o razmerju med notranjostjo in zunanostjo postavi pravilo, po katerem svoboda ni svoboda, če ni objektivirana, povnanjena v svetu objektivnih institucij, teh ni več mogoče pojmovati samo kot oviro neke abstraktne, notranje svobode, ki s tem postane samovolja, ampak ravno nasprotno kot njeno objektivno omogočanje. Stopnja možnosti, da se svoboda v nekem pravno-političnem redu udejanji in ta red postane »kraljestvo udejanjene svobode«, pa je odvisna od tega, koliko so zgodovinske družbene strukture skladne z načeli uma, se pravi spekulativnimi načeli Heglove dialektike in logike.

Naj na koncu še omenim, da se v tej teoriji o objektivnem duhu izraža tudi Heglov realizem. Omenil sem že, da si Hegel prizadeva vzeti popolnoma zares tisto drugost, ki stoji svobodnemu subjektu nasproti in jo imenuje tudi včasih svoboda objekta. Čeprav tako pojmovani objekt predstavlja včasih tudi neko upornost in samostojnost, sta prav ta upornost in neodvisnost pogoj, ne pa ovira svobode, ki jo Hegel vidi uresničeno, udejanjeno v objektivnih strukturah človeškega sveta. Kajti delo, preoblikovanje in včasih

<sup>14</sup> »Hegel z vso odločnostjo odklanja tradicionalno predstavo, po kateri bi lahko bil ‚naravni zakon‘, kolikor ga le človek pozna in mu sledi, ‚vzor‘ prava; edini zakon, ki vzdržuje zgodovinsko bivanje človeka, je zakon svobode, ki ga dobimo iz samega ‚pojma‘, ne pa iz ‚narave‘« (M. Riedel, *Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie*, Hegel-Studien, Beiheft 11, 377).

<sup>15</sup> Če pa je bistveno za zgodovino, da se po njej uresničuje in razvija svoboda, potem je ta razvoj svobode tudi kriterij same zgodovinskosti. K vesoljni zgodovini sodi samo to, kar predstavlja objektivni razvoj svobode (prim. J. Ritter, *Hegel et la Révolution française*, Beauchesne, Paris 1970, 28).

mučno ustvarjanje objektivnih življenjskih razmer, skratka, oblikovanje »druge narave« in »kraljestva udejanjene svobode« je možno in ima smisel samo takrat, če pojmujeemo objekt kot dosti nedoločen, da ga je še mogoče določiti in na novo oblikovati, vendar pa tudi kot dosti obstoječ in določen, da lahko predstavlja neko stvarno drugost stvarnega subjekta.<sup>16</sup> Z drugimi besedami, zgodovinsko preoblikovanje človeškega sveta in njegovo osvobajanje od naravne neposredni ni igra, ni ustvarjanje iz nič, ni lahkotno opravilo, ampak težaven boj in napor. Objektivni duh ni nikakršna emanacija iz absolutnega, ni preprosto izražanje absolutnega v popolno praznost, ki ne more nuditi nobenega odpora. Oblikovanje človeškega sveta je veliko bolj boj.<sup>17</sup> Temu oblikovanju pa se po Heglu ne upira samo zunanja narava, ampak tudi »druga narava«, se pravi tudi te strukture same, ko so že vzpostavljene, pa postanejo mrtve, okorele in se upirajo vsem nadaljnjim spremembam. Duh pa se mora nenehno očiščevati in spreminjati. Zgodovina ni drugega kot večno pomlajanje duha. Ko duh doseže eno stopnjo razvoja

<sup>16</sup> »Človeška svoboda in smotrnost uspeta toliko laže, kolikor niso naravne stvari same v sebi niti smotri niti sredstva. Same po sebi ravnodušne in brezpomembne so na razpolago človeku, da jim da namen in smisel« pravi J. d'Hondt (*Téléologie et praxis dans la »Logique« de Hegel*, v: Hegel et la pensée moderne, P. U. F., Paris 1970, 19). Vendar pa se mi to stališče ne zdi najbolj ustrezno. Če bi bila narava sama po sebi res popolna nedoločena, se pravi brezbrizna in nepomembna, bi spet zašli v dualistično gledanje na naravo in duha, to pa nikakor ne more biti Heglovo stališče, saj so zanj tiste stvarnosti, ki so popolnoma ločene in brez notranje zveze, tudi naknadno, se pravi načelno nezdržljive (prim. E § 60 Anm.). Da more duhovna dejavnost naravo oblikovati po svojih lastnih smotrih, mora biti med obema neka notranja sorodnost, neka »spogledljivost«. »... če mislimo s pojmi takšnih logičnih povezav, kot jih je heglstvo jasno razsvetlilo, se lahko vsaj zedinimo okoli tega, da obstaja nekaj notranjih in globokih povezanosti med značilnostmi življenja duha, ki jih imenujemo umne, in strukturo veselja. Ni naključje niti ne preprosto dejstvo, da svet proizvede racionalne duhove in da duhovi razumejo in obvladajo svet...« (J.-N. Findlay, *L'actualité de Hegel*, Archives de philosophie XXIV (1961), 496). Enako sodi tudi E. Fleischmann: »Potemtakem postavlja Hegel na čelo svoje filozofije to misel, da je pravi predmet filozofije sama misel, to pa, kar se od misli razlikuje, se skoraj ločuje od nje v obliki takega nasprotja, da ni dveh nasprotujočih se bitnosti, ampak ena sama dinamična stvarnost, ki je hkrati identična sama sebi kakor tudi počelo razlik, ki se znotraj nje pojavijo« (v op. 10 nav. delo 379). Takšna razlaga se mi zdi veliko bolj ustrezna in v skladu s Heglovimi temeljnimi spekulativnimi stališči kot tista, ki jo ponavlja J. d'Hondt, ko spet pravi o Heglu: »Naravo si predstavlja kot brezbrizno ali celo sovražno do človeka, ki v njej ne more obstati drugače kot s svojim, včasih junaškim delom« (zgoraj nav. delo 18).

<sup>17</sup> »... resničnost je *posamična*, se pravi enost občega in *posebnega* zornega kota in potemtakem enost komične igre in tragične resnosti, skratka, resna dramatična igra. Komedijska Očeta in tragedijska Sina imata svojo resnico v drami Duha, resničnem Absolutu. Heglovska filozofija je torej *dramaturgija Absolutnega*, in če tega imenuje Bog, je po »božji službi«, ki jo opravlja, sama bogočastje, bogoslužje, »misterij« ki tako kot v predstavah srednjega veka, prikazuje božji misterij, skrivnost troedinega Boga, trilogičnega in dramatičnega, v vsakem primeru pa racionaliziranega, se pravi spremenjenega v spekulacijo. Je dramaturgija pojma, drama v pojmi« (B. Bourgeois, v op. 10 nav. delo 14).

in se na nji objektivira v objektivnih strukturah, je ta postaja samo odskočna deska za naprej. »Nenehno se vsaka njegovih stvaritev, v kateri se je potešil, dvigne proti njemu kot nova snov, ki od njega zahteva, da jo preoblikuje. To, kar je izoblikoval, postane material, ob katerem ga njegovo delo dvigne k novemu oblikovanju« (VG 36). Tako torej nastane tista galerija duhov, ki o njej govori konec Heglove Fenomenologije duha. Nekakšna relativna svoboda odsotnosti in »brezbrižnosti« torej ni lastna samo naravnim predmetom, ampak tudi predmetom, se pravi stvaritvam »druge narave«. Vse se lahko iztrga večnemu obtoku in preoblikovanju, se zapre v svojo nastalost in preneha biti večno porajanje duha k višjim stopnjam svojega samorazvoja. To je tudi neka usodna nujnost. Kajti tudi čas in še bolj prostor učinkujeta kot razpršenost in s tem kot povnanjenost, ustvarjata naraznost raznih momentov, s tem pa omogočata, da se ti momenti zaprejo vase in se iztrgajo iz obtoka življenja duha. Edina moč, ki prerašča razpršenost prostora, časa in zgodovine, je filozofija, je mišljenje, in kolikor mora to mišljenje premagovati to razpršenost, navidezno samostojnost in zaprtost vase vseh sestavnih prvin tega dogajanja, govori Hegel celo o kalvariji absolutnega duha (prim. PhG 564).

### *Sklep*

Heglova filozofija subjektivnega, še bolj pa objektivnega duha pa je tudi v bistvu koristno dopolnilo tiste teorije svobode, kot jo podaja njegova Logika. Logika je nujno abstraktna, četudi je »*enost različnih določil*« (E § 82 Anm.) in kot taka hoče biti konkretna. Zato bi se lahko zazdelo, da Hegel preveč poudarja moment istosti in enosti, s tem pa tudi biti pri sebi, da misli, da je svoboda predvsem v abstraktni istosti s samim seboj in da drugost ter drugačnost nista dosti resno upoštevani. Nasprotno pa nam prav Fenomenologija duha in še bolj filozofija subjektivnega in objektivnega duha hočeta pokazati, da tista bit pri sebi, ki jo naj filozofija omogoči slehernemu človeku in ga s tem naredi svobodnega, nikakor ne zapira tega človeka vase. Ta bit pri sebi je takšna samo toliko, kolikor se odpira navzven, pa naj bo ta »navzven« »druga narava« objektivnih struktur človeškega življenja ali pa čas zgodovinskega razvoja teh struktur. Ta bit pri sebi je torej stalno izpostavljena svojemu nenehnemu povnanjenju in zaradi tega tudi stalno ogrožena. Vendar pa je ne ogroža toliko zunanost kot notranost, se pravi nevarnost, da se zapre vase in postane abstraktna svoboda samovolje in individualizma. Če je svoboda v končni instanci res bivanje ali bit pri sebi, je to lahko samo kot nenehni rezultat, se pravi začasni in krhki trenutek, ki je bolj logičen kot pa časoven, trenutek vrnitve iz drugosti, se pravi ne-



gacije tiste negacije, ki jo za istost predstavlja drugost, za notranjost pa povnanjenost. Z drugimi besedami, duh je živ, kolikor nenehno umira sebi in se prek tega umiranja ohranja pri življenju in v svobodi.

**Povzetek: Tone Stres, Poduhovljenje in osvobojenje v Heglovi filozofiji človeka**

Prikaz osnovnih dejavnikov in struktur človekovega poduhovljenja, ki je pri Heglu isto kot njegovo osvobojenje, ker je preraščanje človekovih naravnih, se pravi neposrednih danosti.

**Zusammenfassung: Tone Stres, Die Vergeistigung als Befreiung in der Hegelschen Philosophie des Menschen**

Eine Darstellung der wesentlichen Faktoren und Strukturen der menschlichen Vergeistigung die nach der Hegelschen Auffassung des Menschen auch seine Befreiung ist. Sie ist nämlich Aufhebung seiner natürlichen Unmittelbarkeit.

**Résumé: Tone Stres, La spiritualisation comme libération de l'homme dans la philosophie de Hegel**

Exposition des facteurs et des structures fondamentales par lesquelles l'homme se spiritualise et libère, c'est-à-dire sursume son immédiateté naturelle.



## Nekaj misli o problemu referencialnosti

### 1. Lastna imena v luči začetnega pojmovanja referencialnosti

Govorica sodi med najznačilnejše filozofske teme v našem stoletju. Razmišljanje o govoricni korenini v različnih filozofskih disciplinah: spoznavna teorija se obrača od kritike uma h kritiki govornice; logika se ubada z umetnimi govoricami in z logičnim razčlenjevanjem naravnih govornic; antropologija vidi v govoricni bistveni dosežek človeka in odkriva zvezo med govorno obliko in podobo sveta; ontologija pa osvetljuje povezavo med nekaterimi ontološkimi izjavami in osnovno zgradbo elementarnih izjav. Povsem splošno se vidi filozofsko zanimanje za govornico v spremenjenem oblikovanju filozofskih vprašanj. Ne zanima nas več toliko »narava« neke zakonitosti, važna nam je bolj vsebina njenega besednega izraza.

Govornica stopa večkrat tako močno v ospredje, da filozofijo že kar istovetimo s kritiko govornice. Samo po sebi se ob tem postavlja vprašanje, kje ima tovrstno filozofsko mišljenje svoje izhodišče. Ob tem vprašanju mislimo takoj na pretekla prizadevanja spoznavne kritike, v kateri se kaže vpliv metafizike. Sedanji primeri te vrste — začetki iz nič — niso nič boljši. Filozofija logičnega pozitivizma na primer izhaja prav tako iz metafizičnih predpostavk, ko se med drugim brez nadaljnjega privzemajo določene navade behaviorističnega in fizikalističnega mišljenja. Govornica pa ne zahteva od filozofije, da bi ta začela z mišljenjem na neki absolutni ničelni točki. Ne postavlja se problem začetka v smislu »fundamentalne filozofije«,<sup>1</sup> kakor da bi še ne bilo besed, ki se uporabljajo v filozofskem mišljenju in dalje pri izražanju in oblikovanju tega mišljenja. »Izhodišče« je v tem, da »že govorimo« kot ljudje med seboj in kot ljudje v svetu. Ob tem se najpogosteje izkaže elementarna izjava kot izhodišče filozofskega razmišljanja o govornici, kar se zdi nekako razumljivo in logično pravilno. Elementarne izjave so namreč gradbene prvine za sestavljene izjave. »x P« je shematičen prikaz

<sup>1</sup> Tako n. pr. *W. Kamlah-P. Lorenzen, Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*, 2. izd. Mannheim 1973, str. 15—22.

njihove osnovne oblike, kjer je »x« argument in »P« predikat. Znak » « pa ponazoruje da se predikat P tistemu argumentu prisoja oziroma odreka. Elementarna izjava ima kot argument vedno lastno ime. Lastno ime (na kratko ime) označuje z imenovanjem natančno en predmet. Vsakdo že ve, kaj so lastna imena. Ko govorimo, jih uporabljamo in na višji stopnji govorice razmišljamo o tej uporabi, predvsem ob uporabi predikata »lastno ime«, ki je seveda že davno prešel v občevalni jezik. V občevalni govorici srečujemo lastna imena, kot so »Peter«, »Picasso«, »Jugoslavija«, »Donava«, »Sonce«, torej imena oseb, geografskih in astronomskih predmetov. Uporabljamo tudi zgodovinska lastna imena kot »Periklej«, »krščanstvo«, »gotika«. Vsak poljubni predmet, ki mu je mogoče prisoditi predikat, bi načelno mogli imenovati z lastnim imenom.

Predikat kot »obče ime« pa se prideva mnogim predmetom, v čemer se razlikuje od lastnega imena, ki je lastno natančno enemu predmetu. Tako postanemo pozorni na razliko med predikati in lastnimi imeni, o kateri se diskutira že od časa Sokrata in Platona skozi stoletja. Imamo namreč vtis, da bi imeli v obeh primerih imena predmetov; toda samo predikate je mogoče uporabljati »splošno«. To pomeni, da lastna imena ne morejo biti nikoli predikati, pač pa kvečjemu del predikata.

Lastno ime nadomešča kazalno dejanje, s čimer postane govor neodvisen od situacije govora. Če hočemo razumeti, kaj je mišljeno z izrazom »ta tukaj je...«, moramo z govornikom deliti položaj. Če pa uporabljamo lastna imena, moremo v vsakem poljubnem položaju na primer pripovedovati, kar se je primerilo v poljubnem drugem položaju. Takšno pripovedovanje je vsakdanje že v občevalnem jeziku in je tako osvoboditev govora od njegove situacije največjega praktičnega pomena že pred vsako znanostjo. Znanstvena govorica pa potrebuje po svojem bistvu stavke, ki niso vezani na situacijo. Iz dejstva, da lastna imena imenujejo vsakikrat natančno en predmet, medtem ko se predikati morejo prisojati mnogim predmetom, sledijo nove daljnosežne razlike med obema besednima vrstama. Če izgovorimo neko ime, na primer »Sokrat«, že vemo, za kateri predmet gre, o katerem se naj da izjava. Lastno ime že predoči svoj predmet, nanj se nanaša, nanj referira, čeprav samo po sebi še nič ne »pove« in je zaradi tega »v sebi zaključeno«, kot pravi Frege. Tako trčimo na filozofski problem referencialnosti, katerega tema je odnos med besedo in objektom.

Če pa rečemo na primer »drevo«, visi ta izraz tako rekoč v zraku in dobi tla pod noge šele tako, da ga povežemo s kakšnim določenim predmetom. Iz tega vidimo, da se zabriše razlika med lastnimi imeni in predikati, če pojmuje oboje v smislu Platona in tradicije kot »imena«. Ta kratek namig na tako imenovano »potrebo po dopolnitvi« predikatov — ako

zopet uporabimo Fregejevo izrazoslovje — še razločneje predstavi referencialnost ali nanašanje kot posebnost lastnih imen.

Seveda pa takoj uvidimo, da bi postalo govorjenje zelo izumetničeno, če bi hoteli z lastnim imenom imenovati vsak predmet, o katerem hočemo kaj povedati. Jezik ima torej še drugo sredstvo za imenovanje predmetov, ki se uporablja veliko pogosteje; to so označbe ali določeni opisi predmetov, ki so sestavljeni izrazi, kot: »to okno«, »ta hiša«. Ti izrazi sestojijo iz kazalnega zaimka in stavčnega predikata.<sup>2</sup> Nenavadno je, da sta se šele Frege in Russell pred nekaj desetletji začela zanimati za označbe in s tem za uporabo določnega člana (nemščina, angleščina). Takoj pa je treba reči, da se beseda »predmet« ne sme jemati preozko, stj so predmeti tudi »logične tvorbe«. Izjave v narekovaju na primer so imena izjav. Prav tako so besede v narekovaju imena za tiste besede. Takšna imena je uvedel Frege in jih veliko uporabljajo v sodobni filozofski literaturi. Imena izjav morejo biti tudi strukturno deskriptivna imena, to so taka, ki opisujejo, iz katerih besed sestoji kakšen izraz, če ga pojmuje kot ime, ali iz kakšnih znakov sestoji vsaka posamezna beseda in v kakšnem zaporedju si sledijo znaki in besede.<sup>3</sup> Reči je treba, da »ime« z ozirom na izjave in besedne kombinacije ni povsem sinonim za »lastna imena«,<sup>4</sup> čeprav se takšna imena dejansko uporabljajo kot lastna imena.

Zanimive so nekatere misli o imenih, ki jih najdemo v Wittgensteinovem »Tractatus logico-philosophicus«.<sup>5</sup> Ime je zanj praznamenje, ki ga z definicijo ni mogoče še naprej razčleniti.<sup>6</sup> Wittgenstein ne soglaša s Fregejevim gledanjem, da je stavek enostavno neko sestavljeno ime. Zanj so imena preprosta znamenja, ki jih uporabljamo v stavku.<sup>7</sup> Ime sestoji za neko stvar, neko drugo ime spet za drugo stvar in med seboj sta povezani, tako da predstavlja celota — kot živa podoba — dejstvo. Dalje ugotavlja Wittgenstein, da sestoji elementarni stavek iz imen in je povezanost imen med seboj.<sup>9</sup> Ime srečujemo v stavku le v zvezi z elementarnim stavkom.<sup>10</sup> Na žalost

<sup>2</sup> Prav tam, str. 31—34.

<sup>3</sup> I. M. Bocheński, *Die zeitgenössischen Denkmethode*, 7. izd. München 1975, str. 68.

<sup>4</sup> Tako R. Lay, *Grundzüge einer komplexen Wissenschaftstheorie*, zv. I. Grundlagen und Wissenschaftslogik, Frankfurt/Main 1971, str. 283.

<sup>5</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, v: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (Tagebücher 1914—1916) Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/Main 1969, str. 9—83. = Schriften 1.

<sup>6</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 3.26.

<sup>7</sup> Prav tam, 3.202.

<sup>8</sup> Prav tam, 4.0311.

<sup>9</sup> Prav tam, 4.22.

<sup>10</sup> Prav tam, 4.23.

Wittgenstein nič ne pove, kaj je zanj elementarni stavek. Vključne določitve ne dopuščajo sestave kakšnega primera.

Jasno je sedaj, da lastno ime imenuje natančno en predmet.<sup>11</sup> Predpostavlja se, da predmet ni neka množica individuov, pač pa natančno en sam individuum, neka entiteta, na katero se more kakorkoli nanašati neko kazalno dejanje.<sup>12</sup> Tako že moremo reči, da se referencialnost zanima predvsem za individue, ko jih pojmuje kot predmete nanašanja v govorici.

## 2. Referencialnost v dotiku z ontologijo

Svet miselno dojemamo v njegovi sestavljenosti iz posameznih stvari. Zgodovino pojmuje kot sestav posameznih dogodkov, v katerih moremo biti prisotni ali ne. Na te posamezne stvari in dogodke gledamo kot na nekaj, o čemer moremo drug z drugim govoriti, kadar uporabljamo občevalni jezik. Tako nekako je možno ponazoriti miselno shemo, način mišljenja o svetu. Bolj filozofsko, čeprav nič jasneje, bi mogli reči, da naša ontologija obsega objektivne partikularije.

Filozofsko razmišljanje o referencialnosti si postavlja za nalogo, da prikaže nekatere splošne in strukturne značilnosti naše miselne sheme, v okviru katere mislimo o partikularijah. Pri tem srečamo najprej izraz »istovetenje posameznih stvari«. V nekem govoru referira govornik na neki določen partikulare, pri čemer poslušalec ve ali pa tudi ne, na kateri partikulare se misli; to izrazimo tako, da je poslušalec zmožen ali nezmožen istovetiti partikulare, na katerega referira govornik. Izrazi, katerih funkcija je poslušalcu omogočiti, da istoveti takšen partikulare, so predvsem lastna imena in določeni opisi. Z uporabo takšnega izraza izvrši govornik istovetnostno referencialnost. Da je pa takšno istovetenje partikularij neke določene vrste resnično možno, mora seveda tista vrsta partikularij pripadati ontologiji oseb, ki imajo opraviti z istovetnostno referencialnostjo. Zdi se, da so poslušalčeve splošne zahteve istovetenja izpolnjene samo tedaj, kadar poslušalec ve, da je partikulare, na katerega se nanaša govor, identičen z nekim partikulare, o katerem pozna neko dejstvo, ki pa ni v zvezi s samim dejstvom referencialnosti na ta partikulare. Poznati dejstvo o nekem partikulare pa pomeni, da je o tistem partikulare znana natančno določena stvar. Kako je mogoče praktično izpolniti te pogoje?

<sup>11</sup> Tako n. pr. *W. Kamlah-P. Lorenzen*, *Logische Propädeutik ...*, str. 32; *R. Lay*, *Grundzüge einer komplexen Wissenschaftstheorie I ...*, str. 284.

<sup>12</sup> Tako *R. Lay*, *Grundzüge einer komplexen Wissenschaftstheorie I ...*, str. 284. Razširjeno je tudi nasprotno mnenje; prim. k temu še *J. M. Bocheński-A. Menne*, *Grundriß der Logistik*, 2. izd. Paderborn 1962, št. 1.34.

Ko govorimo, ne iščemo nobene izrečne zveze med partikularijami v govoru in drugimi predmeti; partikularij, o katerih se govori, ne postavljamo neposredno v spoznavno shemo o svetu. Vsakdo namreč to shemo ob vsakem času že ima — enotno spoznavno shemo za partikularije. Vsak na novo spoznan partikulare povežemo s to shemo tako, da ga moremo identificirati. Vsak element v njej je v neposredni ali posredni zvezi z vsakim drugim elementom. Zaokrožena celota pa postane dokončno ta shema z dejstvom, da vsak izmed nas tudi sam zavzema v lastnem prostorsko časovnem sistemu partikularij svoje mesto.<sup>13</sup>

### 3. Referencialnost ob srečanju z logiko

Filozofsko razmišljanje o tem, kako je treba uvesti in pojmovati pojem referencialnosti, gre doslej v dve smeri. Prva ima v glavnem pečat filozofije govornice, druga je bolj ontološkega značaja. V obeh gledanjih nastopa referencialnost skoraj izključno kot istovetnostna referencialnost na posamezne stvari. Treba pa je reči, da ne dopuščajo referencialnosti samo posamezne stvari, to je partikularije. Nanašajo se lahko na vse, o čemer moremo govoriti, ko uporabljamo singularne samostalniške izraze, ki se odlikujejo kot izrazi istovetenja. Med stvarmi, na katere je mogoče referirati, to je med stvarmi na splošno, pa zavzemajo partikularije posebno mesto. Sedaj tudi razumemo, zakaj se filozofsko proučevanje referencialnosti na stvari, na katere je mogoče referirati, v prvi vrsti zanima za posamezne stvari.

Če predpostavljamo, da more karkoli biti možen predmet referencialnosti, na kar je mogoče referirati po načinu istovetenja, potem se ne dajo sestaviti posamezni različni tipi ali množice predmetov. Brez dvoma so stvari, ki so dejanski predmet referencialnosti, in zopet druge, ki so to zgolj v možnosti, kar pa v tej zvezi ni nobena filozofsko zanimiva delitev. Treba je sedaj približati osnovna spoznanja filozofije govornice in temeljne izjave ontologije in jih filozofsko obdelati. V tem približevanju se pa filozofsko zanimanje za lastnost, da je nekaj predmet referencialnosti, ne izčrpa v razlikovanju različnih predmetnih vrst, pač pa skuša razlikovati načine nastopanja v govoru. V ospredju je potemtakem vprašanje, kaj nastopa kot subjekt in kaj kot predikat.<sup>14</sup> V luči takšnega pojmovanja problematike referencialnosti obstaja že omenjena posebnost partikularij po tradicionalnem nauku v tem, da partikularije morejo nastopati v govoru samo kot

<sup>13</sup> Primer takšnega pretežno ontološko zasnovanega pristopa k problemu referencialnosti je predvsem *P. F. Strawson, Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, ponatis izd. iz 1959, London 1965, str. 15—29.

<sup>14</sup> Prim. k temu *P. F. Strawson, Individuals ...*, str. 137.

subjekti in nikdar kot predikati, medtem ko morejo univerzalije, nepartikularije v splošnem, biti subjekti in predikati.<sup>15</sup> To dejstvo se da izraziti tudi tako, da moremo z uporabo predikativnih izrazov izreči univerzalije in partikularije skupaj z univerzalijami, nikdar pa samih univerzalij. V okviru našega prikaza problema referencialnosti zadostuje omemba, da govori tradicija o asimetriji med univerzalijami in partikularijami z ozirom na razlikovanje med subjektom in predikatом.<sup>16</sup>

Med predmeti referencialnosti zavzemajo partikularije posebno mesto. Problem referencialnosti pa se sedaj postavlja v obliki naloge, da se tej posebnosti partikularij zagotovi logično trdna osnova. S tem se v problemu referencialnosti poleg prvin filozofije govornice in ontologije odpre še logična stran. Prepričljiva rešitev problema referencialnosti vsekakor ni zgolj stvar logike, pač pa morata tudi filozofija govornice in ontologija dati svoj bistveni prispevek.

#### 4. Sorodnost in razlika med referencialnostjo in pomenom

Treba je še dodati nekatera pojasnila in postaviti referencialnost v nekoliko drugačen okvir, da jo bolje razumemo v njeni filozofski samostojnosti. Najprej naj omenim važno razliko med sintakso, semantiko in pragmatiko. To razlikovanje korenini v razliki med besednim izrazom, njegovim pomenom in miselno zvezo, v kateri izraz uporabljamo in je pomembno predvsem v jezikoslovnem preučevanju. Če se kakšno raziskovanje omeji zgolj na glasovno oziroma pismeno obliko besednih izrazov in pri tem odmislimo njihov pomen in miselno zvezo, v kateri se nahajajo, ga označimo kot sintaktično. Če se poleg izrazov upošteva tudi njihov pomen, govorimo o semantičnem preučevanju. Če pa raziskovalec vključi končno še praktično uporabno zvezo, je njegovo razglabljanje pragmatične narave. Kjer izraz »semantika« uporabljamo v zgoraj navedenem smislu, tam radi s staro stoično označbo »semiotika« imenujemo teorijo, ki obsega vse tri vidike besednih izrazov ali še splošneje: splošno teorijo znamenj.<sup>17</sup>

Povsem razumljivo se postavlja vprašanje, v kakšnem odnosu je referencialnost do navedenih treh disciplin semiotike. Sintaksa in pragmatika nimata z referencialnostjo očitno nič skupnega, zato ne prideta v poštev. O semantični funkciji besednih izrazov v povednem govoru pa obstajajo

<sup>15</sup> Glej *J. Maritain*, *Eléments de philosophie II. L'ordre des concepts* — 1. Petite logique (*Logique formelle*), 22. izd. Paris 1966, str. 145.

<sup>16</sup> *P. F. Strawson*, *Individuals . . .*, str. 138.

<sup>17</sup> *F. v. Kutschera*, *Sprachphilosophie*, 2. izd. München 1975, str. 30.

dokaj različne teorije, od katerih so nekatere v neposredni zvezi z referencialnostjo. Med te teorije sodijo predvsem nekatere iz področja realistične semantike; njihova najpreprostejša oblika pozna eno samo semantično funkcijo besednih izrazov, ko ti izrazi na osnovi dogovora označujejo določene entitete. Tako obstaja pomen lastnega imena v tem, da označuje neki predmet. Vsakikrat predložimo neki predmet in določimo, da naj bo določen izraz ime tega predmeta. V tem bi naj bila vsa semantična funkcija tistega lastnega imena. Pomen lastnega imena se tako istoveti s samim predmetom, ki ga ime označuje. Ta najpreprostejša oblika realistične semantike se zato imenuje referencialna teorija pomena<sup>18</sup> ali tudi teorija pomena po označevanju.<sup>19</sup> Zoper njo se navadno postavlja naslednji ugovor: Pomen besednega izraza je navadno nekaj, kar dojamemo neodvisno od izkustvenih podatkov že s tem, da razumemo jezik. Da vemo, kaj pomeni kakšen izraz, moramo obvladati jezik, iz katerega je izraz vzet. Kadar nam smisel ni jasen, uporabimo slovar in slovnico, ne pa znanje o dejstvih. Zaradi tega se mora tudi vprašanje sinonimije ali pomenske enakosti reševati zgolj jezikovno. Če pa pomen izraza enačimo s predmetom, ki ga označuje, je vprašanje sinonimije dveh izrazov izkustvene narave. Fregejeva izvajanja razločno pokažejo, da pomen lastnega imena in predmet, ki ga označuje, nista istovetna.

Srečamo pa tudi lastna imena, ki imajo svoj pomen in kljub temu ne označujejo nobenega (resničnega) predmeta kot na primer »Odisej« in »najmanjše pozitivno realno število«. Ta imena niso preprosto brez pomena; ni pa v našem svetu oziroma v okviru aksiomov o realnih številih nobenega predmeta, ki bi ga označevala. V tem smislu se izraža tudi Quine, ko zanika, da posamezen izraz nujno kaj označuje, če naj ima pomen.<sup>20</sup> Pozni Wittgenstein prav tako naglašja, da lastno ime, ki označuje neki predmet, ne izgubi svojega pomena, če tisti predmet preneha eksistirati. Lastno ime »Sokrat« ima tudi danes svoj pomen, čeprav Sokrata ni več.<sup>21</sup> Iz tega zopet sledi, da je nedopustno istovetiti lastno ime s stvarjo, katero to ime označuje. Če uporabljamo izraz »referencialnost« v smislu nanašanja lastnega imena na označeni predmet in z izrazom »referenca« mislimo sam predmet, potem je treba v skladu z dosedanjimi izvaji reči, da je treba pomen

<sup>18</sup> Tako *W. P. Alston*, art. Meaning, v: *The Encyclopedia of Philosophy*, izdal P. Edwards in sod., zv. V, New York/London 1967, str. 233—241, tu 234.

<sup>19</sup> *G. H. R. Parkinson* (izdajatelj), *The Theory of Meaning*, Oxford 1968, str. 3.

<sup>20</sup> *W. V. O. Quine*, *From a Logical Point of View. Logico-Philosophical Essays*, Cambridge/Mass. 1953, str. 9. Quine pravi dobesedno takole: »A singular term need not name to be significant.«

<sup>21</sup> *L. Wittgenstein*, *Philosophische Untersuchungen*, št. 40; navedeno po: *L. Wittgenstein*, *Tractatus logico-philosophicus (Tagebücher 1914—1916) Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/Main 1969, str. 279—544. = *Schriften* 1.



lastnega imena ločiti od njegove reference,<sup>22</sup> to je od predmeta, ki ga lastno ime označuje — če seveda predmet obstaja.

V čem je pomen lastnega imena, če ga ne smemo istovetiti z njegovo referenco, na to skušajo odgovoriti številne teorije pomena, ki jih razprave o semantiki različno delijo. Omejili smo se zgolj na področje realističnih semantičnih teorij, s čimer smo ponazorili razmejitve med referenco in pomenom.

Ločitev pomena od reference tako omogoči, da vidimo v referencialnosti, nanašanju lastnih imen na njihove predmete, samostojni filozofski problem, kateremu filozofija v anglosaškem jezikovnem področju posveča mnogo pozornosti.

Teorijo referencialnosti razume danes filozofija — tako se da reči na osnovi tega, kar smo povedali doslej — kot teorijo o funkciji nanašanja lastnih imen. Natančnejša analiza najboljših filozofskih mislecev o problemu referencialnosti bi pokazala, da pravilno pojmovanje referencialnosti in ustrezen pristop vključujeta filozofijo govornice, logiko in ontologijo. Čeprav je problem referencialnosti neodvisen od pomena, se ob reševanju problema stalno postavlja vprašanje o pomenu lastnih imen. Referencialna razčlemba lastnih imen namreč zahteva, da je lastnim imenom pomen nekako zagotovljen, sicer bi bila nesmiselna. Iz tega razloga jemljejo misleci vedno to ali ono teorijo o pomenu kot podlago za svoje razmišljanje o referencialnosti. Važno vlogo igra pri tem vsekakor vrsta imen, ki so tema analize z ozirom na referencialnost. Treba je namreč razlikovati med lastnimi imeni, ki so brez pomena in brez reference, dalje med imeni, ki sicer imajo pomen, a jim ne ustreza noben predmet, in končno med imeni, ki imajo pomen in referenco. To razlikovanje se kaže seveda v vsakokratnem razumevanju pomena, kar ni brez posledic za rešitev problema referencialnosti. Če upoštevamo še obliko, moremo uvesti novo delitev imen v dve skupini. Tako imamo najprej skupino lastnih imen, ki so po obliki označbe, kot na primer »sedanji predsednik ZDA«. Z njimi se je veliko ubadal Russell v svoji znani teoriji opisov. Druga skupina so tako imenovana ostenzivna lastna imena, kot na primer »Heidegger«, »London«.<sup>23</sup> O teh imenih se da reči, da obstaja njihova prvotna semantična funkcija v njihovi referenci oziroma referencialnosti, kar prikazuje Strawson v svoji poznejši filozofiji. So tudi imena brez reference, ki pa imajo pomen — primer »Odisej« —, tako da se tudi pri njih ne da pomen povsem odmisлити. Quine predstavlja s svojim

---

<sup>22</sup> Prim. k temu *F. v. Kutschera*, *Sprachphilosophie ...*, str. 45—46. Angleška izraza za »pomen« in »referenca« sta v tem zaporedju »meaning« in »reference«.

<sup>23</sup> Izraz »ostenzivna lastna imena« najdemo v *F. v. Kutschera*, *Sprachphilosophie ...*, str. 50.

logičnim postopkom za izločitev lastnih imen nekakšen poskus, kako rešiti vprašanje referencialnosti tovrstnih imen.

Obojestranska sopogojenost referencialnosti in pomena nikakor ni v škodo samostojnosti problema referencialnosti. Tako se da navesti še ena razlika med teorijami referencialnosti in teorijami pomena. Katerakoli teorija referencialnosti obravnava lastna imena in njihovo funkcijo nanašanja na predmete. Splošneje rečeno, da preučuje logične subjekte z ozirom na njihovo bistveno razliko od predikatov. Teorija pomena pa hoče razložiti, kaj sploh pomeni, da ima neka beseda določen pomen. S tem pa pride na dan še ena razlika med eno in drugo vrsto teorij. Z vprašanjem o pomenu besednih izrazov se ukvarja pretežno filozofija govornice;<sup>24</sup> vprašanja referencialnosti pa zgolj s filozofijo govornice ne najdejo poglobljene in zadostne rešitve. Razvoj filozofskega preučevanja referencialnosti zato nujno vodi od filozofije govornice k logiki in naprej k ontologiji, pri čemer nobena teh treh filozofskih disciplin ne sme biti podrejena drugima dvema. Če na primer poskušamo dojeti problem referencialnosti zgolj s filozofijo govornice, potem pomena in reference ne moremo dovolj razločno razmejiti med seboj, kar vodi do privzema referencialne teorije pomena. Ko pridemo torej na podlagi razmišljanja v okviru filozofije govornice do tega, da so nekateri izrazi in besedne zveze na kakršenkoli način povezani s posameznimi stvarmi v zunanem svetu ali z njihovimi vidiki, pri čemer moremo na te izraze in besedne zveze naobračati na primer besede »nanašati se«, »označevati«, »imenovati«, »stati za nekaj«, »omeniti«, »govoriti o nečem«,<sup>25</sup> moremo najti za to dejanske notranje razloge šele v logiki in ontologiji. Da dopuščajo le nekateri izrazi — kateri, o tem razpravlja referencialna teorija v okviru filozofije govornice — uporabo teh glagolov, je še ena potrditev za samostojnost referencialnosti glede na pomen.

Iz tega, kar smo doslej povedali, sledi, da se z besedo »referencialnost« izraža aktivnost nanašanja na nekaj. Ta beseda je prevod angleškega izraza »referring«. Pogosteje kot »referring« srečamo v angleški literaturi besedo »reference«, kar bi pomenilo »referenca«, »odnos«, »nanašanje«. Ker ni enotnosti v uporabi izraza »reference«, kar se tiče problematike referencialnosti v angleškem jezikovnem področju, zato priporočamo uporabo izrazov »referencialnost« in »predmet referencialnosti« za dejstvo nanašanja in za predmet nanašanja. Izraz »referenca« pa uporabljamo zlasti v primerih, ko

---

<sup>24</sup> Prim. še naslednja dela s področja filozofije govornice: *M. Hartig*, Einführung in die Sprachphilosophie. Das Verhältnis von Sprache und Denken, Stuttgart in dr. 1978. str. 22—55; *F. v. Kutschera*, Sprachphilosophie . . . , str. 31—203; *G. H. R. Parkinson* (izdajatelj), The Theory of Meaning . . . , str. 109—181.

<sup>25</sup> Glej k temu *A. R. Lacey*, art. Referring, v: *A. R. Lacey*, A Dictionary of Philosophy, London/Henley/Boston 1976, str. 182—184.

govorimo na splošno o predmetih referencialnosti, ko je treba v prvi vrsti naglasiti, da jih ne smemo istovetiti s pomenom. Referenca je potemtakem vse, kar je predmet nanašanja.

Govorica je nedvomno bistveni in prevladujoči del človeškega življenja. Neredko slišimo trditev, da ravno uporaba govornice loči človeka od živali. Govorica je hrbtenica kulture. Uporabljamo jo v različne namene. Dobrna mera pomembnosti in koristnosti govornice je v tem, da moremo govoriti o svetu, to je o individualnih osebah in stvareh in končno o vsem, kar more biti kot logični subjekt v sodbi. Mogli bi pričakovati, da se bodo filozofi in jezikoslovci zanimali za odnos med govornico in svetom. Temu pa ni bilo tako. Največ njihovih del s področja filozofije govornice se je omejilo na vprašanje, v čem obstaja sploh pomen kakšne besede, katere vrste pomena so in kaj se doseže z uporabo besednih izrazov. Razmeroma manj pa se je preučevala narava referencialnosti in pogoji te dejavnosti.<sup>26</sup> Kljub temu pa so odlični misleci, ki vidijo v Fregejevih logičnih študijah prvi primer mišljenja o referencialnosti in na njih gradijo naprej. Želeti je, da se ob njih obogati tudi slovenska filozofska misel.

#### **Povzetek: Jožef Urbančič, Nekaj misli o problemu referencialnosti**

Filozofsko razmišljanje o govornici se pogosto sooča z znanim dejstvom, da govorimo, in sicer o tem, za kar stoje subjekti, to je, na kar referirajo. Zlasti v elementarnih izjavah se pokaže naslednja bistvena razlika med subjekti in predikati: Predikate moremo uporabljati splošno, medtem ko lastna imena ne morejo nastopati nikdar kot predikati. Tako se odpre filozofski problem referencialnosti, kjer se preučuje odnos med besedo in objektom. Sestavek predstavi dimenzijo filozofije govornice ter logično in ontološko dimenzijo tega problema in naglasi njegovo samostojnost. S tem se nakaže skupni imenovalac poskusov reševanja problematike pri najpomembnejših filozofskih mislecih referencialnosti.

#### **Zusammenfassung: Jožef Urbančič, Einige Gedanken über das Problem der Referentialität**

Die philosophische Reflexion auf die Sprache setzt sich heufig mit der Selbstverständlichkeit aus, daß man etwas spricht, und zwar über das, wofür die Subjektausdrücke stehen, d. h. worauf sie referieren. Vor allem kommt folgender wesentlicher Unterschied von Prädikaten und Eigennamen an den Elementaraussagen in Blick: Prädikate werden allgemein verwendet, während die Eigennamen nie als Prädikate vorkommen können. Auf diese Weise eröffnet sich das philosophische Problem der Referentialität, wo die Beziehung zwischen Wort und Objekt untersucht wird. Der vorliegende Aufsatz macht sich zur Aufgabe, die sprachphilosophische, die logische

<sup>26</sup> *J. W. Meiland, Talking About Particulars, London 1970, str. XIII—XIV.*

und die ontologische Dimension dieses Problems darzustellen und dessen Eigenständigkeit hervorzuheben. Damit wird auf den gemeinsamen Nenner der Lösungsversuche zu dieser Problematik bei den wichtigsten philosophischen Denkern über die Referentialität hingewiesen.

**Résumé: Jožef Urbančič, Quelques pensées sur le problème de la référentialité**

La réflexion philosophique sur le langage affronte souvent le fait qu'on parle de la réalité qui se tient derrière les sujets, c'est-à-dire, de ce à quoi ils se réfèrent. La différence essentielle entre les sujets et les prédicats apparaît surtout dans les énoncés élémentaires. Alors qu'on peut faire un usage général des prédicats, les noms propres ne peuvent faire jamais fonction de prédicats. C'est ainsi qu'apparaît le problème philosophique de la référentialité, qui étudie la relation entre la parole et l'object. L'auteur présente la dimension de la philosophie du langage et la dimension logique et ontologique du problème en mettant l'accent sur son indépendance. Il montre le dénominateur commun des essais de solution du problème chez les penseurs philosophiques de la référentialité les plus en vue.

*Drago Ocvirk*

## Razodetje in védenje

Razodetje je tema, ki je zbudila v zadnjih stoletjih veliko razmišljanj in polemik ter je ostala živa še danes. O njej je razpravljalo na zadnjih treh ekumenskih koncilih cerkveno učiteljstvo, bodisi posredno ali pa neposredno. Vsakokrat so bila spoznanja in dognanja tako teologov kakor cerkvenega učiteljstva uglašena na pereča sodobna vprašanja, saj so jih ta spodbudila k razmišljanju in iskanju zadovoljivih odgovorov.

Namen tega razmišljanja ni, kako je zgodovina pojmovala razodetje; in če se bomo zadržali pri zadnjih treh concilih, je to zato, da bi laže ocenili njihove skupne točke in njihova razhajanja. Predvsem bomo poskušali odkriti miselna izhodišča, ki so hrbtenica concilskih spoznanj o razodetju. Še posebej pa bomo poskušali osvetliti, koliko je prispevala k razčiščevanju te problematike concilska konstitucija »*O božjem razodetju*«.

Spoznanja in ugotovitve, ki si jih bomo tako nabrali, bomo kritično obdelali v drugem delu. Naše razmišljanje se bo upiralo na sodobno misel in epistemologijo.

Na koncu bomo nakazali, kako moramo razumeti razodetje danes, če hočemo ostati zvesti krščanskemu teološkemu izročilu in sodobni misli.

### 1 — RAZODETJE IN SPOZNAVNI RED

Za kristjana je religiozen odnos pristen le tedaj, če ga usmerja razodetje, ki ga je dal Bog o sebi. Cerkev podaja sedaj to razodetje vsemu človeštvu. Z mislijo o odrešilnem razodetju (in ta ideja je odločilna) se pojavlja nasprotje med krščansko religijo, »ki

prihaja od zgoraj«, in pogansko, »ki prihaja od spodaj«.<sup>1</sup>

Krščanska teologija je že ob začetku razmišljala o tej posebnosti, ki je razodetje. To je dalo krščanstvu posebno veljavo in ga tako povzdignilo nad vse, kar so imeli do takrat za religiozno.

Ta krščanska teologija, ki nam je izročena, je pripadala miselnemu obzorju svojega časa, to se pravi grški misli. Za to misel je razum kot zmožnost za spoznanje kraljevska pot, po kateri se človek približuje transcendentnemu in bistvenemu. Grški bogovi niso bili na tem področju, saj so bili vse preveč podobni ljudem, krščanska teologija pa je postavila tja samo Boga. Zaradi tega ima izročena teologija razodetje za spoznanje, ki nam je bilo dano od zgoraj, da bi očistilo, preizkusilo in poplemenitilo človeška spoznanja. V tem izročilu so človeška spoznanja ali filozofija zgolj v službi teologije, ki je prevzela skrb za razumevanje in razlaganje razodete resnice.

V tem miselnem obzorju so vsa izročena pojmovanja razodetja. Vsa skupaj sestavljajo eno samo paradigmo s skupnim imenovalcem: *spoznanje*, in so tako vzajemno zamenljiva. Vendar bo treba tej ugotovitvi dodati še drugo. Res je, izročena teologija osvoji miselna izhodišča svoje dobe, ne da bi se tega zavedala. Je pa tudi res, da se s to mislijo ne zadovolji, temveč poskuša pojmovati razodetje še kako *drugače kakor spoznanje*. V tem naporu se izraža ta nemoč in taka zadrega teologije, ki razpolaga le s spoznavnimi kategorijami.

Usidranost in zadrega teološke misli nam bosta stopili pred oči, ko bomo od bliže pogledali tridentinski in prvi vatikanski koncil ter konstitucijo drugega vatikanskega koncila O božjem razodetju, ki povzema oba (prim. konstitucija O božjem razodetju = BR 1).

### 11 *Tridentinski in prvi vatikanski koncil*

Tridentinski koncil se dotika tega problema le posredno, ko zavrača »sola scriptura« in pravi, da je treba sprejeti in častiti z istim čutom pobožnosti in z istim spoštovanjem vse knjige, tako stare kot nove zaveze, kakor tudi vse izročilo, ki se nanaša na vero ali na običaje (D 1501). Koncil išče ravnovesje med svetim pismom in izročilom. Ta poskus se je s časom izjavil. Sveto pismo in izročilo vse bolj pojmujejo kot dva vira razodetja. Vprašanje so rešili šele z drugim vatikanskim koncilom, ki pravi, da je en sam

<sup>1</sup> J. Despland, *La religion en Occident*, Paris 1979, 55.

vir razodetja: Bog. Če se ozremo sedaj na prvi vatikanski koncil, vidimo, da je v čisto drugem okolju kakor prejšnji. Krščanstvo na zahodu ni več monolitno. Katoliška cerkev je v pluralističnem svetu in brez opore svetnih vladarjev, ko gre za doktrinalna vprašanja. Koncil se sooča na eni strani s kristjani fideisti, ki zavračajo razum, na drugi pa z racionalisti, za katere je razum edina sprejemljiva avtoriteta.

Koncil deli s tema dvema strujama ista izhodišča, vendar obe zavrača. Enim odgovarja, da zmore razum sam priti do spoznanja Boga, drugim pa, da je razodetje potrebno, če hoče človek doseči svoj nadnaravni cilj (prim. D 3004). Resnica, ki se razdeli tako na naravno in nadnaravno — in to vedno v spoznavnem redu — utrjuje pojmovanje razodetja kot spoznanje, in to predvsem kot spoznanje, ki presega človeka in mu je navrženo od zunaj. Razodetje se predstavlja kot sklop resnic posredovanih človeku, ne da bi bil pri tem sam dejaven. Danes bi rekli, da so nadnaravne resnice predstavljene v okviru *delokucije*.<sup>2</sup>

Vendar se upravičeno sprašujemo, če ni ta delitev resnice dejansko napor, da bi razodetje predstavili zunaj spoznavnega reda. Ker nima prvi vatikanski koncil na izbiri drugih kategorij kot spoznavne, predstavlja kot nadnaravno spoznanje to, kar spada v drugi red in ga ne more določiti. Ali se skozi nadnaravne resnice in spoznanja ne izraža področje milosti in daru, ki je zunaj vseh prisil in nujnosti razuma in spoznavnega reda? *Koncil dela razpoko v spoznavnem redu: so resnice, ki so drugače res, in so spoznanja, ki spoznavajo drugače.*

## 12 Božje razodetje

Z drugim vatikanskim koncilom se problemi zapletejo in premaknejo. Dvojno pojmovanje razodetja je navzoče, se prepleta in medsebojno zavrača ter usklajuje. Karl Barth je zapisal: »Konstitucija O božjem razodetju podčrtava, da je treba iti naprej. Nastale so spremembe in celó pomembne prenovitve.«<sup>3</sup> Ta ugotovitev se nam zdi veljavna bolj široko, kot jo zastavlja avtor, ki misli predvsem na zblížanja katoliškega pojmovanja razodetja s protestantskim. Po eni strani napreduje konstitucija O božjem razodetju po poti, ki sta jo načrtala njena predhodnika in katerima hoče ostati zvesta. Po drugi strani pa prisluhne težnjam svojega časa. Tu srečujemo *bistveno novost* konstitucije o božjem razodetju. V pojmovanje razodetja vključuje poleg spoznanja tudi *pot, gradnjo*, ki je privedla do tega spoznanja.

<sup>2</sup> Delokucija je *govor o*, kjer so stvari opisane takšne, kot so, in kjer je izključen sogovornik. V tem okviru govori znanost.

<sup>3</sup> V *La Révélation divine* 2, Paris 1968, 521.



Rekli smo, da so na prvem vatikanskem koncilu pojmovali razodetje v okviru delokucije, kot skupek izjav o Bogu; tokrat pa je isto spoznanje obdelano v okviru *alokucije*.<sup>4</sup> Razodetje je tu pogovor Boga s človekom, Bog človeka prepozna in se obrača nanj. V tem dogajanju človek izpoveduje, da je odrešen.

### 121 Bog občuje s človekom

S spremembo govornega okvira se spremeni tudi pojmovanje razodetja. To se ne pojmuje več kot skupek resnic, temveč kot zgodba in zgodovina med Bogom in človekom. Dialog postane tako ena od rdečih niti, ki se prepletajo in sestavljajo besedilo konstitucije O božjem razodetju. Poglejmo to od blizu.

Konstitucija O božjem razodetju predstavlja Boga kot nekoga, ki je poleg sveta, mu stoji nasproti kot sogovornik in se obrača k svetu. Bog se daje spoznati v dolgem dialogu, ki se začneja v temini časov in doseže vrhunec v Jezusu Kristusu, ki »dopolnjuje in dovršuje razodetje konstitucije O božjem razodetju«. <sup>4</sup> S tem razodevanjem se nerazvezljivo veže proces *odrešenja*. To je razlog za razodetje; Bog hoče deliti z nami svoje življenje. Takó je Jezus Kristus, ki je razodetje Boga par excellence, naš Odrešenik.

Toda vrnimo se pred Kristusov prihod in pogledjmo, kako je potekal ta dialog. Bog se razodeva v *dejanjih* in *besedah* (gesta et verba). Med temi je neke vrste dopolnjevanje: dogodki ostanejo neizrečeni brez besed, te pa so prazne, če jih niso zbudili dogodki. Kljub tej odvisnosti dejanj in besed lahko zasledimo, da daje konstitucija O božjem razodetju prednost dejanjem. Ta so pomenljiva že sama po sebi in rabijo besedo, da jih naznani in morda razloži (prim. BR 2).

V Jezusu Kristusu so dejanja in besede eno. Je udejanjena beseda, ki osvetljuje vse, kar se je zgodilo in se izgovorilo pred njim in se bo za njim. Jezus razodeva osebnega in troedinega Boga, človekov smisel in odrešenje, ne le v dejanjih in besedah, temveč tudi osebno.

Zgodovina je osmišljena, ker je prostor, kjer se razodeva Bog. Vse, kar se dogaja med ljudmi, bi ostalo nevredno in brez smisla, če se ne bi v tem razodeval Bog, če ne bi ob zatonu človeške poti zasijala zarja odrešenja.

Ko konstitucija poudarja *zgodovinskost razodetja*, deli s tem prizadevanja svoje dobe, ki zavrača vse, kar ni znanstveno ali zgodovinsko. Koncil se zaveda, da ne more več utemeljevati razodetja v okviru znanosti, zato se

---

<sup>4</sup> Alokucija je *nagovor*. Človeka nagovorimo ne le zaradi obvestila, temveč zato, da vzpostavimo stik z njim. Povod je drugotnega pomena.

naslanja na zgodovino. Ta je področje, kjer se tudi zastavlja vprašanje resnice. Zgodovina namreč odkriva dogodke, kakor so se res zgodili. Takó zgodovina poskrbi, da je razodetje zadosti verovno in sprejemljivo za sodobno misel, ki je kritična. To opiranje na zgodovino privede do trditve, da daje zgodovina zaupanje veri. Namreč takoj za tem, ko konstitucija O božjem razodetju poudarja, da so evangeliji »temelj vere« (BR 19), nadaljuje: »Sveta mati Cerkev se je trdno in kar najbolj vztrajno držala in se še drži prepričanja, da štirje navedeni evangeliji, katerih zgodovinskost brez obotavljanja zatrjuje, zvesto podajajo to, kar je Jezus, Božji sin v svojem življenju med ljudmi v resnici storil in učil v njihovo večno zveličanje, do dneva, ko je bil vzet v nebesa« (BR 19). Zgodovina torej podpira evangelije, ti pa utemeljujejo vero. Vera seveda tukaj pomeni dejanje vere, ne pa pokorščino vernikov. Gotovo hoče poudarjanje zgodovinskosti pomagati človeku, da sprejme vero.

Pojmovanje razodetja kot zgodovinsko dogajanje je tesno povezano s pojmovanjem razodetja kot dialoga. Posledice tega pojmovanja so občutne, ko gre za *razumevanje pisanja* svetega pisma. Konstitucija O božjem razodetju opušča instrumentalistično razlago navdiha: človek naj bi bil tu le sredstvo ali samo sekundarni avtor, Bog pa glavni. Konstitucija podčrtuje samo, da so sveti pisatelji »resnični avtorji« (BR 11), in se s tem izogiba hkratnosti razodetja z navdihom, ki so ga pojmovali kot narek. Sveti pisatelji, člani vernega občestva in soustvarjalci svoje zgodovine, so poklicani, da dejavno sodelujejo pri razodetju.

### 122 *Kratek stik v pogovoru*

Vendar se ta izmenjava med Bogom in človekom konča, dopolni. Vso to ustvarjalno dogajanje, ta plodna zgodovina doseže vrhunec in se ustavi. *Zgodovina ni več pomembna, pač pa vsebina, ki se je izoblikovala v tem božjem človeškem pogovarjanju.* Ustvarjalnost se umakne. Njen prostor zasedejo kontemplacija, ponavljanje in uživanje pridobljenega. Časi so dopolnjeni, spoznanje nam je dano. Znova srečamo »govor o«, ki se ne nanaša več na Boga, marveč na pogovor med Bogom in človekom. Ta pogovor se popredmeti, postane vsebina, ki jo je treba razlagati. Obrniti se na koga, z njim občevati in izmenjavati misli ni več pomembno, ko je vsebina tu.

Pogovor skozi zgodovino, zgodba med Bogom in človekom postane torej predmet govora: predmet za oznanjevanje in se sedaj imenuje razodetje. V tem trenutku se je težko izogniti misli, da se razodetje ne končuje s svetim pismom, in to toliko bolj, ker srečamo človeka, takoj za tem, ko je razglašeno, da je razodetje dopolnjeno (BR 5).

Z ene strani se prikazujeta človek in Bog v nepretrganem odnosu. Izmenjava se nadaljuje, in to celo brez kakršnega koli posrednika — omenjena nista ne Cerkev ne učiteljstvo. Z druge strani pa imamo *sad tega pogovora*, ki se imenuje razodetje. To razodetje ne dopušča več, da bi pogovor med Bogom in človekom ustvaril še kaj novega. Ustvarjalni pogovor je zamenjalo jalovo ponavljanje. Razodetje je določena vsebina, ki ta pogovor prekinja.

Razpetost med pogovorom, ki se nadaljuje, in razodetjem, ki je dopolnjeno, se še zaostri, ko začne konstitucija O božjem razodetju razpravljati o prenosu razodetja.

1. Že sama ideja o izročanju razodetja se opira na pojmovanje, da je razodetje dopolnjeno: to se podobno izroča iz roda v rod kot štafetna palica. Misel o nečem dokončno razodetem, o vsebini, ki se mora sedaj razširiti med ljudmi, je ena izmed vodilnih misli konstitucije O božjem razodetju.

2. Vendar pa tudi pojmovanje razodetja kot pogovora ne oslabi, da le zavzame vernikovo mesto Cerkev. »Tako Bog, ki je nekoč govoril, stalno govori z nevesto svojega ljubljenega Sina, in Sveti Duh, po katerem odmeva živi glas evangelija v Cerkvi in po njej v svetu, vodi vernike v vso resnico ter dela, da Kristusova beseda med njimi v obilju prebiva« (BR 8). V tem pogovarjanju Boga s Cerkvijo se je izoblikovalo to, kar imenujemo sveto izročilo. To dodaja razodetju vidik nedokončanosti in nadaljevanja. Čeprav se zdi, da je konstitucija O božjem razodetju zdrsnila v protislovje, je treba priznati, da gre tu pravzaprav za poskus, da bi se uskladilo sveto pismo in izročilo, vsebina in pogovor. »Sveto izročilo in sveto pismo sta med seboj tesno povezana in drug drugega deležna. Iz istega božjega studenca pritekata oba in se tako rekoč zlivata v enoto ter se usmerjata k istemu cilju . . . To je razlog, da Cerkev svojo gotovost glede vsega, kar je razodeto, ne zajema samo iz svetega pisma. Zato je oboje treba sprejemati in ceniti z enako ljubeznijo in spoštovanjem« (BR 9).

3. Takó pridemo na novo stopnjo, kjer »sveto izročilo in sveto pismo sestavljata en sam, Cerkvi izročen sveti zaklad božje besede«. Ponovno opazamo, da prihaja do nekega zapiranja. Novo oblikovana vsebina išče drugega sogovornika, da se pogovor z Bogom ne bi pretrgal. Izročilo, ki je dobilo določeno vsebino, je postalo sestavni del razodetja, mesto privilegirane sogovornika pa zasede *učiteljstvo*. To služi božji besedi, »ko uči samo tisto, kar je izročeno: po božjem naročilu in ob podpori Svetega Duha to pobožno posluša, sveto varuje in zvesto razlaga; in iz tega edinega zaklada vere črpa vse tisto, kar predlaga v verovanje kot od Boga razodeto« (BR 10).

»Jasno je torej, da je vse troje — izročilo, sveto pismo in cerkveno učiteljstvo — po premodrem božjem sklepu tako medseboj povezano in združeno, da ni enega brez drugega in da vse skupaj, vsako po svoje ob delovanju enega Svetega Duha učinkovito prispeva k zveličanju duš« (BR 10).

Teško je ali celo nemogoče uskladiti ti dve osi — pogovor in njegovo vsebino — kadar pojmuje *pogovor le kot sredstvo za pridobivanje znanja, za posredovanje povedi*. Vsebine je vedno več, prekinja pogovor in odstranjuje sogovornika. To vključevanje in odstranjevanje traja tako dolgo, dokler se ne pojavi sogovornik, ki ne klecne pod težo izročene vsebine: sogovornik, ki je tako močan kot govornik, se pravi Bog, ki ostaja na svojem mestu vse od začetka tega dogajanja. V tem primeru moramo predvidevati, da zmora ta sogovornik delovati hkrati na obeh oseh; drugače povedano, da se podvoji. Sogovornik mora ohraniti svoje mesto, vendar pa se mora intimno vezati z vsebino. Se pravi sodelovati pri njenem oblikovanju. Cerkveno učiteljstvo je takšen sogovornik, ki zmora opravljati to dvojno delo.

K razodetju spadajo namreč tudi nekatere trditve cerkvenega učiteljstva kot na primer dogme, ki jih je razglasilo učiteljstvo. Seveda se je le-to opiralo na sveto pismo in na življenje Cerkve. Tako je dejansko učiteljstvo kljub svoji enkratni vlogi, ki jo ima pri razlaganju razodetja, podvrženo božji besedi (prim. BR 10).

### 123 Vrnitev na »govor o«

V dosedanjem razmišljanju smo pokazali, kakšne težave srečuje konstitucija O božjem razodetju, ko poskuša uskladiti dve težnji, saj se nujno izključujeta, če ju gledamo s stališča spoznanja in védenja. Vsebina zasenči občevanje, ki služi le kot njen posrednik. »Ker pa je Bog v svetem pismu govoril prek ljudi človeško, mora razlagalec svetega pisma, če naj spozna, kaj nam je Bog hotel priobčiti, skrbno poiskati, kaj so sveti pisatelji v resnici hoteli povedati in kaj je Bog po njihovih besedah hotel razkriti« (BR 12).

Tretji del konstitucije O božjem razodetju, ki je posvečen svetemu pismu, *novzdiguje vsebino in zanemarja pogovor*. Tako se sveto pismo predstavlja kot zakladnica božje besede, ki jo kot tančica pokriva človeška govornica. Božjo besedo je torej treba iskati, in če jo najdemo, jo je treba oznanjevati. potem, ko jo je učiteljstvo preverilo in odobrilo. Pomembnost spoznanja, in to *natančnega* — kajti razume se, da ne more biti več pravih spoznanj enega in istega predmeta — je povzeta v stavku: »Ignoratio enim scripturae, ignoratio Christi est, nepoznanje svetega pisma pomeni namreč nepoznanje Kristusa« (BR 25).

Tudi razlog za pisanje in branje svetega pisma je poznanje, natančno védenje o Kristusu. Ta je namreč *ključ* za pravo razumevanje svetega pisma. K njemu se steka vse, kar je zapisano v svetem pismu, branje pa ima smisel v poznanju Kristusa. Razumljivo je, da zavzemajo evangeliji osrednje mesto v svetem pismu, saj nam najbolj neposredno odkrivajo skrivnost Boga, razodetega v Kristusu.

## Povzetek

Ozrimo se na prehojeno pot in poglejmo, kaj smo pravzaprav srečali novega. Opazili smo, da zadnji trije koncili razmišljajo o razodetju znotraj spoznavnega področja. Hkrati smo videli, da jim te kategorije ne zadostujejo, vendar jih uporabljajo, ker pač nimajo drugih. V čem je novost konstitucije O božjem razodetju? *Le-ta vključuje med sestavine razodetja ne le že oblikovano vsebino, temveč tudi oblikovanje vsebine.* Takó srečujemo med sestavinami razodetja 1. navdihnjenje knjige, 2. izročilo, 3. učiteljstvo, 4. vernika. Vse to skupaj stori, da lahko govorimo o razodetju. Če pa konstitucija ostaja znotraj spoznavnega okvirja, razširja meje razodetju. Razodetje ne pomeni več zgolj neko védenje, ampak *vsebuje tudi mesto nastanka*, mesto, kjer se je to védenje, ta vsebina izoblikovala, razodela.

Res je mesto nastanka podvrženo vsebini, védenju in je s tem sterilizirano. Vendar je treba reči, in prehojena pot nas k temu spodbuja, da ne smemo več podvreči mesto nastanka nastalemu, temveč *situirati nastalo znotraj nastajanja*. Drugače povedano: Zdi se nam mogoče, da bi razumeli razodevanjsko dogajanje, če se ozremo na vso prehojeno pot iz točke, na kateri smo in jo imenujemo razodetje. Gotovo bomo videli, da je ta točka le kratek počitek, kjer si nabiramo novih moči za nadaljnjo pot.

Tu gre za preobrat, ki ni sorazmeren — se pravi nismo postavili na noge, kar je bilo na glavi, ali pa, kot bi morda kdo rekel, da smo vse postavili na glavo — in ki omogoča, da se krščanstvo izogne skušnjavi, ki ga zalezuje v okviru spoznavnih kategorij in katerim je včasih podlegel. Gre namreč za nasprotje med znanstvenim, zgodovinskim in filozofskim védenjem ter védenjem, ki naj bi bilo razodeto: *za zamenjavo med vednostjo, da verujemo, in vero, da vemo.*

Preden bomo pokazali na nesorazmernost tega obrata in na posledice, ki jih utрпи pojmovanje razodetja, bomo poskušali odkriti *miselna izhodišča, na katera se opira pojmovanje razodetja kot védenja*. Ob tem se bomo znova prepričali, da podoba tega sveta preide in da nobena še tako globoka misel ni opravičena, ko si lasti večno veljavnost. Kar je trajno in se ponavlja za vedno, je miselni napor, misli pa so kakor obcestni kamni, ki ostajajo za popotnikom.

## 2. OD BISTVA K ODNOSOM

Morda smo mi danes bolj opremljeni kot sestavljalci konstitucije O božjem razodetju in bi se morda mogli izogniti zankam, v katere so se zapletli na spoznavnem področju. Da bi mogli preveriti to domnevo in se okoristiti

z njihovimi dognanji, bomo morali najprej poiskati poti, ki vežejo razodetje s spoznanjem in védenjem, to se pravi razkriti miselna izhodišča izročene teologije, potem pa bomo predstavili svoja izhodišča, na katerih bomo gradili naše pojmovanje razodetja.

## 21 *Območje neposrednosti*

Spoznavno področje, ki je skupno zahodni misli in izročeni teologiji, predvideva *osebek*, ki spoznava, in *predmet*, ki se da spoznati. Ideal je popolno spoznanje predmeta, dojetje njegovega bistva; to je namreč tisto, po čemer je kakšen predmet tak, kakršen je. Bistvo je stalno in nespremenljivo, je samo po sebi in ni ne pridevek ne odnos. Bistvo je tista najgloblja stvarnost, ovita v tančico skrivnosti, ki se ji želimo približati in jo razkriti. Da bi nam to uspelo, *uporabljamo znamenja*.

### 211 *Znamenje rabi za nanašanje*

Znamenje ima vlogo posrednika med osebkom, ki spoznava, in bistvom, na katerega meri spoznanje. Znamenje je ključ, ki odpira bistvo, z njim pride osebek v bistvo predmeta. Znamenje pojmuje le kot orodje, ki je na voljo osebkom in je brez kakršnega koli odnosa z drugimi znamenji. *Znamenje rabi kot kazalec ali kot nanašalec na drugo stvarnost, kot je sam.*<sup>5</sup> Znamenje se takó pojmuje zgolj pod nanašalnim vidikom. Poleg tega ga veže z bistvom čudna usoda: *znamenje je odvisno od bistva*. Kajti kakor hitro se bistvo zajame, znamenje izgubi svoj pomen in ga pozabimo. Dejansko se predstavlja kot odsev bistva, ki razsvetljuje spoznavajoči osebek. Znamenje torej ni več pojmovano kot zgradba, ki jo ustvarjajo osebki med sabo, da bi mogli občevati, pač pa se jim vzpostavlja z bistvom. Tako je torej znamenje motivirano, pogojeno.

Znamenje vrednotimo glede na njegovo sposobnost, da predstavlja bistvo ali najglobljo stvarnost. Kolikor uspe, se umakne in pusti svoje mesto stvarnosti. *Merilo za resnico postane natančnost, ki predvideva, da je mogoče spoznati stvari same v sebi — adaequatio intellectus ad rem*. Ker gre tu za resnico, je torej pomembno, da odkrijemo bistvo; in ko je bistvo odkrito, postane *pravilo* in *merilo* človekovih dejanj. Tako da poskušamo uskladiti

---

<sup>5</sup> To, na kar se znamenje nanaša, bomo imenovali *nanašaneč*, dejanje, s katerim se nanašamo, pa *nanašanje* (référént, référence).

človeka z njegovo pravo naravo, vernika s pravo vero, tehniko z resničnim svetom . . ., vse naj bi se ujemale s svojim bistvom.

Bistvo, ki narekuje pravo spoznanje, potrjuje ali pa ovrača znamenje, ki se nanaša nanj. Ko je znamenje odstranjeno, lahko odkrije človek v neposrednosti, če je resničnost res taka, kot jo je znamenje predstavilo. V neposrednosti se preverja ustreznost ali zgrešenost znamenja. Resnica in zmeta se ne določata v območju znamenja, temveč v območju bistva, stvarnosti. Zavoljo tega je idealno, če je človek v neposrednosti, kjer se more vse ovrednotiti z nezmotljivo natančnostjo.

## 212 Razodevanje božjega bistva

Konstitucija O božjem razodetju je pod vplivom tega pojmovanja znamenja. Z vsemi močmi se trudi osvetliti in določiti najgloblje stvarnosti, o katerih je pač treba govoriti, ker ne moremo drugače do njih. Znamenje kot sredstvo in odsev dobi v razodetju temeljito aplikacijo. Proces spoznavanja, ki gre od znamenja k stvarnosti, se obrne: Bog se razodene, da bi pomagal ljudem do popolnega spoznanja, saj bi ga ljudje nikoli ne dosegli s pomočjo znamenj. Božje bistvo se odpre in iz njega izhajajo znamenja. Bog se razodeva tak, kakršen je. Težko je razumeti razodetje na spoznavnem področju drugače kot sklop resnic, ki so prišle naravnost iz nebes. Čeprav razodetje poteka v zgodovini, ni nič manj od zgoraj. Zgodovinski dogodki, ki so že sami po sebi polni pomena, še več, niso nič drugega kot uresničevanje izdelanega programa, ki se bo uresničil, pa naj dela človek, kar hoče; ti dogodki torej ne pomenijo nič drugega kot to, kar hoče Bog, da pomenijo. Zgodovina in vse vesolje nista nič drugega kot prosojno znamenje, za katerim se skriva in po katerih se skriva Bog.

Logika bistva skrči nujno vse na eno, ki ureja, utemeljuje in razlaga nebistveno. Bistvo je središče, ki usmerja vse, kar je v njegovi okolici, te pa ni mogoče dobro razumeti, če ne odkrijemo bistva. Tako je torej z iskanjem bistva združen *proces centralizacije*. Ta proces je navzoč tudi v pojmovanju razodetja, kakor nam ga predlaga konstitucija O božjem razodetju.

Ta postavlja v središče vsega *Jezusa Kristusa*: ta je bistvo razodetja, ključ za razumevanje vsega. Vse, kar ni On, je obrobno, vse se organizira glede nanj, On sam pa uhaja tej organizaciji.

Skozi vso konstitucijo je moč razbrati skrb za utemeljitev igre. Igra se mora opirati na nekaj, sama v sebi ne zadostuje.

Takšno je na primer *pojmovanje zgodovine*. Vsa zgodovina je usmerjena k središču: tja se steka pred Kristusom in po njem. Vse je že v jedru, nič novega, razen programirane rasti, se ne more več zgoditi. Tako zgodovina ne spada na področje svobode, nepredvidljivosti in ustvarjanja, temveč na



področje oponašanja, razvijanja in uresničevanja bistvenega, središčnega, kar naj bi bil Jezus Kristus. To mišljenje naj bi bil porok tudi za takšne vizije Cerkve, kjer se pospešuje hierarhizacija glede na usposobljenost in moč približanja središču, ki ga je treba podati nato v kontemplacijo tem, ki za to niso usposobljeni. Seveda ne more biti več različnih pojmovanj bistva, ker je resnica le ena, vse drugo ne more biti drugega kakor zmeta. Bistvo usmerja tudi *branje pism*; tam se skriva in tam mora biti odkrito. Zato se sveto pismo pojmuje kot dokument, ki služi za pouk, za nabiranje znanja. Vendar priznajmo, da je to kaj malo jasen dokument: raziskave so brez konca. Bistvo, ki je resnica, je vedno globlje, kot prodirajo eksegeti in razlagavci. Ker se vse skrči na bistvo, je zelo zelo težka *artikulacija* med svetim pismom, izročilom, učiteljstvom in vernikom v pojmovanju razodetja. Vez med njimi naj bi bil ravno Kristus, na katerega so vsi naravnani. Vezni med temi dejavniki ne obstajajo ali pa so nepomembne za celoto, ki je pravzaprav brez pomena, če ni naslonjena in utemeljena na Kristusu. Posledice utemeljene igre so opazne tudi pri *predstavah o Bogu in njegovem delovanju v svetu*. Bog je trdno oporišče, nasprotje vsega, kar se nanaša nanj. Njegovo poseganje v svet se približuje čarovniškim posegom. Čeprav bomo vsi takoj zavrnil to podobo, ostaja vprašanje, kako drugače razumeti in razložiti božje neposredne posege, kot so čudeži, usmerjenje zgodovine in vodenje Cerkve?

Utrjeno središče ali neomajni temelj človek išče zato, da bi se moglo življenje usidrati v neko trdnost.<sup>6</sup> Ta trdnost naj bi izničila ali pa vsaj omilila negotovost, ki jo prinaša življenje, saj je to vdiranje novega v staro, pretres ustaljenosti, odmiranja starega in staranje novega. Usidrano življenje postane podobno ladji, ki ostane vedno na istem mestu, čeprav jo premetavajo valovi in veter. Varnost je zagotovljena z nepremičnostjo. V tem okviru je *vera* pojmovana kot zavarovanje. Vera potrjuje vernika v prepričanju, da je že vse uresničeno, da je že odrešen in da mu ne preostane drugega, kot da potrpežljivo čaka dan, ko mu bo zavarovanje izplačano. Takšen vernik se bo kaj malo posvečal spreminjanju sveta in odnosov med ljudmi. Misel na zagotovljeno zavarovanje zavrača vse načrte, ki jih rojeva *upanje*; upanje, ki se je spremenilo v potrpežljivost, če ne celo v neučakanost. Takšen vernik si bo v pričakovanju obljubljenih premij prizadeval prepričevati druge o koristi in nujnem koncu sveta, ne bo se pa trudil, da bi ga premagal. V takšni vnemi ni časa za zgubljanje in vsi vemo, koliko časa in naporov je treba, da

<sup>6</sup> »Koncept strukture s temeljem je dejansko koncept *igre s temeljem*. To igro ustanavlja nekakšna utemeljujoča nespremenljivost in pomirljiva gotovost ter je zunaj igre. S te gotovosti je možno bojazen premagati, bojazen, ki nastaja vedno ob določenem sodelovanju v igri, ob zajetju v igro, ob bivanju kot biti že od začetka v igri« (J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 410).

se vzpostavita in vzdržujeta med ljudmi spoštovanje in ljubezen. Za gorečnike, ki pričakujejo večno plačilo, je *ljubezen* zgubljanje časa. Tako je poleg upanja v centralizaciji izključenja tudi ljubezen. Končno so izgube tako velike, da se lahko kristjani upravičeno vprašamo, če je ta poskus centralizacije sprejemljiv za nas.

Naslanjanje na vero samo kot sredstvo, ki more odpraviti strah in poskrbeti za varnost ter mir, nas lahko končno pripelje v večni mir naših pokopališč. Gotovo je potrebno, da kristjani drugače premagujemo strah kot s centralizacijo in utemeljevanjem. Toliko bolj, ker *centralizacija rodi vedno iste sadove, pa naj postavimo v središče Boga, človeka, ekonomijo, delavski razred* . . . Središče zahteva svoj davek. Kdo vse ni poskušal uskladiti človeka z bistvenim. Po navadi se je zgodilo, da je bil človek vedno za glavo večji od svojega bistva in je pač morala ta zaradi tega pasti.

Videli smo že, da teološko razmišljanje tesno povezuje razodetje z odrešenjem. Zato se sedaj vprašamo: Kaj je z odrešenjem v tej perspektivi? *Odrešenje* se pojmuje kot večni mir, ki ga daje človeku poznanje Boga, kakršen je. Odrešen človek bo osvobojen vseh želj in potreb: nič več ne bo prosil, ker bo pač popoln. Končno bo človek sam s svojim Bogom. Bog je s tega vidika predmet par excellence, ki je predmet, ki absolutno zadovoljuje, ko ga človek spozna. Ljudje, kakor tudi Bog, imajo le uporabno vrednost. Gre za osebno odrešenje, ki bo omogočilo človeku, da sovpade sam s seboj, da lahko reče »sem, ki sem« — pravzaprav ne, da reče, kajti govorjenje že povzroči razpoko v popolnosti — pač pa da *je ta, ki je!* Gotovo se strinjamo v ugotovitvi, da je to zelo težko in ni mogoče uresničiti na tem svetu. Odrešenje se torej ne uresničuje že tukaj med nami v tem svetu, in zato ni čudno, da vse te, ki hrepenijo po popolnosti, navdihuje želja po odhodu, po smrti. Tu se tolažijo, da bo onstran boljše kot v tej solzni dolini.

Poleg strahu, da ne bi dosegli stvarnosti takšne, kot je, in s tem izgubili odrešenje, obstaja tudi *zavist*, ki navdihuje privrženca bistvenega. Naj bodo namreč še tako predani svoji stvari, ti ljudje težko prenašajo, da je veliko ljudi, katerim njihovo bistveno in zavzetost zanj kaj malo pomenita in so kljub temu zadovoljni ali celo srečni. Poskusi, da bi spreobrnil takšne ljudi k bistvenemu, ne prenehajo. Neuspehe teh dobronamernih dejanj občutijo kot žalitev pravice, ki mora biti popravljena. Če je kakšen Bog, bo kaznoval te, ki zavračajo spreobrnitev k bistvenemu, če ne, je pa tako jasno, da ni mogoče dolgo izigravati naravne zakone in bodo ti nepopravljivi goreli prej ali slej, v veliko zadovoljstvo pravičnih, in morda celo z njihovo pomočjo.

Čeravno uporabljaja konstitucija O božjem razodetju te miselne kategorije, smo lahko ugotovili, da se ne predaja nikoli popolnoma tej logiki. Če smo peljali to logiko središča do konca, da bi pokazali, kam lahko

pripelje — in zgodovina ve o tem veliko povedati — moramo sedaj podčrtati, da *konstitucija O božjem razodetju ne sledi brezpogojno tej usmeritvi*. Dejansko so nas ravno zadržki in pomisleki pred to mislijo spodbudili, da bi poskušali izraziti razodetje z drugimi kategorijami kot temi, s katerimi so razpolagali koncilski očetje pri sestavljanju konstitucije O božjem razodetju. Kajti razmišljanje o Bogu v območju bistva in znamenja, ki tja vodi, nas zagotovo pripelje v golo stvarnost, ne pa k sočloveku. Vera se končno skrči na golo zatrjevanje božjega bivanja.

Jedro vseh težav, na katere naletimo, ko poskušamo danes govoriti o Bogu, je kanonizacija določenih spoznanj v teološkem razmišljanju; ta spoznanja, ki so bila svoj čas velik korak naprej in se je z njimi okoristila tudi teologija, so danes za nami; zamenjala so jih nova, ki danes drugače tkejo našo kulturo. V tem tkivu so nekdanja miselna izhodišča tujek. Naša govorica je razumljiva le še »intra muros«, med verniki, pa še tu vedno manj, ker so verniki pač otroci ne le Cerkve, temveč tudi svojega časa.

Dokler bomo pojmovali znamenje le kot sredstvo, ki se nanaša na neko stvarnost in jo ponavzočuje v vsej polnosti, bomo ostali tostran dometa sodobne misli. *Ne zato, ker bi bil Bog vedno prevelik in preveč nedostopen, pač pa preprosto zato, ker ni tam, kjer se končuje znamenje.*

## 22 Področje odnosov

»Označenec, ki je v stalnem nastajanju v označevalcu, se nikoli ne utelesi, posredovanje označevalca ni nikoli pretrgano.«<sup>7</sup>

Vsako znamenje ima dve med seboj neločljivo povezani strani: čutno in pojmovno. *Čutna stran* znamenja je slušne ali vidne narave; glas ali črka. *Pojmovna stran* znamenja pa je predstava ali pojem predmeta, ki ga določena skupina glasov ali črk zbudi v naši zavesti. Saussure je označil čutno stran signifiant, pojmovno pa signifié. Slovensko bi ju lahko poimenovali zaznamujoče in zaznamovano ali označujoče in označeno ali pomenilo in pomenjeno. Naj povem, da me nobeden od teh izrazov ne zadovolji popolnoma. V tem prispevku uporabljam izraza označevalec in označenec.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> E. Levinas, v: Critique 369, Paris, februar 1978, 192—193.

<sup>8</sup> Prim. B. Majer, Strukturalizem, Ljubljana 1971, 18.

Znamenje se pojmuje večdimenzionalno in bolj kompleksno kot do sedaj. *Znamenje je znamenje vedno glede na vsa druga znamenja.* Drugače povedano: ravno odnosi storijo, da znamenje jè. Gotovo takšno znamenje ostaja sestavljeno iz označevalca in označenca, vendar se tudi označenec znajde vedno kot označevalec. Če pa ju razlikujemo, nista dejansko ločljiva, tako da je potem vedno vezan na proces pomenitve. »Pristop je del pomena. Ogrodje se ne podre nikoli in lestve se ne odstranijo.«<sup>9</sup> Pomen, ki je sad odnosov med označevalci, se ne loči in nikoli ne oddalji od njih. Ravno nasprotno, pomen ni nič drugega kot kratek počitek, kjer lahko ugotovimo, kje smo, in izberemo novo smer, nova razmerja za nove pomene. Vse, kar ima pomen za nas, nastane znotraj razmerij med označevalci in nas drži v tem redu. Pomen ni tisto, kar pomeni, pač pa zasede mesto, ki ga je pomenjeno izpraznilo.<sup>10</sup> Takó razmerja niso nikoli pretrgana.

Človek, ki sprejme vso to širino odnosov med označevalce, se odpove neposrednosti sveta in iskanju bistev, ki pogoltnejo svojega najditelja. Tak človek je v odmiku in ni od tega sveta.

F. de Saussure pravi: »Če bi besede imele nalogo, da predstavljajo koncepte, ki so dani vnaprej, potem bi imela vsaka beseda, v katerem koli jeziku, natančno določeno stvarnost za pomen, to pa ne drži.«<sup>11</sup> Saussure odreka jeziku vlogo vsebovalca in predstavljalca. Njegovo stališče je toliko bolj zanimivo, ker ne izpelje svoje intuicije do konca. Ko je zavrnil mišljenje, da se besede določajo po njihovi vsebini, in pokazal, da jih določajo medsebojni odnosi, se je vrnil na idejo vsebovalca in predstavljalca ter pripisal to vlogo pisavi. »Jezik in pisava sta dva različna sistema znamenj; edini razlog za obstoj pisave je, da predstavlja jezik.«<sup>12</sup>

Če sledimo F. de Saussuru v njegovem pojmovanju pisave, potem bomo pripisali glasu večjo veljavo kot črki. Poveličevanje glasovnih možnosti jezika na račun pisave pa nas zavede v zmanjševanje učinkov različnosti, katere povzročijo vdor znamenja v jedro istosti. Glas vzpostavi ponovno stanje navzočnosti samemu sebi, ki je polna in celotna. Tako je različnost utesnena, sadovi razlikovanja omejeni, označevalec je skrčen na minimum. »Osebkú ni treba iti iz sebe, da bi ga njegovo dejanje izražanja neposredno prizadelo. Moje besede so ‚žive‘ zato, ker dajo vtis, da me ne zapuščajó; da ne odhajajo zunaj mene, zunaj mojega daha v vidno oddaljitev; da ne nehajo biti moja last, v mojo razpolago, ‚brez pritikline‘. Tako se vsaj prikazuje, pojav glasu, glas kot pojav.«<sup>13</sup>

<sup>9</sup> E. Levinas, *L'humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972, 33.

<sup>10</sup> Prim. G. Lafon, *Esquisses pour un christianisme*, Paris 1979, 25–39.

<sup>11</sup> F. de Saussure, *Cours de la linguistique générale*, Paris 1969, 161.

<sup>12</sup> F. de Saussure, n. d. 45.

<sup>13</sup> J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris 1967, 85.

Za pojmovanjem pisave kot označevalca se skriva »razlikovanje med tem, kar naj bi bilo *znotraj* (kjer je misel), in tem, kar naj bi bilo zunaj (kamor pade pisava)«. <sup>14</sup> Glasovno znamenje torej podobno poti, ki omogoča vrnitev v neposrednost, ki je vedno zaželena, a nikoli dosežena. Vendar ne smemo pozabiti, da so vsi sistemi znamenj institucionalizirani, z glasovnim vred. Trajna ustanova je za znamenje notranji pogoj: brez nje nobeno znamenje ne bi bilo umestno in s tem znamenje. *Znamenje je nepogojeno, zato nujno zahteva za svoj obstoj trajno ustanovo, sled, se pravi pisavo. Možnost vpisanja omogoča njegov nastanek in obstoj.* »Sedaj bo treba misliti, da je pisava obenem bolj zunaj besede, ker pač ni njena ‚podoba‘ niti njen ‚simbol‘, in bolj znotraj besede, ki je že sama v sebi pisava.« <sup>15</sup>

Vpisovanje, ki se dogaja v prostoru in zaporedju, še ni ustvarjanje znamenj, pač pa sledi. Le-te pomenijo, postanejo znamenja po zaslugi medsebojnih razlik in po vzpostavitvi razmerij med njimi. Tako je sled, pisava »prvotna, je kot sinteza, prek katere deluje različnost, ki oblikuje vsak posamezni ‚člen‘«. <sup>16</sup> »Potemtakem se pomen ne pojavlja kot nekaj, kar bi se skrivalo za vsakim označevalcem, niti kot nekaj, kar bi sevalo iz bistva stvari ali neposredne navzočnosti bitja. Pomen nastaja v celoti znotraj mnogoterih odnosov med označevalci in v prostoru občevanja, kjer se označevalci izmenjujejo.« <sup>17</sup>

Vzemimo nekaj pojmov, ki jih obravnava ali pa predvideva konstitucija O božjem razodetju v okviru bistva in jih postavimo v naš okvir, da bomo mogli oceniti razliko med temi dvema pojmovanji jezika in mišljenja. To nam bo končno pomagalo, da bomo lažje razumeli, za kaj gre, ko govorimo o razodetju.

## 221 Stanje družbe

Edini prostor, od koder lahko človek prihaja, je družba. Ta trditev ne gre sama od sebe, ker se nam zdi, da družba nima drugega namena, kot da ovira posameznika. Posameznik, ki bi se osvobodil družbe, bi imel manj obveznosti in več svobode ali pa vso. Tako navadno modrujemo, ko govorimo o družbi in posamezniku. Vendar, ali ni potrebno, da postavimo pod vprašaj ustaljene ideje? In ali ni treba podvomiti o misli, ki pojmuje družbo kot odveč; — ki pojmuje posameznika kot bitje, ki je v neposrednem stiku

<sup>14</sup> O. Ducrot-T. Todorov, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris 1972, 435.

<sup>15</sup> J. Derrida, De la grammatologie, Paris 1967, 68.

<sup>16</sup> O. Ducrot-T. Todorov, n. d. 436.

<sup>17</sup> A. Fossion, Lire les Ecritures, Bruxelles 1980, 40.

(neposrednega odnosa ni, je lahko le dotik); ki je odrešen, razvezan od kakršnekoli ustanove?

Vendar drži, da je človek ujet v mrežo razmerij, da je družbeno bitje. Posameznik živi znotraj celega spleta ustanov, ta ga iztrga iz gole stvarnosti in stori, da posameznik je, da je človek. Tako z drugimi besedami: ko rečemo družbeno stanje, ne mislimo na kakšno bistvo. To stanje je neločljivo od ustanov, kjer srečujemo družbo. »Za nas namreč ni družbe razen tam, kjer je ustanova.«<sup>18</sup> In prva ustanova je ta, ki ustanovi družbo samo, in sicer kot določeno družbo. *Vsaka družba je vedno ustanovljena in ustanavlja: in to ne od zunaj, od nekod drugod, pač pa sama iz sebe.* Zato tudi ni mogoče govoriti o izviri družbe: družba je ustanovljena naenkrat, v celoti. Človeka ni v predružbenem stanju; *človek je samo, če je že v družbi.* Človek lahko nastane samo ustanovljen, iztrgan iz gole stvarnosti in naravnega stanja. Izvir, temelj, polnost, navzočnost in še drugi pojmi iz iste paradigme morajo prepustiti svoje mesto spletu ustanov.<sup>19</sup>

Bilo bi na primer absurdno, če bi kdo trdil, da so ljudje iznašli bodisi tehniko bodisi govornico, saj bi moral, če bi hotel razložiti to dvoje, iti onstran obeh in ju kljub temu predvidevati. Človek je prisiljen, da se giblje znotraj teh dveh temeljnih danosti, da računa z njima, če mu je kaj do človeškega življenja. Če bi hoteli prekoračiti to stanje, bi pomenilo, da bi želeli doseči naravno, »stvarno« stanje — smrt, kjer vlada nerazličnost, istost, kjer življenje ni možno.

## 222 — *Ali je zgodovina zgolj prenosni člen med izviro in ciljem?*

Čeprav zavračamo pojmovanje družbe kot nekaj, kar bi izhajalo iz sveta v samem sebi, se ne moremo kar tako odkrižati vprašanja o izviri in cilju družbe. To vprašanje razodeva globoko zaskrbljenost človeka v družbi. Ne zadovoljuje se z življenjem in ustvarjanjem v družbi. Družba se mu zdi vse preveč negotova in ranljiva. Človek si zamišlja, da bo premagal to šibkost z usidranjem družbe v izviri, s postavitvijo na trden temelj in da bo tako zagotovil stalnost družbe in s tem svojega življenja. Ta gotovost pa ni popolna, ker se človeštvo oddaljuje od svojega izvira in je prepuščeno muham zgodovine. Da bi človek obvladal zgodovinski tok in njegove vijuge, mu najde za vso muhavostjo neko temeljno usmeritev,

<sup>18</sup> C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975, 363.

<sup>19</sup> »Družba je tako kot ustanovljajoča tudi kot ustanovljena bistveno zgodovina, se pravi samospremenljiva. Bitje družbe je njeno nenehno spreminjanje same sebe (samodtujevanje!) . . . Družba je torej vedno samoustanova družbenozgodovinskega« (C. Castoriadis, n. d. 496—497).

cilj, h kateremu se zgodovina steka. Takó je življenje v družbi razpeto med dvema poloma, ki nista nič drugega kot ena in ista stvar: zgodovina je nezgoda, ki se je pripetila izviru in se bo popravila na cilju. Človekovo idealno stanje bi bilo torej (ali pa bo?), da se ponovno združi s svojim izvirom, da ustavi izgon, ki je življenje (ex-sistance). *Družba in zgodovina, ki sta eno, naj bi imela svoj izvir in svoj smoter drugje kot v sebi.*

Toda človek, ki tako razmišlja, pozablja, da je človek, da je še vedno v družbi in zgodovini, da je tam po zaslugi spleta ustanov. Če torej govorim o izviru in smotru družbeno-zgodovinskega, govorim o tem še vedno iz njega samega. Izvir in smoter sta postavljena od znotraj družbeno-zgodovinskega in zunaj njega nista nič. Če o njiju govorimo — in o njiju *govorimo* — ne more biti od drugod kot iz družbe. Ko govorimo o njiju, priznavamo dejansko svojo krhkost, ugotavljamo svojo omejenost in izpovedujemo svojo prigradnost. To priznavanje krhkosti družbeno-zgodovinskih razmerij ne more biti nič drugega kot izraz naše volje, da bomo vztrajali v tem položaju; da bomo odstranili vse ovire, ob katere trči prosti obtok odnosov, da bomo prekoračili vse mejnike, da bi se mogli nadaljevati igra izmenjav in občevanje.

## 223 — Svet kot ustanova

Upravičeno se sprašujemo, potem ko smo predstavili družbo kot nujno in neprekoračljivo za človeka, kaj je potemtakem s svetom, v katerem je človek. Vprašanje je toliko bolj utemeljeno, ker imamo vtis, da smo v svetu neposredno.

Človek je v svetu, vendar znotraj družbe. Človek gradi svoj svet iz družbe. *Svet je vedno družbeno-zgodovinska ustanova, vsaka družba ga ustanavlja zase.* Te postavke se zdijo blago rečeno, nenavadne, saj ima človek vtis, da se mu svet vzpostavi takšen, kakršen je, in da ga mora kratko in malo sprejeti. Tako na primer govorica in tehnika ne bi bili nič drugega kot odtiski, slike, ki ponazarjajo bolj ali manj natančno izvornike. Beseda »letalo« bi izhajala iz pravega letala, to pa bi posnemalo kot leteči predmet ptice, s tem, da ne more imeti svojega potomstva. Kot je bilo že rečeno, govorica bi imela zgolj vlogo predpostavljalca, tehnika pa bi bila oponašanje. Če bi bilo takó, se ne bi dalo razložiti, zakaj je svet, ki je povsod in vedno isti, »vsilil« ljudem jezik in tehniko. Vprašajmo še bolj temeljito, kako je mogoče, da ljudje govorijo in ustvarjajo, ko je svet pod roko in se daje brez posrednikov, v vsej svoji nemi in brezoblični neposrednosti?



Pojmovanje družbe kot izhajanje iz materije, iz sveta moramo zavrniti, to pa še ne pomeni, da gradi družba svoj svet kakor ji ljubo. Ko gradi družba svoj svet, se omejuje, priznava meje svoje govorice in tehnike. Družba postavlja stvarnost in razumskost, kot da sta od nje odvisni, kot da ju najde zunaj sebe. Seveda pa se mora to vzpostavljanje »stvarnosti in razumnosti« nasloniti na to, kar »svet« dopušča, če ne lahko družba propade zaradi pomanjkanja »kruha«.

#### 244 — *Védenje in resnica*

Sedaj, ko smo pustili za sabo družbo in zgodovino ter njen svet, lahko ponovno govorimo o spoznanju, vednosti in resnici.

So dosežki, ki se zdijo neprekosljivi, po katerih se ne da nič več narediti, ki zaradi svoje dokončnosti ustavijo igro, izmenjavo, občevanje. Nekatere jezikovne stvaritve in tehnični dosežki dajejo vtis, da so zunaj in nad odnosi, ki so jih omogočili. Ta vzvišenost jim dovoljuje, da se predstavljajo kot nepogojeni in večno veljavni s pravico, da se nenehno vtikajo v odnose in jih prekinjajo. Eno takšnih dosežkov je védenje, naj bo jezikovno ali pa tehnično.

Vendar danes vemo, da je govorica družbeno delo in da je družbeno delo govorica. Oba omogočata vedenje, ki se odtuji družbi, ki ga je ustvarila, in se ji predstavlja kot od nje neodvisno, več, kot a-socialno in nezgodovinsko pravilo, ki uravnava družbo. To védenje pozabi mesto nastanka in s tem svojo posamičnost, da bi se povzdignilo v obče. Tudi če mu dopustimo to razširitev, bomo morali ugotoviti, da postane to védenje kljub svoji zahtevi po univerzalnosti brezpomembno in izgubi vso veljavo za ljudi obnovljene družbe, ko izgine njegovo mesto nastanka, ko se na primer spremenijo pogoji in okoliščine življenja v družbi, kar se pogosto zgodi. Končno, vse se dogaja, kot da vso to zgradbo ne vzdržuje moč njene lastne razumnosti, ampak moč mesta nastanka. Ta je manj zunanji pogoj kakor pa njegov sočasni nosilec. Ne gre za temelj racionalnega — to je neutemeljeno in sad aracionalne odločitve — pač pa za drugo od racionalnega, brez katerega je to brez pomena in se izgubi.

Znanje, védenje je v takšnem položaju zato, ker se znamenje v eni svojih razsežnosti nanaša na nekaj drugega kot družba, to drugo je njen svet in njene meje. Svet in njegove meje se lahko razširijo ali vedno znova drugače oblikujejo, vendar se vse to dogaja, kakor smo že videli, znotraj družbe, kjer znamenje deluje tudi drugače kot zgolj predstavljalec, nanašalec. Potemtakem nam ni več mogoče obravnavati znanja v eni sami razsežnosti, se pravi v njegovem odnosu s svetom, s »stvarnostjo«, ki nam jo hoče podati takšno, kakršna je, in jo označiti za resnično, kolikor mu to »uspe«.

Treba bo računati z družbo, ki ga ustvarja, ki je njegova vitalna podlaga. Operacije, iz katerih izhaja, se morajo nadaljevati kljub vsem dosežkom in dognanim resnicam. *Resnica je nesmiselna, če ustavi proces, iz katerega izhaja, ker se s tem onemogoči prihodnost.*

Iz povedanega moremo sklepati, da resnica ni zgolj na koncu miselnega napora, ki skuša zajeti stvarnost — to pa se na srečo nikoli ne dogaja! — ampak je nosilec tega napora. Da bi bolje osvetlili različno delovanje resnice, bomo razlikovali na njej dva vidika: *ustrezanje in igra.*

Ustrežanje je soodnosno z nanašalno razsežnostjo znamenja in predvideva enoto »stvarnosti« in možnost spoznanja. Klasična opredelitev te resnice je »adaequatio intellectus ad rem« se pravi ustrezanje med razumom in stvarjo. Ustrežanje je manj odnos med tema dvema kakor njuna hkratnost. Vendar ta resnica pozablja, da »stvarnost« ni za človeka nikoli »gola«, sama na sebi, temveč je že vedno znotraj družbeno-zgodovinskega. Ustrežanje je kot cvet, ki bi v samovšečnosti »pozabil« na korenine in pecelj, zemljo in sonce; ta resnica pozabi na splet posredovanj in se ustali v neposrednosti, ki je par excellence, ki ne more biti kakor *ena sama in resnična*: in potemtakem tudi dobra.

To podjetje, ki je ustrezanje, nenehno prerašča in sili k spremembam to, kar ga omogoča. Omogoča pa ga igra. Samo tako gledanje se zaveda pomembnosti družbenih odnosov za človekovo bivanje, ne toliko rastlinsko in živalsko kot človeško. *Ustrežanje je znotraj igre, kjer so odnosi pred dosežki in jih vzpostavljajo.* Tako ni ustrezanje nič drugega kot ena izmed točk, s pomočjo katerih ugotavljajo ljudje svoj položaj v odnosih, ki jim omogočajo nastanek in da lahko, ko pride vrsta na njih, sami vplivajo in vzpostavljajo odnose. *Tako igra nima drugega nosilca kot nepretrganost odnosov*; moramo priznati, da lahko védenje, ki se ima za dokončno, pretrga te odnose in s tem človekov prihod. Brez človeka pa ni več tega védenja.

Igra angažira tistega, ki se ji posveti. Zato spada na področje pričevanja, kjer človek govori o tem, kar je odsotno in izgubljeno in ki ne more biti drugače pomembno in navzoče kot v izmenjavi besed in dobrin. Ko gre za ustrezanje, se zdi, da človeka tam ni, da njegova svoboda ni angažirana, saj je tako rekoč prisiljen, da registrira in priznava stvari take, kot so. Čisto drugače je, ko gre za igro. Ta zadeva celega človeka. Človek odgovori na besedo, ki mu je namenjena in ga je postavila v položaj sogovornika. Če se človek obotavlja z odgovorom, če se zadovoljuje v tišini in kopiči besede življenja, se obsoja na smrt.

Zbrane in nakopičene besede, ki se ne spremenijo v odgovor, izgubijo moč in usahnejo kakor mana v puščavi, ki so jo hoteli Judje varovati v svojih loncih. Zadržana beseda je mrtva in zunaj obtoka. Človek, ki je mislil,

da si bo s tem povečal imetje, umre siromak, ker se ni vključil v igro, ki ga je priklicala v življenje. Zunaj igre, izmenjave, občevanja vlada noč, nerazlikovanje, končno smrt.

225 — *Kako obravnavati zapis*

Zapis je le na videz opis nečesa, kar bi že bilo pred njim. V resnici pa mu je svet pretveza, da more opisati svoje lastno nastajanje.<sup>20</sup>

Zapis moremo obravnavati različno, vendar sta končno možni dve obravnavi, ki se ravnata po enem ali drugem pojmovanju znamenja in resnice, ki smo ju pravkar omenili.

Imenujmo *dokument* zapis, ki ga obravnavamo kot ustrezanje. Beseda dokument, ki prihaja iz latinščine, označuje to, kar rabi za pouk (*doceo*). Dokument je torej tisti zapis, za katerega pravimo, da nam predstavlja stvari takšne, kot so ali pa takšne, kot so se zgodile. Dokument vsebuje resnico. Ta je bila popolnoma razvidna med zapisovanjem, potem pa je zbledela. Razlaga se trudi, da odkrije to resnico v njenem prvotnem sijaju. Če ji uspe, zve, kaj je hotel pisatelj povedati, in poznamo resnico. Zapisi, ki se v mejah ustrezanja ne dajo skrčiti zgolj na dokumentarno razsežnost, ne zanimajo razlagalcev in so uvrščeni med literaturo. Uporaba tega kriterija narekuje zavrnitev mnogih zapisov, ker ne dokazujejo in poučujejo nič takega, kar bi lahko zanimalo razlagalce. Če pa jih vseeno ohranijo, najdejo razlagalci v njih to, kar jim narekujeja njihova ideologija in interes.

Lahko pa obravnavamo zapis tudi v območju igre. Tokrat ga bomo imenovali *tekst*. »Textus« (tkanina) je stkan iz mnogih niti in vse so enako pomembne, vse enako odgovorne za vso tkanino in vsako nit posebej, saj le vse skupaj sestavljajo tkanino. Zapis je sedaj v igri. Je njena stvaritev in jo tudi sam omogoča. Če so črke sledi nekega hrepenenja, ki si utira pot skozi zapis, potem branje ne bo zaužitje, dokončanje tega hrepenenja, pač pa odgovor enega hrepenenja drugemu. Bralec bo postal pisec. Ali ni tako *vsebina* izdana? Gotovo, kolikor se zapis ne ponavlja in kopira. Ali je s tem izdan *zapis* sam? Gotovo ne! Kajti tokrat dobi zapis potomstvo. Nova generacija pa nastane samo prek radikalnih prekinitev in vemo, da se

<sup>20</sup> D. Giovannageli, *Ecriture et répétition*, Paris 1979, 48.

v družbi otroci uveljavijo samo, če zavzamejo mesto svojih staršev. Vsak živi samo iz »umora« staršev.

Ob koncu se vprašajmo, kaj je več vredno: Ali zapis, ki ga obravnavajo kot dokument in ki rabi za pretvezo raznim ideološkim trditvam, ki zavzamejo njegovo mesto, ali zapis kot tekst, ki se umakne pred svojim potomstvom, napisanim po njem in iz njega? Ne zanikam, da je pisatelj hotel nekaj povedati in je to tudi storil, tudi ne zanikam tega, da je to mogoče dognati. Neresno bi bilo tudi, če bi zanikal, da je mogoča tudi kompetentna avtoriteta, ki je zadolžena, da preveri ali je to, kar je avtor hotel povedati, res odkrito, in če je, da to potrdi. *Branimo le misel, da zapis pove vse to, pa tudi še kaj drugega, ne da bi se pisatelj tega zavedal. S tega vidika nima zapis enega samega pomena, pa tudi ne več, pač pa vedno preveč.* Kaj se to pravi? Ne to, da bi bil zapis rudnik, v katerem je moč nenehno kopati, pač pa je ta »preveč« v *našem odnosu* do te nenavadne stvari, ki je zapis in je pravzaprav eno z našim delom, ko beremo. Ustrašili bi se morda, če nima potemtakem zapis kakršen koli pomen? Naj omenim le, da gre vedno za posamezen določen zapis, in je jasno, da s posameznostjo in konkretnostjo ne morem početi kar se nam zljubi, pač pa le to in vse to, kar nam dopuščata. Ravno tako je posamezen vsak bralec in njegova obravnava zapisa; ne bralec ne branje, ki sta enkratna, nista edina; oba sta že v bralskem izročilu.

Treba se je odločiti, kako bomo obravnavali zapis. Mi smo izbrali življenje in sadove in s tem opustili dobesedno ponavljanje, ker se besede s časom izvotlijo in ne povedo nič več ter so prepuščene na milost in nemilost raznim ideologijam. Vendar ne pozabimo, da *ostajamo zvesti zapisu*, zvesti dejanju. *Bralec stori namreč isto kot pisatelj: odgovarja besedi, ki ga nagovarja.* Tu ne gre več za zaljšanje kakšne vsebine, pred katero bi potem strmeli, niti ne za oživiljanje mumije, kot se to dogaja z razlaganjem, ker se pač ne upamo preprosto živeti sami. Tu gre za sprejemanje življenja s hvaležnostjo in za dejanja brez gneva.

### *Povzetek*

Dva pojmovanja znamenja, dva načina mišljenja in razumevanja, ki pa ju ne moremo niti postaviti drugega proti drugim, enega poleg drugega kot, kot da bi bila brez notranje odvisnosti. Videli smo, da se izročena misel omejuje v svojem pojmovanju znamenja zgolj na njegovo nanašalno vlogo. Ugotovili smo, da je to le delen vidik in da je treba obravnavati znamenje celostno. Mislim, da nam je to uspelo, ko smo postavili znamenje v medsebojna razmerja, v *igro*.

Tako imamo, dva reda, ki nista enaka, ker red odnosov nosi red bistev. Bistvo, vsebina, dosežki, označevalec, nanašaneec, osebek so v redu odnosov in njegove stvaritve. Odnosi ustvarjajo vsebine in vzpostavljajo dosežke; igra označevalca daje označenca; družba ustanavlja osebe v njihovih medsebojnih odnosih in v odnosu do »sveta«.

V redu odnosov je človek stvaritev ustanove, ki jo sprejme in jo potem vzdržuje, ne da bi bil njen absolutni gospodar. Sprejet je v igro, kjer nastaja v lastnem angažiranju. Nasprotja dejaven/trpen, objektivni/subjektivni, znotraj/zunaj nimajo nobenega pomena na tej ravni. Tukaj poteka trojni proces: *dejanje — sprejemanje — ponovno dajanje*. Ta proces ni avtomatičen: čeprav nosi človeka, ni brez človeka. To se pravi, da se mora logika odnosov spoštovati do konca, če hočemo resnično spoštovati človeka. Dosežek igre, človek gre iz nje samo kot truplo.

Podoba je, da nam pot, ki smo jo prehodili do sedaj, več ne dovoljuje, da bi obravnavali razodetje v spoznavnem redu kot védenje. Videli smo, kako se to ustvarja in da je torej nerazumno, če hoče pozabiti kraj svojega nastanka. Morda bomo mogli po vsem tem, kar je bilo povedanega, končno odpraviti zadrego, ki se izraža v konstituciji O božjem razodetju, ki noče nikoli do konca izpeljati logiko svojih miselnih izhodišč.

### 3 — RAZODETJE V REDU ODNOSOV

Ohranimo od že povedanega, da je za nas nesprejemljiva misel na nanašaneec, predmet, ki bi bil zunaj govornice in tehnike, neodvisen od nanašanja. Nič se nam ne more razodeti neposredno, ker smo še vedno v odnosih. Kaj je torej z Bogom, ki se razodeva? Za kaj gre, ko kristjani izpovedujejo Boga in se nanašajo nanj? Kako razumeti verske resnice? Na ta vprašanja bomo poskušali odgovoriti sedaj.

#### 31 — *Novo pojmovanje sestavin razodetja*

V začetku smo podčrtali, kako veliko delo so opravili teologi, ko so poskušali v spoznavnem redu izdelati koncept razodetja. Z njihovimi izsledki se okorišča konstitucija O božjem razodetju in poskuša, da se izogne pastem, v katere so se ujeli teologi pred njo. Tako vključuje konstitucija O božjem razodetju v koncept razodetja tudi sredstva in mesto nastanka védenja, razodete vsebine. Sveto pismo, izročilo, učiteljstvo in vernik križno delujejo. Poleg tega se razodetje pojmuje širše kot razum. Širše v tem smislu, da razodetje ostaja zunaj prisile in spada na področje milosti, medtem ko sodi to,

kar je razumno, k nujnosti, prisili, logiki. Tako je razodevanje obenem odrešenje, ki prihaja človeku kot dar.

Kaj je s temi pojmi v novih razmerjih, ki nastajajo v »igri«? Kakšne so spremembe v pojmovanju sestavin razodetja in razodetja samega, ko se menja epistemologija?

Kazno je, da ne moremo več obravnavati *svetega pisma* kot skrinjo, shrambo smisla, ki ga je treba najti in osvojiti. Sveto pismo moramo obravnavati kot tekst, ne pa kot dokument; le takšno obravnavanje omogoča ustvarjati smisel in nastanek bralca kot osebe.

To ustvarjanje smisla bomo imenovali *branje*. Poglejmo od blizu, za kaj gre, ko govorimo o branju. Branje je nabiranje smisla v različnih odnosih materialnih sledi, ki postajajo tako pomenljive. »Branje je dejanje, v katerem in po katerem človek sprejema in zbira smisel. Vendar pa če bi ne bilo branja, tega sprejema in zbiranja torej, potem dobesedno ne bi bilo smisla. Kajti smisla ni brez branja ali pa bi se vrnil na misel, da je smisel neodvisen od nastajanja«. <sup>21</sup>

V pisanju in branju poteka zgodovina pisatelja in bralca: oba postajata v teh dejanjih. Avtor je učinek pisanja, bralec pa postane z branjem oseba v besedi drugega. V branju — pisanju gre dejansko za življenje ljudi. »Pristop k smislu ni pristop k zadnjemu označencu, temveč je delo, s katerim se bralec pusti prijeti v zaznamovalčevo verigo, pusti, da ga uravnava, in postane osebek, ko sledi tekstu. Lahko rečemo o branju to, kar pravi Lacan o psihoanalizi: psihoanaliza odstranja osebkove gotovosti tako dolgo, dokler se ne razblinijo še zadnji prividi. Psihoanaliza ne pošilja v imaginarnost neki dokončen označenec, ampak nasprotno odpira prostor za hrepenenje, torej za simbolično srečanje; osvobaja osebek od vsega, kar mu prikriva umankanje in ga tako odpira milosti občevanja.« <sup>22</sup>

Sveto pismo naj bi torej omogočilo branje, prehod od materialnega k duhovnemu, in to v ureditvi, ki mu je lastna. Kolikor omogoča sveto pismo, da se to prehajanje dogaja vedno znova, toliko je ustvarjalno in oživljajoče. Kakor hitro zbudi potomstvo in obudi izročilo, moremo reči, *da je navdihnjeno, ker navdihuje*.

Izročilo, ki ga obudi sveto pismo in ga vzdržuje branje, ne sme pretrgati branja in mora vzpostavljati vedno nove odnose med označevalci, ki so ga obudili. Takó se izročilo ne zapre v samovšečnost in samozadostnost, ko se ozre na svoje minule dosežke in uspehe. Ker je skušnjava močna in da ne bi zapadlo v to ozkost, se izročilo oskrbi s posebno ustanovo, ki vedno znova pospešuje igro označevalcev, ki bedi nad tem, da bi se pravilo igre, ki je:

<sup>21</sup> G. Lafon, n. d. 29.

<sup>22</sup> A. Delzant, *La communication de Dieu*, Paris 1979, 66—67.

vsako izključevanje je izključeno, upoštevalo do konca. Vendar ta ustanova, ki jo imenujemo *učiteljstvo*, ni niti zunaj igre niti njen sodnik: nasprotno: učiteljstvo se angažira do konca, ne da bi vedelo, kam ga bo to pripeljalo, ker ga navdihuje in podpira Duh, ki veje, kjer hoče.

### 32 — Zveličavno razodetje — razodeto zveličanje

Poskušajmo sedaj, ko smo videli, kakšna je vloga svetega pisma, izročila, učiteljstva in vernika bralca, izdelati pojem razodetja.

Ta pojem formalizira določen način prijetja in sodelovanja v igri označevalcev: človek piše / bere svojo zgodovino s svojimi bližnjimi. Vsi dosežki, vsa besedila niso nič drugega kot izhodišča za nove dosežke in nova besedila. Ker se vse, kar je novega, postara, se ne sme veriga novosti nikoli pretrgati in izročilo, ki je ta veriga, se mora nenehno obnavljati, da ostaja živo. Izročilo je živo tako dolgo, dokler se odtujeje vsemu, kar je ustvarilo. To odtujevanje spričuje, da Duh navdihuje in vodi izročilo. Takšno zadržanje v redu označevalcev zahteva *odpoved*, odpoved vsem ustaljenostim in navadam, pa naj se imenujejo ideali, vrednote, znanje ali pa bogovi. Življenja ni razen sočasno z odpovedjo (prim. Mr 8, 35).

Vendar je treba ta nenehni exodus, to večno odhajanje prav razumeti. Zmotili bi se, če bi ga enačili z brezbriznostjo ali z zaničevanjem posameznikov ali skupin, ki so vsebina zgodovine. Če morajo posamezniki in skupine izgubiti svoje življenje, je to zato, ker ni moč drugače živeti skupaj. Medsebojna zvestoba še zdaleč ni oslABLJENA z žrtvijo ustaljenosti in sprejetih vrednot, pač pa bolj verjetno utrjena.

Pojem zveličanja spremlja pojem razodetja. *Razodetje označuje način življenja, ki bi dejansko omogočil življenje, zveličanje pa označuje njegovo uresničevanje.* In končno lahko človek samo kot že odrešen (in bo še odrešen, se razume) ugotovi, kakšno življenje je za človeka odrešilno, se pravi, kaj je nosilec življenja. Izraziti vse to v pojmu razodetja se pravi prepoznati, da vse, kar označuje ta pojem, ne prihaja od človeka, ampak je novost, dar, ki se ne da razložiti, da pa se ustvarjati in pospeševati. Človek more sodelovati z logiko milosti. Tu se izražata nenujnost in zastojnost življenja: milost, ki omogoča človeku, da *veruje* v življenje, da *upa* živeti skozi odpoved in smrt, da *ljubi* življenje, ko ljubi Boga v soljudih.

Za razodetjem, odrešenjem in milostjo opazimo *logiko stvarjenja*, kakor je formulirana na začetku krščanske veroizpovedi.



Pojem razodetja je bolj oris določenega delovanja v družbi in svetu kot pa obravnava dokončne vsebine. Jasno je, da so poleg tega možne še druge dejavnosti. *Razodetje označuje tako posebno izoblikovane odnose med ljudmi, ki izpovedujejo božje ime, se v tem imenu zbirajo, zahvaljujejo in želijo še druge vključiti v njihov način življenja.* Razodetje označuje torej določen red dejanj, *prapisavo*, ki omogoča zapis, ki je sveto pismo in izročilo, ki je Cerkev. Ta prapisava se bere in zapisuje v različnosti odnosov, ki se spletajo med Cerkvijo, ki bere sveto pismo, in svetim pismom, ki se piše v Cerkvi kot Cerkev.

V tem spletu odnosov je sveto pismo simbol, se pravi ustvarjalec zaveze med bralci. Po njegovi zaslugi se ustvarjajo novi, še nikoli uresničeni odnosi. Ker se sveto pismo bere le v določenem času in prostoru, se mora zaveza vedno znova sklepati, ker pravzaprav pomeni, da se dejanja, ki so omogočala sveto pismo in ki jih sedaj to omogoča, nadaljujejo. Sveto pismo mora obuditi vedno nove manifestacije in oblike zaveze v razmerah, v katerih živijo ljudje. *Ni vesoljnega modela, ki bi ga bilo treba uresničiti; je le angažiranje v udejstvovanju zaveze, to pa vsekakor privede do množice modelov.* Ali so svetniki kaj drugega kot uresničenje tega, kar omogoča branje svetega pisma v izročilu? V tem je dana možnost, da vsi, ki so v nekem izročilu, ustvarjajo svojo zgodovino, da sodelujejo v zgodovini drugih, da skupaj z drugimi postajajo osebe. Ni recepta, ki bi omogočil srečanje, srečo. Je le možnost, da ju gradimo da se *(o)-srečujemo.*

Sveto pismo združuje svoje bralce v občestvo, to pa nosi in kaže ta simbol, tako da se moremo prepoznati in more učinkovati. Njuno skupno postajanje je dognanje razodetja. Zato Cerkev, ki nikoli ne more ustaviti izmenjave, igre, občevanja, ne da bi se razkrojila, izvršuje neprestano dejanja, ki jo vzpostavljajo. Dejanja, ki so pisanje ob branju svetega pisma v izročilu.

*Pisati v izročilu ob branju svetega pisma je naše pravilo.* Rekli smo pravilo, ker nič ni mogoče brez njega, brez zakona. Stvarjenje ni brez zakona; zakon prepoveduje celoto, jo deli in vzpostavlja posamičnost: in ni drugačnega življenja kot posamično.

Zakon za kristjane, zakon, ki omogoča njihovo enkratnost med vsemi temi, ki se vprašujejo v Bogu, je naše *nanašanje na Jezusa Kristusa.* Dejansko, zakon ni tuj krščanstvu, kot si to predstavlja večkrat naša imaginarnost, vsa navdušena pred čisto ljubeznijo, ki bi bila končno odrešena zakona. Res smo *oprosčeni določenega prakticiranja zakona, zakon kot tak pa nas veže!* Pavel zavrača judovsko izvajanje postave, a pravi, da je v Kristusovi postavi (prim. 1 Kor 9, 19—23).

Branje svetega pisma nam predlaga hojo po Jezusovi poti. Ta je bil vedno na poti, vedno drugod in se imenuje Pot. Ob branju srečamo Kristusa, ne v osebni navzočnosti, pač pa v črkah. Črke, ki so sledi njegovega mimo-hoda, so za nas njegov duh, duhovna moč, ki nam omogoča, da postajamo »alter Christus«, in nam hkrati preprečuje, da bi se prilepili nanj z ubornim oponašanjem, kot to delajo oboževalci idolov. *Ta pisana »navzočnost« nam kaže dejansko odsotnost in omogoča izmenjavo črk ter branje smisla v imenu odsotnega.* Vendar pa postavlja nanašanje na Jezusa nekaj vprašanj. Težko je namreč razumeti, kako izkustveni nanašanelec ne bi pretrgal igro odnosov in jih osredotočil nase. Težava bi bila gotovo nepremostljiva, če bi se kristjani ustavili ob Kristusu. Vendar se *kristjani nanašajo na Kristusa zato, ker je to njihov način, da ohranjajo v svoji sredi živo dejanje, s katerim se nanašajo na Drugega, se pravi na Boga.* Tako torej, tudi če je res, da ni kristjanov brez nanašanja na Kristusa, je tudi res, da ni mogoče poznati nobenega krščanskega Kristusa razen tega, ki ga izpovedujejo kristjani. In če ga *izpovedujejo*, je to zato, ker ga nimajo za konec, temveč verujejo, da jih ta izpoved usmerja k Drugemu, k Bogu. Zaradi te izpovedi se morajo vzpostaviti novi odnosi, med kristjani, med kristjani in ne kristjani, kristjani in svetom. *Pojavi se nov, simboličen red, pa tudi novo, še neznano zadržanje do tega reda.* Dejansko ko kristjani izpovedujejo Kristusa, zavzemajo izvirno stališče do univerzalnosti simboličnega reda.

Mi bomo imenovali to novo stališče *spreobrnjenje*. Spreobrnjenje je stalno dogajanje, vaja brez začetka in konca, ki se še vedno izvršuje v simboličnem redu in je prehod od starega k novemu. Spreobrnjenje ni le trenutek, temveč stalni prehod, spreobračanje. Vendar se tega dogajanja zavemo šele tedaj, ko gledamo stanje iz novega položaja in ugotovimo, da smo se premaknili, da prejšnje stanje ne omogoča več življenja, ker je bivališče smrti. *Spreobrnjenje je torej v tej zapustitvi nekega stanja in ne v nastavitvi novega.* Spreobrnjenje ni hkratnost z novim stanjem. To je le razgledna točka, še več, le odskočna deska, od koder ocenjujemo prehojeno pot in od koder se bomo odrinili za nov polet, za nov prehod.

To razmišljanje nam pomaga razumeti pomembnost, ki jo kristjani pripisujemo spreobrnjenju h krščanstvu in se zgodi v določenem trenutku našega življenja. S tem da poudarjamo kristjani pomembnost tega trenutka, priznavamo, da preveva naše življenje pred spreobrnjenjem in po njem moč nenehnega prenavljanja. To pravimo, ko izjavimo na primer: Kristus včeraj, danes in jutri.

Prihod h krščanstvu je spreobrnjenje, kjer se izvajanje vere, upanja in ljubezni dogaja kot trajno prehajanje iz smrti v življenje. Tako torej Kristus kot zakon dopušča in odpira krščanstvo. V določenem pomenu je polnost, vendar ne zapolni, ker je tudi izpraznjenje (kenoza). To dopušča upanje, da

se osvobodi vsakršne fascinacije, ki bi jo lahko izvajala takšna osebnost, kot je Kristus. Kristusa, ki je prišel in ga pričakujemo, se ni mogoče polastiti izkustveno. Vemo tudi, da je krščanstvo zaživelo šele po njegovem odhodu. Zato je tudi mogoče dosegati vedno nove odnose, kjer bo Kristusov mimohod viden in njegov prihod pripravljen. Takšno delovanje je pritrjevanje novemu stvarjenju v stvarstvu; je češčenje Drugega med in z drugimi, v procesu drugačenja, kjer se manifestira na delu po svoji odsotnosti.

Ker nam Kristus manjka, lahko delamo še večje stvari, kot jih je on sam. To manjkanje nas spodbuja, da vedno znova razbijamo kroge, v katere se zapiramo, ko iščemo gotovost, ki jo daje polnost. Umanjkanje povzroči praznost, kjer lahko nastaja občevanje; ker izpovedujemo, da je Kristus »za vse«, gremo k vsem, onstran vseh meja. Če ravno podiramo meje, še ne pomeni, da postajamo brezoblični, pač pa v zvestobi našemu zakonu ustanovljamo nove množice, ki so omejene, so pa obenem mobilne. Tako vzpostavljamo občevanje, občestvo s temi, ki v Kristusovem imenu svobodno zavračajo očaranje, ki ga zbudi neposrednost malikov in se vključijo v svobodno izmenjavo tega, česar nimajo. Strah, da se bomo izgubili ob srečanju z drugimi, ali pa jih bomo pogubili, nima smisla, če je Kristus z nami, ko smo dva ali trije zbrani v njegovem imenu. On bo ostal med nami vse dni do konca sveta pod podobo umanjkanja, ki odpre občevanje, izmenjavo, igro. Kristjan je poklican k občevanju brez meja, recimo k univerzalnosti, ravno zaradi svoje delnosti in posebnosti. Samo kot delen, posamezen in umanjkač lahko gre k drugim, občuje in je v »službi« občevanja. V občevanju, paradokсно, kliče univerzalnost delnost. Skušnjava je, da človek kroji univerzalnost po svoji koži. To se nam lahko zgodi, če vzamemo sveto pismo in izročilo za rudnik razodetih informacij, sebe pa za lastnike, ki skopo delijo tem, ki znajo ceniti našo dobroto in nam izkazujejo svojo hvaležnost.

### 34 *Odprti vprašanji*

Ko govorimo o razodetju pod vidikom igranja, se vprašujemo, ali ni morda v čem prizadeta bistvena vsebina in kaj je z osebnim Bogom. Poglejmo od blizu ti dve vprašanji.

### 341 *Fides quae creditur je v igri*

Fichte se roga iz teologije koncilov, da je postopek, ki izdeluje svoj nauk z dekreti in s pridruženjem sredinskim mišljenjem. To je »izglasovana res-

nica«, ne pa resnica, ki vzpostavlja sama sebe.<sup>23</sup> Po drugi strani pa pravi Feuerbach: »Ideje nastanejo samo v občevanju, v pogovarjanju človeka s človekom. Ne sam, ampak v dvoje, je možno priti do konceptov in do razuma na splošno. Dva človeka morata biti, da se rodi človek, pa naj bo duhovni ali pa telesni: občestvo človeka s človekom je načelo in prvi kriterij resnice in univerzalnosti.«<sup>24</sup>

Za kakšno resnico in bistvenost gre pravzaprav pri vsebini vere? Ne glede na konfesionalno pripadnost je kaj malo razhajanj v krščanstvu o potrebi, da uresničujemo vero, upanje in ljubezen. Nesporazumi se začnejo, ko se dotaknemo *vsebine vere*. Kristjani vztrajamo pri enkratnosti in vzvišenosti našega nauka, nasprotniki pa ga smešijo in zavračajo. Ko se znajdejo kristjani sami med sabo, ponavljajo do utrujenosti, da je treba obvarovati bistveno (božje) in zavreči obrobno (človeško). Vendar se hitro izkaže, da je to, kar je bistveno za ene, obrobno za druge, in tako v nedogled.

Zdi se nam, da Fichte pravilno ugotavlja, kakšen je postopek koncilov, vendar pa se moti, ko se iz tega postopka norčuje. Nasprotno pa se Feuerbach zaveda resnosti tega postopka. *Tudi mi sprejemamo ta postopek, ki postavlja dejansko za kriterij vsebine vere teologalne kreposti in s tem edinstvo krščanskega občestva, ne pa stvarnost in to, kar nam o njej pove znanost.*

Vera, upanje, ljubezen sestavljajo krščansko občestvo, zato ne bomo pojmovali krščanstvo kot teoretični sistem, temveč kot *simbolični red*.<sup>25</sup>

Izročena teologija je razlikovala med *fides quae* in *fides qua*. Zadnja je *dejanje vere*, ki ga bomo imenovali v simboličnem redu podložnost ravni *fides quae*, sprejetje le-te kot pravila, po katerem vernik bere-piše svoje življenje v Cerkvi. *Fides quae* je vsebina vere, in ker je ta v svetem pismu in izročilu, je jasno, da je v odnosu z razodetjem. Ne da bi karkoli odstranili od te vsebine, kot si to dovoljujejo razne razlage, ki jo hočejo posodo-

<sup>23</sup> Prim. Encyclopaedia Universalis 15, Paris 1977, 1086.

<sup>24</sup> L. Feuerbach, Manifestes philosophiques, Paris 1973, 185—186.

<sup>25</sup> Simbolični red predpostavlja zakon, obljubo in dar.

1. *Zakon* določa odnose med pogodbeniki ter med pogodbeniki v tem, v čigar imenu so sklenili pogodbo. Zakon iztrga iz brezoblične celote posameznike kot položnike. Celota se umakne posamičnosti.

2. *Obljuba* izvira iz zakona. Podložnost zakonu obljublja življenje kot možno. Obljuba ni v pričakovanju kakršnekoli zadovoljitve, temveč v sami možnosti, da je življenje uresničljivo in torej naše upanje ni prazno. Hrepenenje, ki izvira iz zakona se ne zaustavi nikjer, ker je hrepenenje odnosov, ki se nanašajo na to, ker nihče ne more ne doseči ne imeti, na Drugega.

3. *Dar* je tretja sestavina simboličnega reda. Tega ni mogoče doumeti, ker uhaja nujnosti in logiki ter je drugega reda kot zakon in obljuba. Tu gre za učinek simboličnega odnosa. Osebe, podložene temu odnosu, so prepoznane kot osebe in morejo prepoznati sočasno tudi same. To je prepoznanje dveh ali več hrepenenj, ki se prepoznajo po umankanju bitju in v odnosu do Drugega, ki niso ne eden ne drugi.

biti in olepšati, bomo imenovali to *fides quae* takšno, kot je in kateri se popolnoma podvržemo, *vera-zakon*.

Vloga vere — zakona ni, da priskrbi sicer nedosegljivo védenje o Bogu, ampak, da prepreči izginitev posamičnosti in posebnosti v vsesplošnem poistenju. Vsebina vere je zakon, po katerem se razodeva moč drugačenja, ki vzdržuje človeštvo v človeštvu. Krščanstvo je tako še eno stvarjenje / ločenje. Če smo danes na ravni razodetja, potem ne moremo ponavljati vsebine, pač pa jo moramo ustvariti. Zato je kristjan vedno in nujno *sočasno* človek, ki veruje, upa in ljubi. Nobeden od teh treh členov ne sme manjkati, sicer krščanstvo izgine. Osamljena *vera* — *zakon* zdrsi v nasilno vsevednost, *upanje sámo* je delirij, kjer sta vse in nič mogoča, gola *ljubezen* pa je najbolj zapeljivo, samovoljno in poljubno teženje. Saj izgine simbolični red in z njim krščanstvo, če gre za *sámo* ljubezen brez vere-zakona in upanja. Za golo ljubeznijo se skriva kačino zapeljevanje: biti kakor Bog. Samó on je ljubezen, ljubezen *sáma*! Verovati po krščansko ni govor o Bogu, človeku, zgodovini in vesolju, ampak družbeno-zgodovinsko delovanje. Človek, ki tako deluje, posluša in pričakuje novost, ki mu prihaja od drugega z izpovedovanjem in v izpovedovanju Boga. Tak človek sprejema odgovorno in ustvarjalno to novost. *Teologija razmišlja o takšnem delovanju, kjer so Bog in ljudje nerazvezljivo povezani v veri, upanju in ljubezni in pokaže, da je to delovanje smiselno in osrečujoče. Takšno delovanje pa je treba vedno znova iznajti, ustvarjati.*

Táko delovanje se izogiba Nietzschejevi kritiki, ko pravi: »Sedaj so poskušene vse možne oblike krščanskega življenja; najbolj stroge in najbolj razpuščene, najbolj nezavedne in najbolj premišljene. Čas je, da se iznajde kaj novega.«<sup>26</sup> Vse možne oblike krščanskega življenja niso poskušene: ne zato, ker bi bil izvir prepoln in neizčrpen, ampak zato, ker nas to, da izpovedujemo Boga, osvobaja vseh naših ustvaritev in spodbuja k novim.

### 342 Osebni Bog — Drugi

In osebni Bog, ali se ni razodel on? Ne bi mogli biti bolj klasični, kot da rečemo, da Bog ni enako oseba kot človek. Kajti vse, kar velja za nas, vemo, da ne velja zanj; Bog ni v ničemer tako kot mi, niti v osebi. Tudi če bi imela Bog in človek to skupno, bi nam bilo težko povedati, kako je Bog oseba, ker to ni jasno niti za človeka. Kar se tiče človeka, ugotavljamo, da postaja oseba v nikoli končanem procesu prepoznavanja. Oseba se ustanavlja po zavezi in je ni, če jo ne vzdržujejo mreže medčloveških odnosov.

<sup>26</sup> Navaja K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Paris 1969, 388.

Oseba ni v sebi, po sebi in zase, ampak je z drugimi, za druge in po drugih. Če govorimo o njenem bistvu ali naravi, je to znamenje, da smo ostali v neposrednosti, v imaginarni stvarnosti. Trdimo, kar tudi Avguštin v *De Trinitate*: »Kdor pripisuje Bogu moč, da rodi sam sebe, se močno moti. Ta trditev je napačna ne samo glede na Boga, ampak tudi glede na vsako duhovno in telesno bitje, kajti nič se ne rodi samo iz sebe.«

Oseba postaja v odpiranju drugim, pravzaprav drugi jo odpirajo in gradijo. *Srečanje z drugimi je umiranje lastni popolnosti in vstajenje kot eden in enkratno z drugimi*. Če se do konca posvetimo občevanju po sledi Jezusa Kristusa, se nam dogaja, kakor je pisano: »Zaradi tebe nas moré ves dan, imeli so nas za klavne ovce. Toda v vsem zmagujemo po njem, ki nas je vzljubil.« (Rm 8, 37—38)

Če smo angažirani v občevanju, opozarjamo po svojem uresničevanju vere, upanja in ljubezni na tega Drugega, ki nas ljubi prvi, ki omogoča prostor medsebojnega prepoznanja, kjer nastajajo osebe. Ta Drugi ni niti bivajoč niti ne nebivajoč, saj je onstran opozicije bitje/nebitje.

»Bog deluje onstran bitja v območju, kjer se lahko giblje, Bog deluje v ne-bitju. Preden je bilo bitje, je Bog deloval; storil je bitje, ko še bitja ni bilo. Učitelji, ki jim je duh že opešal, pravijo, da je Bog čisto bitje. Bog je tako vzvišen nad bitjem kakor najvišji angel nad mušico. Enako zmotno bi govoril, če bi imenoval Boga bitje, kakor če bi rekel, da je sonce blede ali črno. Bog ni ne to ne ono . . . Kdor bi mislil, da je spoznal Boga in bi poznal še kaj drugega, bi ne poznal Boga.«<sup>27</sup>

*Poznanje Boga in poznanje stvari se izključujeta*. Z ene strani nas na to opozarjajo mistiki, z druge pa znanost. Videli smo, da je človek vedno znotraj posredovanj, znotraj simboličnega. Zato se nam zdi primerno, da se teološko razmišljanje, ki je človeško podjetje, omejuje na to področje, kjer Bog in človek prihajata skupaj, kjer ne gre za sorazmernost oseb — predmet, jaz-ti, pač pa za nesorazmernost, za presežek, ki vzpostavlja vedno nova razmerja.

Drugače drugačen kot drugi — in vendar nikoli brez drugega — je Drugi, ki ga mi imenujemo Bog, vektor vere, upanja in ljubezni.

Ubi caritas, ibi Deus est!

### *Sklep*

Zdi se nam, da vsebuje pot, ki smo jo prehodili skupaj, pouk, ki prekoračuje meje obravnavanega predmeta. Za konec bi radi pokazali to prekoračenje.

<sup>27</sup> Maître Eckhart, *Quasi stella matutina*, v: *Sermons t. 1*, Paris 1974, str. 101.



Kaj smo storili tu, če ne postavili pod vprašaj ustaljeno pojmovanje razodetja? To ustaljeno pojmovanje obravnava, kot smo videli, razodetje zgolj kot spoznavanje in mislim, da nam je uspelo vsaj nekoliko preseči to pojmovanje. Vendar je dobro naznačiti, kaj nas nagiba k temu preseganju. Za to vidim dva nagiba. Na prvem mestu je študij glavnih dokumentov o razodetju. Odkrili smo namreč v njih neko zadrego, ki jo lahko na kratko povzamemo takole: razodetje je védenje, vendar ne kakršnokoli, in predvsem pa ni samo to. To je zbudilo našo pozornost.

Od kod ta težava? Težavo povzroča sprejemanje spoznavnega reda kot ustreznega za pojmovanje razodetja. Predpostavljamo, da določeno védenje osvobaja, odrešuje. Vendar krščanski dokumenti niso mogli pozabiti, da je odrešenje, vezano na razodetje, zadeva dejanj, dogodkov in potemtakem angažiranje teh, ki sprejemajo razodetje. Vernik se ne označuje po tem, kar ve, ampak je priča, ki zastavi sebe in nekako izvaja, uresničuje odrešenje v zgodovini, v družbi.

Tako, — in to je drugi nagib, ki je vodil našo kritiko — smo se morali vprašati o prevladi védenja ne glede na religiozno ali krščansko problematiko. To spraševanje pa je že delno obdelano v razmišljanju sodobne misli. Potemtakem lahko menimo, da težave, ki smo jih srečali v krščanskih dokumentih, ponazarjajo na svoji ravni neki drugi, splošnejši napor. Napor, da bi postavili pod vprašaj oblastnost védenja; poskus, da bi obravnavali védenje in resnico, ki ga spremlja, na področju, kjer bi eden in drugi imela določen položaj in bi bila s tem zrelativizirana. To področje pa se odpre, ko človeka obravnavamo, kot da je že od vedno vključen v družbo in zgodovino. Zadostuje, da ostajamo zvesti temu obravnavanju človeka, pa se spremeni naše pojmovanje znanja in njegove vloge. Ali ne bi mogli, torej, sprejeti miselno orodje, ki je že v rabi na tem področju? Ali ga ne bi mogli uporabiti v pojmovanju razodetja samega?

Prepričan sem, da je to mogoče in sem to tukaj tudi poskusil. Kakšen je rezultat tega dela? Gotovo je, da so že drugi opustili nekdanje splošno sprejeto pojmovanje razodetja. Ker so imeli torej staro pojmovanje razodetja že v koncilskem nauku za nezadovoljivo, me je to spodbudilo za ta poskus. Tako nismo zavrgli pojma razodetja kot nezadostnega in odveč, pač pa smo mu poskušali dati vso njegovo moč v okviru sodobne misli. Kaj smo s tem storili drugega, kot to, da smo nadaljevali ob določenem vprašanju, ki ni najmanjše, teološki napor, ki ima za sabo že več stoletij.

#### **Povzetek: Drago Ocvirk, Razodetje in védenje**

Že koncilska konstitucija O božjem razodetju prerašča okvir dosedanjega pojmovanja védenja kot skladnosti spoznanja in stvarnosti, zato se odpira vprašanje,



kako je mogoče pojmovati razodetje v okviru tega, kar sodobne vede o človeku imenujejo »simbolični red«.

**Zusammenfassung: Drago Ocvirk, Offenbarung und Wissen**

Die Aussichten einer Offenbarungsauffassung, die nicht mehr mit der Wahrheit als *adaequatio intellectus et rei*, vielmehr aber mit einer sogenannten »symbolischen Ordnung« vereinbar ist.

**Résumé: Drago Ocvirk, Révélation et savoir**

Le concept de révélation dans le cadre d'une conception de la vérité, entendue comme *adaequatio intellectus et rei*, et dans le cadre de ce qu'on appelle aujourd'hui »ordre symbolique«.

Janez Juhant

## Cerkev in socialno vprašanje

(Ob devetdesetletnici »*Rerum novarum*« in petdesetletnici  
»*Quadragesimo anno*« — 15. maj 1891 in 1931)

### Uvod

Krščanski socialni nauk ima bogato tradicijo, čeprav mnogi pozabljajo na to. Okrožnice vseh papežev od Leona XIII. dalje in tudi dokumenti krajevnih škofov so dragocena sporočila človeštvu, da bi moglo iz zapletenih in neurejenih odnosov najti rešitev in odgovor na temeljna vprašanja človeške družbe.

Isto leto kot Erfurtski program Socialnodemokratske stranke Nemčije je izšla papeška okrožnica *Rerum novarum*.<sup>1</sup> Program Socialnodemokratske stranke sta sestavila njena vodilna predstavnika Avgust Bebel in Viljem Liebknecht. Engels je program kritiziral in ga dopolnil v smislu marksistične teorije.<sup>2</sup> Krščanski socialni dokument pa je izdal Leon XIII., papež prelomnice dveh razburljivih stoletij, papež, ki je videl znamenja časa in povedel Cerkev v središče dogajanja.

Papeška okrožnica je svetu pokazala skrb Cerkve za vedno bolj žgoče delavsko vprašanje in dala smernice za njegovo reševanje v smislu krščanskih načel.

Delavsko vprašanje se je ob koncu prejšnjega stoletja vedno bolj zaostrovalo. Od začetne gospodarske rasti po revolucijah l. 1848 se je gospodarski položaj slabšal in s tem je postajal delavčev položaj vedno težji. Delavsko gibanje »ni bilo enotno, ampak so se razširjale različne zvrsti *anarhizma* prek *marksistično* in *krščansko* obarvanega *socializma* in nepolitičnih delavskih zvez do začetkov njihovega vpliva na državno socialno politiko.«<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Prim. A. Ušeničnik, Socialno vprašanje, Naša pot IV, 1934,<sup>2</sup> 99.

<sup>2</sup> MED (v petih zvezkih, LJ 1969—76) V, 590.

<sup>3</sup> F. Rozman, Delavsko gibanje od srede 19. stol. . . v: Svetovna zgodovina, LJ 1976, 500.

Delavsko vprašanje je le del širšega socialnega vprašanja, ki nastaja v medsebojnih odnosih kake družbe. Ti odnosi postavljajo socialno vprašanje, ker niso urejeni. To je »vprašanje po vzrokih težav in nepravilnosti, ki nastajajo med različnimi družbenimi razredi in kako te vzroke odpraviti«. <sup>4</sup> Je »vprašanje, kako urediti človeško družbo, da bi bilo ljudem dobro, ali, kako odpraviti socialno zlo.« <sup>5</sup>

Cerkev je šla v korak s časom in sodelovala pri reševanju tega vprašanja, ki je dobilo z razvojem družbe nove razsežnosti. Sicer je vedno reševala in po načelih svojega nauka morala odgovarjati na probleme medčloveških odnosov, vendar nikoli ni zanemarjala svojega prvenstvenega poslanstva: usmerjati človeka iz zemeljske, v kateri vladajo neurejene razmere, v »novo stvarnost«. Zaradi tega ima rešitev socialnega vprašanja s stališča Cerkve drugačne razsežnosti, kot jih ponujajo zgolj ekonomsko in materialno usmerjeni socialni programi.

### 1. Okviri Leonove okrožnice

Leon XIII. ni pomemben samo zaradi dolgotrajnega upravljanja Petrovega stola, saj je bil papež kar petindvajset let, ampak predvsem zaradi svoje dejavnosti in vpliva na cerkveno in javno življenje. Socialna okrožnica »Rerum novarum« je nadaljevanje njegovih pobud za ureditev družbenih vprašanj v smislu krščanskega nauka. Že okrožnica »Quod apostolici muneris« leta 1878 o socializmu <sup>6</sup> obravnava vprašanja lastninske pravice. Cerkev zagovarja različnost ljudi zaradi telesnih in duševnih zmožnosti in priznava možnost osebne lastnine. <sup>7</sup> Podobno tudi druge. »Arcanum divinae sapientiae« govori o krščanskem zakonu kot temelju človeške skupnosti, kajti zakrament zakona povezuje moža in ženo z vezjo božje ljubezni. <sup>8</sup> Okrožnici »Diuturnum illud« posebno pa »Immortale Dei« <sup>9</sup> določata izvir oblasti in njen odnos do Cerkve. »Immortale Dei« postavlja Cerkev za zgled popolne družbe. <sup>10</sup> Okrožnica izrecno našteva pravice in možnosti, ki jih ima državljan pri izpovedovanju vere in drugih dejavnostih.

Posebno pomembna je izjava o človeški svobodi. »Libertas praestantissimum« <sup>11</sup> podčrta človekovo svobodnost <sup>12</sup> in utemeljuje naravni zakon

<sup>4</sup> H. Ditscheid, *Soziale Frage und werktätige Nächstenliebe*, M. Gladbach 1912, 10.

<sup>5</sup> A. Ušeničnik, v op. 1 n. d., 7.

<sup>6</sup> DS (Denzinger-Schönmetzer) 3130—3133.

<sup>7</sup> DS 3133.

<sup>8</sup> DS 3142 sl.; okrožnica je bila izdana 10. febr. 1880.

<sup>9</sup> DS 3150 sl. (9. jun. 1881); DS 3165 sl. (1. nov. 1885).

<sup>10</sup> DS 3166, DS 3167.

<sup>11</sup> 20. jun. 1888.

<sup>12</sup> DS 3245, DS 3246.

kot osnovno določilo posamezne človeške narave.<sup>13</sup> Enako je človeški zakon (lex humana) pogoj družbenega dogajanja,<sup>14</sup> ker določa svobodo vesti in strpnost.<sup>15</sup> Končuje se s temeljnimi ugotovitvami, ki sestavljajo osnove družbe: »svoboda mišljenja, pisanja, učenja in tako svoboda religije brez razlike kakor tudi pravice, ki jih človeku daje narava.«<sup>16</sup> Božjepravna je tudi zahteva za drugačen družbeni red, kjer bosta lahko državljan ali Cerkev svobodno delovala.<sup>17</sup> V »Sapientiae christianae«<sup>18</sup> Leon XIII. podrobneje niza dolžnosti krščanskih državljanov.

Že Pij XI. je upravičeno zapisal, da je Leon XIII. pripravil pot socialnemu nauku v »Rerum novarum« s predhodnimi okrožnicami o »temeljnih človeške družbe«. Vsi dokumenti vključno z »Aeterni patris«, ki ima predvsem filozofski pomen, vendar izraža duha takratnega Cerkvenega mišljenja, izražajo željo Cerkve, da bi dala svetu sodoben odgovor na vprašanja časa, ki bo sicer v skladu z evangelijem in izročilom, obenem pa bo sodobnemu človeku pomagal rešiti vprašanja, ki so se pojavila s hitrim razvojem industrije in so povzročila »zbiranje kapitala v rokah manjšine, medtem ko večina postaja vedno bolj uboga«.<sup>20</sup>

Leon XIII. v »Rerum novarum« izrecno poudarja, da je namen njegovih okrožnic, ki jih je o teh vprašanjih že izdal, »zavrniti zmote sedanjega časa«.<sup>21</sup> Oba razloga terjata, da Cerkev zavzame svoje stališče: »Tudi mi, častiti bratje, ki nam je poverjena skrb za Cerkev in za blagor splošnosti, moramo tozadevno zavzeti svoje stališče. Kakor smo imeli drugekrat navado, ko smo vam pisali o državni oblasti, o človeški prostosti, o krščanskem družbenem redu in drugih podobnih vprašanjih, ki so se nam zdela potrebna obravnave, da smo zavrnili zmotne nazore, enako in iz istih razlogov smo se lotili delavskega vprašanja.«<sup>22</sup> Cerkev se mora opredeliti glede sodobnih družbenih nazorov in postaviti svoj nauk za merilo in smernico družbenega življenja. Takó lahko pomaga ljudem. Težko je pa »namreč določiti pravice in dolžnosti, ki se jih morajo držati bogati in ubožni, tisti, ki dajejo snov (tj. gospodarji obrata) in tisti, ki delajo (tj. delavci). Zelo nevarno je to sporno vprašanje, ker ga vseprek nemirni in premeteni ljudje zlorablajo, da s tem rušijo spoznanje resnice in množico hujskajo k uporu. Naj bo že stvar kakor

<sup>13</sup> DS 3247.

<sup>14</sup> DS 3248.

<sup>15</sup> DS 3250.

<sup>16</sup> DS 3252.

<sup>17</sup> DS 3253.

<sup>18</sup> 10. jan. 1890.

<sup>19</sup> Quadragesimo anno« (QA), 1.

<sup>20</sup> »Rerum novarum« (RN), 1.

<sup>21</sup> Prav tam.

<sup>22</sup> V prevodu A. Tomınca v: Osnovna načela krščanskega socializma, LJ 1931, 21 (podčrtal J. J.).

hoče, *prepričani smo in vsi to priznavajo, da je treba najubožnejšemu stanu ljudi hitro in smotrno pomagati, ker večina teh ljudi živi v tako žalostnih in bednih razmerah, da niso človeka vredne.*»<sup>23</sup>

Več razlogov narekuje Cerkev rešitev socialnega vprašanja. Prvič gre skrb Cerkev delavcem, ki zaradi nerešenih socialnih in ekonomskih vprašanj trpijo zapostavljanje, pomanjkanje in izkoriščanje. Pripadnikom »najnižjega družbenega razreda je treba kar najhitreje dejavno pomagati, ker morajo mnogi izmed njih živeti teptano in ne vredno življenje«. Tako življenje je povzročil razpad cehovskih združenj, razvoj pa ni dal novih. Delavec je postajal vedno bolj zapostavljen izkoriščanju, ki ga podpihuje požrešnost po imetju in z njim povezano odiranje. »Proizvodnja in trgovina sta postala monopol manjšine.«<sup>24</sup>

Dalje je skrb Cerkev povezana s prepričanjem, da nekatere sodobne rešitve tega vprašanja ne prinašajo zadovoljivih sadov. Po papeževem mnenju rešitev prav gotovo ni v tem, da bi hujskali delavce. Takšna rešitev škoduje »delavskemu razredu samemu, je dalje zelo nepravična, ker nasilno prevzame zakonito lastnino, končno je nasprotna državnim oblastim in prinaša popolno zmešnjavo.«<sup>25</sup>

Skrb Cerkev ni namenjena samo pravilni razporeditvi zemeljskih dobrin, v čemer ne moremo iskati rešitve za pravičen družbeni red, torej tudi za rešitev socialnega vprašanja ne. Cerkev gleda globlje: Rešitev lahko dosežemo na osnovi krščanskega načela, po katerem je Bog naš Oče, ki je ustvaril vse ljudi in nas vodi k skupnemu cilju. Ta Oče in Jezusovo odrešilno delo nam omogočata, da postajamo vsi ljudje ena družina. Šele takó lahko v pravem smislu najdemo zadovoljivo soglasje med ljudmi različnih vrst, razredov itd.<sup>26</sup>

Čeprav je očitna ost ne samo te, ampak vseh Leonovih okrožnic proti modernim tokovom, posebno vsestranskemu liberalizmu, vendar iz »Rerum novarum« diha predvsem skrb Cerkev zaradi težkega položaja delavcev. Oster nastop proti drugačnim rešitvam tega vprašanja je razumljiv zaradi njihove protiverske usmerjenosti, ker niso imeli posluha za npravna načela v smislu krščastva. Zato Leon XIII. in za njim Pij XI. poudarjata, da mora biti nova družba utemeljena na krščanskih načelih. »Razvidno je, da se moramo v prvi vrsti usmeriti k izpopolnjevanju vernosti in npravnosti kot glavnemu cilju in po njem usmerjati celotno socialno upravo in dejavnost.«<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Prav tam, 22/23; RN 1/2.

<sup>24</sup> RN 2.

<sup>25</sup> RN 3/4.

<sup>26</sup> RN 21.

<sup>27</sup> RN 42; prim. tudi QA 7.

Tolikšen poudarek krščanskih načel je razumljiv spričo vedno večjega »razkristjanjevanja« družbe, se pravi zaradi vedno večjega vpliva nekato- liških in nekrščanskih načel v družbi. Nova gibanja so ta načela izkoriščala za izločitev Cerkve iz družbenega dogajanja. Prednjačili so liberalizem in še druge skrajne smeri. Cerkev je ob teh gibanjih dobivala novo podobo; kljub manjšemu politično-gospodarskemu vplivu je vedno bolj krepila du- hovno moč, da bi v družbi ohranjala in utrjevala versko dediščino, ki je pogoj za uspešen napredek družbe in za rešitev njenih problemov, tudi socialnih.<sup>28</sup>

## 2. Ali ima Cerkev pravico urejevati socialni red v svetu?

V svoji okrožnici o socialnih vprašanjih današnjega sveta je papež Janez XXIII. ponovno izjavil, da ima Cerkev naravnost dolžnost delovati v svetu tako, da bo pripomogla k rešitvi perečih vprašanj. »Kajti Kristusov nauk nekako združuje zemljo z nebesi; saj zajame človeka v celoti . . . Čeprav je torej naloga svete Cerkve predvsem voditi duše k svetosti in jih napraviti deležne nebeških dobrin, je vendar ravno tako v skrbeh za vsakdanje po- trebe ljudi, ne samo kar zadeva vzdrževanje in način življenja, temveč tudi kar zadeva koristi in napredek v raznovrstnih dobrinah ter različnih časov- nih vplivih.«<sup>29</sup>

Tudi drugi cerkveni dokumenti zahtevajo in branijo to pravico Cerkve. Najpomembnejši je gotovo okrožnica Janeza Pavla II. »Človekov odrešenik«, kjer pravi: »Temeljna dolžnost Cerkve v vseh dobah, posebno v naši, je, da usmerja človeku pogled ter zavest in življenje vsega človeštva vodi h Kristusovi skrivnosti, da vsem ljudem pomaga seznanjati se z globino od- rešenja, ki se uresničuje v Jezusu Kristusu.«<sup>30</sup>

Sodobni teologi menijo, da je Cerkev poklicana sprejeti vprašanja sveta kot svoja in jih reševati odgovorno v sodelovanju s svetom. »Posebnost, s katero je teologija v odnosu do sveta, je stalni plodonosni konflikt z njim.«<sup>31</sup> Celo ljudje popolnoma drugačnega prepričanja in usmeritve priznajo, da

<sup>28</sup> Prim. MM (»Mater et magistra«), Janez XXIII.; »Octogesima adveniensi« (Pavel VI.), »Populorum progressio« (Pavel VI.), pos. GS (»Gaudium et spes«) pastoralna kon- stitucija o Cerkvi v sedanjem svetu), 4,1 sl., 1—3; Janez Pavel II., Govori v Mehiki, Cerkveni dokumenti I, LJ 1979, str. 13.

<sup>29</sup> MM 1/2, v: Nova pot 1963/I, 2.

<sup>30</sup> »Redemptor hominis« 10 b, Cerkveni dokumenti II, str. 15.

<sup>31</sup> Prim. A. Ančić, Die politische Theologie von Johann Baptist Metz als Antwort auf die Herausforderung des Marxismus, Frankfurt am Main 1981, 27.

ima teologija danes družbeni pomen.<sup>32</sup> Poklicana je, da rešuje vprašanja sedanjega časa, torej mora odgovarjati tudi na probleme družbenega reda.

Vse okrožnice o socialnem vprašanju se glede pravice Cerkve do »vmešavanja v družbeno dogajanje« strinjajo v nujnosti, da Cerkev posega v ta vprašanja.<sup>33</sup> Zanimiva je utemeljitev, ki se v posameznih dobah razlikuje.

Leon XIII. v »Rerum novarum« zahteva *rešitev socialnega vprašanja* in *zavrača zmote*, ki jih pri rešitvi teh vprašanj ponujajo sodobni nazori, predvsem socializem.<sup>34</sup> Krščanski nauk sam utemeljuje poseg Cerkve v družbena dogajanja: Če bo družba verna, potem bo lahko tudi ustrezno reševala socialno vprašanje.<sup>35</sup>

Pij XI. natančneje določa cerkveno pristojnost za reševanje neurejenih socialnih razmer. Cerkev nima namena vmešavati se v »zemeljske zadeve«, če ni za to razloga. »Ne sme se pa Cerkev odpovedati temu, da ne bi v od Boga dani službi uveljavila svoje avtoritete, ne sicer v tem, kar služi obrti (proizvodnji), za kar v svoji službi ni poklicana, niti ne razpolaga z zato ustreznimi sredstvi, ampak v vsem, kar zadeva *nravni zakon*«. <sup>36</sup> Tako Cerkev družbi in posamezniku kaže »od Boga dan namen celotnega gospodarstva«. <sup>37</sup> Ker je nravni zakon od Boga, obvezuje enako vse ljudi in omogoča, da posameznik in družba rešujeta svojo nalogo v skladu z njim in usmerjata vse dogajanje k zadnjemu cilju.

V svojem govoru ob petdesetletnici »Rerum novarum« tudi Pij XII. leta 1941 potrjuje, da je »neizpodbitna pravica Cerkve prav presoditi, ali so osnove kakšne družbene ureditve popolnoma v skladu z neizpremenljivim redom, ki ga je Bog stvarnik in Odrešenik naprej določil po naravnem pravu in po božansko razodetih resnicah«. <sup>38</sup>

Ko papež Janez XXIII. v »Pacem in terris« povzema misli svojih prednikov glede socialnega položaja in stanja svetovne družbe sploh, meni, da ima Cerkev kot varuhinja in razlagalka razodetja <sup>39</sup> dolžnost, da svet opozarja na temeljne vrednote, po katerih mora graditi družbeni red. Ljudje kot posamezniki in kot družba morajo spoštovati nravni zakon, s tem pa bodo ohranili vse dobrine, ki sestavljajo temelj družbe. <sup>40</sup> Glede na dokumente

<sup>32</sup> M. Horkheimer, Ein Gespräch, v: Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft, München 1969, 223 sl.

<sup>33</sup> Prim. Apostolsko pismo Pavla VI. »Octogesima adveniens«, LJ 1972, 4 (Uvod).

<sup>34</sup> RN 5, 6, 7.

<sup>35</sup> RN 13 sl.

<sup>36</sup> QA (prevod J. J.), enako vse nadaljnje citate iz te in Leonove okrožnice »Rerum novarum«, podčrtal J. J.

<sup>37</sup> QA 42.

<sup>38</sup> MM 29, Janez XXIII., 15. maj 1961, navaja govor Pija XII. leta 1941, prim. Acta Apostolicae sedis (ASS) XXXIII/1941, str. 196 v: Nova pot (NP) 1963/I, 9.

<sup>39</sup> MM 28, PT (»Pacem in terris« 1963), v: NP 1963/8—9, 355.

<sup>40</sup> Prim. MM 30—33 in PT v: NP 1963/8—9, 354 in 374.



prejšnjih papežev Janez XXIII. ne postavlja v ospredje toliko pravico Cerkve kot verske ustanove, ampak podčrtuje npravni zakon, zapisan v srcih kot merilo družbenega in osebnega življenja. Cerkev ima nalogo pomagati svetu, da ta zakon čimbolje spozna in si ga prisvoji. Če se bo svetna družba ravnala po teh smernicah, bodo v njej vladali svoboda, pravičnost in sodelovanje.<sup>41</sup> Cerkev mora skrbeti za spoznavanje, ohranitev in razširitev npravnega zakona, svetna družba naj se ravna po njegovih načelih.

V nadaljevanju socialne dediščine Cerkve je Pavel VI. v apostolskem pismu »Octogesima adveniensi« (Ob osemdesetletnici »Rerum novarum«) zavzel do novih družbenih vprašanj podobno stališče kot Janez XXIII. Že v »Populorum progressio« Pavel VI. izjavlja, da je socialno vprašanje postalo svetovnega pomena.<sup>42</sup> Cerkev, ki »jasneje in globlje spoznava in presoja, kaj o tej stvari nujno terjaja Kristusov evangelij, je čutila dolžnost, da se ponudi ljudem v službo, da jim pomaga razumeti vso razsežnost tega vprašanja in jih prepričati o nujnosti skupnega nastopa na tem odločilnem prelomu zgodovine človeštva.«<sup>43</sup> Značilnost Pavlovih dokumentov je v podarku, da imajo sedaj laiki nalogo uveljaviti nov, pravični red, medtem ko je v prejšnjih predvsem Leonovih dokumentih ta pripadala škofom in duhovnikom. Pavel VI. glede tega razlikuje med hierarhijo in laiki: Laiki imajo nalogo »prenovitev časnega reda na zemlji«, hierarhija pa, da »avtentično uči in razlaga načela, ki se jih je treba na tem področju držati.« Laiki morajo tako delovati, ne da bi »čakali naročil in navodil od zgoraj.«<sup>44</sup>

Tako Cerkev ustrezno časovnim spremembam utemeljuje svojo vlogo v družbi, da pomaga svetu do pravičnega reda in do človeških medsebojnih odnosov. Doseči jih je mogoče, če družba upošteva načela evangelija. V tem smislu moramo razumeti tudi okrožnico »Redemptor hominis« Janeza Pavla II. in tudi drugih njegovih dokumentov. Kristusa postavlja za zgled vsakemu človeku.<sup>45</sup> Takó je Kristus ideal pravega »novega človeka«, Cerkev pa je poklicana ponuditi roko vsakemu, da »to življenje, ki ga slehernemu človeku obljublja in ponuja Oče v Jezusu Kristusu, večnemu in edinemu Sinu«, doseže tudi njega in Bog izpolni na vsakem človeku svoje delo.<sup>46</sup>

### 3. Temeljne misli »Rerum novarum«

Okrožnica natančno in smelo podaja cilje socialnega dela in navaja, s kakšnimi sredstvi jih bo mogoče uresničiti. Pri tem pa morajo sodelovati

<sup>41</sup> Prim. PT, v: NP 1963/8—9, 368/69.

<sup>42</sup> Prim. PP »Populorum progressio« 1967/3.

<sup>43</sup> »Octogesima advenies« (OA), 5 (sl. prevod, LJ 1972).

<sup>44</sup> OA 48 (papež navaja svojo izjavo iz PP).

<sup>45</sup> Prim. »Redemptor hominis« 13 a.

<sup>46</sup> Prav tam 18 a.

Cerkev, država in prizadeti, delavci in delodajalci.<sup>47</sup> V sodelovanju vseh lahko najde družba pravo pot iz težav in odpravi krivice, ki jih morajo trpeti delavci. Vseh razlik pa ne bo mogla nikoli odpraviti. To je bistvena razlika krščanskega socialnega nauka od podobnih (posebno socialističnega): Zaradi izvirnega greha ne moremo na svetu vzpostaviti popolnega reda, zato je človek poklican še k višjemu, nadnaravnemu cilju.<sup>48</sup> Nekateri tega ne upoštevajo, zato je njihov nauk zmoten.

Socializem dela krivico tako delavcem kot delodajalcem, ker enim kot drugim onemogoča uveljaviti pravice do lastnine.<sup>49</sup> Prav tako »širi nezaupanje med obema stranema«, ker bi »odpadla spodbuda za prizadevnost in pridnost« (brez ustrezne nagrade).<sup>50</sup> Papež se zaveda resnosti položaja, zato ostro kritizira požrešni gospodarski liberalizem,<sup>51</sup> zagovarja pa treznost in razsodnost, ki ju manjka socializmu. S tako presojo položaja bo lahko vsaka stran spoznala pomanjkljivosti in našla primerno rešitev.

*Cerkev* na podlagi svojega nauka uči krščansko pravičnost<sup>52</sup> med različnimi družbenimi skupinami. Delavcem in delodajalcem daje njen nauk smernice za pravičen družbeni red, da, celo v nepravičnih razmerah uči, naj bogatejši sam daje od svojega viška revnejšemu.<sup>53</sup> Za svojo dejavnost ima Cerkev na razpolago svoj nauk in iz njega izvirajoče praktične smernice.<sup>54</sup> Cerkveni nauk je vso zgodovino usmerjal in določal svojo družbeno prakso. Seveda se ta ni vedno enako uveljavljala. Brez dvoma pa je krščanska kulturna dediščina omogočila Zahodu red in pripomogla k znosnemu medsebojnemu odnosu med različnimi stanovi. Danes je ravno zaradi zanemarjanja krščanskih načel postal položaj tako težak. Cerkev kljub temu praktično podpira delavce, kolikor je v njeni moči, da bi jim bilo lažje. Zavzema se za pravice delavcev in jim pomaga.

*Država* skrbi za skupno dobro. Gledati mora na razvoj primerne zakonodaje, po kateri bo zagotovljen blagor skupnosti in posameznika. Sem spadajo »urejeno družinsko življenje, spoštovanje vere in pravičnosti, zmerna obremenitev in pravična razdelitev bremen, napredek v proizvodnji in trgovini, pravšnje stanje kmetijstva in podobno«. <sup>55</sup> To je njena splošna naloga. V zvezi s problemom delavstva pa okrožnica nalaga državi dolžnost, da poskrbi za ureditev delavskega vprašanja.

<sup>47</sup> RN II., III., IV. poglavje.

<sup>48</sup> RN 118.

<sup>49</sup> RN 7—10.

<sup>50</sup> RN 12.

<sup>51</sup> RN 2.

<sup>52</sup> RN 13.

<sup>53</sup> RN 19/20.

<sup>54</sup> RN 22/24.

<sup>55</sup> RN 26.

Potrebna je njena posebna skrb delavstvu, ki je zaradi podrejenega položaja brez moči. Država mora med mnogimi drugimi dolžnostmi, ki jih opravlja, poskrbeti predvsem za to, da »enakopravno zaščiti razred nižjih (slojev), tako da strogo ohranja podeljevalno pravico«. <sup>56</sup> Pri tem mora paziti, da se »posameznik in družina v državi ne izgubita«. Skrbeti mora za red in človeško blaginjo. Ta zahteva spoštovati človeško moč, posebno ne dovoljuje obremenjevati človeka s prekomernim delom, ali nalagati delo mladoletnikom in ostarelim, ženskam pa težko delo. Država mora varovati privatno imetje, preprečevati stavke in skrbeti za višje dobrine: spoštovanje človeške osebnosti, spoznanje resnice, upoštevanje dolžnosti do Boga, počitek v nedeljo in praznike. Prav tako mora zavarovati zemeljske dobrine: skrb za telo (počitek), preprečevati delo otrok. Poskrbeti mora za takšne pogodbe med delavci in delodajalci, da bodo lahko delavci *izpolnjevali dolžnost do Boga in do samega sebe*. Pogodbe morajo omogočati primerno plačilo, da bo lahko delavec preživel sebe in družino. Tega ni mogoče brez zasebnega premoženja, vendar mora država poskrbeti za njegovo pravičnejšo porazdelitev, kar bo zmanjšalo razlike med premožnimi in ubogimi. <sup>57</sup>

*Sodelovanje delavcev in delodajalcev*: Okrožnica podpira ustanovitev združenj samih delavcev ali skupaj z delodajalci, ki »naj ustrezajo zahtevam modernega časa«. Obsoja nasprotovanje in krivično ravnanje do takih združenj v nekaterih državah. <sup>58</sup> Vendar ne koristijo vsa združenja delavcem, ampak zasledujejo svoje cilje, ne korist delavcev. Zato papež pozdravlja tista, ki »iščejo in poskušajo sredstva v jasnem spoznanju zahtev časa, prek katerih bodo tisti, ki so brez imetja, dosegli ugodnejši gmetni položaj«. <sup>59</sup> V mislih ima združenja na verski podlagi, ki so podobna prvim krščanskim občinam in tudi sodobnemu svetu dajejo zgled medsebojnega sodelovanja. Tako omogočajo, da mnogi, ki so »duhovno obupani, telesno zrušeni« najdejo v teh skupnostih pomoč in varnost. <sup>60</sup>

#### 4. Razvoj krščanskega socialnega nauka (*Quadragesimo anno*)

Ob štirideseti obletnici je Pij XI. zapisal: »Štirideset let je minilo, odkar je Leon XIII. blagega spomina izdal čudovito okrožnico »*Rerum nova-*

<sup>56</sup> RN 29.

<sup>57</sup> RN 30—35.

<sup>58</sup> RN 39.

<sup>59</sup> RN 40.

<sup>60</sup> RN 44.

<sup>61</sup> QA 1.

rum« . . . »<sup>61</sup> Naševa tudi druge dokumente, ki jih je v zvezi s temi vprašanji izdal njegov prednik. Ko razčlenjuje položaj v svetu za časa Leona XIII., opozarja na delavski problem. Vrhovni pastir Cerkve se je zavzel za najbednejše in na osnovi verskih načel dal smernice za rešitev socialnega vprašanja. Kljub temu niso vsi soglašali z njegovimi idejami. Enim je bila ovira za razširitev liberalističnega gospodarstva, ki je »podrla smeje malike liberalizma, uničila stare zarjavele predsodke in preprečila nekontroliran in nepreračunljiv razvoj.«<sup>62</sup> Drugi so se zbali teh zahtev ali pa so jih imeli za preveč idealistične. Nato papež ocenjuje, kaj so pristojni storili.

*Cerkev* je kot učiteljica, da pokaže narodom smernice za rešitev socialnega vprašanja. Pij XI. naševa dokumente, ki so jih izdali v Cerkvi po »Rerum novarum«.<sup>63</sup> Razvila se je »prava katoliška socialna znanost«. Razširjali so jo predstavniki Cerkve, ki so skrbeli za delavce. Organizirali so posvetovanja in širili socialno misel med množicami. »Katoliški socialni temelji so prešli v dediščino celotne človeške družbe in veselimo se lahko, da so večne resnice, ki jih je tako smelo oznanjal Naš prednik, razglašali in zastopali ne samo v katoliških časopisih in knjigah, ampak pogosto tudi v zakonodajnih organih ali pri sodnih procesih.«<sup>64</sup> Po vojni so celo vladarji pri vzpostavljanju miru in reda zastopali papeževe nazore in se ravnali po smernicah njegove okrožnice.<sup>65</sup>

Socialni nauk Cerkve je pa imel tudi praktične posledice. Družba je posvetila več skrbi brezpravnim delavcem. Cerkev se je zavzela za njihove pravice. »Izdatnejše in z večjo gotovostjo« so dobivali sredstva za preživljanje: Ne samo prek dobrodelnosti, ampak so ustanavljali vedno več združenj, ki so »večinoma pod duhovniškim vodstvom delavcem, rokodelcem, pripadnikom kmečkega stanu, skratka, zaslužkarjem različnih vrst omogočala in dajala medsebojno pomoč in podporo.«<sup>66</sup>

*Država* je z neustrašnim Leonovim nastopom proti liberalizmu dobila večji vpliv proti svobodnjaškem izkoriščevalskemu gospodarstvu. Bolj je gojila socialno politiko in uveljavljala delavcem ustrezno zakonodajo.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> QA 14.

<sup>63</sup> QA 18: Apostolsko pismo Leona XIII. »Preclara« 1894; Okrožnica »Graves et communi« 1901; Motu proprio Pija X. de Actione populari Christiana 1903; Okrožnica Benedikta XV. »Ad Beatissimi« 1914; Okrožnici Pija XI. »Ubi arcano« 1922 in »Rite expiatis« 1926. Podobno so tudi škofje izdali več dokumentov v smislu »Rerum novarum«. Posebno se je uveljavila »Union internationale d'Etudes sociales«, ustanovljena v Malinesu leta 1820 pod predsedstvom znanega kardinala Merciera, ki je Leonove ideje na filozofskem in socialnem področju zavzeto razširjal in pripomogel k uveljavitvi katoliške teološke in filozofske ter socialne misli v zahodnoevropski družbi na prelomnici stoletja.

<sup>64</sup> QA 21.

<sup>65</sup> QA 22.

<sup>66</sup> QA 24.

<sup>67</sup> QA 25—28.

*Delavci* so začeli ustanavljati društva, čeprav so jih zavračali nekateri svobodomiselnih vladarji in celo nekateri katoliški krogi. Papež je ustanavljanje podpiral, ker so društva s krščanskimi načeli utrjevala delavcem katoliško zavest in jim pomagala dosegati njihov namen: »čimvečje izoblikovanje telesnih, duševnih in materialnih dobrin posameznih članov«. <sup>68</sup> Čeprav »združenja komunistov in socialistov presegajo katoliška po številu, vendar ta zajemajo množico delavcev tako v deželnih okvirih kakor zastopajo tudi na večjih (mednarodnih, op. J. J.) kongresih jasno pravice in upravičene zahteve katoliških delavcev in celo pripomorejo, da se razširja blagodejni temelj krščanske družbe«. <sup>69</sup>

Podobna združenja so nastala tudi med kmeti in drugimi stanovi. »*Rem novarum*« je postala tako »*magna charta*« družbenega nauka, obrodila mnogo sadov in oblikovala krščansko socialno družbo. Kljub temu ji mnogi nasprotujejo, ugotavlja Pij X., ker jo »ali ne razumejo ali površno poznajo«. <sup>70</sup>

V drugem delu se papež sklicuje na pravico Cerkve <sup>71</sup> in hoče opozoriti na nekatere nove probleme. Očitke, da Cerkev sodeluje z bogataši, zavrača s pojasnilom lastninske pravice. Zagovarja lastninsko pravico posameznika in tudi družbe, pri tem pa obsoja tako individualizem kot kolektivizem. Država mora zaščititi zasebno lastnino pred prodajo na škodo lastnika. Z viškom pa mora lastnik delati dobro, od obilja deliti potrebnim. <sup>72</sup>

Posebno natančno obravnava papež »kapital« in odnose delodajalcev do delavcev. Pridobljeno bogastvo je nastalo ravno z delom, sredstva pa so last delodajalcev, torej *imajo oboji pravico do kapitala*, zato je treba deliti po pravici udeležnosti. Vse pa mora družba storiti za rešitev proletarcev, bodisi delavcev v tovarnah kot kmečkih, »kajti število brezimetnih proletarcev je naraslo v neskončno, poleg tega je še ogromna množica kmečkih težakov, ki je porinjena na najnižjo stopnjo življenjskega standarda«. <sup>73</sup>

Pomagati je treba delavcem, da si bodo sami ustvarili »določeno premoženje«. Le takó bo mogoče ohraniti red in družbo obvarovati revolucionarnih prevratov. Delavec mora biti za sadove svojega dela pravično plačan. Upoštevati je treba tudi socialni vidik njegovega dela: z delom mora preživljati svojo družino. Če niso izpolnjeni pogoji za primerno vzdrževanje, je treba spremeniti mezдне odnose. <sup>74</sup> Delodajalci morajo poskrbeti za ugoden potek proizvodnje, ne sme pa zaradi nesolidne proizvodnje trpeti dela-

<sup>68</sup> QA 32.

<sup>69</sup> QA 36.

<sup>70</sup> QA 39.

<sup>71</sup> QA 41.

<sup>72</sup> QA 50.

<sup>73</sup> QA 59.

<sup>74</sup> QA 68 in 71.

vec; če nastanejo težave v proizvodnji, je treba v krščanskem smislu poskrbeti za delavce.<sup>75</sup>

Težave med delavci in delodajalci narekujejo vzpostavitev takšnega reda, ki bo odpravljal pomanjkljivosti. Ker individualizem nima dovolj moči, so potrebna združenja.<sup>76</sup> Država mora delo usklajevati tako, da služi skupnosti, šele nato posamezniku, ne pa obratno. To velja enako za državo kot za posamezna združenja,<sup>77</sup> kakor pravi že Leon XIII. Vsaka taka ustanova si mora prizadevati za združevanje, ne poglobljanje nasprotij.

Tudi Pij XI. obsoja svobodno gospodarstvo brez omejitev, potrebno je mednarodno usklajevanje. Katoliška Cerkev naj za to vzgaja laike, ki bodo med ljudmi širili ideje socialne pravičnosti.<sup>78</sup>

Bistvena novost položaja je po papeževem mnenju uveljavljanje moči, ki jo imajo ne samo lastniki, temveč tudi že upravitelji premoženja.<sup>79</sup> Boj za moč povzroča tekmovanje za oblast na gospodarskem, državnem in mednarodnem področju.<sup>80</sup> Na eni strani se uveljavlja nacionalizem oz. gospodarski imperializem, na drugi pa »nič manj pogubni in prekletstva vredni internacionalizem ali mednarodni imperializem.<sup>81</sup> Papež predlaga pravično ravnanje: »Obojestranske odnose med kapitalom in delom je treba oblikovati po načelih stroge pravičnosti, po t. i. menjalni pravičnosti s pomočjo krščanske ljubezni.«<sup>82</sup>

Podrobno papež preučuje nauk socializma, ki se deli v dve smeri: »nasilnejša smer ali komunizem« in »umerjena smer, ki ima še naprej ime socializem«. Obe sta nezdržljivi s krščanstvom.<sup>83</sup> Zato papež obsoja tiste, ki so prešli v tabor socializma in jih vabi, naj se vrnejo nazaj k Cerkvi.

Glavni vzrok za neurejene razmere vidi tudi Pij XI. v zanemarjanju krščanskih načel, v odpadu od Kristusovega nauka. Prevelika usmerjenost v zemeljsko je ljudi odvrnila od božjega. Zanemarjajo vero,<sup>84</sup> vse je usmerjeno v pridobivanje, ki izkorišča »človekove nižje nagone«, da imajo zopet bogataši korist. Zanemarjajo skrb za življenje po vesti, kajti pridobitneži zasmehujejo poštenost. Vedno bolj se širi vsestransko izkoriščanje, delavcev, delavk, poštenih deklet, vse postaja kupno blago kapitala. Zlorabe slabijo moč ljudstva in še povečujejo nasprotje med izkoriščanimi in izkoriščevalci.

<sup>75</sup> QA 72/73.

<sup>76</sup> QA 79.

<sup>77</sup> QA 78—80.

<sup>78</sup> QA 95—98.

<sup>79</sup> QA 100—107.

<sup>80</sup> QA 108.

<sup>81</sup> QA 109.

<sup>82</sup> QA 110.

<sup>83</sup> QA 120: Ni mogoče biti obenem socialist in kristjan.

<sup>84</sup> QA 130/131.

Poglavar Cerkve posebno graja, da so tudi člani Cerkve udeleženi pri tem izkoriščanju, in jih poziva, naj se zavedajo svojega dostojanstva.

Rešitev je mogoča le, če bo reforma predvidevala »obnovitev krščanskega duha«. <sup>85</sup> Krščanska načela zagotavljajo vzajemno sodelovanje in pravičnost. Namesto tekmovalne denarno-kapitalistične mrzlice bo nastopila vzajemnost po načelu »krščanske zmernosti«. <sup>86</sup> Šele krščanska ljubezen omogoča, da bo družba dosegla vzajemne odnose med različnimi stanovi in posamezniki. Zavzeti se morajo hierarhija in laiki, da bodo kos sodobnemu svetu, ki je postal že »skoraj poganski«. V svojem prizadevanju mora biti Cerkev med seboj tesno povezana.

##### 5. Pomen krščanskega socialnega nauka omenjenih okrožnic

Morda si danes laže predstavljamo družbeni položaj tedaj, ko sta izšli okrožnici, kot pa položaj in težave, ki jih je imela Cerkev v teh kritičnih razmerah. Mnogi so imeli Cerkev za zavetnico močnih in oblastnih (žal mnogi še danes podlegajo tej skušnjavi, predvsem tedaj, kadar to koristi njihovim interesom), saj je bil sloj bogatašev pretežno (vsaj na videz oz. na zunaj) katoliški, čeprav so bili mnogi med njimi katoliški samo še po imenu, krščanska dediščina pa jim v življenju ni nič pomenila. Delavstvo je iz tega razloga, velikokrat nahujskano od nasprotnikov Cerkve, odklanjalo vsako pomoč in sodelovanje Cerkve pri reševanju njegovega socialnega položaja. Proti koncu stoletja je v družbi dobival vedno večjo veljavo liberalizem, ki je imel tudi gospodarsko moč, bil pa je izrazito proticerkven, to pa je neugodno vplivalo na delež Cerkve pri urejevanju socialnega položaja. »Protiklerikalstvo je vzkilo z novo silo. Te dobe nam ni treba opisovati. V nji živimo. Tajne moči, ki uprizarjajo ta boj, se ne morejo skriti. To, kar skušamo mi v svojih malostnih razmerah, skušajo katoličani tudi drugod. Protiklerikalni boj vre povsod: na Španskem, Portugalskem, Francoskem, v Nemčiji in pri nas. Kar niso dosegli z zvijačo, hočejo doseči s silo. *Pokopati hočejo krščansko ljudsko gibanje, katero jim je postalo nevarno.*« Tako je na začetku stoletja ocenil položaj J. E. Krek. <sup>87</sup>

Pri nas je kljub takemu položaju Krek uspel zelo dobro razširiti in utrditi ideje papeške okrožnice in izpeljati tudi praktične zaključke tega dokumenta. <sup>88</sup> Krščanski socialni nauk je zaoral globoke brazde, ki so bile potem uspešna njiva za delo krščanskih socialistov pri nas.

<sup>85</sup> QA 127.

<sup>86</sup> QA 137.

<sup>87</sup> J. E. Krek, *Socializem*, LJ 1902, 588.

<sup>88</sup> J. Prunk, *Pot krščanskih socialistov*, LJ 1977, 8/9.



Proticerkvena usmerjenost, še bolj pa premajhna zavzetost posebno bogatih katoličanov, da bi se držali smernic obeh papeških okrožnic, nezanimanje za evangeljska načela pri bogatih in revnih, vse je vplivalo, da se ideje krščanskega socialnega nauka niso v celoti razširile. Sekularizacija, ki se je v zahodni Evropi pričela že konec prejšnjega stoletja in posegla najprej na miselno področje, je opravila svoje. Cerkev je, žal, v tem procesu preveč poudarjala svojo moč in družbeno veljavo ter svoja načela v posameznih deželah vezala na določene vrste društev in političnih strank. Tako se je večkrat omejila na določen sloj ljudi, drugi pa niso našli tam svojega mesta. Seveda je takšno stanje povzročal tudi politični in kulturni boj, ki so ga liberalistične težnje napovedovale Cerkvi in njenim ustanovam. Izkoriščali so take momente in ljudi odvrčali od Cerkve, kot je omenil že Pij XI.<sup>89</sup> Kljub tem težavam je socialni nauk Cerkve vplival na vso Evropo.<sup>90</sup> Cerkev je dajala za to pobude in jih tudi sama praktično uveljavljala, čeprav je kljub temu leteli nanjo očitki in jo marsikje še danes obsojajo kot vir vsega zaostanka in izkoriščanja.

Vendar se je danes družbeni položaj spremenil v prid Cerkve. Postala je popolnoma verska institucija, ki z izjemami v Južni Ameriki in nekaterih kolonialnih deželah nima neposrednega posega v politiko in gospodarstvo. Kristjani sicer še naprej upravljajo kapital, vodijo gospodarstvo in imajo možnost, da izkoriščajo. Vendar jih danes nihče ne gleda predvsem kot člane Cerkve, ampak kot »sekularne« ljudi, ki se pač ne ravnavo po krščanskih načelih. Ker je glede tega vsak svoboden, ni Cerkev kot skupnost neposredno udeležena. Obenem moramo ravno v zvezi s tem poudariti, da je imela Cerkev tudi praktično v najtežjih dobah odprto srce za stiske bližnjega, mu tudi neposredno pomagala in s tem spolnjevala nauk svojega učitelja, da pomaga trpečim, zapuščenim itd.

Na teoretičnem področju je posebno v zadnjem času dosegla vedno večjo veljavo temeljna misel socialnih okrožnic zadnjih sto let, da je treba socialni nauk graditi na temeljih evangelija.

Čeprav svet danes ne sprejema evangelija kot svoje življenjsko vodilo, se vendar z upanjem ozirajo na Cerkev, da bo tudi danes odgovorila na pereča vprašanja in pomagala svetu iz stiske, v kateri živi. Cerkev pa hoče spričo današnjega položaja usmeriti ljudi k Jezusu Kristusu.<sup>91</sup>

Kriza industrijske družbe je danes streznila še tako naivne zanesenjake, ki so upali, da bodo dosegli s proizvodnjo in drugimi sredstvi na zemlji človeka dostojen položaj. Vendar sta danes posameznik in družba v novih krizah, saj npr. marksistični teoretiki na Zahodu ne najdejo sredstev in celo

<sup>89</sup> QA 39.

<sup>90</sup> J. E. Krek, z. n. d. 577.

<sup>91</sup> »Redemptor hominis«, 18 a.

ne motivacij, da bi vodili množice v idejno preobrazbo.<sup>92</sup> Svetne kot verske ustanove ugotavljajo, da je socialno in politično vprašanje tesno povezano s temeljnimi načeli evangelija, čeprav jih »prodajamo« v drugačnih oblekah. Zato sodobna družba potrjuje, kar sta v omenjenih socialnih okrožnicah postavila kot osnovno načelo papeža Leon XIII. in Pij XI: Družbenoekonomski razvoj sveta je nemogoč, če nima globljih temeljev, ki prek socialnih, političnih, gospodarskih in upravnih reform prodirajo v idejne globine. Ob devetdesetletnici »Rerum novarum« in petdesetletnici »Quadragesimo anno« svet znova kliče po načelih, ki bodo utrdila razrvane temelje. Cerkev tako teoretično kot praktično hvaležno nadaljuje zastavljeno delo.

Prof. Janžekovič je s svojim etično-filozofskim razglabljanjem utrjeval takšno zavest med našim narodom tudi v spremenjenih razmerah. Zavzemal se je za pozitivno ocenitev in vrednotenje kristjanove vloge v socialistični družbeni stvarnosti. Ljudje se srečujemo na polju človeškosti, ki jo kristjani teološko utemeljujemo. Njegovo prizadevanje pomeni tako poglobitev krščanskega družbenega nazora kot razvoj krščanskega etosa, pri čemer je ostal vedno zvest načelom krščanske sholastične dediščine.

**Povzetek: Janez Juhant, Cerkev in socialno vprašanje** (Ob 90-letnici »Rerum novarum« in 50-letnici »Quadragesimo anno« — 15. maj 1891 in 1931)

Obe okrožnici sta temelj krščanskega socialnega nauka in odgovor na pereče vprašanje delavstva s stališča Cerkev. Nasproti naukom, ki temeljijo samo na ekonomskih, političnih in socialnih načelih, zastopa Cerkev stališče, da je ta vprašanja mogoče zadovoljivo reševati le ob upoštevanju religiozno-etičnih načel. Krščanstvo vidi perspektivo človeka v luči razodetja, kjer človek v svojem individualnem in socialnem oziru ostane zvest svoji naravnosti: Tudi v svoji pridobitveni dejavnosti odprt za neskončnost.

**Zusammenfassung: Janez Juhant, Die Kirche und die soziale Frage** (Zum 90-jährigen Jubiläum vom »Rerum novarum« und zum 50-jährigen vom »Quadragesimo anno« — 15. Mai 1891 und 1931)

Die beiden Rundschreiben bedeuten den Grund der christlichen Soziallehre und die Antwort auf die brennenden Fragen der Arbeiterschaft seitens der Kirche. Gegen die Ansichten, die nur auf ökonomischen, politischen und sozialen Prinzipien begründet sind, vertritt die Kirche die Auffassung, daß die Fragen solcher Art nur bei der Beachtung der religiös-ethischen Prinzipien genügenderweise zu lösen sind. Das Christentum sieht die Perspektive des Menschen im Licht der Offenbarung, wo der Mensch in individueller und sozialer Hinsicht seiner Verwiesenheit treu bleibt: Auch bei seiner Tätigkeit in der Welt Gott bezogen verbleibt.

<sup>92</sup> S tem vprašanjem se je bavila frankfurtska marksistična sociološka šola. Posebno pomembno je delo T. Adorna, *Negative Dialektik*, sem spadajo še M. Horkheimer, H. Marcuse, G. Rohrmoser.

**Résumé: Jabez Juhant, L'Eglise et la question sociale** (A l'occasion du 90 anniversaire de Rerum novarum et du 40 anniversaire de Quadragesimo anno)

Les deux encycliques constituent le fondement de l'enseignement social chrétien et se veulent être une réponse, du point de vue de l'Eglise, aux questions brûlantes du prolétariat. Face aux doctrines qui ne se basent que sur des principes économiques, politiques et sociaux, l'Eglise affirme qu'il n'est possible de trouver une solution satisfaisante aux problèmes sociaux qu'en tenant compte des principes religieux et éthiques. Le christianisme regarde l'homme, tant dans sa réalité individuelle que sociale, à la lumière de la révélation. Il doit rester même dans son activité économique, ouvert à Dieu.

*Franc Rode*

## Cerkev in država v prvih stoletjih

### *Uvod*

Vprašanje odnosov med Cerkvijo in državo je toliko staro kot krščanstvo. Odkar je rimski prokurator Poncij Pilat obsodil Jezusa na smrt kot politično nevarnega, je državna oblast nemalokrat obtožila kristjane, da so do nje sovražno razpoloženi in politično nezanesljivi. Krščanski apologeti so odgovarjali, da so kristjani dobri državljani; da spoštujejo državne zakone, da priznavajo cesarja in zanj molijo, vendar so si krize med Cerkvijo in državo sledile druga za drugo in malo je bilo obdobj, ko sta Cerkev in država živeli v mirnem sožitju. Tudi v času najboljšega razumevanja je prišlo pogosto do ostrih sporov.

Stališče, ki ga zavzema Cerkev pred državo, oblikuje eshatološko upanje, ki je temeljna prvina krščanstva. Krščanstvo je usmerjeno v mesto prihodnjega veka (politeuma), v novi Jeruzalem (Raz 21). Zavzeti pa mora tudi določeno stališče do sedanje države (polis). Kristjan pričakuje konec tega sveta, vendar zato ne odklanja države. Zmotno bi bilo misliti, da eshatološko upanje navaja kristjana k nezanimanju za zemeljske vrednote. Nasprotno, pričakovanje konca sveta je močna spodbuda za kristjanovo dejavnost v svetu. Osrednji dogodek — zmaga nad silami smrti in zla — za kristjana ni v prihodnosti, kot so trdile razne apokaliptične in iluministične sekte, marveč v preteklosti. V jedru krščanskega sporočila je tale trditev: Kristus je vstal od mrtvih in premagal njega, ki je imel v oblasti »imperium mortis«. Kristus vlada nad vsem, kar je v nebesih in na zemlji. Svet in resničnosti sedanjega časa so vključene v zgodovino odrešenja. Takó je kristjanovo stališče pred svetom dvojno: Ne izmika se temu svetu, ne beži pred njim, vendar ga tudi ne sprejema brezpogojno. Svet je že pod Kristusovo oblastjo, vendar »podoba tega sveta prejde« (1 Kor 7, 31).

V novi zavezi ne naletimo nikjer na načelen odklon države, nikjer pa tudi ni sprejeta brez kritike, kot da bi bila nekaj absolutnega in dokončnega.

Država je nekaj začasnega. Zato imajo kristjani do nje kompleksno stališče, ki se zdi na prvi pogled protislovno. Na eni strani so besede pisma Rimljanom: »Vsak človek bodi oblastem pokoren« (13,1), na drugi pa Janezovo Razodetje prikazuje državo kot zver, ki se dviga iz morja in nosi bogokletno ime na svojih sedmerih glavah (Raz 13). Ti dve besedili pa se nanašata na isto rimsko državo.<sup>1</sup>

Za pravilno pojmovanje odnosov med Cerkvijo in državo moramo vedeti, kaj pravi o tem nova zaveza, hkrati pa moramo preučiti stališče prvih kristjanov, ki so bili v dramatičnem sporu z rimsko oblastjo. Da bomo razumeli Jezusova načela in njegova stališča pred oblastniki, pa moramo opisati najprej politične razmere v Palestini v njegovem času.

### *1. Politične razmere v Palestini v Jezusovem času*

Leta 65, 64 in 63 pr. Kr. pomenijo prelom v zgodovini judovskega naroda. V teh letih se je namreč rimska oblast nastanila v deželi. V volji, da bi utrdil imperij, je konzul Pompej Veliki šel v vojno s pontskim kraljem Mitridatom in armenskim kraljem Tigranom, ki sta ogrožala vzhodne meje rimske države. Po zmagi nad njima je organiziral provinco Sirijo (leta 64). In ker je hotel narediti konec notranjim razprtijam, ki so ustvarjale nemir in negotovost v judovski deželi, je šel nad Jeruzalem, ga po trimesečnem obleganju osvojil in stopil v najsvetejše (leta 63). Pod novo rimsko upravo so helenska mesta onkraj Jordana dobila avtonomijo v sestavu tako imenovanega Deseteromestja, prav tako mesto Samarija. Galilejo in Judejo so Rimljani združili pod oblast velikega duhovnika, ki je dobil naslov »etnarh Judov«. Nad Sirijo-Palestino je odslej vladal rimski legat. S to upravno ureditvijo se je končala judovska državna neodvisnost. Rim je zagospodoval nad Palestino in je ni več izpustil iz rok.

V tej dobi se na političnem odru pojavi rodbina Herodov, ki je vse do leta 70 po Kr. igrala pomembno vlogo v deželi. Že prvi od Herodov, Antipater (skrajšana oblika Antipas), knez idumejskega izvora, se je leta 63 povezal s Pompejem in je postal njegov zaupnik. Čeprav je bil brez naslova, je v resnici vse vodil v Palestini. Še bolj pomemben je bil njegov sin Herod Veliki (40—4 pr. Kr.), ambiciozen, premeten, energičen, okrut in pohoten človek, ki je živel v nenehnem strahu pred zarotami in je dal umoriti svojo ženo, svojo snaho in tri svoje sinove. Po raznih spletkah mu je uspelo, da mu je rimski senat priznal naslov »kralj Judov, prijatelj in zaveznik Rim-

<sup>1</sup> Prim. Oscar Cullmann, *Dieu et César*, Neuchâtel-Paris 1956, 5—9.

ljanov«. Čeprav je bil do Rima klečeplazen, je vendar gledal na koristi judovskega naroda in zanj veliko dosegel. Po njegovi zaslugi so leta 19 začeli zidati tempelj, ki pa ob njegovi smrti še ni bil dokončan. Herod Veliki je umrl leta 4 pr. Kr. Svoje kraljestvo je razdelil med svoje tri sinove: Herod Antipas je postal tetrah Galileje, Filip tetrah Itureje in Arhelaus tetrah Judeje. Ko so Rimljani Arhelausa odstavili, so na njegovo mesto imenovali prokuratorja z oblastjo nad Judejo in Samarijo. Ta cesarski predstavnik (lat. praeses, gr. hegemon) je navadno prebival v Cezareji, razen ob velikih praznikih, ko je pod močnim vojaškim spremstvom prišel v Jeruzalem in stanoval v kraljevi palači ali v Antonijevi trdnjavi v bližini templja.

Sodno oblast so Rimljani prepustili sinedriju in krajevnim sodiščem, ki so sodila po judovskem pravu. Sinedrij je imel pravico izreči smrtno kazen, vendar je moral obsodbo potrditi še rimski prokurator, ki je imel edini »jus gladii«. Davke (tributum agri in tributum capitis) so pobirali rimski upravniki, med katerimi je bilo veliko domačinov. Mitnino in carino so pobirali mitničarji. Judje so posebej sovražili te uslužbenke rimske oblasti, saj so bili v njihovih očeh pomagači tujega zavojevalca. Ljudje so pogosto trpeli zaradi njihovih krivičnih iztirjevanj. Na splošno se Judje niso mogli sprijazniti z mislijo, da bi bilo izvoljeno ljudstvo pod jarmom poganov.

Za Jezusovega javnega delovanja je bil prokurator v Judeji Poncij Pilat (od leta 26 do 36). Poznamo ga iz evangelijev ter po spisih Jožefa Flavija in Filona Aleksandrijskega. Ta ga prikazuje v posebno črni luči: »Pilat je bil po naravi okruten; v trdoti svojega srca se ni bal ničesar. Pod njegovo vlado v Judeji človek ni dosegel ničesar, razen s podkupovanjem. Povsod je zagospodovala ošabnost, objest in predrznost. Dežela je bila na milost in nemilost izročena tistim, ki so jo plenili in zatirali. Ljudi so pošiljali v smrt brez sodbe. V svoji neugnani okrutnosti tiran ni bil nikdar nasičen.«<sup>2</sup>

Kako se je pod rimsko oblastjo politično in versko opredeljevala judovska družba? Tu so najprej *saduceji*, ki se pojavijo okrog leta 130 pod asmo-nejsko dinastijo in predstavljajo konservativno težnjo pravovernega judovstva. Saduceji izhajajo iz duhovniških krogov, v njihovih vrstah pa so tudi poglavarji velikih družin, ki so po vrnitvi iz babilonske sužnosti ustanovile jeruzalemsko skupnost. To je vladajoča aristokracija. Beseda saducej izvira iz Sadok, ki je bil veliki duhovnik v Salomonovem času in prednik ene glavnih duhovniških družin. Politično so se opredeljevali za rimsko oblast in so bili nekakšni »kolaboracionisti« znotraj judovskega naroda. V verskem pogledu pa so bili pristaši postave (torah) in so zavračali vse, kar se je pojavljalo v kasnejši dobi, kot npr. obstoj angelov in idejo o vstajenju teles. »Sa-

<sup>2</sup> Legatio ad Caium 38.

duceji zanikajo življenje duše po smrti ter kazni in plačilo na onem svetu,« pravi Jožef Flavij.<sup>3</sup>

Mnogo bolj pomembni od saducejev so *farizeji*. Tudi ti se pojavijo ob koncu 2. stoletja pr. Kr. Farizeji predstavljajo odpor proti helenizaciji ne samo na kulturnem, ampak tudi in predvsem na verskem področju, proti helenizaciji, ki jo je hotel izvesti kralj Antiochus Epiphanes. Medtem ko so saduceji aristokracija krvi in denarja, so farizeji aristokracija kulture, se pravi poznanja svetega pisma. Ker izhajajo iz ljudstva, so bliže ljudstvu kot saduceji. Politično istovetijo državo z judovskim narodom in so odločno proti rimski oblasti.

Skrajno krilo farizejske stranke so *zeloti* (gorečniki), ki strastno zagovarjajo izraelsko politično neodvisnost. Zelotsko gibanje se pojavi nekako v začetku krščanske dobe in se krepí vse do leta 66, ko preide v odprt upor proti rimskemu okupatorju. Zeloti istovetijo zemeljsko državo z božjim kraljestvom. V politiki zagovarjajo absolutno teokracijo. Od svojega ustanovitelja Juda Galilejca, ki se je leta 6 po Kr. uprl ljudskemu štetju prokuratorja Kvirina, so zeloti nenehno netili upore med ljudstvom in si polagoma osvajali ljudske množice, njihova skrajna veja *sikarjev* (sicarius — človek z bodalom) pa je izvajala teroristične akcije proti predstavnikom rimske oblasti. V letih 66—70 so organizirali splošno ljudsko vstajo proti Rimu. Rimljani so zadušili upor v krvi in porušili tempelj. Vendar zelotsko gibanje s tem še ni bilo uničeno. Dvainšestdeset let kasneje so zeloti znova pripravili upor proti Rimu. Njihov voditelj Bar Kochba se je tedaj razglasil za mesija in izraelskega kralja, vendar so jih Rimljani kljub junaškemu odporu premagali. Zelotsko gibanje je najpomembnejši politični dejavnik prvega obdobja krščanske zgodovine, pomembno za razumevanje nove zaveze in za dogodke, ki so povzročili Jezusovo smrt.

Jezus se je namreč nenehno soočal s tem gibanjem. Ne samo zato, ker je močno vplivalo na duhove v Palestini, ampak tudi zato, ker je imel v svojem najožjem krogu zelote ali vsaj bivše zelote. Iz tega je moč sklepati, da je te ljudi posebno privlačil in se jim je zdel politično zanimiv. Za enega od dvanajsterih vemo zagotovo, da je bil zelot, preden je postal Jezusov učenec. To je bil Simon. Luka ga imenuje Simon Gorečnik (6. pogl).<sup>3a</sup>

Cullmann<sup>4</sup> je mnenja, da so bili še drugi učenci zeloti ali nekdanji zeloti. Tako npr. Juda Iškarjot, kar naj bi bila aramejska transkripcija besede sica-

<sup>3</sup> Bellum judaicum 11, 8, 14; navaja Jean Daniélou, Le judaïsme au temps du Christ. Institut catholique de Paris. Ad modum manuscripti, brez datuma, 6 a.

<sup>3a</sup> Born ima pridržek: Ob dieser Beiname auf die Mitgliedschaft bei den Zeloten hinweist, muß dahingestellt bleiben (Haag, Bibel-Lexikon 1952).

<sup>4</sup> Oscar Cullmann, n. d. 18—19. BL (786) navaja tri možnosti: 1. mož iz Keriotha; 2. kot Cullmann; 3. izpeljanka iz aramejščine, v pomenu hinavec, izdajalec. Ne daje nobeni razlagi prednosti.



rius. Če je tako, potem laže razumemo Judovo izdajstvo. Jezusa naj bi bil izdal iz razočaranja. Mislil je, da je svoje življenje posvetil mesiju — zemeljskemu vladarju, ki naj bi pregnal tujca iz dežele in obnovil božje kraljestvo na zemlji. Jezus pa je pojmoval svoje mesijansko poslanstvo povsem drugače. Politično mesijanstvo — to, kar je bil najvišji ideal zelotov — je zavračal kot satansko skušnjavo.

Cullmann meni, da je bil tudi Peter pod vplivom zelotov,<sup>5</sup> ker hoče Jezusa odvrniti od trpečega mesijanstva in si ga predstavlja kot vladarja v zemeljski slavi (Mt 16, 21 nasl.). Isto misli o Zebedejevih sinovih Janezu in Jakobu, ki ga prosita, naj bi sedela eden na njegovi desnici, drugi na njegovi levici, ko bo sedel v slavi kot vladar sveta (Mk 10, 35). »To je vse-kakor značilna zelotska prošnja«, ugotavlja Cullmann.<sup>6</sup>

Jezus se je torej nenehno srečeval z zelotskim vprašanjem. Ta politično religiozni ideal je bila resnična skušnjava zanj. In to takoj po krstu, ko mu hudič ponudi oblast nad svetom, pa do trenutka, ko zavrne Petrovo pri-govarjanje in končno do Getsemanija, ko ga hudič še enkrat skuša (Lk 4, 13). To je bila zadnja Jezusova preizkušnja: ali naj popusti pod pritiskom učencev in se z orožjem upre vojakom, ki so prišli, da ga primejo. Vendar Jezus v molitvi zmaga. Preda se Rimljanom in tako izpolni mesijansko po-slanstvo kot trpeči služabnik, ki ga je napovedal Izaija (53. poglavje).

## *II. Jezusovo stališče do države*

Po eni strani za Jezusa država ni nikakršna božanska in dokončna da-nost, po drugi pa zavrača sleherni poskus strmoglaviti oblast. To dvojno stališče je samo v sebi zelo logično in enovito.

### *a) Kritika države*

Jezus ne sprejema državne oblasti brez kritike in ne vidi v njej nič abso-lutnega. To je razvidno iz nekaterih njegovih besed, kjer je očitno, da vla-darjev ni dosti cenil. Heroda imenuje lisjaka, ker ga skuša z ustrahovanjem izgnati s svojega ozemlja (Lk 13, 32). Z ironijo, ki je zanj značilna, govori o maniji vladarjev do častnih naslovov. Ti živijo od ljudstva in nad njim gospodujejo, prebivajo v palačah in se oblačijo v mehka oblačila, potem pa še hočejo, da jih ljudje imenujejo dobrotnike.

Dejstvo, da je Jezus povabil v krog dvanajsterih cestinarja Mateja, v skupino, kjer je bil zagotovo vsaj en zelot, kaže dovolj zgovorno, da je hotel

<sup>5</sup> Oscar Cullmann, n. d. 19.

<sup>6</sup> Oscar Cullmann, n. d. 20. Drugače misli Schnackenburg, *Le Message moral du Nouveau Testament*, Le Puy-Lyon 1963, 106. BL (1925) pri geslu zeloti omenja Si-mona in Juda.

biti nad slehernim političnim antagonizmom in »je za svojo skupnost od-  
klanjaj politično homogenost«. <sup>7</sup>

b) Spoštovanje državne oblasti

Rekli smo, da so bili zeloti za absolutno teokracijo; Jahveja so imeli za edinega Izraelovega kralja. Zato tudi niso hoteli plačevati davkov in so se hoteli s silo rešiti rimskega jarma. Ljudje, ki so hoteli Jezusa »vzeti«, da bi ga naredili za kralja, so bili verjetno zeloti. Toda Jezus se jim je izmaknil in ni hotel imeti stika z njimi. Če je bila med njim in med zeloti ta razdalja, kako ga je potem rimska oblast obsodila kot zelota?

Preden odgovorimo na vprašanje, skušajmo ugotoviti, kakšna je bila Jezusova mesijanska zavest. Jezus se ima za Sina človekovega v smislu Danielove prerokbe (13, 7 nasl) in drugih spisov prvega stoletja, kjer ta prihaja z neba in ustanovi na zemlji kraljestvo, ki ni od tega sveta. Jezus živi v zavesti, da je božji poslanec, ki na zemlji ustanavlja božje kraljestvo. Takó je tudi mogoče razumeti obtožbo, ki je bila napisana na križu: iz rimskega vidika je bil Jezusov zločin v tem, da je v provinci, ki je pripadala Rimu hotel ustanoviti svoje kraljestvo. Obtožen je bil kot zelot, ker si je prisvajal pravico, da vzpostavi božje kraljestvo. V ta namen je uporabljal pojem Sin človekov in naslov mesija.

Ko ga veliki duhovnik vpraša, ali je on mesija, Jezus odgovori: »Ti si to rekel« (Mt 26 64). Culleman razlaga: Ti si to rekel, ne jaz. <sup>8</sup> Potem pa nadaljuje in ne govori več o mesiju ampak o Sinu človekovem: »Poslej boste videli Sina človekovega sedeti na desnici Vsemogočnega in priti na oblakih neba« (Mt 26 64). »Tako je Jezus obšel vprašanje in se ni označil kot mesija. Tako se obtožba ni mogla sklicevati na to besedo. Po drugi strani pa tudi ni prikrival zavesti o svojem poslanstvu, saj se je označil kot nebeški Sin človekov, ki kot tak nima nobenega političnega programa.« <sup>9</sup> V Janezovem evangeliju, ki ima najboljše vire o trpljenju, je jasno rečeno, da Jezusovo kraljestvo ni politične narave: »Moje kraljestvo ni od tega sveta« (Jan 18, 33).

Luka povezuje izjavo o plačevanju davka z Jezusovim procesom. Judje pridejo pred Pilata s to obtožbo: »Tega smo našli, da zapeljuje naš narod in brani cesarju dajati davke« (Lk 23, 2). Kar pomeni: ta je eden od zelotskih agitatorjev. Znano je, da je bilo ravno plačevanje davkov vprašanje vesti za Jude. Z oddajanjem davkov je človek dejansko priznal rimsko oblast. Jezusu zastavijo to vprašanje, »da bi ga ujeli v besedi« (Mk 12, 13). In sicer farizeji in herodovci, oboji ga namreč hočejo onemogočiti. Ta volja je tudi

<sup>7</sup> André Manaranche, *Attitudes chrétiennes en politique*, Paris 1978, 14.

<sup>8</sup> Oscar Cullmann, n. d. 31.

<sup>9</sup> Oscar Cullmann, n. d. 32.

edino, kar jih družijo, saj se v vsem drugem razhajajo. Na vprašanje: »Ali se sme dajati davek cesarju ali ne?« bi farizeji odgovorili: ne, herodovci, ki sodelujejo z Rimljani, pa: da. Past je torej nastavljena na dve strani: Če reče da, bo v očeh ljudi kolaboracionist in jih bo razočaral; če odgovori ne, pa se postavi na stran zelotov in proti rimski oblasti.

Jezus pa se ne zareče. Prizna, da država na svojem področju lahko terjata to, kar ji pripada, se pravi denar. Toda država ni na isti ravni kot Bog, kajti dati Bogu, kar je božjega, pomeni, da mu daš svoje srce, samega sebe. Denar pripada cesarju, saj je na novce dal vtisniti svojo podobo. Naj ima torej svoj denar! Toda vrniti je treba Bogu, kar je njegova last, se pravi dušo in telo, celega človeka, ustvarjenega po božji podobi.

Tako je Jezus jasno povedal svoje stališče: država ni nič absolutnega, ima pa pravico terjati to, kar potrebuje za svoj obstoj. Ne več. Sleherni totalitarna zahteva je s tem obsojena.

Iz tega izhajata dvojni imperativ za Jezusove učence: 1. Ne pustite, da bi vas zeloti zavedli v kakšne politične ali vojaške akcije proti rimski oblasti; 2. Ne dajte državi tega, kar gre Bogu. Če država zahteva kaj takega, se ji uprite.

Če strnemo Jezusov nauk o razmerju do države, lahko rečemo tole:

1. Jezus ne priznava rimskemu cesarju nobene božjepravnosti, nobene legitimnosti, ki bi izvirala od Boga (drugače ne bi bil postavil nasproti Boga in cesarja), toda priznava cesarjeve pravice in zahteva, da se mu podložniki pokorijo.

2. Na svojem področju igra država, tudi poganska, pomembno vlogo: red in mir, ki zanju skrbi, sta koristna za vse.

3. Priznavanje Boga kot najvišje oblasti omejuje državno oblast. Ta se ne sme postaviti na mesto Boga, ne sme prepovedati češčenja Boga in ne sme kršiti božjih zapovedi. Jezus ne govori naravnost o omejitvah državne oblasti, toda predvideva, da je državna oblast odvisna od božje. To razberemo iz njegovih stikov z oblastniki tega sveta. Ko ga hoče Herod Agripa izgnati iz Galileje, Jezus to gladko zavrne. Po poslanstvu, ki ga ima od Boga, mora v določenem času in prostoru izvršiti svojo mesijansko nalogo. Pri tem nima nobena oblast pravice, da bi ga ovirala. Njegov odgovor Pilatu je še bolj jasen: »Nobene oblasti ne bi imel nad menoj, če ti ne bi bilo dano od zgoraj« (Jan 19, 11). To pomeni: v tvoji oblasti sem po volji svojega Očeta. Ne bojim se tvojih groženj, ker sem se podredil njegovi volji.

### *III. Prvotna Cerkev pred državno oblastjo*

Jezusove besede o plačevanju davkov so rabile prvi krščanski skupnosti za vodilo v njenem odnosu do državne oblasti. Toda to načelo je morala

Cerkev prilagajati razmeram, v katerih je živela. Kaj hitro so se namreč zastavljala vprašanja, na katera je bilo treba odgovarjati: kakšno stališče zavzeti pred judovsko oblastjo, ki je bila hkrati tudi verska oblast? Kako naj se krščanski misijonarji vedejo pred rimskimi upravniki? Kaj storiti pred državno zahtevo, naj se cesarju izkazuje božanska čast, ko Cerkev priznava Kristusa za svojega edinega Gospoda? Vsa ta vprašanja so navzoča v spisih nove zaveze. Njihovi avtorji dajejo predvsem praktična navodila za kristjane, ne pa kakšnih teoretičnih razmišljanj. Vendar so za praktičnimi navodili tudi splošno veljavna načela.

#### a) Kristjani pred judovsko oblastjo

Ko veliki zbor v Jeruzalemu pokliče apostole na zasliševanje (Apd 4, 5-22; 5, 17-40), se ti jasno opredelijo pred judovsko oblastjo. Z velikim pogumom kljubujejo teokratični oblasti svojega naroda. Ko Petru in Janezu prepovedo, da bi oznanjala Kristusa, ta dva odgovorita: »Sami presodite, ali je pred Bogom prav, da bolj poslušamo vas, ko Boga. Ne moremo namreč, da ne bi govorili, kar smo videli in slišali« (Apd 4, 19-20). Nekaj dni kasneje Peter in apostoli zopet povedo svoje stališče velikemu zboru, ki bi jih rad prisilil k molku: »Boga je treba bolj poslušati ko ljudi« (Apd 5, 29).

#### b) Lojalnost do rimske oblasti

Zelo jasno je tudi stališče kristjanov do rimske oblasti. »Prvi kristjani zatrjujejo, da so politično lojalni, z zadržkom — se razume — da spoštujejo najprej božje suverene pravice.«<sup>10</sup> To je bila splošna težnja prvih kristjanov, ki v rimskem imperiju niso predstavljali nobene politične moči in so morali toliko bolj gledati, da jih je družba sprejela, da jim je priznavala pravico do obstoja, da so utišali obrekovanja in popravili zmotne poglede nanje. Sam Pavel, ki je moral marsikaj pretrpeti od rimske oblasti, ima to oblast za zakonito. Pri njem ni nobene besede proti rimski državi, nasprotno, po njegovem je kristjan v *vesti* dolžan, da se ji pokori. Tu je zelo kočljivo mesto iz pisma Rimljanom, 13, 1-7, »ki pa ne smemo precenjevati njegovega doma in neprimerno razširjati njegove aplikacije.«<sup>11</sup> »Vsak človek bodi višjim oblastem pokoren; ni je namreč oblasti, razen od Boga, in te, ki so, so od Boga postavljene. Kdor se torej ustavlja oblasti, se upira božji naredbi; kateri pa se upirajo, si bodo nakopali sodbo. Zakaj oblastniki niso v strah dobremu delu, ampak hudemu. Ali hočeš, da bi se ne bal oblasti? Delaj dobro in boš imel pohvalo od nje. Božja služabnica je namreč, tebi v dobro. Če pa delaš hudo, se boj, kajti meča ne nosi zaman; saj je božja služabnica, ki se maščuje v strahovanje tistega, ki dela hudo. Zato se je treba pokoravati

<sup>10</sup> André Manaranche, n. d. 19.

<sup>11</sup> André Manaranche, n. d. 19.

ne samo zaradi strahovanja, ampak tudi zaradi vesti. Zato namreč tudi davke plačujete, kajti božjo službo izvršujete, prav to je njihovo opravilo. Dajte vsakemu, kar ste dolžni: davek, komur davek; carino, komur carino; strah, komur strah; čast, komur čast.«

Po Pavlu kristjan torej dolguje državnim oblastem pokorščino, spoštovanje, plačevanje davkov, ker jo je postavil Bog. Oblast je božja služabnica v dobro skupnosti, zato se ji je treba pokoriti v vesti. Državni uslužbenec, ki pobira davke in ne presega meje svoje pristojnosti, izvršuje božjo službo. Pavel ne priznava oblasti božjepravni značaj *zato, ker je oblast*, ampak *zato, ker skrbi, in pod pogojem, da skrbi za skupno blaginjo*. Kaj je skupna blaginja — tega oblast ne more določati sama po sebi. Po Pavlu je to tisto, kar je v skladu z božjo voljo.

Na podobna priporočila naletimo v prvem Petrovem pismu, 2, 13-17: »Podvrzite se zaradi Gospoda vsakemu človeškemu redu: bodisi kralju kot najvišjemu, bodisi poglavarjem kot od njega poslanim, da hudodelce kaznujejo, dobre pa pohvalijo. Vse spoštujte, brate ljubite, Boga se bojte, kralja častite.«

Tako pozitivno stališče do oblasti je toliko bolj prepričljivo, ker avtor že omenja preganjanje »zaradi pravice« (3, 14) in »zaradi Kristusovega imena« (4, 14).

### c) Odpor proti totalitarni oblasti

Poleg tega pozitivnega vedenja pa je v novi zavezi čutiti tudi silen odpor do zemeljske oblasti, ko ta začne preganjati kristjane. To stališče zastopa predvsem Razodetje svetega Janeza, pisano pod Domicianovim preganjanjem (81—96). Preganjanje sicer ni bilo splošno, razen v Mali Aziji. Janez je bil tedaj izgnan iz Efeza na Patmos, efeška Cerkev je trpela »zaradi Kristusovega imena« (2, 3), v Pergamu so ubili Antipasa (2, 13), ker je odklanjal »satanov prestol«, se pravi rimski tempelj, kjer so častili cesarja. Janez naznanja Cerkvi v Smirni, da bodo nekaj njenih članov vrgli v ječo (2, 10).

V Razodetju svetega Janeza prihaja do veljave novo stališče kristjanov do rimskega imperija, v nasprotju s stališčem svetega Pavla. Pavel je hotel preprečiti, da ne bi zeloti, ki so obiskovali judeo-krščanske skupnosti in pripravljali upor za leto 66, zavedli kristjane v opozicijo. Zato je nenehno poudarjal pokorščino do cesarja. Sedaj pa je položaj drugačen. Imperij preganja kristjane in Janez ga slika kot zver, ki ji satan navdihuje kult cesarja.<sup>12</sup> Kadar pa kakšen človek zahteva zase božansko čast, se Cerkev takoj postavi po robu. Angel »večnega evangelija« naznanja z močnim glasom vsem na-

<sup>12</sup> Prim. Jean Daniélou, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, I, Paris 1963, 114—115.

rodom: »Bojte se Boga in dajte mu čast, molite njega, ki je ustvaril nebo in zemljo, morje in studence voda« (14, 6-7).

Ob tej bogokletni cesarjevi pretenziji so kristjani pripravljani na vse: na preganjanje, na ječo in smrt. Po mnenju Razodetja ta oblast, ki terja zase božansko čast, ni od Boga, ampak od hudiča: »Zmaj je dal zveri svojo moč, svoj prestol in svojo veliko oblast« (13, 2). Takó je v očeh kristjanov vladar, ki tepta božjo čast, hudičevo orodje.

#### *IV. Cerkev in država med preganjanji*

V poapostolski dobi in vse do Konstantina se je Cerkev znašla pred težkim vprašanjem, kakšno stališče zavzeti pred oblastjo, ki jo preganja. Zanimivo je to, da je Cerkev v teh težkih časih vedno čutila nekakšno privlačnost do države in ni nikoli zgubila upanja, da bo nekoč prišlo do plodnega sodelovanja med njima. Po drugi strani pa se ni nikdar nehala bojevati proti totalitarnim težnjam državne oblasti. Tako Cerkev od Tiberija do Konstantina niha med priznavanjem in kritiko države: nikdar je ni naravnost odklanjala, ker bi bila mistično zagledana v onstranstvo, nikdar pa je tudi ni sprejemala za vsako ceno in brez kritike, nikdar ni bila pripravljena žrtvovati svojo čast v nenačelnih kompromisih. Z nezmotljivim nagonom je znala najti pravo sredino med *da* in *ne*. Vselej je bila pripravljena, da se postavi po robu cesarju, ko je šel predaleč v svojih zahtevah, hkrati pa je celo v preganjanju priznavala zakonitost njegove oblasti.

##### a) Odpor proti državi

Cerkev ni klonila pred državo, ki je hotela ustvariti na zemlji dokončno kraljestvo, hkrati pa si je lastila pravico, da si pravno podvrže krščanstvo. Krščanski odpor izhaja iz prepričanja, da je človek poklican v prihodnje kraljestvo, kjer bo Kristus kraljeval v miru in pravičnosti. Takó kristjan ne more sprejeti države kot nekaj absolutnega in dokončnega. Zanj je zemeljska država nekaj postranskega in prehodnega. Zato se Cerkev z vso silo upira religioznemu totalitarizmu rimske države. Poleg tega so še vse boleče izkušnje prvih stoletij: obrekovanje, prezir, nenehna preganjanja, brezpravnost tristo let.

Vse to je pri nekaterih kristjanih zbudilo pravo sovraštvo do države, v kateri vidijo utelešenje satana. V resnici se rimska oblast in kristjani res niso mogli sporazumeti, tako močno so se razhajala njihova religiozna pojmovanja.

Po rimskem pojmovanju ima država, ki jo uteleša cesar, vso oblast, da urejuje religiozno življenje po svoji volji. Sprva je bil rimski kralj tudi du-

hovnik, potem pa so duhovniško službo opravljali poklicni duhovniki, ki so stanovali v kraljevski palači. Leta 12. pr. Kr. pa si je Avgust hkrati z vladarstvom prevzel tudi naslov »pontifex maximus«. Njegovi nasledniki so bili poslej tudi »veliki duhovniki« državne religije in so urejevali kult po svoji volji. To pa je bila nepremostljiva težava za kristjane: ti mu niso mogli priznati pravice, da ureja versko življenje svojih podložnikov, saj so priznavali enega samega velikega duhovnika — Jezusa Kristusa. Poleg tega je bil od Julija Cezarja dalje v navadi kult cesarjev, ki so jim izkazovali božansko čast. V cesarju so gledali utelešenje božanske moči, emanacijo »nesmrtnih in pravičnih misli« božanstva. Domician si je prvi nadel božanski naslov »Dominus« in je videl v Kristusu, kralju kristjanov, pravega tekmeča. Spričo vsega tega kristjani nenehno ponavljajo :»Ne bomo molili cesarja kot Boga, ne bomo prisegali na njegov genij.« Poglejmo nekaj krščanskih reakcij na božanske pretenzije cesarjev.

Po letu 150 je krščanski filozof Justin poslal svojo Apologijo cesarju Antoninu Piju in njegovemu sinu Marku Avreliju. Justin zagotavlja, da so kristjani zvesti državi, da pa molijo samo Boga. Brez diplomatske orokavičenosti spominja cesarje na njihovo odgovornost in jim grozi z večnim ognjem: Kristjani »skušamo biti prvi pri plačevanju dajatev in davkov, saj je to Kristusova zapoved. Mi molimo samo Boga, pri vsem drugem pa se vam radi pokoravamo in priznavamo v vas vladarje in voditelje ljudstev in prosimo Boga, naj vam s svojo vrhovno močjo da modrost in razumnost. Če nas kljub temu, da za vas molimo in ničesar ne prikrivamo pred vami, prezirate, nas to ne prizadene, kajti prepričani smo, da bo vsak kaznovan v večnem ognju zaradi svojih del in bo dajal odgovor po meri oblasti, ki jo je prejel od Boga.«<sup>13</sup>

Pod cesarjem Komodom (180—192), ki se je dolgo ponašal kot bog, potem pa ga je neki atlet zadavil, je antiohijski škof Teofil objavil nov zagovor krščanstva, kjer pravi: »Cesarju izkazujem spoštovanje, molim ga ne, pač pa zanj molim. Molim samo pravega, resničnega Boga. Vprašal me boš: ‚Zakaj ne moliš cesarja?‘ Odgovarjam: ‚Ker cesar ni za to, da bi ga molili, ampak da bi mu izkazovali dolžno spoštovanje. Cesar ni Bog, ampak človek, ki mu je Bog zaupal službo, da sodi po pravici, ne da ga ljudje molijo‘.«<sup>14</sup>

Podobne misli je leta 197 objavil Tertulijan pod Septimijem Severom, ki je hotel z radikalnimi ukrepi uničiti krščanstvo: »Kristjani smo dolžni spoštovati cesarja, saj ga je izbral naš Gospod. Lahko bi celo rekel: Cesar je bolj naš kot vaš, saj ga je postavil naš Bog. In ker je moj, naredim za njegovo zveličanje več ko drugi; ne samo, da zanj prosim tistega, ki lahko

<sup>13</sup> Sv. Justin, *Apologia I*, 17; navaja Hugo Rahner, *L'Eglise et l'Etat dans le Christianisme primitif*, Paris 1964, 49.

<sup>14</sup> *Ad Autolyicum I*, 11; navaja Hugo Rahner (odslej HR) n. d. 50.



usliši, pač pa sem tudi jaz tak, da sem vreden biti uslišan. Cesarja ne imenujem »boga«, ker ne znam lagati ali ker se nočem iz njega norčevati ali ker sam ne bi hotel, da ga tako imenujem. Če je človek, je v njegovi koristi, da prepusti prvo mesto Bogu. Zadostuje, da ga kličejo za cesarja, saj je to tudi veliko ime, ker ga je dal Bog.«<sup>15</sup>

Pri Hipolitu Rimskem, ki piše svoj komentar k Danielu pod Septimijem Severom, pa se kaže pravo sovražstvo do države. Zver, ki jo je videl Daniel, je po njegovem podoba rimskega cesarstva: »Četrta zver, hkrati čudovita in strašna, ima železne zobe in bronaste kremplje. Kaj neki predstavlja, če ne Rimljana? Kajti ta država je iz železa.«<sup>16</sup>

Hipolit vidi v močno centralizirani rimski državi satanovo posnemanje edinosti Cerkve: »Gospod se je rodil v letu 42 cesarja Avgusta, ko se rimski imperij začne vzpenjati k vrhu. To je tudi čas, ko je Gospod po apostolih sklical vse narode in jezike, da je iz njih naredil eno ljudstvo vernih kristjanov, ki nosijo v svojih srcih novo in zmagovalno ime. Zato nas je hotel sedanji zmagoviti imperij po satanovem navdihu posnemati. Tudi on je sklical najboljše ljudi iz vseh narodov, jih je oborožil in jih je imenoval »Rimljane«. Zato je bilo prvo štetje pod Avgustom, prav tedaj, ko se je Gospod rodil v Betlehemu, da so se ljudje tega sveta, ki jih je prešteval zemeljski kralj, imenovali »Rimljani«, medtem ko se tisti, ki verujejo v nebeškega kralja, imenujejo »kristjani«.<sup>17</sup> Hipolit roti kristjane, ki so se zatekli v katakombe, naj se upro cesarjevi tiraniji in naj »ne naredijo brez razsodnosti vsega, kar jim ljudje ukažejo«.

Origen je v komentarju pisma Rimljanom (244) prvič načelno odprl vprašanje o odnosih med Cerkvijo in državo. Na vprašanje, ali je oblast, ki preganja božje služabnike in zatira vero, od Boga, odgovarja: je. In to utemeljuje takole: Tako kot sta sluh ali tipanje od Boga, čeprav ju človek uporablja v slabe namene, tako tudi oblast.« Vendar zaključuje: »Prišla pa bo pravična božja sodba nad tiste, ki izvršujejo oblast po svoji brezbožnosti, ne pa v skladu z božjo postavo.«<sup>18</sup>

Vprašanje o razmerju med Cerkvijo in državo obravnava Origen tudi v svojem delu *Contra Celsum*. Cornelij Cels, ta najstarejši »učitelj protikršćanske misli«<sup>19</sup>, vprašuje, zakaj ta strah in zadržanost kristjanov pred zemeljskimi vladarji, saj so si pridobili svoje vladarsko dostojanstvo z božjo pomočjo.

<sup>15</sup> Apologetica 28, 3—33, 4; navaja HR 50.

<sup>16</sup> De Christo et Antichristo; navaja HR 31

<sup>17</sup> Commentarium in Daniele IV, 9; navaja HR 31.

<sup>18</sup> Commentarium in Ep. ad Romanos IX, 26—30; navaja HR 58—60.

<sup>19</sup> Contra Celsum VIII, 68; navaja H.-I. Marrou, *Théologie de l'histoire*, Paris 1968, 118.

Origen mu odgovarja: »Prezirati je treba naklonjenost ljudi in kraljev, ne samo če si jo pridobimo z umori, nečistovanjem in zločini, ampak tudi, če si jo pridobimo za ceno žalitve Boga ali s hlapčevskim prilizovanjem in nizkotnimi dejanji, nevrednimi pogumnih in velikodušnih ljudi, ki si med drugimi krepostmi prizadevajo tudi za srčnost, kot najbolj plemenito med vsemi.«<sup>20</sup> Sicer pa kristjani nikakor nočejo izzivati vladarje, če jih ti ne silijo k ničemur, kar bi bilo proti božji postavi.

Cels prigovarja kristjanu: »Če ti je ukazano, da prisežeš na cesarja, se nimaš kaj bati, saj so mu bile izročene vse zemeljske stvari in vse, kar prejmeš v tem življenju, prejmeš od njega.« Origen odgovarja: »Ni res, da je bilo vse izročeno cesarju; ni res, da vse prejemamo od njega. Kar prejemamo po pravici, prejemamo od Boga in od njegove previdnosti.«<sup>21</sup>

Cels tudi prvi izraža očitke, ki so ga potem ponavljali vsi teoretiki totalitarizma: namreč, da kristjani rušijo edinost imperija: »Če zavračaš načelo: en kralj, je verjetno, da te bo ta kaznoval. Kaj, če bi vsi storili tako? Kralj bi ostal sam in zapuščen in zemeljske dobrine bi postale plen najbolj krvoločnih in divjih barbarov. Ti bi uničili tudi tvojo vero in pravo modrost.« Origen mu odgovarja: »Če verjamemo v božjo previdnost, vemo, da cesar ne bo ostal sam in barbari ne bodo oplenili cesarstva. Če bi bili vsi ljudje taki, kot sem jaz, je jasno, da bi se barbari spreobrnili k božji besedi in bi bili najbolj podložni zakonom in najbolj civilizirani. Tedaj bi opustili vse druge kulte, ostal bi samo krščanski.« In ta napoved polna zanosa: »Da, ostal bo samo krščanski kult, kajti Beseda si iz dneva v dan osvaja vse večje število duš.«<sup>22</sup>

Cels porogljivo vprašuje: Denimo, da prepričaš Rimljane, naj opustijo svoje bogove in častijo tvojega Boga — bi ta Bog prišel iz nebes in se vojskoval zanje, tako da ne bi potrebovali druge pomoči? »Svoj čas je ta isti Bog obljubljal svojim vernim prav to in še več. In poglejte usluge, ki jih je izkazal njim in vam. Oni — ne samo, da ne gospodujejo po vsej zemlji — so ostali brez ognjišča in brez domovine. Kar pa zadeva vas: če še kdo bega iz skrivališča v skrivališče, ga zalezujejo, da bi ga odvedli na morišče.«<sup>23</sup> Origen mu odgovarja: Če se božje obljube, dane Hebrejcem, niso izpolnile, ni zato, ker bi jih Bog varal, ampak zato, ker so bile dane pod pogojem, da izpolnijo božjo postavo in po njej živijo. Če Judje nimajo več ognjišča in domovine, je zato, ker so prelomili postavo, predvsem pa zaradi zločina, ki so ga storili nad Jezusom. Če bi se Rimljani spreobrnili, bi zmagovali nad svojimi sovražniki, še več, sploh ne bi imeli več vojn, ker bi jih varovala

<sup>20</sup> Contra Celsum VIII, 63; navaja HR 61.

<sup>21</sup> Contra Celsum VIII, 63—70; navaja HR 62.

<sup>22</sup> Contra Celsum, prav tam; navaja HR 63.

<sup>23</sup> Contra Celsum, prav tam; navaja HR 63.

božja moč. Kajti božji ljudje so sol zemlje in dajejo trdnost stvarjem tega sveta, in zemeljske stvari se ohranijo, dokler se sol ne spridi (Origen navaja Lk 14, 34). »Prepričani smo: Pregarjani smo tedaj, ko Bog pusti svobodo skušnjavcu. Ko pa nas hoče obvarovati preskušenj, imamo kljub sovraštvu sveta, ki nas obdaja, čudežen mir in zaupamo v njegovo besedo: ‚Ne bojte se, jaz sem svet premagal‘ (Jan 16, 33). Zares je premagal svet. Svet ima samo toliko moči, kolikor hoče njegov zmagovalec. Naš pogum izvira iz te zmage. Če hoče, da se zopet bojujemo za vero, naši nasprotniki lahko pridejo. Rekli bomo: ‚Vse premorem v njem, ki mi daje moč, Jezus Kristus naš Gospod‘ (Flp 4, 13).«<sup>24</sup>

#### b) Priznavanje državne oblasti

Kristjani načelno niso nikoli zavračali državne oblasti. Njihovo stališče izhaja iz prepričanja, da je državna ali cesarjeva oblast neposredno od Boga, ki je ustvaril človeka.

Iz odgovorov mučencev pred sodišči sklepamo, da jih je Cerkev navajala k spoštovanju oblasti. Tako mučenka Donata iz Sciliuma v Afriki izjavlja pred sodniki: »Cesarju kot cesarju čast, pred Bogom pa strah.«<sup>25</sup> Rimski senator Apolonij se zagovarja pred prefektom takole: »Kristus nam je naročil, da spolnjujemo njegovo postavo, da skazujemo čast cesarju, da molimo samo nesmrtnega Boga.«<sup>26</sup>

To spoštovanje cesarjeve oblasti prihaja do veljave tudi v mnogih cerkvenih dokumentih. Najstarejši med njimi je molitev za cesarja in državo, ki jo je na koncu pisma Korinčanom pripisal papež Klemen leta 96, ob koncu Domicianovega vladanja. To so besede, s katerimi so v Rimu molili za cesarje: »Ti, Gospod, si jim v svoji sijajni in neizrekljivi moči dal kraljevsko oblast, da bi jim bili mi, ki spoznavamo slavo in čast, ki si jim jo dal, pokorni, in se ne bi upirali tvoji volji. Daj jim, Gospod, zdravje, mir, slogo, trdnost, da bodo imperij, ki si jim ga dal, upravljali brez ovire.«<sup>27</sup> Ta molitev je najstarejši dokaz zvestobe do države, ki preganja Cerkev. Molitev »pro salute imperatorum« je eden najstarejših elementov krščanskega kulta.

To načelno stališče že naznanja prihodnje sodelovanje med Cerkvijo in rimsko državo. Kristjani razmišljajo takole: Če je božja previdnost raztegnila meje rimskega cesarstva do konca zemlje, je zato, da bi pripravila pot evangeliju. Origen je prepričan, da je Avgust pripravil pot Kristusu. Zanimivo je, da si Cerkev to upa povedati cesarju že v drugem stoletju, ko politično ne pomeni nič. Kristjani so celo prepričani, da so najmočnejša opora

<sup>24</sup> Contra Celsum, prav tam; navaja HR 64.

<sup>25</sup> Franc Ksaverij Lukman, Martyres Christi, 1934, 88.

<sup>26</sup> Actes d'Apollonius 37; navaja A. Hamman, La Geste du Sang, Paris 1953, 68.

<sup>27</sup> Ep. ad Corinthios LXI, 1; navaja Joannes B. Lo Grasso S. I., Ecclesia et Status, Romae 1952, 1.

države in da zagotavljajo njeno trdnost. Aristid Atenski piše cesarju Hadrijanu: »Zame ni dvoma, da samo molitev in priprošnja kristjanov pripomoret, da svet sploh še obstaja.«<sup>28</sup> Apologeti nenehno opozarjajo oblast, da ubija tiste, ki najbolj goreče molijo za cesarja in državo.

Kristjani so se v rimski državi kljub preganjanju počutili doma. Zavedali so se celo, da so lahko za vzor državnim upravi. Tako Origen stavi za zgled pametnih gospodarjev škofo in cerkvene voditelje: »Če primerjamo božje Cerkve z drugimi skupnostmi, med katerimi živijo kot tujke, so to kot nebeške luči na tem svetu. In če primerjate svet božje Cerkve z mestno upravo, boste našli med cerkvenimi ljudmi mnoge, ki bi bili vredni vladati mestu, medtem ko ne boste pri državnih uslužbencih našli ničesar, kar bi opravičevalo njihovo vzvišeno službo.«<sup>29</sup> »Te besede nam dajo jasno vedeti, da se v tretjem stoletju Cerkev že čuti enako cesarstvu. Hkrati rimska oblast čuti nekaj podobnega: v katoliški Cerkvi spoznava moč, s katero je treba računati.«<sup>30</sup>

Tako se položaj polagoma spreminja. Cesar Maksimin (235—238) omejuje preganjanja na škofo, ker se mu zdijo najbolj nevarni. Kartaginski škof Ciprian piše o njem: »Ta cesar bi bil bolj mirno sprejel novico, da se je proti njemu dvignil tekmeč, kot da so izvolili novega rimskega škofa.«<sup>31</sup>

Po Decijevi smrti, v prvih letih cesarja Valerijana, je bila cesarska palača že polna kristjanov. Cesar Galien (260—268) je razveljavil Decijev odlok o odvzemu cerkvenega imetja. Nekaj let kasneje pa Cerkev prvič prosi za pomoč državo v zadevi, ki je čisto notranja Cerkvi. Ko je bil Pavel iz Samosateja obsojen krivoverstva in ni hotel zapustiti svojega škofovskega sedeža, ga je na prošnjo Cerkve odstavil cesar Avrelijan (270—275). Ta državna podpora je bila sicer usodna za Cerkev.

Leta 311 je Galerij izdal prvi odlok o verski toleranci, kjer pravi: »Zato naj kristjani priznajo našo dobroto in prizanesljivost, molijo naj k svojemu Bogu za našo blaginjo, za blaginjo države in svojo. Tako bo državna skupnost brez škode in bodo mogli živeti brez strahu.«<sup>32</sup>

## V. Cerkev v Konstantinovi državi

Ko je bil cesar Maksimin prisiljen izdati odlok o verski toleranci, je pisal prefektu cesarske straže Sabinu: »Že dolgo je jasno, da kristjanov z nobe-

<sup>28</sup> Apologia 16, 6; navaja HR 43.

<sup>29</sup> Contra Celsum 3, 29; navaja HR 44.

<sup>30</sup> Hugo Rahner, n. d. 44.

<sup>31</sup> Epistola 55, 9; navaja HR 45.

<sup>32</sup> Navaja Hugo Rahner n. d. 47.

nim sredstvom ni moč prepričati, naj opustijo svoje trmasto vedenje.«<sup>33</sup> To je jasno priznanje politične nemoči pred junaškim odporom Cerkve. Vendar kristjani niso bili zadovoljni s samo toleranco. Nikdar se niso odpovedali misli, ki jo je že davno izrazil Origen, da mora rimsko cesarstvo postati krščansko. Konstantin je z milanskim odlokom leta 313 versko toleranco spremenil v versko svobodo za kristjane.

a) Cesar, »škof za zunanje zadeve«

Cerkev je bila tedaj že zelo močna, predvsem na vzhodu, in Konstantin se je tega zavedal. Kot dober politik je združil interese Cerkve s svojimi. Verska svoboda se je vse bolj spreminjala v privilegiran položaj za Cerkev. Toda Konstantin je imel značilno rimsko pojmovanje oblasti: podpora, ki jo daje Cerkvi, pomeni hkrati tudi oblast nad Cerkvijo. Še vedno se ima za »pontifex maximus« in že kot katehumen dopušča, da mu izkazujejo božansko čast, resda omejeno.

Po svoji strani Cerkev ne sprejema svobode kot milost, ki jo obvezuje do hlapčevske hvaležnosti, ampak kot pravico, ki jo je dolgo časa zahtevala in je zanjo drago plačala. Po njenem je s tem država samo izpolnila dolžnost, ki ji jo nalaga Bog.

Konstantin je v interesu države najprej razglasil versko svobodo, kmalu pa jo je omejil na škodo poganstva in je vse bolj favoriziral Cerkev, v kateri je videl providencialno sredstvo za svojo politiko združevanja. Vidna znamenja te politike so bila vrnitev zaplenjenega imetja Cerkvi, pravni privilegiji v prid duhovščini, zidanje veličastnih bazilik v Rimu in Jeruzalemu.<sup>34</sup> Ta privilegiran položaj pa je bil za Cerkev tudi nevaren. Čeprav je cesar priznaval, da ima Cerkev svoje področje pristojnosti, je vendar posegal tudi v njene notranje zadeve. Takó je na svojo pest sklical cerkveni zbor v Niceji, da bi rešil spor, ki je nastal v zvezi z arianizmom. Ko so se škofje zbrali na koncilu, je dejal: »Tudi jaz sem bil med njimi kot eden izmed njih. Nisem mogel prikriti tega, kar mi je bilo v tolikšno veselje: Tudi jaz spadam med vas, ki ste božji služabniki. Bog vas je postavil za škofove za notranje zadeve, mene pa je izbral za škofa za zunanje zadeve.«<sup>35</sup>

V tem je bila velika nevarnost za Cerkev, vendar se je ta ni zavedala. Preveč jo je zaslepil sijaj, ki ga ji je dajal cesar s svojo podporo. Za primer tega slepega navdušenja navedimo gostijo, ki jo je priredil cesar škofom po nicejskem koncilu, kot jo opisuje Evzebij: »Noben škof ni manjkal pri vladarjevi mizi. Eni so se zleknili na isto ležišče kot cesar, drugi so počivali na

<sup>33</sup> Evzebij, *Historia Ecclesiastica* IX, 1, 5; navaja HR 69.

<sup>34</sup> Prim. Mythe et réalité de l'Eglise constantiniennne, *Les quatre fleuves* 3, 22—39.

<sup>35</sup> Evzebij, n. d. III, 15; navaja HR 75.

sosednjih ležiščih. Vse skupaj je bilo videti kot podoba Kristusovega kraljestva. Mislili smo, da je prej sen kot resničnost.«<sup>36</sup>

V resnici so bile to nevarne sanje, saj Kristusovo kraljestvo ne stoji na škofih, ki se prekladajo po cesarskih posteljah.

Zaradi uradne politike so pogani navalili v Cerkev, »ker so se bali cesarjevih groženj«. Avguštin je kasneje ugotavljal: »Malo je bilo svetnikov in veliko grešnikov. Porasla je hinavščina — crevit hypocrisis.«<sup>37</sup> Cesar seveda ni gledal na to. Njegov glavni namen je bil doseči enotnost cesarstva na temelju krščanstva. Vse drugo je bilo zanj nepomembno. Teološke kontroverze o konsubstancialnosti Očeta in Sina so bile zanj »igre nespametnih otrok«, »neumnosti, o katerih vsak lahko misli, kar hoče«. In ker ni imel pravega smisla za vrednote krščanske vere, je kmalu zapadel pod vpliv arianskih škofov, ki so se ugnezдили na dvoru. Po njihovem prigovarjanju je leta 330 izgnal s svojih sedežev škofove, ki so se držali nicejske veroizpovedi.

Konstantin je umrl dve leti kasneje. Na smrtni postelji sicer zatrjuje, da ostaja zvest nicejski veroizpovedi, vendar se da krstiti arianskemu škofu Evzebiju.

#### b) Prvi spor s krščanskim cesarjem

Njegov sin Konstancij je bil sicer vzgojen v katoliški veri, vendar je pod pritiskom arianskih škofov prvi sprožil spor s Cerkvijo. Leta 353 je sklical sinodo v Arlesu, ki naj bi obsodila velikega pobornika za pravo vero Atanzija. V strahu pred cesarjevimi grožnjami celo papeški legati podpišejo obsodbo. Isto doseže dve leti kasneje na sinodi v Milanu. Samo nekaj pogumnih škofov se mu upa upirati. Osius, skoraj stoletni škof iz Kordove, Evzebij iz Vercellija, Dionizij iz Milana, Hilarij iz Poitiersa, papež Liberij morajo v izgnanstvo. V svojem izgnanstvu na vzhodu Hilarij napiše knjigo zoper Konstancija, kjer pravi: »Vsemogočni Bog, da nisi dal mojim letom in mojemu času, da bi v Neronovi in Decijevi dobi izpolnil svojo dolžnost in izpovedal tebe in tvojega edinega Sina. Ne bi se bil bal natezalnice, ne bi me ustrahoval ogenj. Veselo bi se bojeval proti odprtim sovražnikom. Danes pa se borimo proti zahrbtnemu preganjalcu, proti priliznjenemu nasprotniku, proti antikristu Konstanciju. Ne bije nas po hrbtu, boža nas po trebuhu. Ne pleni nam imetja, da bi nam dal življenje, bogati nas za smrt. Ne navaja nas na pot svobode, s tem da nas zapira v ječe, časti nas v svoji palači, da nas zaslužni. Ne seka nam glave z mečem, našo dušo ubija z zlatom. Svoje okrutnosti počenjaš brez sovraštva, ki vodi v slavno smrt. Tvoj genij je večji

<sup>36</sup> Evzebij, n. d. III, 15; navaja HR 75.

<sup>37</sup> Enarr. in psalmos 7, 9.

od hudičevega; zmaguješ na nezaslišan in nov način: preganjaš, ne da bi delal mučence.«<sup>38</sup>

Leta 359 so škofje, zbrani na sinodi v Riminiju, zopet podpisali veroizpoved, kjer so črtali besede »*consubstantialem Patris*«. Dve leti kasneje pa je Konstancij umrl in s tem je bilo konec njegove cerkvene politike. Na njegovo mesto je prišel cesar Jovian, ki je bil naklonjen katoličanom. Škofje, ki so klonili v Riminiju, so bili veseli, da so mogli biti spet zvesti cesarju in pravi veri. Tisti, ki so vse skozi ostali neomajni, so se zbrali okrog Luciferja in Kalarisa in posmehljivo ugotavljali: »Škofje, ti veliki gospodje, ki so pod Konstancijem najprej branili pravo vero in so jo potem obsodili s svojim krivoverskim podpisom, so se spet spreobrnil h katoliški veri, takoj, ko so videli, da je cesar na strani katoliških škofov. Kaj postane vera, če po želji zemeljskega vladarja škofje preidejo en dan iz katolicizma v herezijo, drug dan pa iz herezije v katolicizem?«<sup>38a</sup>

Škofje so se lahko vrnili na svoje sedeže. Hieronim je poročal: »Egipt je sprejel Atanazija kot zmagovalca, Hilarij se je vrnil v Galijo kot vojščak po bitki, Italija je odložila žalna oblačila, ko je vstopil Evzebij.«<sup>39</sup>

### c) Zadnji boji z arianizmom

Zadnji boj z arianizmom je vodil milanski škof Ambrož. Nenehno je poudarjal dve načeli: verska resnica je nedotakljiva in ne more biti predmet političnih spletek; neodvisnost klera je neobhodno potrebno jamstvo za svobodo Cerkve. Kmalu je pokazal, da je sposoben ti načeli braniti pred državno oblastjo.

V mesecu marcu 385 je cesar Valentinian II. zahteval od Ambroža, naj izroči »baziliko pri vratih« ariancem, ki so se s pomočjo cesarice — matere Justine zopet uveljavili na dvoru. Pred veliko nočjo so arianci zahtevali »novo baziliko«. Toda verniki so zasedli cerkev in policija jih ni mogla razgnati z nobenim sredstvom. Ambrož je v oblegani cerkvi dramatično govoril, kjer med drugim slišimo tudi tole: »Tudi jaz imam svoje orožje, toda uporabljam ga v Kristusovem imenu. Tudi moje telo se lahko spopade s smrtjo. Tudi mi imamo svojo moč. Škofova moč je v tem, da je slaboten, kajti pisano je: ‚Ko sem slaboten, sem močan‘ (2 Kor 12, 10).«<sup>40</sup> Odnosi med cesarjem in Ambrožem so se tako zaostriili, da ga je cesar hotel odstaviti in na njegovo mesto postaviti arianskega škofa Avksencija. Ambrož mu je

<sup>38</sup> Ad Constantium Augustum I; navaja HR 121—123.

<sup>38a</sup> Navaja HR 89.

<sup>39</sup> Dialogus adv. Luciferianos 19; navaja HR 91.

<sup>40</sup> Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Dunaj 1866 nasl. 65 86—93; navaja HR 95.



odgovoril, da cerkvene zadeve rešuje Cerkev, ne cesar. Cerkev pripada Bogu in cesar nima nad njo nobene pravice.

Ko je leta 369 prišel na oblast Teodozij, se je znova zastavilo vprašanje odnosov med Cerkvijo in državo. Lahko rečemo, da se je Cerkev po toliko bojih s krščanskimi vladarji le malo streznila in je postala do njih bolj nezaupna, čeprav je še vedno gojila močno simpatijo do države, ki jo je podpirala. Vendar ni bila več pripravljena, da se na prvi namig vrže cesarju v objem, vsaj ne s takim navdušenjem kot prej.

Bistveno vprašanje je ostalo nerešeno: kje je meja med cerkveno in državno oblastjo, naj bo ta še tako naklonjena Cerkvi? Ambrož je za svoj čas načrtoval to mejo, ko je povedal Teodoziju: »Cesar je znotraj Cerkve, ne nad Cerkvijo.«

Že za časa cesarja Gracijana se je pod Ambroževim vplivom zgodilo nekaj pomembnega: cesar se je odpovedal naslovu »pontifex maximus«. Ob tej priložnosti mu je Ambrož pisal: »Vi (cesarji) morate služiti vse-mogočnemu Bogu in presveti veri. Ni namreč drugega sredstva za zagotovitev blaginje v cesarstvu, kot je to, da vsak moli pravega Boga, Boga kristjanov, ki vlada nad vsem.«<sup>41</sup> Ambrož, ki kot rimski patricij istoveti interese imperija z interesi Cerkve, je prepričan, da morata Cerkev in država sodelovati pri istem namenu: pri utrjevanju ene in druge z vzajemno pomočjo.

Dne 27. februarja 380 je cesar Teodozij izdal odlok, po katerem je katoliška vera postala državna vera. Leto kasneje pa je sklical koncil v Konstantinoplu, da bi odpravil zadnje posledice arianizma. Koncilske odloke je potrdil on.

Leta 388 se je Teodozij preselil v Milan in Ambrož je skoraj vsak dan zahajal v cesarsko palačo. Zaradi velikega moralnega ugleda je cesarju lahko povedal marsikaj. Leto kasneje se je dogodil pokol v Solunu. Solunčani so bili nejevoljni na vojake, ki so jih imeli na stanovanju. V jezi so ubili mestnega glavarja Boterika. Na prigovarjanje svojih svetovalcev je cesar ukazal, naj pobijejo meščane, čeprav ga je Ambrož svaril. Vojaki so ljudi nagnali v cirkus in jih v treh urah pobili več kot sedem tisoč. Ambrož je bil ogorčen. Za zločin je treba zadostiti, tudi če je krivec sam cesar. Škof je odšel iz mesta in pisмено zahteval od cesarja, naj dela javno pokoro. Cesar se je uklonil in osem mesecev delal pokoro, potem pa je pred vsem ljudstvom izpovedal svojo krivdo. Ta dogodek je po vsem cesarstvu naredil izreden vtis, nekako tako kot v srednjem veku, ko je nemški cesar Henrik v sporni srjaci čakal pred zidovi Canosse, da ga sprejme papež Gregor VII.

<sup>41</sup> Ep. 17, 1; navaja HR 101.

## V. Ločitev cerkvene in državne oblasti

Boji, ki jih je bila Cerkev v petem stoletju, so dokaj različni od prejšnjih. Sedaj ni več dramatičnih zmag in porazov. Vendar se izkušnje prejšnjega stoletja zlijejo v ideje, od katerih je živela Cerkev v naslednjih stoletjih.

V petem stoletju se pod udarci barbarov zruši tudi zahodno rimsko cesarstvo, kar daje Cerkvi večjo svobodo. Drugo veliko dejstvo tega stoletja je Avguštinov teološki genij in vrsta velikih papežev, kot so Inocenc I., Leon Veliki in Gelazij.

### a) Avguštinova politična teologija

V enem svojih pisem govori Avguštin o cesarjih, ki so postali kristjani. To pismo je v nekem smislu povzetek razvoja odnosov med Cerkvijo in državo na Zahodu: »Cesarji, ki so jih svoj čas premagali kristjani, ne v oboroženem boju, ampak z močjo svoje smrti, poklanjajo danes sijaj svojega plemenitega cesarstva in svojo cesarsko krono na ribičev grob.«<sup>42</sup> Grob prvaka apostolov je Rimljanom danes bolj drag kot Romulov tempelj.<sup>43</sup>

Avguštinovo pojmovanje krščanske države lahko povzamemo takole: Politična oblast je nujna zaradi človeške narave in zaradi posledic izvirnega greha. Je tako neogibna, kot so na družbenem področju neogibni odnosi med gospodarji in hlapci. Politična oblast je včasih dobra, včasih brezbožna. Julijan je bil neveren cesar in odpadnik, pogubljenec, ki je molil malike. In vendar so bili v njegovi vojski kristjani, ki so priznavali samo nebeškega cesarja. Ko jih je Julijan navajal, naj molijo malike in naj jim prižigajo kadilo, so postavili Boga nad cesarja. Ko pa jim je ukazal: v napad, na sovražnika, so ga takoj ubogali. Jasno so namreč razlikovali med večnim Gospodom in časnim gospodarjem, toda iz ljubezni do večnega Gospoda so se pokorili časnemu gospodarju.<sup>44</sup>

Avguštin priporoča kristjanom, naj bodo vdani državi, tudi če jih ta preganja: »Vsi vemo, kako pogosto so preganjali Cerkev tisti, ki imajo v rokah zemeljsko oblast. Toda sprašujem vas: V čem so kristjani škodovali zemeljski državi? Kaj so naredili slabega državi? Je mar Kristus prepovedal vojakom, naj služijo časnim oblastem? Mar ni sam izjavil, ko so mu Judje to hoteli šteti v zlo: Dajte cesarju, kar pripada cesarju, in Bogu, kar pripada Bogu? Mar ni tudi sam plačal davek z denarjem, vzetim iz ribjega gobca? Mar ni eden od njegovih vojščakov, njegov ljubljeni sopotnik, rekel svojim

<sup>42</sup> Ep. 232, 3; navaja HR 167.

<sup>43</sup> Enarr. in psalmos 44, 23; navaja HR 166.

<sup>44</sup> Prav tam 124, 7; navaja HR 166.

tovarišem, ki so bili nekako Kristusovi sodržavljeni: Vsak bodi državni oblasti pokoren? Mar ni predpisal Cerkev, naj moli tudi za cesarje? V čem naj bi bili torej kristjani nasprotniki države? V čem niso podložni kraljem, ki vladajo na tej zemlji?«<sup>45</sup>

Avguštin pravi tudi tole o krivičnem vladarju: »Tudi pošastim, kot je bil Neron, je dala oblast previdnost najvišjega Boga, ko ta sodi, da ljudje zaslužijo take vladarje.«<sup>46</sup>

Avguštin spodbija misel, ki so se nanjo tako pogosto sklicevali od Konstantina dalje, da je zvestoba krščanski veri najboljše jamstvo za politične uspehe. Podobno so govorili rimski pogani, ko so Alarikovi vojaki opustošili Rim. Ta nesreča naj bi bila po njihovem zadela Rim, ker se je odvrnil od svojih bogov. Zato Avguštin riše podobo vzornega krščanskega vladarja, čigar vrednost se ne meri po njegovih političnih uspehih, ampak po zvestobi božji postavi. Zmage, dolga vladavina, mirni časi — »teh uspehov in drugih darov ter tolažb tega bednega življenja so bili vredni, kot se zdi, tudi molilci demonov. Bog je v svojem usmiljenju tako določil, da si njegovi verni ne bi želeli teh darov, kot da so najvišje dobro.«<sup>47</sup> Ne glede na politične uspehe ali poraze ima cesar dolžnost, da na zemlji dela za to, da bodo ljudje spoštovali večno božjo postavo.

Te misli so Avguština polagoma privedle do tega, da je krščanskemu vladarju priznal oblast tudi v verskih zadevah, in sicer takrat, kadar krivoverci vnašajo nered v Cerkev. Cerkev in država morata skupaj uresničevati veliki ideal — ustvariti na tem svetu božjo državo (civitas Dei).

## b) Cesar in papeževost prvenstvo

Cerkev je nagonsko vedno vleklo k »dobremu cesarju«, se pravi k vladarju, ki jo podpira in brani. Ta ideal je zmagal pod Leonom Velikim, ko se oblast apostolskega sedeža uveljavlja pod vodstvom rimskega škofa — in s pomočjo države. Ko se je škof Hilarij iz Arlesa skušal izmakniti papeževi jurisdikciji, je cesar Valentinian (445) objavil odlok o papeževi oblasti v Cerkev. Tako za papeževost prvenstvo jamči odslej rimski cesar.

## c) Cerkev in država na Vzhodu

Na Vzhodu pa so se stvari razvijale drugače. Ko je v začetku stoletja nastopil službo carigradskega škofa Janez Zlatousti in se je postavil po robu

<sup>45</sup> Enarr. in psalmos 118; Sermo 31, 1; navaja HR 167.

<sup>46</sup> De civitate Dei 5, 19; navaja HR 167.

<sup>47</sup> De civitate Dei 5, 24; navaja HR 168.

cesarju Arkadiju, so ga leta 403 hlapčevski škofje odstavili in pregnali s škofovskega sedeža. Tedaj so ti škofje tudi izpovedali svoje stališče do državne oblasti, ki je bilo tako usodno za kasnejši razvoj vzhodne Cerkve: »Cesar, Bog te je postavil nad nas, škofe. Nikogar ni nad teboj. Ti kraljuješ nad vsemi, zato imaš pravico, da delaš, kar hočeš.«<sup>48</sup> Za temi besedami se skriva stara poganska miselnost, da je cesarjeva oblast sveta. Položaj pa je še zapletalo prepričanje, da so verski spori v resnici politični spori. Zato je bilo poseganje državne oblasti v cerkvene zadeve v nekem smislu razumljivo.

#### č) Papež Gelazij

Zadnji papež, ki je v petem stoletju prispeval k razvoju misli o odnosih med Cerkvijo in državo, je bil Afričan Gelazij. Papeški prestol je zasedel leta 492, ko so v Galijo že prodrli Franki, v Italiji pa so Ostrogoti s Teodorikom ustanovili svojo kraljevino. Z obema državama je morala Cerkev najti nove oblike sodelovanja, hkrati pa se je morala bojevati proti težnjam vzhodnega cesarstva, ki mu je vladal Anastazij, prepričan, da je božji namestnik na zemlji.

Ko je bil Gelazij še tajnik Feliksa II., je v papeževem imenu napisal pismo vzhodnim škofom (488), kjer je podal podobo pravega cesarja, kot sta si jo zamislila Ambrož in Avguštín: »Ni primerno, da dober cesar, ki hoče biti katoliški vladar, popušča pred zahtevami, ki so škodljive Cerkvi. Ko zavrne to, kar žali Boga, bo sledilo samo dobro zanj, za državo, za njegovo zveličanje in njegovo vladavino. Nič ni bolj potrebno kot resnica v kultu, ki ga izkazujemo Bogu. V resnici je namreč vir vsakršne blaginje. Resnica preprečuje sleherno nasilje nad vestjo in vsako nesrečo. Ničesar ni, kar bi smeli imeti raje ko Boga. In če mi ugovarjate, da je na kocki sam obstoj države, vedite, da je škof dolžan na glas oznanjati, da je bolj koristno za državo ohraniti nedotaknjeno vero in sveto občestvo. Morda bi bilo treba vprašati: Je mar koristno za državo, da spodkopava religijo?«<sup>49</sup>

Ko je cesar imenoval Petra Mongosa za aleksandrijskega škofa, čeprav je bil izobčen, je Gelazij izjavil nastavitev za neveljavno in pribil: »Cesar je sin Cerkve, ne pa škof.«

Takoj ko je Gelazij postal papež, je pisal cesarju Atanaziju pismo, kjer izraža svoj nauk o ločitvi državne in cerkvene oblasti. Malo pred smrtjo (vladal je samo štiri leta) je napisal še eno razpravo o tem vprašanju. V njej je Avguštínova politična teologija našla svojo najlepšo dopolnitev in vpra-

<sup>48</sup> Palladius, *Dialogus de vita Chrysostomi* 10; navaja HR 171.

<sup>49</sup> Ep. 1, 13; 23, 29; navaja HR 185—186.

šanje pravih odnosov med Cerkvijo in državo svoj klasični izraz. Potem ko ugotavlja, da so bili pred Kristusom res vladarji, ki so bili hkrati tudi duhovniki in duhovniki, ki so bili tudi vladarji, nadaljuje: »Kristus, ki pozna človeško bedo, pa je razdelil obe oblasti na lastna področja dejavnosti in na različni dostojanstvi. Takó krščanski cesarji potrebujejo škofe za svoje večno življenje, škofje pa uporabljajo cesarske odredbe za zemeljsko življenje. Duhovniška služba se je tako oddaljila od nevšečnih zadev tega sveta, kajti »tisti, ki se vojskuje za Boga, se ne zapleta v svetne zadeve« (2 Tim 2, 4), prav tako se tisti, ki je postavljen za zemeljske stvari, ne sili, da bi vodil božje zadeve. Skromnost obeh redov je tako zajamčena: nobeden se ne more ponašati, da ga vzdržujeta oba redova in vsak je primeren in pristojen za svoje področje.«<sup>50</sup>

### *Sklep*

Tako smo na kratko predstavili zgled, ki ga nam daje Cerkev prvih stoletij v svojem razmerju do države. Kot smo videli, je bila ta zgodovina dokaj viharna. Glede na akterje, ki so jo ustvarjali, verjetno drugače ni moglo biti.

Človek, ki gradi imperije in družbene sisteme, zlahka podleže napuhu, ki ga vodi v absolutizacijo in pobožanstvenje svojih stvaritev. Kristjan, ki se bojuje za svobodo Cerkve, pa iz tega boja lahko naredi malika, ki vodi v čisto zemeljsko teokracijo.

Vendar so se v teh bojih natančneje izoblikovale meje med eno in drugo oblastjo. Uveljavilo se je tudi spoznanje, da država ne sme zaslužiti Cerkve in ne Cerkev države.

Od ustanovitve Cerkve je minilo dva tisoč let. V tem obdobju so se pojavile vse možne oblike odnosov med Cerkvijo in državo. Od apostolskih časov pa do danes so Cerkev »vlačili pred kralje in poglavarje« (Lk 21,12), ko se je bojevala za svojo svobodo. Včasih pa je tudi Cerkev sama podleгла skušnjavi in je hotela zavzeti mesto »kraljev in poglavarjev«. Od Konstantina, ki se je imel za »škofa za zunanje zadeve«, do Justiniana, cesarja-duhovnika in njegovih naslednikov, je bila Cerkev kaj hitro pripravljena žrtvovati svoje pravice. Potem ko je v srednjem veku zlomila cesarsko oblast, pa si je umišljala, da ima v posesti »oba meča«, se pravi duhovno in svetno oblast.

Prek vsega tega je Cerkev jasneje spoznala, kakšni morajo biti njeni odnosi do države: Načelno priznava državo kot ustanovo, ki jo hoče Bog in jo zahteva tudi njena struktura, saj brez nje sama ne bi mogla obstajati. Hoče pa tudi obvarovati svojo avtonomijo, svoj posebni položaj znotraj države, saj je po svojem izvoru in po svojem namenu višja od države.

<sup>50</sup> Tract. IV de vinculo anathematis, XI; navaja HR 208—209.

V tej živi zgodovini, ki terja vsak čas odgovorne odločitve, sta se pojavila dva modela odnosov med Cerkvijo in državo: Na Vzhodu, v cesarstvu »novega Rima«, je Cerkev v dobršni meri podlegla pred državno oblastjo. To se je kasneje nadaljevalo v carski Rusiji, kjer je bila Cerkev brez obrambe v rokah državne oblasti. To osvetljuje tudi sedanje stanje Cerkve v Sovjetski zvezi in v drugih socialističnih deželah s pravoslavno tradicijo.

Na Zahodu pa je Cerkev pod vodstvom papežev in izrednih škofov znala bolje ohraniti svojo svobodo v razmerju do države. Res, da so ji pri tem pomagale tudi zunanje okoliščine. Zahodno rimsko cesarstvo se je zrušilo v petem stoletju, bizantinsko je trajalo še tisoč let. Na Zahodu je bilo papeštvo edina moralna avtoriteta in kulturna vez med državami, ki so se oblikovale po barbarskih vpadih. Tako je Cerkev lahko podajala svoje izkušnje in spoznanja novim narodom. In ko se je v zgodnjem srednjem veku spet vnel spor med Cerkvijo in državo, so se meje med pristojnostjo ene in druge še bolj jasno zarisale. Vselej pa so bile izkušnje in spoznanja Cerkve prvih stoletij vzor za kasnejše dobe. Mislim, da so tudi za nas.

#### **Povzetek: Franc Rode, Cerkev in država v prvih stoletjih**

Nagel pregled odnosov med Cerkvijo in državo od prve krščanske skupnosti do papeža Gelazija v 5. stoletju. Cerkev je načelno vedno priznavala državo kot ustanovo, ki jo hoče Bog, vendar v njej ni videla nič absolutnega in dokončnega. Pred zemeljsko oblastjo je tako v preganjanju kot v mirnem času branila svojo avtonomijo, svoj poseben položaj znotraj države, saj je po svojem izvoru in po svojem namenu višja od nje.

#### **Zusammenfassung: Franc Rode, Kirche und Staat in den ersten Jahrhunderten**

Eine rasche Übersicht der Verhältnisse zwischen Kirche und Staat bis den 5. Jahrhundert. Die Kirche hat immer den Staat als die von Gott gewallte Institution, niemals aber als ein Absolut anerkannt. Sie verteidigte ihre eigene Autonomie und ihre besondere Lage in dem Staat, weil sie bewußt war ihn nach ihren Ursprung und Ziel überbieten.

#### **Résumé: Franc Rode, L'Eglise et l'Etat dans les premiers siècles**

Une présentation rapide des relations entre l'Eglise et l'Etat de la première communauté chrétienne jusqu'au pape Gélase au 5<sup>e</sup> siècle. L'Eglise a toujours reconnu l'Etat comme une institution voulue par Dieu, mais elle n'y a vu rien d'absolu et de définitif. Tant dans les persécutions qu'au temps de paix, elle a défendu, devant le pouvoir terrestre, son autonomie, sa position particulière à l'intérieur de l'Etat, ayant conscience qu'elle le dépasse par son origine et par la fin qu'elle poursuit.

Slavko Kessler

## Bibliografija prof. dr. Janeza Janžekoviča

1929

— L'Ethique du Psautier. Doktor-ska disertacija. Paris 1929.

1932

— Razgovori. V: Nedelja 4 (1932), št. 1—52.

1934

— Boj za krščansko filozofijo. Čas 28 (1933/34), 252—262, 292—303.

— Dr. Vebrova pot do »Knjige o Bogu«. BV 14 (1934), 233—255.

1935

— Razvoj Vebrovega nazora o pod-stati. BV 15 (1935), 115—144.

— Šanc, Stvoritelj svijeta, BV 15 (1935), 160—162.

— Keilbach, Problem religije. BV 15 (1935), 289—291.

1936

— Vebrova filozofija in tvorni vzrok. BV 16 (1936), 196—209, 267—287.

— Keilbach, Die Problematik der Religionen. BV 16 (1936), 155—157.

— Današnje filozofske struje na Francoskem. Dom in svet 49 (1936), 397—412.

— Émile Meyerson in njegova filozofija. Čas 31 (1936/37), 121—156.

1937

— Zimmermann, Filozofija i religija II. BV 17 (1937), 201—204.

— Zupančič, Determinizem in fizi-kalna slika sveta. BV 17 (1937), 204—207.

— Gredt, Elementa Philosophiae Aristotelico — Thomisticae I, II.<sup>7</sup> BV 17 (1937), 287—289.

— Šerkova kritika Vebrovih dokazov za bivanje božje. Čas 32 (1937/38), 48—53, 84—94.

1938

— Hessen, Wertphilosophie. BV 18 (1938), 110—114.

— Feckes, Die Harmonie des Seins. BV 18 (1938), 114—115.



— Narodni socializem kot svetovni nazor. Čas 33 (1938/39), 62—84.

1939

— Prelat dr. Fran Kovačič kot filozof. Čas 33 (1938/39), 224—226.

— Veber, Nacionalizem in krščanstvo. BV 19 (1939), 90—94.

— De la Vaissière, Psychologie pédagogique. BV 19 (1939), 90.

— Wunderle, Zur Psychologie der Stigmatisation. BV 19 (1939), 207—209.

— Filozofske osnove Rosenbergovega nazora. Čas 34 (1939/40), 14—50.

— Gol-Voj Ivan, Človek — odkod in kam. Čas 34 (1939/40), 157—158.

1940

— Spomini na kardinala Verdiera. Slovenec 68, št. 131—134, 11.—14. junija 1940, vsakokrat str. 5.

— Človek in njegov smisel. V: Bohinjski teden 1939. Ljubljana 1940, 3—12.

— Ratio criticae editionis operum omnium I. D. Scoti. BV 20 (1940), 175.

— Turk, Pota in cilji sholastike. BV 20 (1940), 256—257.

— Ušeničnik, Izbrani spisi I—III. BV 20 (1940), 257—262.

— Ušeničnik, Izbrani spisi IV—VI. BV 20 (1940), 327—330.

1941

— Ob odločilni uri. Čas 35 (1941), 1—9, 75—87.

— Dolžnosti do naroda. Čas 35 (1941), 113—123.

— Henri Bergson. Čas 35 (1941), 158—160.

— Razvoj Vebrovega nauka o spoznavanju. BV 21 (1941), 1—39.

1942

— Smotrnost kot dokaz za bivanje božje. BV 22 (1942), 155—185.

— Pokristjanjenje naravoslovnih znanosti. Čas 36 (1942), 49—66.

— Dialektični materializem. Čas 36 (1942), 144—148.

— Grimm, Indukcija. BV 22 (1942), 186—187.

— Ušeničnik, Izbrani spisi VII—IX, X. BV 22 (1942), 187—190, 190—191.

1943

— Gibanje in tvorni vzrok po Aristotelu. BV 23 (1943), 126—158.

1944

— Izvestnost o bivanju zunanjega sveta. V: Razprave Slovenske akademije znanosti in umetnosti II, Ljubljana 1944, 1—34.

— Materializem v luči spoznavoslovja. V: Zbornik zimske pomoči 1944, Ljubljana 1944, 499—507.

1946

— Narod, domovina, svoboda. V: Koledar Družbe sv. Mohorja 1946, 123—127.

— Narod v očeh sv. pisma. Oznamilo 1 (1946), št. 20.

- Krščanski nauk o dolžnostih do naroda. Oznaniilo 1 (1946), št. 20.
- V začetku je Bog ustvaril... Oznaniilo 1 (1946), št. 31.
- Sodobna znanost o koncu sveta. Oznaniilo 1 (1946), št. 41.

1947

V rubriki »Pamet« so izšli v Oznaniilu 2 (1947/7) tile sestavki:

- O čem bomo govorili na tem mestu? št. 3.
- Kaj je resnica? št. 4—5.
- Iskanju izvora in smotra veseljstva se odrekamo. št. 6.
- Beseda »svetovje« pomeni naše doživljanje. št. 7.
- »Vse to ti dam, če predme padeš...« št. 8.
- »Tole bo ubilo ono«. št. 9.
- Žalostna leta osemdeset. št. 10.
- Živeti pomeni filozofirati. št. 11.
- Učenec. št. 12.
- Po vaticanskem obisku. št. 14.
- Značilno glasovanje. št. 15.
- Prodiranje v uganke vesoljstva. št. 16.
- Nezmotljiva pot do resnice št. 17.
- Razvidnost, št. 18.
- Resnice, ki jih neposredno vidimo. št. 20.
- Presenetljivo soglasje največjih. št. 21.
- Duh in tvar. št. 22.
- Ločnica med človekom in živaljo. št. 23.
- Nagon in pamet. št. 24.
- Nagon pri živali. št. 25.
- Razum nagonu gospoduje. št. 26.

- Ali tudi živali govore? št. 27.
- Pamet in možgani. št. 28.
- Ali možgani mislijo? št. 30.
- Možgani shramba za spomine? št. 31.
- Kaj pravi o možganih in spominu iskustvo. št. 32.
- Snov ne more biti svobodna. št. 33.
- Kaj je torej duh? št. 34.
- Od kod svet, življenje, človek? št. 35.
- V sv. pismu — bajke in legende? št. 36.
- Kako naj razlagamo Mojzesovo poročilo o stvarjenju? št. 37.
- Začetek stvari. št. 39.
- Razvoj življenja. št. 40.
- Kako je z razvojem človekovega telesa? št. 41.
- Katoliški misleci o razvoju človeka. št. 42.
- Sklepne misli o razvoju. št. 43.
- Poti k Bogu. št. 44.
- Kaj je smotrnost? št. 45.
- Ali je mogoče »od zunaj« prepoznati smotrnost. št. 46.
- Izrazi, ki pričajo, da smo prepoznali smotrnost. št. 47.
- Še o besedah, ki pomenijo smotrnost. št. 48.
- Sodobna fizika odkriva smotrnost. št. 49.
- Ugovori proti smotrnosti. št. 51.
- Jedro smotrnega dokaza. št. 52.

1949

- Smrt velikega misleca (M. Blondel). Oznaniilo 4 (1948/49), št. 39.

1950

- Verski pomenki. Oznaniilo 5 (1949/50), št. 1—53.
- Od vede do vere. NP 2 (1950), 182—196.
- Krščanstvo in narodnost. NP 2 (1950), 240—246.

1951

- Kristjan in domovina. Oznaniilo 6 (1950/51), št. 21—22.
- Dialektični materializem po Leonovu in Rozentalu. NP 3 (1951), 94—125.
- Etika — vez med marksizmom in krščanstvom. NP 3 (1951), 127—148.
- Ali je indeterminizem zrušil kavalnost? V: Zbornik teološke fakultete I. Ljubljana 1951 (tipk.), 89—103.

1952

- V luči novih znanstvenih odkritij. Oznaniilo 7 (1951/52), št. 21—22.
- Ljubezen do naroda in domovine. Družina 1 (1952), št. 3.
- Aleš Ušeničnikovo mesto v sodobnem sholastičnem spoznavoslovju. V: Zbornik teološke fakultete II. Ljubljana 1952 (tipk.), 19—51.
- Nekaj misli o sporazumu med Cerkvijo in državo. NP 4 (1952), 11—22.
- Izkustvena znanost, svetovni nazor, svoboda vesti. NP 4 (1952), 72—86.
- Kraljica za en dan. NP 4 (1952), 137—147.

- O čudežih in uslišanjih. NP 4 (1952), 226—236.

1953

- Krščanstvo in etika. NP 5 (1953), 12—31.
- Ob referatu podpredsednika E. Kardelja. NP 5 (1953), 66—74.
- Izkustvena znanost in svetovni nazor. NP 5 (1953), 166—195.
- Katoliški duhovnik kot učitelj etike. NP 5 (1953), 253—263.

1954

- Nekaj misli iz sodobne apologetike. NP 6 (1954), 56—68.
- Sveti Tomaž, borec za napredek. NP 6 (1954), 111—119.
- Tomaž Akvinski in Karl Marx. NP 6 (1954), 250—252.
- Sartrova ontologija. NP 6 (1954), 325—386.

1955

- Izhodišče za osnovno vprašanje. NP 7 (1955), 125—161.
- Duhovnik in nova Jugoslavija. NP 7 (1955), 207—215.
- Uvod k verskim predavanjem. NP 7 (1955), 323—333.
- Poslanstvo Cerkve v novi Jugoslaviji. V: Zbornik Ciril-Metodijskega društva slovenskih duhovnikov. Ljubljana 1955, 16—26.

1956

- Gabriel Marcel in njegovo delo. NP 8 (1956), 38—58.
- Marcelovi modroslovski pogledi na svet. NP 8 (1956), 144—182.

- Duhovnik in naš čas. NP 8 (1956), 371—381.
- 1957
- Nekaj misli o božjem bistvu in delovanju. NP 9 (1957), 1—24.
- Kako se javlja duhovnost človekove duše. NP 9 (1957), 81—111.
- Demokracija v Cerkvi. NP 9 (1957), 348—360.
- 1958
- Smotrnost v naravi kot pot do Boga. NP 10 (1958), 6—43.
- O sodobni apologetiki. NP 10 (1958), 301—318.
- Maurice Blondel. NP 10 (1958), 491—541.
- 1959
- Tomaževe poti do Boga. NP 11 (1959), 3—22.
- O človeškem spoznavanju. NP 11 (1959), 117—149.
- Ušeničnikovo mesto v sodobnem sholastičnem modroslovju. NP 11 (1959), 256—286.
- Maurice Blondel: Dejanje. NP 11 (1959), 373—414.
- Dušno pastirstvo v skladu z današnjim družbenim razvojem. V: Desetletnica CMD. Ljubljana 1959, 226—232.
- 1960
- Stjepan Zimmermann o temeljih spoznavoslovja. NP 12 (1960), 13—27.
- Noël, Picard, Zamboni o mostu do zunanjih stvarnih predmetov. NP 12 (1960), 127—141.
- Naj nekdo zakriči! NP 12 (1960), 167—171.
- Nekaj misli ob noetičnih pismih prof. Stj. Zimmermanna. NP 12 (1960), 237—242.
- V smrt ali v življenje NP 12 (1960), 329—342.
- 1961
- Zakaj Bertrand Russel ni kristjan. NP 13 (1961), 104—123.
- Blondelova trilogija, prvi del: Misel I. NP 13 (1961), 257—283.
- Blondelova trilogija, prvi del: Misel II. NP 13 (1961), 376—394, 495—514.
- 1962
- Blondelova trilogija, drugi del: Bitje in bitja. NP 14 (1962), 9—23, 97—117.
- Tomaževo srečanje z Ollé-Lapruneom in Blondelom ob prvih načelih — intelektualizem in voluntarizem. V: Zbornik razprav teološke fakultete. Ljubljana 1962, 250—269.
- Meyersonova zavrnitev pozitivizma in scientizma. NP 14 (1962), 519—537.
- 1963
- Blondelova trilogija, tretji del: Dejanje I. NP 15 (1963), 101—125, 234—245.
- Jean Rostand, Ali moremo predrugačiti človeka? NP 15 (1963), 196—203.
- 1964
- Socialistična družba in religija. NP 16 (1964), 523—533.

- 1965
- Smisel življenja. NP 17 (1965), 5—44.
  - Politika in religija. NP 17 (1965), 145—156.
  - Blondelova trilogija, tretji del: Dejanje II. NP 17 (1965), 187—243.
  - Naš dialog s sodobnim svetom. NP 17 (1965), 494—502.
- 1966
- Smisel življenja. Mohorjeva družba, Celje 1966.
  - Molitev »Oče naš...« ogledalo dobrega človeka. NP 18 (1966), 1—10.
  - Blaise Pascal. NP 18 (1966), 235—262.
- 1967
- »Filozofija i krščanstvo.« NP 19 (1967), 18—68.
  - Roger Garaudy o marksizmu dvajsetega stoletja. NP 19 (1967), 311—357.
  - Kako je s slovenskim modroslovjem. NP 19 (1967), 439—466.
- 1968
- Marko Kerševan o religiji in sodobnem človeku. NP 20 (1968), 1—36.
  - Ob stoletnici rojstva Aleša Ušeničnika. NP 20 (1968), 281—290.
  - Za boljše sožitje I. Družina 17 (1968) št. 19, 9.
  - Za boljše sožitje II. Družina 17 (1968), št. 20, 9.
  - Za boljše sožitje III. Družina 17 (1968) št. 21, 9.
  - Za boljše sožitje IV. Družina 17 (1968) št. 22, 13.
  - Za boljše sožitje V. Družina 17 (1968) št. 23, 12.
  - Tine Hribar o knjigi »Smysel življenja«. NP 20 (1968), 455—467.
  - Ali je Bog modroslovcev umrl? NP 20 (1968), NP 20 (1968), 477—480.
  - Ob okrožnici »Humanae vitae«. BV 28 (1968), 219—226.
- 1969
- Ali je Bog modroslovcev umrl? Idrijski razgledi (1969), 3—5.
  - Načelo protislovja. NP 21 (1969), 15—47.
  - Kako bi sv. Tomaž razlagal Hegla NP 21 (1969), 302—303.
  - Poučevanje modroslovja po zadnjem zboru. BV 29 (1969), 244—258.
- 1970
- Osnove spoznavoslovja. NP 22 (1970), 24—98.
  - Krščanstvo in narodnost. NP 22 (1970), 313—320.
  - Kako je s slovenskim modroslovjem. NP 22 (1970), 453—457.
- 1971
- M. Blondel: Modroslovje in smisel krščanstva. Zn 1 (1971), 50—68, 132—149, 230—242, 313—332.
  - Šola in religija. Zn 1 (1971), 339—342.

- Gabriel Marcel in njegovo delo. Izbrana predavanja 5. Naše tromostovje, Ljubljana 1971.

#### 1972

- Zgradba življenjskih resnic. Zn 2 (1972), 34—42.
- Etika — Jezusov dar človeštvu. Zn 2 (1972), 131—145.
- O ateistični šoli pri nas. Zn 2 (1972), 157—158.
- Gabriel Marcel o svoji poti. Zn 2 (1972), 395—406, 493—500.

#### 1973

- Umrli je velik mislec in velik kristjan. Družina 22 (1973) št. 18, 1—2.
- Kdaj bo rešeno manjšinsko vprašanje. Zn 3 (1973), 123—129.
- Maurice Blondel in Teilhard de Chardin. Zn 3 (1973), 216—239.
- Maurice Blondel: Boj in zmaga. Zn 3 (1973), 444—455.

- Salomon s palico. Bilten 3 (1974) št. 4, Priloga 1, 1—7.

#### 1974

- Maurice Blondel v luči svojih dnevnikov. Zn 4 (1974), 27—49.
- Tomažev nauk ob sedmi stoletnici svetnikove smrti. Zn 4 (1974), 332—344.
- Sveti Bonaventura in njegov duhovni svet. Zn 4 (1974), 423—434.
- Zbornik u povodu 700. obljetnice smrti sv. Tome Akvinskog. BV 34 (1974), 158—161.
- Dr. Josip Kribl, Sloboda u egzi-

stencionalnoj filozofiji S. Kierkegaarda. BV 34 (1974), 161.

- Saggi sulla rinascita del Tomismo nel secolo XIX. BV 34 (1974), 162.
- Antonio Piolanti, Pio IX e la rinascita del Tomismo. BV 34 (1974), 162.
- Ercole Brocchieri, Mons. Andrea Ceppelazzi, tomista lombardo. BV 34 (1974), 1962—1963.
- Meje modroslovnega spoznanja. V: Meje spoznanja. Mohorjeva družba, Celje 1974, 11—31.

#### 1975

- Ali stvarstvo še oznanja božjo slavo. Zn 5 (1975), 10—19.
- Eno verujem, drugo verjamem. Naši razgledi 24 (1975), 176—177.
- Razlike med uvodi v izdajah Jeruzalemske biblije. BV 35 (1975), 168—175.
- Kerševan Marko, Religija kot družbeni pojav. Zn 5 (1975), 375—382.

#### 1976

- Očka pije. Koledar Mohorjeve družbe 1976. Celje 1975, 150—153.
- Možnosti za raj na zemlji. Zn 6 (1976), 1—9.
- Potopljeni v skrivnost. Zn 6 (1976), 315—324.
- Krščanstvo in marksizem. Izbrani spisi I. Mohorjeva družba, Celje 1976.
- Alma Sodnik, Izbrane razprave. Zn 6 (1976), 469—470.

- Cenacchi Giuseppe, Tomismo e neotomismo a Ferrara. BV 36 (1976), 292.

1977

- Domoljubni spisi. Vebrova filozofija. Izbrani spisi II. Mohorjeva družba, Celje 1977.
- Misleci. Izbrani spisi III, Mohorjeva družba, Celje 1977.
- Bog filozofov. V: Bog v človeški zavesti in življenju. Teologija za laike 1, Ljubljana 1977, 7—19.
- Sredi utvar iskati resnično življenje. Bilten 7 (1977) št. 2, 4—7.
- Trpeči Bog? BV 37 (1977), 1—11.

1978

- Maurice Blondel kot človek in mislec. Izbrani spisi IV. Mohorjeva družba, Celje 1978.
- Razprave. Izbrani spisi V. Mohorjeva družba, Celje 1978.
- Vsaka maša je zlata maša. CSS 12 (1978), 59—60.
- Verni učitelj v naši šoli. V: Vera in svoboda. Teologija za laike 2 Ljubljana 1978, 185—200.

1979

- Demografska eksplozija. V: Ve-

selje in upanje. Naše tromostovje, Ljubljana 1979, 101—106.

- Ali osebna sreča ali nesebično delo? V: Duha ne ugašajte. Teologija za laike 3 (1979), Ljubljana 1979, 200—215.
- Osnovna vprašanja. BV 39 (1979), 216—228.
- Vezi in nasprotja med krščansko in marksistično moralno. Teleks 35 (1975) št. 44, 22—23.

1980

- Kje najti trpljenju smisel. V: Živeti za smrt? Teologija za laike 4, Ljubljana 1980, 200—211.

1981

- Etika — kraljica znanostim. CSS 15 (1981), 2—4.
- Krščanstvo in evolucija. V: Kristjani za prihodnost, Ljubljana 1981, Teologija za laike 5, Ljubljana 1981, 263—274.
- Filozofski leksikon. Mohorjeva družba, Celje 1981 (v tisku).
- Človekov svet. BV 2 (1981) str. 137—143.

<sup>1</sup> Kratice:

NP — Nova pot

Zn — Znamenje

CSS — Cerkev v sedanjem svetu

BV — Bogoslovni vestnik.



**Karol Wojtyła, *La Fede secondo S. Giovanni della Croce*, Roma (Pontificia Università »S. Tommaso« — Herder) 1979, 326 strani.**

To je prevod doktorske disertacije sedanjega papeža Janeza Pavla II., ki jo je kot mlad duhovnik predložil na teološki fakulteti univerze Angelicum. V originalu ima naslov: *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce — Carolus Wojtyła — Disertatio ad lauream*. Njegov moderator je bil znani teolog p. R. Garrigou-Lagrange O. P. Del disertacije je Wojtyła objavil v poljski teološki reviji *Collectanea Theologica*, 21 (1949/50) 418—468 z naslovom: *Quaestio de fide apud S. Joannem a Cruce*.

V italijanščino je disertacijo prevedel p. Raimondo M. Sorgia O. P., uvod pa je napisal kardinal Pierre-Paul Philippe O. P., nekdanji Wojtylov profesor in eden od ocenjevalcev njegove disertacije. V tem uvodu vzemo, da se je Karol Wojtyła na Angelicum vpisal na teološko fakulteto 26. novembra 1946 — dobre tri tedne po mašniškem posvečenju (1. novembra 1946). Po opravljenem licenciatu je v akademskem letu 1947/48 poslušal specialna predavanja iz duhovne teologije (pri Pierru-Paulu Philippu o mistični kontemplaciji), pripravil disertacijo in jo 19. junija 1948 odlično branil.

Disertacija ima uvod in dva dela. V uvodu (str. 13—27) prikazuje avtor, sicer

kratko, zgoščeno, a zelo jasno, zgodovinskomiselni okvir, v katerem je sv. Janez od Križa živel in napisal svoja dela. Navaja tudi glavne vire, iz katerih je ta veliki španski mistik črpal svoja spoznanja. Med avtorji, ki niso vplivali samo na njegova dela, temveč tudi na njegovo duhovno fizionomijo, navaja Psevdo-Dionizija, sv. Avgušтина, sv. Gregorja Velikega, Viktorince, sv. Tomaža Akvinskega, Gersona, Taulerja, Ruysbroeckca in seveda sv. Terezijo Avilsko. Ne pozabi pa naglasiti, da sta bila pri sv. Janezu od Križa izredni vir spoznanja osebno izkustvo Boga in kontemplacija.

V prvem, analitičnem delu (str. 31—270) Wojtyła temeljito analizira najboljše delo sv. Janeza od Križa — Vzpon na goro Karmel — in še posebno drugo knjigo tega dela, kjer Janez najbolj izčrpno razpravlja o veri in njeni vlogi na človekovi poti združitve z Bogom. Naloga vere je tu izredna in mnogovrstna: dviga in usmerja razum k skrivnostim, ki se mu predložijo, očiščuje, spopolnjuje molitev od začetnih stopenj do kontemplacije. Bolj na kratko analizira tudi Duhovno pesem in Živi plamen ljubezni.

V drugem delu (str. 273—302) podaja kot sad temeljitega analitičnega študija v 29 paragrafi ali točkah sintezo Janezevega nauka o veri.

Vera zavzema izredno mesto v teologiji sv. Janeza od Križa. O veri govori

skoraj v vseh svojih delih, prav izrecno in izčrpno pa je vprašanju vere posvetil 32 poglavij druge knjige Vzpona na goro Karmel. Na splošno moremo vso rast združenja z Bogom, kontemplacijo in mistična izkustva imenovati pot vere. Sicer pa vsa duhovna zgradba pri sv. Janezu od Križa temelji na teoloških krepostih zaradi njihove dvojne naloge: korenito očiščujejo dušo in jo združujejo z Bogom v polnosti božjega življenja. Wojtyła se zelo pogumno loti analize poslanstva vere, ne da bi se pri tem kakorkoli izmikal nemajhnim težavam. V analizah in sodbah je zelo jasen. »Tu gre (Vzpon na goro Karmel) za posebno vprašanje vere, ali še bolje, to je prava izčrpna razprava o veri. Vprašanja pa so predvsem ta: ontološki sestav vere, zlasti nadnaravna ‚dopolnitev‘, iz katere izhaja neposredna značilnost, da je primerno sredstvo združenja razuma z božanstvom. Drugo vprašanje, ki je tesno povezano z omenjenimi ugotovitvami, se nanaša na očiščujočo dejavnost vere same v območju razuma. Ti dve spoznanji, ki sta izraženi kot nekaka definicija vere, razlaga sv. učitelj v Vzponu na goro Karmel II, 6« (str. 302). Opozarja pa tudi na splošno značilnost tega Janezovega dela: »Ne gre za kakšno spekulativno razpravo mistične teologije, temveč za živa pričevanja. Gre za izredno pomembno delo, ki izraža duhovno izkustvo sv. učitelja« (str. 20). To velja tudi za njegovo gledanje na vero. Vse Janezovo razglabljanje o veri je usmerjeno na njeno neposredno poslanstvo: na združenje. »Brez posebnih težav moremo spoznati, da so vsa raziskovanja sv. Janeza od Križa o naravi vere usmerjena v njeno poslanstvo, da je namreč zedinjevalno sredstvo razuma z Bogom. Trditi celo smemo, da sta narava in definicija vere povzeti po njenem sredniškem poslanstvu« (str. 278).

Veliko strani svojega dela (str. 38—192) posveča Wojtyła osvetljevanju podobnosti med vero in Bogom v njegovi neizmerni skrivnosti resnice. Temeljito se pogloblja v Vzpon na goro Karmel, iz njega na-

vaja značilne misli: »Da se človeški razum more bližati Bogu, kolikor je v tem življenju sploh mogoče, mora izbrati primerno sredstvo, ki ga povezuje z njim in mu je podobno. Pri tem je treba poudariti, da od ustvarjenih stvari, tako višjih kot nižjih, nobena ne združuje neposredno človeka z Bogom, ker mu nobena ni bitno podobna. Čeprav je res, da je med Bogom in stvarmi povezanost, saj se v njih kažejo njegove sledi, je vendar neskončna razlika med božjim in njihovim bistvom. Zato je nemogoče, da bi nas razum prek stvari združeval z Bogom. Med vero in Bogom je takšna podobnost, kakršna je razlika med Bogom, v katerega verujemo, in Bogom, ki ga gledamo. Bog je neskončen, takega nam ga vera predstavlja; je troedin, takega nam ga vera tudi razodeva (Vzpon na goro Karmel II, 8, 3)« (str. 107).

Pot združenja z Bogom je pot vere. Toda ta pot poteka v »noči«. Beseda noč, ki jo tako pogosto srečujemo pri sv. Janezu od Križa, ni samo simboličen ali poetičen izraz, temveč pomeni globoko stvarnost, pa naj gre za to, kar vera ontološko prinaša duši ali pa kar psihološko v njej pospešuje in od nje zahteva. Zakaj se ta združitev duše z Bogom dogaja v temi? Ker Bog absolutno presega človeški razum, ki se mu bliža s svojimi pojmi, pridobljenimi iz stvarstva in preoblikovanimi v luči njegove naravnosti. Da se Bog človeku podari, mora ta doseči nekaj božje podobnosti. Samo če človeški razum dopolnjuje vera, more sprejeti neskončno skrivnost. O tem avtor v disertaciji razpravlja zelo poglobljeno (prim. str. 62—121).

Vera je božja, nadnaravna luč, podarjena z milostjo. Ko se v razumu »prižge«, ga dvigne k božji podobnosti, da more biti vredno sredstvo združenja z Bogom. Vera je tema in luč hkrati. Moremo celo reči, da je predvsem tema po neizmerni luči, ki prihaja iz podobnosti z Bogom. Sovpada pa v veliki meri tudi z temeljitim očiščenjem razuma in vsega človeka. To očiščenje vključuje nenavezanost na

vse naravne stvari in še posebno, da bi te stvari imeli za primerno sredstvo združenja z Bogom. Očistiti se je treba vsake navezanosti na naravne stvari. Sv. Janez od Križa imenuje to temna noč. V tej noči se more duša popolnoma prepustiti vodstvu Svetega Duha.

Sv. Janez od Križa je zelo osvetlil napetost med lučjo in temo, med tolažbami in bridkostmi, ter boj, ki ga bojujeta Bog in človek, da bi uresničila skupnost življenja in ljubezni. Tudi Wojtyła je posvetil temu vprašanju veliko pozornosti, posebej še psihološkemu zorenju vere. Zato obširno in temeljito analizira Janezove zahteve o odpovedi, navezanosti vsem spoznanjem, tudi nadnaravnim (vizijam, glosolaliji, daru prerokovanja...) in znamenjem kontemplacije, ki se je začela porajati v duši (prim. str. 121—180).

Drugi vidik Janezovega razmišljanja o poti zedinjenja z Bogom je namenjen vplivu vere na rast ljubezni in vplivu ljubezni na rast vere. Očiščevanje in zedinjenje se ne uresničujeta samo v veri, saj je to v prvi vrsti delo ljubezni do Boga, ki človeka osvobaja vsake »ljubezni« do vsega, kar ni Bog (prim. Vzpon na goro Karmel II, 5, 7). To, kar sv. Janez od Križa imenuje »preoblikujoče zedinjenje«, je delo najvišje ljubezni. Na najvišjih stopnjah duhovnega življenja se uresničuje istovetenje med spoznanjem in čustvom ljubezni, med vero in krepostjo ljubezni (caritas). O tem je Karol Wojtyła napisal nekaj izredno lepih in globokih misli. »Koristno bo še enkrat ponoviti, da sv. Janez od Križa opisuje vero kot neposredno in primerno sredstvo, da more človeški razum priti do združenja z Bogom v ljubezni. Zanj je in ostaja najodličnejša in združujoča krepost ljubezen. Ljubezen je v resnici delovanje, ki ustvarja notranjo preobrazbo. Ne ustvarja samo bitno podobnost z Bogom na ontološki ravni, temveč ustvarja in veča to preobrazbo tudi na psihološkem nivoju, ko postaja oseba, ki ljubi, vedno bolj podobna tistemu, ki ga ljubi. Ker je nadnaravno združenje »uni6n de semejanza«, ki teži

k notranji preobrazbi v tistega, ki ga ljubi, je zato popolnoma jasno, da more biti takšna delujoča in preoblikujoča krepost samo ljubezen. Ljubezen kot krepost, ki združuje notranjost duše z Bogom, teži za tem, da ustvari imenovano preoblikovanje v vseh zmožnostih in dejavnostih duše. Tu je predvsem soudeležen razum. Ko išče ljubezen podobnost s tistim, ki ga ljubi, odstranjuje vse, kar temu nasprotuje. In kar ustvarja v volji, ustvarja tudi v razumu od trenutka, ko začne delovati pod vplivom nadnaravne ljubezni« (str. 288—289).

Disertacija prav gotovo ne zasluži, da s prevodom pride v roke mnogim bralcem samo zaradi tega, ker je njen avtor Karol Wojtyła postal papež Janez Pavel II., temveč predvsem zato, ker je zares kvalitetno delo. Disertacija ne dokazuje samo avtorjevo znanstveno natančnost, bistrosti in tudi duhovitosti, temveč kaže predvsem njegovo duhovno bogastvo in globino. Zato je njegov moderator, profesor R. Garrigou-Lagrange, na koncu pismene ocene upravičeno zapisal: »Bralci te disertacije, se morajo iz nje veliko naučiti glede notranjega življenja in prirsčne združitve z Bogom.«

*France Oražem*

**Grulich Rudolf, Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts, Königstein /Ts/ 1981, 232 str. (v: Veröffentlichungen des Instituts für Kirchengeschichte von Böhmen — Mähren — Schlesien e. V., Neue Folge, Band 7).**

Avtor je želel zbrati in preveriti vse dosegljive podatke o čeških misionarjih v 17. in 18. stol. in jih nato kritično ovrednotiti (12). Obsežen seznam navedene bibliografije (209—217) pričuje, da je poleg arhivskega gradiva in literature, ki mu je bila dostopna na zahodu, s pridom segal tudi po čeških virih in literaturi ostalih vzhodno in južno evropskih narodov. Posebno se mi zdi primerno poudariti, da se

pri tem ni omejil samo na teološko misijonsko literaturo in zgodovinska dela, ampak je obogatil svoja izvajanja tudi s spoznanji geografov, etnologov, jezikoslovcem in prirodoslovcem. Tako je knjiga postala še dragocenejši prispevek k zgodovini krščanskih misijonov in misijologije kot take in je zato vredna vse pozornosti. Avtorjeva zaključna misel (179 do 181) pa je obenem velika spodbuda, da bi se kdo lotil podobnega dela tudi za slovenske misijonarje. Avtor namreč ugotavlja, da do vključno 19. stol. ni vedno mogoče natančno ugotoviti narodnosti in jezika posameznih misijonarjev. Pod skupnim imenom »teutscher Missionarii« so v virih navedeni ne samo nemški, ampak tudi slovenski, hrvaški, madžarski, poljski, slovaški in drugi misijonarji. Avtor se je seveda v skladu z naslovom navedenega dela omejil na preučevanje misijonarjev, ki izhajajo iz češko-moravskega prostora. Večkrat pa je opozoril, da je ob zbiranju gradiva za svoje delo naletel na dragocene podatke tudi o misijonarjih drugih narodnosti. Na to je opozoril že leta 1976 v svojem sestavku: *Süddostdeutsche Missionare des Barockzeitalters*, v: *Süddostdeutsche Vierteljahres Blätter*, 25 (1976) 271—275. Prispevek je za nas dragocen zaradi vrste podatkov o slovenskih misijonarjih v posameznih deželah. Avtor seveda ni v celoti izčrpal arhivskega gradiva, z navedbo virov in literature v zgoraj omenjeni knjigi pa smo dobili dragocen napotek, kje naj te podatke iščemo, dopolnimo in jih primerno ovrednotimo. Med navedenimi »slovenskimi« misijonarji v pričujočem sestavku zasledimo le zveneča in slavna imena. O P. Nikolaju *Ratkayu* iz Ptuja je rečeno le, da je v 17. stol. deloval v vzhodni Indiji. Več pozornosti posveča avtor p. Avguštinu grofu *Hallersteinu* iz Ljubljane. Ta izjemna osebnost je trenutno predmet poglobljenih študij v nemškem kulturnem prostoru (prim. npr. diplomsko delo Magdalene Schindler, P. Augustin v. Hallerstein. — ein Jesuitenmissionar in China, Regensburg 1980, ki ga bo avtorica ver-

jetno razširila v doktorsko disertacijo). Hallerstein se je rodil v Ljubljani leta 1703, stopil leta 1721 v jezuitski red in že leta 1735 so ga poslali kot misijonarja na Kitajsko. Njegovo dolgo potovanje je skorajda tipično za takratne razmere. Bivanje v Lizboni je izkoristil za študij astronomije. Čakanje v Mozambiku je premostil kot magister novincev, v Malakki pa je deloval kot dušni pastir tamkajšnjih nemških katoličanov. Poleg znanstvenega dela na področju astronomije (zaradi tega je postal slaven po vsem svetu) je deloval tudi kot redovni vizitator in provincial. Ko je z zamudo zvedel novico, da je papež leta 1773 razpustil jezuitski red, je doživel srčni napad, ki mu je tudi podlegel. Njegovo obsežno življenjsko delo še vedno čaka primerne ovrednotenje, čeprav je bilo veliko gradiva o njem že objavljenega npr. v *Weltbote*, v *Epistolae Anecdotae*, v *Philosophical Transaction* (London), v *Mémoires concernant l'histoire* (Paris) in v *Novi commentarii Academiae Petropolitanae*. Glavno Hallersteinovo delo je brez dvoma *Observationes astronomiae a P. P. Societatis Jesu Pekini Sinarum factae*, ki ga je objavil leta 1768 na Dunaju.

Od drugih misijonarjev sta v Grulichovem članku navedena še p. Philipp *Schneidez* iz Kranja in njegov rojak Franz *Widmair*, ki pa nista preživela naporne vožnje v Ameriko.

V Paragvaju je štiri leta deloval p. Ignacij *Cirrheim* (1730—40), po rodu Ljubljančan, nato pa se je pridružil svojemu rojaku Inocentu *Erberju* v Urugvaju.

V Kaliforniji sta delovala med drugimi tudi Anton *Kapus* iz Kamne Gorice in Janez Marija *Ratkay* iz Ptuja. *Ratkaya* so 9. novembra 1684 zastrupili poganski Indijanci v Tarahumara v Mexiku. *Kapuso* zelo razgibano misijonsko dejavnost zaslutimo že iz njegovih različnih potopisov, ki so bili deloma objavljeni v različnih serijah zbirke *Documentos para la historia de Mexico* v letih 1853—56. Vendar tudi njegova osebnost in delo še vedno čakata, da ju osvetli zgodovinar.

Iz teh skopih podatkov je razvidno, kakšno delo še čaka slovenske zgodovinarje in misijologe, da bi primerno osvetlili in ovrednotili delo naših misijonarjev in s tem naš prispevek k zgodovini vesoljne Cerkve in svetovne kulture.

*France M. Dolinar*

**Makso Pelozo, Le visite pastorali nella provincia ecclesiastica di Rijeka (diocesi di Rijeka — Seni, Krk e Poreč—Pula), v: Archivum Ecclesiae, anni XXII—XXIII, 1979—80, 473—480.**

Razprava reškega zgodovinarja je zelo dragocena, ker črpa podatke iz arhivskega gradiva, ki ga še vse premalo poznamo. Vizitacije škofij so bile sicer v navadi že pred tridentinskim cerkvenim zborom (1545—63), prav tako zahteva naj škofje poročajo v Rim o stanju v svoji škofiji. Vendar nam je iz tega obdobja ohranjeno komaj kakšno pisano poročilo posameznih škofov. Položaj se bistveno spremeni, ko je papež Sikst V. s konstitucijo *Romanus Pontifex* 20. decembra 1585 določil, da morajo vsi patriarhi, primasi, nadškofi in škofje... pred nastopom svoje službe priseči, da bodo v določenem časovnem presledku, ki ga predpiše sv. sedež, obiskali ss. limina apostolorum... in ob tej priliki ustnemu poročilu o svojem pastoralnem delu priložili tudi pismeno relacijo o stanju v svoji škofiji. Seveda je ta ukrep prisilil posamezne škofove, da so bolj redno vizitirali svoje škofije, bodisi osebno bodisi po svojih zastopnikih. Seveda je med enim in drugim poročilom določena razlika. Vizitacijsko poročilo o stanju v škofiji je

bilo narejeno za interno uporabo škofa in kaže stanje posameznih župnij, klera in vernikov, kot ga je doživel vizitator. Poročila v Rim pa so že filtrirana. Ne smemo namreč pozabiti, da so jih pisali podložniki svojemu gospodarju (če smem tako reči). Razumljivo je, da so škofje skušali posebej poudariti svoje zasluge in uspehe, olepšati ali opustiti pa to, kar jim ni bilo v prid. Klasičen primer se mi zdi ta v ljubljanski škofiji poročili v Rim škofa Hrena in njegovega naslednika Scarlichia (prim. BV 39 (1979) 193—215 in 40 (1980) 26—30). S tega vidika so nedvomno vizitacijski zapiski posameznih škofij mnogo dragocenejši vir informacij kot relacije ad limina.

Avtor je svoje raziskave omejil na naslednje škofije reške cerkvene province: Krk, Poreč—Pula, Cres, Pićan, Senj, Modruš—Krbava. Najbolj popolna zbirka je vsekakor na Cresu in zajema obdobje od 1583—1804. V teh poročilih so ohranjeni dragoceni podatki o posameznih cerkvah, tudi podružnih in kapelah, oltarjih, bratovščinah, življenju klera in ljudstva, njegovem ekonomskem stanju in jeziku, liturgičnih knjigah (glagoljica) in podobno. Za druge škofije je avtor moral ugotoviti dokaj neredno opravljanje vizitacij, čeprav pomanjkanje aktov za posamezne vizitacije še ne pomeni, da škofje svoje škofije niso vizitirali. Veliko gradiva se je zaradi neljubih zgodovinskih okoliščin izgubilo. Zeleti je, da bi avtor v seriji razprav bolj izčrpal to dragoceno gradivo in tako dopolnil zgodovinsko podobo, ki jo o teh škofijah že imamo iz drugih virov in literature.

*France M. Dolinar*

## Peti mednarodni kongres o Kantu v Mainzu

Leta 1781 je Immanuel Kant izdal svojo Kritiko čistega uma. Ob dvestoletnici izida dela, ki pomeni po avtorjevih besedah kopernikanski obrat v filozofiji, je Kantovo društvo priredilo kongres z udeležbo priznanih mednarodnih filozofskih strokovnjakov. Sam nemški prezident se je kot pokrovitelj udeležil otvoritve, glavna predavanja je posnela televizija.

Z nemško natančnostjo se je od 5. do 8. aprila razvil živahen program predavanj in debat, mnogi so si v tem času lahko ogledali tudi znamenitosti Mainza in sosednjih krajev. Priznani strokovnjaki, kot hermenevtik H. G. Gadamer iz Nemčije, fizik V. Mathieu iz Italije, logik T. M. Seebohm iz ZDA, dialektik-marksist T. I. Oiserman iz Moskve, E. Heitel, nadaljevalec novopozitivistične tradicije na Dunaju, transcendentalni filozofi in dialektiki različnih smeri, so analizirali Kantovo delo in nakazali njegov pomen v razvoju filozofske misli zadnjih desetletij.

Čeprav je bila morda »modernejša« Heglova filozofija, vendar ne samo, da brez Kanta ni Hegla, ampak je tudi mogoče pokazati na prisotnost Kantove problematike v različnih smereh sodobne filozofije od neokantianizma, pozitivizma, predvsem v jezikovno-analitični obliki, fenomenologije in do drugih. Gadamer

je v svojem referatu pokazal, kako danes v nobeni filozofiji ni mogoče več misliti predkantsko. Njegove določitve v Kritiki pomenijo temeljne pogoje filozofiranja: »Od tu in danes gre nova doba svetovne zgodovine« (naslov predavanja). Kant se je zavedal novih temeljev, zato je zapisal, da nobena prihodnja metafizika (filozofija) ne bo mogla mimo zahtev, ki jih sam postavlja filozofskemu mišljenju. Lahko bo filozofija zahteve drugače oblikovala, vendar ne bo mogla zanikati subjektivnega izhodišča (antropocentričnost), ki s sintezo čutnozavnega v prostoru in času in razumskih kategorij tvori spoznanje. To zahtevo je sprejela tudi sodobna teologija, predvsem po zaslugi mislecev, ki so snovali teologijo na Kantovih zahtevah (Rahner idr.).

Kongres se je omejil predvsem na probleme Kritike in njihov vpliv na kasnejšo filozofijo. S tem pa je dal marsikatero pomembno spodbudo za razvoj temeljnih filozofskih vprašanj v luči sodobnih spoznanj. Spoznanje je postalo pomembno ne samo v filozofiji, tudi vse sodobne znanosti se vedno bolj vračajo k temu vprašanju. Kritika v svojem programu nakazuje to smer in se ima tako za vodilo vsakega mišljenja.

*Janez Juhant*









# VSEBINA (SUMMARIUM)

## Razprave (Studia)

- Janez Janžekovič 137 **Človekov svet**  
**Le monde de l'homme**  
**Die Welt des Menschen**
- Anton Trstenjak 144 **Temeljne preusmeritve v psihologiji**  
**ustvarjalnosti**  
**Grundlegende Umorientierungen in der**  
**Kreativitätspsychologie**  
**Réorientations fondamentales dans la**  
**psychologie de la créativité**
- Tone Stres 154 **Poduhovljenje in osvobojenje v Heglovi**  
**filozofiji človeka**  
**Die Vergeistigung als Befreiung in der**  
**Hegelschen Philosophie des Menschen**  
**La spiritualisation comme libération dans la**  
**philosophie de Hegel**
- Jožef Urbanič 181 **Nekaj misli o problemu referencialnosti**  
**Einige Gedanken über das Problem der**  
**Referentialität**  
**Quelques pensées sur le problème de la**  
**référentialité**
- Drago Ocvirk 192 **Razodetje in védenje**  
**Offenbarung und Wissen**  
**Révélation et savoir**
- Janez Juhant 224 **Cerkev in socialno vprašanje**  
**Die Kirche und die soziale Frage**  
**L'Eglise et la question sociale**
- Franc Rode 240 **Cerkev in država v prvih stoletjih**  
**Kirche und Staat in den ersten Jahrhunderten**  
**L'Eglise et l'Etat dans les premiers siècles**
- 264 **Bibliografija prof. dr. Janeza Janžekoviča**  
**(Slavko Kessler)**

## Ocene (Recensiones)

- 272 **Karol Wojtyła, La Fede secondo s. Giovanni**  
**della Croce (France Oražem)**
- 274 **Grulich Rudolf, Der Beitrag der böhmischer**  
**Länder zur Weltmission des 17. und 18.**  
**Jahrhunderts (France M. Dolinar)**
- 276 **Makso Pelosa, Le visite pastorali nella**  
**provincia ecclesiastica di Rijeka**  
**(France M. Dolinar)**

## Poročila (Notitiae)

- 277 **Peti mednarodni kongres o Kantu v Mainzu**  
**(Janez Juhant)**



The cover features a complex geometric design. At the top, several white lines radiate downwards from a central point, creating a fan-like effect. These lines intersect with a central diamond-shaped pattern composed of smaller, alternating white and grey diamonds. Below this, the design transitions into a series of vertical, parallel lines that are slightly curved at the top, creating a sense of depth and perspective. The overall composition is symmetrical and highly stylized.

LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 3  
41 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1981



# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETO 41

št. 3

LJUBLJANA 1981



# BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 3

1981

leto 41

---

## BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

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

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

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

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-71530-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-3200-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

---

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

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

DEKANU DR. ŠTEFANU STEINERJU V SLOVO  
(Nagrobni govor prodekana dr. Metoda Benedika)

*V imenu teološke fakultete v Ljubljani z oddelkom v Mariboru, njenih profesorjev in uslužbencev se poslavljam od našega dekana dr. Štefana Steinerja. Še ni tako daleč nazaj, ko smo spremljali na zadnji poti dva seniorja naše fakultete, stoletnika profesorja Demšarja in 83-letnega dr. Jakoba Aleksiča. Tokrat je odšel od nas profesor iz naše srednje generacije, iz tiste generacije, ki jo označuje največja iznajdljivost in ustvarjalnost, profesor, ki je zadnja tri leta opravljal tudi odgovorno službo dekana teološke fakultete. K večni Ljubezni in Resnici, ki jo je oznanjal in ji posvečal vse svoje življenje, je odšel na Gospodov dan, na slovesni praznik slovanskih apostolov-Cirila in Metoda, na dan, ko so širom po Sloveniji prvič pristopali k oltarju novomašniki, ki jih je tudi on sam s svojo tehtno besedo pripravljajal na njihovo duhovniško poslanstvo.*

*Profesor Steiner ni doživel visoke starosti; duhovnik je bil 28, profesor za moralno teologijo na teološki fakulteti 16 let, toda ta, pravzaprav kratka leta je s svojo prizadevnostjo in njemu lastno vztrajno voljo res bogato izpolnil. Kdor je imel priložnost od bližje spremljati njegovo življenje, je lahko opažal, kako so se ves čas prepletale in dopolnjevale njegova prizadevnost za osebno znanstveno-teološko dognanost, njegova dušnopastirska vnema ter želja, da bi s svojim bogatim znanjem tudi drugim čimbolj otipljivo pomagal uresničevati njihov krščanski poklic.*

*Steinerjeve široke teološke razgledanosti ni označevala zgolj raznovrstnost njegove izobrazbe — po opravljenem doktoratu iz teologije se je specializiral na področju katehetike, pedagogike, pastoralne in moralne teologije — pač pa morda še bolj prenikavo dojemanje sodobnih teoloških vprašanj v luči pokoncilске usmerjenosti, izvrstno poznanje različnih miselnih tokov ter njegova zavzeta sočasnost z vsem,*

kar se je v Cerkvi dogajalo. Kot tak se je lahko suvereno gibal v najvišjih znanstveno-teoloških krogih doma in v tujini, kot predavatelja in pisatelja so ga spoštovali domači strokovnjaki, tuji so ga radi vabili za razna predavanja in pogovore, ker so v njem vedno videli človeka, ob katerem lahko pridejo do novih spoznanj. Kot tak se je rad in pogumno loteval delikatnih in nedorečenih vprašanj, predvsem s področja moralne teologije, veliko je razpravljal in pisal o njih; tudi nasprotovanja z različnih strani ga niso ustavila, saj je delal v trdnem prepričanju, da si prizadeva v smislu božjega razodetja in zdravega cerkvenega nauka služiti človeku. Tudi če se kdo ni strinjal z njim, je vendar moral uvideti, da je tovrstno njegovo delo bilo vedno sad prizadevanja za resnico, sad razmišljanja, trdega osebnega dela in nič manj tudi sad njegovega stalnega hotenja »sentire cum Ecclesia«.

Zaradi takega njegovega znanstvenega delovanja so ga kolegi cenili kot prenikavega in široko odprtega razlagalca zapletenih moralnih vprašanj, obenem pa praktičnega in jasnega vodnika spovednikom in dušnim pastirjem, poudarjali so, da njegova dela razodevajo ne le strokovnjaka s poslušom in razumevanjem za sodobne moralne stiske, premike in vzore, marveč tudi modrega, praktičnega svetovalca za oznanjevanje moralne teologije.

Zaradi njegovih kvalitiet ga je profesorski zbor pred tremi leti prvič in lani še drugič izvolil za dekana teološke fakultete. S čutom odgovornosti za poslanstvo fakultete v vsem slovenskem prostoru je opravljal to službo, z odločnostjo in pogumom jo je usmerjal, da bi kar najdosledneje služila svojemu namenu.

Profesor Steiner se pa nikakor ni zapiral samo v področje strogo znanstvenega delovanja, ampak se je veliko trudil, da bi svoje bogato znanje in izkušnje posredoval čim širšim krogom ljudi; rad je pisal tudi vsakomur dostopne in razumljive poljudne razprave, rad je npr. s članki v »Družini« reševal prak-

tična vprašanja krščanske vere, ki so se tikala njegovih strok, rad se je odzival vabilom, da bi predaval študentom in izobražencem na teoloških tečajih, rad se je razgovarjal s skupinami mladih zavzetih kristjanov, rad se je tudi osebno pogovoril s človekom, ki je iskal pomoči. V to svojo širino je mogel vključiti tudi pastoralno delo po nekaterih domačih župnijah in med našimi zdomci v Berlinu; povsod se ga hvaležno spominjajo kot dobrega, modrega in zglednega dušnega pastirja. Sicer pa bi vse njegovo življenje in delo, njegovo odzivanje na božji klic v prostoru in času, njegovo služenje Bogu in človeku morda najbolje mogli povzeti z besedami, ki jih je dal v naslov svojih skript za moralno teologijo namreč: »Človekovo življenje v ljubezni Kristusovi«. Kakor si je sam prizadeval, da bi vedno zajemal iz razodete božje Besede, da bi sam osebno dozoreval ob zgledu učlovečenega Boga, tako je želel pomagati tudi vsakemu kristjanu, da bi »po moči oziroma bitnosti ljubezni, ki jo sprejema od Kristusa in po Kristusovem praktičnem zgledu mogel živeti svoje življenje«.

Kako je njemu samemu to uspelo, je mogel opaziti vsak, ki ga je poznal od blizu, njegova povezanost z božjim Učiteljem se je še posebej izpričala v njegovem vdanem prenašanju trpljenja v hudi boleznih.

Danes se poslavljamo od zemeljskih ostankov pokojnega profesorja in dekana dr. Steinerja. Med nami bo ostalo njegovo teološko delo, predvsem pa njegov življenski zgled, ki se je ves prežl s Kristusovo ljubeznijo.



*France Perko*

### Zgodovina Cerkve v šolskih učbenikih

V oblikovanju krščanskega pogleda na svet ima pomembno mesto razlaga zgodovinskega dogajanja. V različnih oblikah kateheze je naša naloga podati mladim krščansko gledanje na zgodovino zlasti zgodovino Cerkve. Tu naletimo na veliko težavo, ker šola mladim oblikuje zgodovinski pogled v marksistično materialistični interpretaciji zgodovine. Za nas je pomembno, da vsaj nekoliko poznamo to interpretacijo zgodovine, zlasti prikazovanje zgodovine Cerkve in njene vloge, da bi mogli ustrezno odgovoriti in jim prikazati možnost drugačnega pogleda na zgodovino.

Prav sedaj se zaradi prehoda na usmerjeno izobraževanje spreminjajo učbeniki za srednje šole. Izšel je prvi del učbenika zgodovine za srednje usmerjeno izobraževanje kot poskusno gradivo za učence.<sup>1</sup> Primerjanje kaže, da bistvenih sprememb ne bo. Nekatere stvari so sicer povedane drugače, vendar glede prikazovanja vloge vere in Cerkve v zgodovini ni sprememb.

#### *Marksistično prikazovanje zgodovine Cerkve*

Za boljše razumevanje prikaza zgodovine Cerkve v naših učbenikih naj v začetku podam nekaj misli o marksističnem prikazovanju zgodovine obče in posebej zgodovine vere in Cerkve. Bolj kot drugi predmeti v sistemu izobraževanja in vzgoje je namreč prav prikazovanje zgodovine pomembno za določeno ideološko gledanje, zlasti za marksistično.

Po marksističnem pojmovanju je osnova vsega zgodovinskega razvoja in zgodovinskih dogajanj gospodarstvo oziroma način proizvodnje. Vse drugo kot družbena nadstavba izvira iz tega, tudi religija in Cerkev. Klasiki marksizma so vlogo religije in Cerkve ocenili izrazito družbeno negativno.

---

<sup>1</sup> Ivan Grobelnik, *Zgodovina 1*, Ljubljana 1980. Sedaj je izšel tudi drugi del: Branko Božič, Tomaž Weber, Janko Prunk, *Zgodovina 2*, Novejša zgodovina, Ljubljana 1981.

Religija jim je zgolj človeški in družbeni proizvod, je posebna oblika družbene zavesti. Religija je odraz družbene neenakosti in odvisnosti človeka od naravnih in družbenih sil, ki jih človek ne obvlada. Kot odrešenjsko teženje je napačno usmerjena težnja po osvoboditvi, ker odlaga to osvoboditev v posmrtno, onostransko, irealno življenje in tako odvrča človeka od revolucionarnega boja; v tem smislu je religija opij ljudstva. Religija pomeni marksistom tudi alienacijo človeka, ker nastaja prek izpraznitve človeka, prenosa njegovega bistva na onstransko bitje. Je človeku odtujen proizvod, ki nastopa kot človeku tuja sila, ki mu gospoduje. Vladajoči razred to izkorišča za obvladovanje izkoriščanega razreda. Zato so religiozne institucije navadno povezane z vladajočim, izkoriščevalskim razredom. Z odpravo razredne družbe naj bi religija počasi izumrla, ker bo izgubila svojo družbeno osnovo.<sup>2</sup> Podobne ocene se v glavnem pojavljajo tudi v naših učbenikih.

Danes skušajo nekateri marksisti drugače ocenjevati družbeno vlogo in družbeni pojav religije (npr. L. Althusser, L. Kolakowski, E. Fromm, R. Garaudy, pri nas E. Čimić, Z. Roter, M. Kerševan). Bolj upoštevajo tudi psihološke in individualne osnove religije. Religijo prikazujejo kot posebno družbeno prakso, podobno kot je umetnost ali kultura sploh. Sama po sebi ni nujno družbeno negativna, ampak tako rekoč nevtralna, v določenih okoliščinah pa lahko igra pozitivno ali negativno vlogo. Žal novi pristopi v naših učbenikih še niso prišli do veljave.<sup>3</sup>

Naši učbeniki prikazujejo občo zgodovino z vidika klasičnega marksističnega zgodovinskega materializma, ki ima nekatera zelo dobra in sprejemljiva izhodišča, a je zlasti v oceni duhovnih religioznih gibanj enostranski. Osnova so mu proizvodni odnosi, vse drugo je le odsev teh odnosov. V ospredju je zato zgodovina gospodarstva, prikaz družbenih spopadov, zgodovina revolucij, pri nas zlasti zgodovina NOB.

V tej zvezi se vera in Cerkev prikazujeta kot družbeno negativna dejavnika v razvoju človeške družbe. Poudarjen je zlasti dvojni negativni vidik vere. Najprej je religija opij ljudstva. Človeka odvrča od revolucionarnega boja za družbene spremembe in boljše življenje, ker mu življenje na zemlji prikazuje kot nujno trpljenje, krščanstvo pripisuje to posledicam greha, in zato vodi v življenjski fatalizem, v topo vdanost v trpljenje. Drugi negativni vidik je v tem, da vladajoči in izkoriščevalski razredi uporabljajo religijo za krotitev izkoriščanih. Vera prepoveduje upor, ker oblast sakralizira, ko uči, da je vsaka oblast od Boga.

---

<sup>2</sup> Kratko podaja klasični marksistični nauk o religiji M. Kerševan v knjigi »Religija kot družbeni pojav«, Ljubljana 1975, v poglavju »Klasiki marksizma in religija«, 13—51.

<sup>3</sup> O novejših marksističnih pristopih k religiji je zanimiva že omenjena študija M. Kerševana »Religija kot družbeni pojav«.



Le redko se krščanstvu in Cerkvi v naših učbenikih priznava pozitivna vloga. Le v nekaterih učbenikih je začetkom krščanstva priznana, v skladu s klasiki marksizma, neka pozitivna vloga kot gibanju tlačениh ljudskih množic. Na Slovenskem je priznana delna pozitivna vloga krščanskega socializma in politike slovenske ljudske stranke pred prvo svetovno vojno.

Za nas je pomembno vprašanje, kako prikazati možnost drugačnega pristopa k obravnavanju obče zgodovine in posebej zgodovine Cerkve. Tu naletimo na velike težave že zaradi pomanjkanja časa — veroučnih ur je razmeroma malo — pa tudi sicer je težko brez globljega verskega pristopa, ki ga mladi navadno niso zmožni, oblikovati krščansko gledanje na zgodovino. Tu bi kratko opozoril na nekatere stvari, ki so v danih okoliščinah možne.

1. Priznati moramo mnoge pozitivne strani marksističnega pristopa k obravnavanju zgodovine, hkrati pa opozoriti na pomanjkljivosti. V zgodovinskem dogajanju ni vse gospodarstvo oziroma proizvodni odnosi. Človek ne živi samo od kruha, je bitje z mnogimi razsežnostmi, ki jih marksistična interpretacija premalo ali pa sploh ne upošteva. Tudi pri zgodovinskem ocenjevanju je pomembno temeljno gledanje na človeka. Kaj je človek? Ali je le proizvod narave in produkcijskih odnosov ali je kaj več? Tu je z našega krščanskega vidika temeljna pomanjkljivost marksističnega pristopa k človeku in njegovi zgodovini, ne upošteva duhovne transcendentne razsežnosti človeka in vsega, kar iz te razsežnosti izhaja.

2. Po možnosti je treba mladim orisati vsaj nekatere elemente krščanske teološke interpretacije zgodovine, ki gre veliko globlje kot marksistična. Bog je gospodar in voditelj zgodovinskega dogajanja v celoti. V središču vsega je zgodovina odrešenja, v kateri Bog uresničuje svoj najgloblji načrt s človekom. V tej luči moramo gledati tudi na zgodovino Cerkve, ki je v svojem notranjem bistvu odrešensko dogajanje. Cerkev se pri uresničevanju odrešenskega poslanstva nujno prilagaja zgodovinskim okoliščinam, s tem pa ni rečeno, da »caplja« za zgodovinskim razvojem. Gledano globlje, je prav uresničevanje odrešenja, ki se odvija v Cerkvi, temeljna gibalna sila zgodovinskega razvoja. Gospodarski razvoj, tehnični napredek, družbeni razvoj in vse drugo je v službi odrešenja. Pri tem ostane resnica, da je Cerkev, v kateri se uresničuje odrešenje, tudi človeška ustanova, z napakami in pomanjkljivostmi, ki jih v nobeni človeški skupnosti ne manjka.

Najprej si bomo ogledali prikaz zgodovine Cerkve v učbenikih za višje razrede osemletke, in to po posameznih letnikih. Iz učbenikov za srednje šole pa bomo vzeli posamezna vprašanja, ki jih ti obravnavajo v zvezi z zgodovino Cerkve.

## *Prikaz zgodovine Cerkve v učbenikih za osemletko*

V 5. razredu je zgodovina vključena v predmet Spoznavanje družbe. V učbeniku Bogdan Binter, *Spoznavanje družbe* (Ljubljana 1980) so prikazani zločini ustašev in četnikov in je pri tem naglašen tudi verski motiv. »Posebno hudo so se ustaši znašali nad pravoslavnim prebivalstvom v Baniji in Kordunu. V znamenju pokatoličevanja so pobijali vse, ki niso hoteli sprejeti katoliške vere . . . Četniki pa so morili po muslimanskih in hrvatskih vaseh« (str. 127). Tu je prikazano resnično dogajanje, pomembno pa je tolmačenje teh dejstev. Lahko jih kdo pripisuje katoliški veri ali pravoslavju kot takemu in s tem Cerkvi ali pa jih prikaže kot zlorabo vere v določene politične namene. Mislim, da bi bilo pri verouku za 5. razred potrebno to primerno razložiti.

Učbenik za 6. razred, Branko Božič—Tomaž Weber, *Zgodovina 6* (Ljubljana 1980) obravnava zgodovino starega in srednjega veka ter se na več mestih dotika vprašanj vere in Cerkve.

V začetku pravi: »Znanost je danes nesporno ugotovila, da je človek — bitje s telesom in razumom, izšel iz živalskega sveta. Po znanih najdbah se je to zgodilo v Afriki in jugozahodni Aziji« (str. 7). To je samo po sebi neoporečno, le »nespornost« te ugotovitve je dvomljiva. Je pa v tem skrita ost proti verskemu nauku, da je Bog ustvaril človeka. Danes sicer ni nobene težave pri usklajanju nauka, da se je človek razvil iz živali, in med naukom, da ga je ustvaril Bog. Prav pa je, da kateheti to zadevo otrokom primerno razložijo, da ne bodo imeli težav.

Nato govori učbenik o pojavu religije v zvezi z umetnostjo in razslojevanjem družbe. »Mlajše ledenodobne umetnine, zlasti na stenah jam v Franciji, Španiji in Sev. Afriki, je človek izdelal z željo, da bi dojel upodobljeni predmet. Bile so posvetilo srečnemu dogodku, dejanju, ki ga bo storil. Z njimi je izražal svojo odvisnost do njemu nerazumljivih „nadnaravnih sil“. To so začetki verovanja in čaščenja. Človek ledene dobe je razen živali slikal tudi ljudi in izdelal majhne kipce iz kosti, kamna in gline, zlasti ženske like. Tudi to je bilo verskega pomena. Z njimi se je poklonil neki nadzemski sili in jo prosil za naklonjenost. O verovanju ledenodobnega človeka nam pričajo tudi žrtvovanja živali in pokopi ljudi (str. 12—13). Na str. 22 pa je rečeno: »Zavest vodilne plasti ljudi je zrasla tako daleč, da so se čutili enake bogovom. Upirali so se misli, da bi bili pred smrtjo brez moči, zato so svoja dejanja, misli in upe povezovali z večnim življenjem. Enačili so se z bogovi, ki so si jih predstavljali kot ljudi. Preprosti, izkoriščani kmetje, obrtniki in sužnji pa so verjeli v bogove, ker si niso znali razložiti, kako bi mogli vladajoči z lastnim delom pridobiti toliko bogastva

in oblasti«. Znano je, da je pojav religije med ljudmi zelo težko razložljivo dejstvo. Srečujemo se zato z najrazličnejšimi podmenami, ki pa niso zadovoljive. O tem bomo govorili še pozneje. Mislim pa, da ni pravilno nekatere podmene prikazovati kot znanstveno resnico. Naravnost smešna pa je trditev, da so reveži verjeli v bogove, ker si niso znali razložiti, kako bi si mogli vladajoči z lastnim delom pridobiti toliko bogastva in oblasti. Primerno naj bi kateheti v tem letniku spregovorili tudi o tej zadevi.

Ko učbenik govori o egipčanskem verstvu, lepo pravi med drugim: »Egiptovski svečeniki so bili učenjaki, umetniki, zdravniki, graditelji itd. Bili so utemeljitelji znanosti, ki je pustila sledove vse do današnjih dni« (str. 25). Na to lahko navežemo misel, da je prav vera izvor znanosti in umetnosti, vir človeške kulture, ne pa zaostalosti in poneumnjevanja.

Posebej se učbenik ustavlja pri začetkih krščanstva in jih riše takole: »Med sužnji in zatiranimi množicami je bilo zaradi zatiranja zelo razširjeno praznoverje z vero v ‚konec sveta‘, ‚sodni dan‘ in ‚posmrtno življenje duše‘. Zlasti na bližnjem Vzhodu so pričakovali prihod odrešenika, ki so ga napovedovali preroki. To verovanje je bilo najbolj razširjeno med Židi v Palestini, ki so pod Rimljani vnovič izgubili svojo samostojnost. Njihov bog Jehova — Jahve naj bi jih popeljal v svobodo in zmago nad vsemi zatiralci. Iz tega verovanja se je od 1. do 3. stol. n. š. razvilo in razširilo krščanstvo. Jezus Kristus (odrešenik), začetnik nove vere, naj bi bil ‚božji sin‘. V Palestini je za Avgusta oznanjal enakost vseh ljudi pred bogom, zavzemal se je za poštenost, pravičnost in ljubezen med ljudmi. Okrog njega so se zbirale množice revnih, med njimi tudi učenci, ki so nadaljevali njegovo delo in širili novo vero. Ob koncu 1. st. n. š. so nove nauke zapisali in uredili v evangelije, ki govorijo o Kristusovem delovanju, trpljenju in smrti. Rimske oblasti so novo vero preganjale okrog 300 let. Šele cesar Konstantin je leta 313 priznal tudi krščansko vero z odlokom o verski strpnosti. 80 let kasneje je katoliška cerkev postala državna cerkev, ki se je obdržala tudi po propadu rimskega cesarstva v 5. stoletju. — Ljudje so verovali, da bo s krščanstvom konec trpljenja in da se bodo pod ‚odrešenikom‘ otesli vseh zatiralcev. Šele zelo pozno so rimski cesarji spoznali, da jih utegne krščanstvo podpreti s svojim naukom, da je treba biti oblasti pokoren.«

To je celoten prikaz začetkov krščanstva, ki ga dobijo učenci v osemletki. Čeprav skuša biti ta prikaz objektivni — seveda z materialističnega stališča — je preveč pomanjkljiv, zlasti za tiste, ki druge informacije o tem ne dobijo. Krščanstvo je imelo tako velik vpliv v zgodovini Evrope in slovenskega naroda, da bi morali o njegovih začetkih dobiti obširnejšo informacijo. Pozitivno je, da priznava zgodovinsko resničnost Jezusa Kristusa ter opozarja na verske in socialne prvine začetkov krščanstva. V besedilu pa

so tudi nekatere netočnosti. Kristus ni oznanjal za cesarja Avgusta (umrl leta 14. po Kr.), za njegovega vladanja se je rodil, deloval pa je pod cesarjem Tiberijem (od leta 14. do 37. po Kr.). Od temeljnih krščanskih spisov omenja le evangelije, nič pa drugih spisov, brez katerih krščanstva ne moremo razumeti. Nauk nove zaveze tudi odločno zanika trditev, da so ljudje verovali, da bo s krščanstvom konec trpljenja in se bodo otresli vseh zatiralcev.

Začetek krščanstva med karantanskimi Slovenci opisuje učbenik v zvezi z izgubo samostojnosti (str. 75, 76). Med drugim pravi: »Izguba samostojnosti je pomenila za karantanske Slovence prvi večji stik s fevdalno frankovsko državo in krščansko vero . . . Tako so se Slovenci vključili v svet zahodnoevropskega fevdalnega družbenega reda, čeprav do konca 8. stoletja v Karantaniji še ni bilo frankovskih imenitnikov. Franki in Bavarci so vplivali na Karantanijo predvsem s širjenjem krščanstva. Za tisti čas je bilo značilno, da so si hotele države v Zahodni Evropi zagotoviti vsako novo osvojeno ozemlje tudi z razširjenjem krščanske vere in s tem svoje cerkvene organizacije. Cerkveni nauk, da izvira oblast od boga, je krepil oblast kneza, ki je zato med prvimi podpiral novo vero. Za Hotimira (752—768) se je začela široka misijonska dejavnost, Karantanija pa je bila priključena škofiji v Salzburgu . . . V Karantanijo je poslej prihajalo vse več duhovnikov. Vero so oznanjali v domačem jeziku. Stare poganske obrede, koledovanje, jurjevanje, kresovanje, so pokristjanili in prilagodili novi veri.«

Prikaz pokristjanjenja karantanskih Slovencev je pravilen, saj se opira na stare vire, ki jih deloma tudi navaja, dvomljivo pa je povezovanje zloma domačih fevdalcev s sprejemom krščanstva. Ob robu namreč učbenik pravi, da je bilo širjenje krščanstva v Karantaniji predhodnik zloma domačega fevdalizma. Tako posredno krščanstvu pripisuje krivdo za izgubo domačih fevdalcev, kar je takrat pomenilo neke vrste obglavljenje naroda. Pozneje pa pravilno prikazuje, da so Slovenci izgubili samoupravo po zadušnem uporu Ljudevita Posavskega. Pomanjkljivo je tudi, da omenja le Salzburg ne pa tudi Oglej, ki je imel važno vlogo v pokristjanjevanju Slovencev južno od Drave.

Na str. 78—80 je lepo in objektivno prikazano delo sv. Cirila in Metoda. Omenja, da je Metod postal nadškof za Spodnjo Panonijo, v resnici pa je bil nadškof in papežev legat ne samo za Spodnjo Panonijo, ampak tudi za Moravsko. Prav tako so objektivno prikazani boji med glagoljaši in latinaši v Dalmaciji (str. 90—91). Ne drži pa trditev, da so dalmatinske škofije prej spadale pod bizantinsko Cerkev. Dalmacija je bila nekaj časa res v državnem pogledu pod Bizancem, v cerkvenem pogledu pa je bila vedno pod Rimom.

Učbenik pripisuje preoblikovanje glagolice v cirilico sv. Klimentu Ohridskemu, kar skoraj gotovo ne drži. Ohridska šola, ki jo je ustanovil sv. Kliment, je najdalj ohranjala glagolico. Staroslovanski viri pripisujejo cirilico prezbiterju Konstantinu, ki je ob koncu 9. st. deloval v Preslavu v Bolgariji.

Kratko in lepo je prikazana vloga srbske pravoslavne Cerkve v srednjem veku. Glede začetkov bogomilstva v Bosni (str. 101—103) pa učbenik ne upošteva vpliva iz južne Italije, ki je bil po novejših raziskavah odločilnejši in močnejši kot vpliv iz Srbije in Makedonije.

Učbenik omenja kulturni pomen samostanov ter naših cerkva in dejstvo, da Cerkev v srednjem veku narodnega jezika ni uveljavljala (str. 106): »Kulturna središča na Slovenskem so bili samostani, v katerih so se ohranili številni rokopisi, napisani v nemščini in latinščini. Slovenski jezik se tedaj ni mogel uveljaviti v literaturi, kajti Cerkev je dajala le latinsko in nemško izobrazbo«.

Popačeno je podan nauk Cerkve v zvezi s humanizmom: »Humanizem je meščansko gibanje, naperjeno proti naukom katoliške Cerkve, da je usoda posameznika določena z rojstvom. Če je rojen podložnik, ostane podložnik« (str. 136). Cerkev tega v tej obliki ni nikdar učila, saj bi bilo to v očitnem nasprotju s svetopisemskim naukom. Res je bila Cerkev takrat tesno povezana s fevdalno ureditvijo in jo je zagovarjala kot ustaljen družbeni red, vendar ni nikdar stala na stališču, da je usoda posameznika določena z rojstvom, zato so do visokih cerkvenih služb — res da le izjemoma — prihajali tudi ljudje iz najnižjih slojev. Vprašljiva je tudi trditev: »Bogati meščani niso več sprejemali cerkvenih naukov, ki so obljubljali večno življenje po smrti. Preveč so se zavedali, da je vse njihovo bogastvo odvisno le od njih samih, njihovih sposobnosti in dogajanj na tem svetu. Njihovim potrebam in koristim krščanski nauki niso več ustrezali« (str. 137). Tudi meščanstvo je ostalo krščansko in takratni humanizem nikakor ni bil ateistični. Prav bogati meščani so tedaj zidali po mestih cerkve, ki so še danes okras srednjeveških mest.

Humanisti so večinoma izhajali prav iz cerkvenih vrst in so ostali Cerkvi zvesti. Tako je bilo tudi z Nikolajem Kopernikom, ki je bil subdiakon, kanonik in upravnik kapitlja v Frauenburgu. Učbenik pravi: »Poljski humanist Nikolaj Kopernik je zavrnil nauk katoliške cerkve, da je zemlja središče našega sončnega sistema, in postavil novo znanstveno trditev o soncu kot središču našega planetarnega sistema« (str. 136). Nauk, da je zemlja središče sončnega sistema, je bila takratna znanstvena podmena, ne pa nauk katoliške Cerkve. Res pa je, da je to podmeno Cerkev vezala s svetopisemskim naukom.

Dobro je opisan propad verskega življenja pred reformacijo: »Papežev oblast so omejevali vladarji močnih evropskih držav Francije, Anglije in Španije. Posegali so v cerkvene zadeve, sami postavljali škofe in opate samostanov, omejevali papežev vpliv in njegove dohodke . . . To pa je bil tudi čas, ko je resnično versko življenje zamenjal pohlep po denarju, razkošno in razuzdano življenje cerkvenih prelatov in menihov. Cerkev in papeži so izgubljali nekdanjo veljavo in ugled tako, da je katoliška cerkev doživljala težko notranjo krizo . . . Podobne razmere so bile tudi na Slovenskem. Cerkvene službe so bile predmet prekupčevanja in izkoriščanja. Duhovniki so se ukvarjali s krčmarjenjem, predajali so se popivanju in nernavnemu življenju« (str. 148). Dvomljiva pa je trditev, da je meščanstvo zahtevalo umik Cerkve iz posvetnega življenja in da je te ideje oklical reformator Martin Luter (str. 150). Znano je, da so reformatorji, tako Luter kot Calvin, tesno povezovali preurejeno Cerkev s celotnim življenjem takratne fevdalne in meščanske družbe.

Kako učbenik ne upošteva pri verskih odločitvah tudi verske motive, ampak le ekonomske, kaže stavek: »Meščani so znova sprejemali katoliško vero zlasti zaradi spoznanja, da jim vladar zagotavlja enotnejše, ne več fevdalno razdrobljeno tržišče« (str. 151).

Učbenik za 7. razred: Vasilij Melik—Fredo Gestrin, *Zgodovina 7*, obravnava obdobje od 18. st. do prve svetovne vojne. Tu je glede prikaza zgodovine Cerkve le malo spornega.

Zelo dobro opisuje jožefinsko cerkveno reformo, začetke narodnega prebujenja pri nas in s tem v zvezi vlogo meniha Marka Pohlina in Valentina Vodnika (str. 15—18).

Manj simpatično, a objektivno opisuje vlogo cerkvenega vodstva v prvi polovici 19. st., ko si prizadeva ohraniti stari fevdalni red, v katerem je uživalo privilegije. »Vodilni cerkveni krogi so hoteli ohraniti položaj, ki ga je imela cerkev v državi in javnem življenju pred revolucijo, in so se tudi čutili vezane na staro fevdalno ureditev. Zagovarjali so tudi absolutizem, to je popolno vladarjevo oblast, o kateri so trdili, da je od Boga. Borili so se proti vsemu novemu, proti napredku, proti novi miselnosti in skušali zaustaviti razvoj in ohraniti staro stanje. To naziranje, ki je hotelo ohraniti prevladujoči položaj cerkve v vsakem političnem in družbenem življenju, imenujemo klerikalizem. Vladarja in njegov dvor, plemstvo in cerkev oziroma duhovščino štejemo za reakcionarne sile ali kratko reakcijo, ker so branile fevdalizem in absolutizem« (str. 42). Med napredne sile šteje buržoazijo, ki je »nastopala tudi proti cerkvi in njenim posebnim pravicam ter poudarjala, da cerkev ne sme imeti prevladujočega vpliva na državo in šolo, da se ne sme umešavati v javno življenje« (str. 44). Tu ne gre za napačno ali tenden-



ciozno prikazovanje, razen kolikor pretirano poudarja, kako so se vodilni cerkveni krogi borili proti vsemu napredku, vsemu novemu in proti novi miselnosti. Vsaj za celotno cerkveno vodstvo to ne drži. Zanimiva je tudi opredelitev klerikalizma kot naziranja, ki hoče ohraniti prevladujoči položaj Cerkve v vsem političnem in družbenem življenju. Za nas je pomembno, da znamo mladim razložiti, zakaj je cerkveno vodstvo v tem času igralo v glavnem vlogo nasprotnika družbenega razvoja in se oklepalo starega reda. Tu ne gre za opravičevanje napak vodstva Cerkve, saj vemo, da je Cerkev kot človeška ustanova podvržena tudi napakam in da tudi vodstvo Cerkve pri tem ni izvzeto. Gre za to, da prikažemo prave motive za taka stališča. Gotovo ni šlo samo in ne v prvi vrsti za ohranitev privilegijev, pač pa moramo videti v tem skrb za ohranitev vere, ki jo ima Cerkev za najvišjo dobro in ji nove razmere niso bile naklonjene. Drugo je vprašanje, ali je bila ta skrb za vero pravilno usmerjena ali ne, danes menimo, da ne.

Učbenik pri prikazu Srbov na južnem Ogrskem v prejšnjem stoletju pozitivno ocenjuje povezavo srbske Cerkve in šole, prav tako daje priznanje črnogorskim vladikam (str. 52 in 64).

Objektivno je prikazan položaj v Sloveniji v drugi polovici 19. in v začetku 20. stoletja. Tu ne gre več za prikazovanje Cerkve kot take, ampak slovenske ljudske stranke, ki je bila tesno povezana s Cerkvijo na Slovenskem. Naj navedem nekaj misli: »Klerikalci so skušali povezati boj za narodne pravice z bojem za obrambo položaja katoliške Cerkve v tedanji družbi. Nemških liberalcev niso imeli za nasprotnike le zaradi narodnega zatiranja, ampak zaradi liberalizma nasploh . . . Duhovščina je imela velike zasluge za širjenje narodnega gibanja na kmetih in mu je bila pri volitvah in na taborih največja opora« (str. 93). — »Obe buržoazni stranki sta med seboj tekmovali za premoč nad slovenskim ljudstvom. Dobila jo je klerikalna stranka, ki je pridobila kmečke množice. V njen okvir jih je pripeljal s svojim delom predvsem Janez Evangelist Krek« (str. 98). Zelo pozitivno opisuje delo Janeza Kreka in prizna, da je klerikalna stranka v svoj program prevzela tudi nekatere napredne zahteve, »tako tudi točke o izboljšanju kmečkega in delavskega položaja. Mednje je postavila tudi splošno in enako volilno pravico« (str. 99). Omenja tudi njeno skrb za koristen gospodarski razvoj, pri tem pa pripominja, da so »imeli pred očmi bolj svoje strankarske kakor pa skupne slovenske koristi. Pregarjali so svoje politične nasprotnike, zlasti učiteljstvo, ki je bilo po večini liberalno. V kulturi so ostro nastopali proti vsem svobodomiselnim nazorom. Zahtevali so, da se vse javno življenje podreja njihovim pogledom« (str. 100). Omenja tudi drugo povsem slovensko škofijsko gimnazijo v Šentvidu nad Ljubljano (prva je bila državna gimnazija v Gorici).



Učbenik za 8. razred, Branko Božič-Tomaž Veber, *Zgodovina 8*, prikaže najnovejšo zgodovino od oktobrske revolucije naprej. Obširno opiše NOB in pri tem sovražno delo nekaterih duhovnikov. »Spomladi 1942 se je pojavil nov sovražnik osvobodilnega gibanja, domači izdajalci, katere je začel podpirati tudi italijanski okupator. Med njimi so bili tudi nekateri duhovniki, ki so organizirali oborožene sile za boj proti partizanom, belo gardo, ki naj bi preprečila širjenje osvobodilnega gibanja. Zato je bila velika nevarnost, da ne bi vse duhovščine obsodili sodelovanja z okupatorjem. Številnejše likvidacije bi lahko usodno vplivale na delovanje OF in nadaljnji razmah osvobodilnega boja. V partizanih je bilo veliko število kmečkih ljudi, na katere je imela tudi duhovščina velik vpliv« (str. 83). »Slovenska zveza (zveza starih političnih strank) je začela s privolitvijo in pomočjo italijanskega okupatorja ustanavljati oborožene oddelke — belo gardo, pri čemer so bili zelo dejavni zlasti mladi klerikalci z mladimi duhovniki — kaplani . . . V belo gardo so nasilno vključevali kmečke ljudi, ki jih je večkrat preslepila klerikalna propaganda. Trdili so, da je OF komunistična in da zato noben katoličan ne sme sodelovati z njo, kaj šele s partizani. Svoje sodelovanje z okupatorjem in izdajstvo slovenskega naroda so prikazovali kot nujno zlo, dokler ne bodo uničili brezbožne OF in ustanovili svobodne Slovenije v okviru kraljevine Jugoslavije . . . Bela garda, ki je med ljudstvom sejala le sovraštvo in mržnjo, je bila že jeseni 1942 razkrinkana kot okupatorjev hlapec. Njena propaganda, da se bori za vero, za slovenski narod, je bila kmalu ničeva« (str. 85—87). Tu je treba priznati, da je dokaj objektivno prikazano sodelovanje nekaterih duhovnikov z belo gardo in da se Cerkev v celoti ne pripisuje izdajstva. Posredno so nakazani tudi nekateri motivi za organiziranje odpora proti NOB, namreč skrb za vero in slovenski narod. Jasno pa je, da ni in v takem učbeniku tudi ne more biti prikazana celotna problematika položaja naše Cerkve med zadnjo vojno.

Zdi se mi prav, da zlasti kateheti poznajo vse, kar se v šoli govori o Cerkvi in njeni vlogi v zgodovini, da bi mogli dati primerna pojasnila. Pri tem je prav, da odkrito priznamo tudi napake cerkvenega vodstva, hkrati pa skušamo pojasniti, kako in zakaj je do takih napak prišlo. Predvsem pa skušajmo prikazati tudi pozitivne strani delovanja Cerkve, ki so v naših učbenikih le redko omenjene. Kljub napakam in pomanjkljivostim se Cerkvi svoje preteklosti ni treba sramovati; obratno: v njeni zgodovini in delovanju je toliko pozitivnega tudi z zemeljskega vidika, da opravičuje njen obstoj. Seveda pa je in ostane glavna naloga Cerkve nadaljevati Kristusovo odrešenjsko poslanstvo, to je poslanstvo, ki presega meje našega prostora in časa.

## *Nekatere teme o zgodovini Cerkve v učbenikih za srednje šole*

Učbenike zgodovine za srednje šole bomo pregledali po nekaterih temah oziroma vprašanjih. Pri tem moramo vedeti, da bodo ti učbeniki, razen za novo usmerjeno izobraževanje že izdanega učbenika Ivan Grobelnik, Zgodovina 1, prišli iz rabe. Zato se za obdobje, ki ga obsega, opiram predvsem na ta učbenik.

### Vprašanje nastanka religije

V poglavju »Kultura v praskupnosti in začetki religije« učbenik povezuje umetnost in religijo: »Umetniška dela (praskupnosti) so nastala v najtesnejši zvezi z načinom življenja ter s ciljem, da omogočijo življenjski obstanek in nadaljevanje vrste. Umetnik je bil namreč tudi čarovnik, ki je svojo umetnino namenil magiji in religiji. Pogosto je prikazoval živali prebodene s puščico. Nedvomno si je domišljal, da s podobo prenaša v stvarnost svoje želje po uspehu in ulovu. Primitivni ljudje so razvili celo vrsto magičnih obredov . . . Magični obredi so sestavni del vsake religije in izpričujejo veliko odvisnost človeka od naravnih sil« (str. 15,16). Ta povezava umetnosti in religije je neoporečna, le trditev, da so magični obredi sestavni del vsake religije, je dvomljiva. Res je med religijo in magijo na zunaj velika podobnost, v resnici pa vlada med njima hudo nasprotje. Pri magiji se skuša človek opreti na skrivnostne naravne sile in si jih podvreči; pri religiji pa se opira na svet presegajočo silo božanstva. Magija ni vir religije, pač pa znanosti in tehnike. Krščanstvo pa tudi islam in nekatere druge religije ne poznajo magije in so ji nasprotne. Res pa je, da, gledano z materialističnega vidika, imajo tudi naši zakramenti magistično naravo.

Glede nastanka religije ponavlja učbenik razne že zastarele teorije, da izvira iz neznanja, da so začetki religije v totemizmu, pozneje pa naj bi na oblikovanje religije vplivala zlasti družbena razslojenost. »Religija je v praskupnosti nastala iz človekove nemoči in nepoznavanja naravnih pojavov. Ljudje so verovali, da je narava polna skrivnostnih in nadnaravnih sil. Tako neuko razlago narave imenujemo religiozno podobo sveta. Najstarejša oblika religije je totemizem. Totem (beseda je pomenila v začetku sorodstvo) je bila navadno kaka žival ali rastlina, od katere naj bi bilo odvisno življenje človeške skupine. Totem je pomenil prednika skupine, zaščitnika, simbol, zato je bil nedotakljiv (tabu) . . . Na prehodu k živinoreji, in zlasti k poljedelstvu, je čaščenje živalskih prednikov prešlo v kult narave — v oboževanje sonca, meseca, groma, o katerih se je zdelo, da vladajo človeškemu življenju. Ko je praskupnost razpadla in se je uveljavil vladajoči razred, je tudi

človekovo razmerje do družbe dobilo fantastično podobo. Totem se je spremenil v božanstvo, stvarnika. Obredne predmete, za katere so verjeli, da v njih prebiva nekakšen ‚duh‘, so imenovali fetiše in so jih častili v svetih obredih. Bogovi so jim pomenili moč in silo pozemskih mogotcev, poglavarjev bogatašev, ker si je niso znali razlagati drugače kot religiozno. Čeprav so bogovi ostajali še naprej predstavniki naravnih sil, so dobili še družbene značilnosti. Razvoj od totemov do bogov je šel postopoma in je bil posledica razvoja družbe v razrede.«

Tu je povedanih več stvari, ki ne držijo ali žalijo vernega človeka, kot npr. misel, da neuko razlago, da je narava polna skrivnostnih in nadnaravnih sil, imenujemo religiozno podobo sveta. Verski pogled na svet naj bi bil tako v svojih začetkih kot danes nekaj, kar je v nasprotju z znanstvenimi dognanji. To je stara pravljica marksističnega naziranja o nasprotju med vero in znanostjo. Upoštevati pa moramo, da se danes mladi v šoli tako oblikujejo, zato jim je potrebno o tem večkrat in jasno spregovoriti.

Kot prvo obliko religije navaja učbenik totemizem. To je podmena, ki jo je leta 1912 postavil Emil Durkheim in jo je v posebni obliki zagovarjal tudi Sigismund Freud, vendar med znanstveniki veroslovci ni doživela podpore in jo danes več ne zagovarjajo. Podobno, kot je zavržena podmena Jamesa Frazerja o izvoru religije iz magije. Povsem nedokazljiva je misel, da je češčenje prednikov na prehodu k živinoreji in poljedestvu prešlo v oboževanje sonca in naravnih pojavov in da se je ob razslojevanju družbe totem spremenil v božanstvo. Gotovo so imeli družbeni odnosi tudi vpliv na verovanje, toda podmena, da so ljudem bogovi pomenili moč in silo pozemskih mogotcev, ker si je niso znali drugače razlagati kot religiozno, je povsem neutemeljena.

Poskusi razložiti začetek religije so bili zelo različni, toda nobena podmena danes pristojnih strokovnjakov ne zadovoljuje. Geoffrey Parrinder pravi v uvodu knjige »Verstva sveta«, potem ko našteva različne teorije, takole: »Kasneje so znanstveniki prav zaradi napačnih teorij o izvoru religije postali previdnejši. Če je religija tako stara, kakor je misleči človek, kar je povsem verjetno, tedaj so njeni izvori tako oddaljeni, da je skoraj nemogoče najti dokaze, ki bi pojasnili njene začetke. Vsekakor pa je religija kompleksen pojav in vzroki za njen nastanek so lahko različni. Veliki romunski strokovnjak Mircea Eliade pravi, da se moderni zgodovinar, raziskovalec religij zaveda, da se je nemogoče dokopati do izvora religije in naj zatorej ta vprašanja opusti.«<sup>4</sup> Prav bi bilo, da bi bili tudi naši učbeniki glede izvora religije manj kategorični in vsevedni in tako bliže znanstveni

---

<sup>4</sup> Verstva sveta, Enciklopedija verstev v zgodovini človeštva, Ljubljana 1977, 18.

resnici. Nič kaj spodbudno ni, da nudijo danes mladim zastarele podmene kot zlato resnico.

V zvezi z razvojem starih kultur omenja učbenik tudi njihove religije in navaja nekatere njihove nauke. Ob koncu zaključuje: »Tako so vse religije starega sveta oznanjale podrejenost izkoriščanih in vcepljale ljudem prepričanje, da je oblast od Boga« (str. 23). Mislim, da bi podrobnejša analiza raznih religij nakazala drugačne zaključke. Naj omenim samo nekaj. Religija postavlja etične norme ne samo podrejenim, ampak tudi vladajočim; zahteva pravičnost za vse. Aprioristični marksistični pristop k ocenjevanju družbene vloge religije, po katerem religija mora igrati negativno vlogo, je pristranski in nepravilen. S tem seveda ni rečeno, da vladajoči včasih religije niso izrabljali v svoj prid, toda to je zloraba, ne pa raba religije. Stara zaveza kaže, kako je izraelska religija branila reveže. Religiozne ustanove praznovanja sobote in svetega leta, v katerem je vsakdo dobil nazaj svojo lastnino, so bile prve socialne uredbe proti izkoriščanju.

### Vprašanje nastanka krščanstva

Zanimiv je prikaz o nastanku krščanstva. Na str. 40 kratko pravi: »Religija je v antiki prehodila pot od razkrajanja totemske skupnosti do religije odrešenja krščanstva.« Izraelska religija je že prej kratko omenjena, a ni prav nič nakazana njena povezanost s krščanstvom. »Izraelci, zveza 12 plemen, so naselili državo ob Jordanu, kralj Salomon pa jih je povzdignil v despotsko urejeno državo. Ko je pozneje Izrael postal plen raznih velesil, so vedno znova povzdigovali svoj svareči klic preroki, tako imenovani od boga poslani buditelji ljudstva«. Nadalje je rečeno: »O nobeni orientalski državi ni obstajal monoteizem v čisti obliki (z izjemo poskusa verske reforme faraona Amenofisa IV.). Le pri Izraelcih se je v časih pregnanstva razvila vera v narodnega boga Jahvo in sporočilo o religiji razodetja« (str. 22). Tudi tu je razvidna evolucijska teorija o religiji, monoteizem naj bi se bil pojavil šele v časih pregnanstva.

Nastanek krščanstva opisuje učbenik v zvezi z raznimi vzhodnimi kulturi in verskim sinkretizmom: »Z osvajanjem helenističnih dežel so v Rimu začeli prodirati vzhodni religiozni nauki. Zaostritev družbenih protislovij in stalne krize so krepile razne kulte, ki so bili posledica iskanj izhoda iz globokih družbenih (tostranskih) protislovij. Okoli začetka našega štetja so se razširili med najnižjimi plastmi rimske družbe novi kulturi, ki so oznanjali rešitev krivic in konec trpljenja na onem svetu. Posebno sta med seboj po priljubljenosti tekmovala kulta Mitre in Kristusa (prepletanje kultov se

imenuje verski sinkretizem). Ko pa so privrženci Kristusove religije dobili premoč, so v drugih kultih gledali le ponaredke« (str. 41).

Zanimivo je, da učbenik niti ne govori o zgodovinskem Kristusu, kakor učbenik za 6. razred osemletke, ampak o njegovem kultu, ki ga postavlja v isto vrsto kot kult sončnega boga Mitra. Očitna je tendenca, da bi izvor krščanstva postavil v misterijske kulte, kakor so učili nekateri ob koncu prejšnjega in v začetku našega stoletja. Globlji vzrok za nastanek krščanstva pa vidi v družbenih protislovjih tedanjega časa v skladu z marksističnim pojmovanjem. Nima pa nobenega posluha za pristne verske težnje, za vpliv starozavezne izraelske religije, za delo in nauk Kristusa in njegovih učencev, zlasti apostola Pavla. Zato so taki prikazi ne samo enostranski, ampak kratko malo napačni, ko iz hkratnega časovnega dogajanja nekih pojavov sklepajo na njihovo vzročno povezanost. Tak prikaz začetkov krščanstva, tako pomembnega za nadaljnjo evropsko zgodovino in kulturo, gotovo ne sodi v učbenik za srednjo stopnjo usmerjenega izobraževanja.

Obširnejše govori učbenik o razširitvi krščanstva v svetovno religijo. »Razširitev krščanstva v svetovno religijo je omogočilo predvsem naslednje:

— Ideja odrešenja (Kristus = grš. Odrešenik), ki je obljubljal izkoriščanim množicam večno plačilo za trpljenje na ‚onem svetu‘. Ta preusmeritev človeške pozornosti v onstranstvo je izkoriščane sloje prebivalstva odvrčala od revolucionarnega boja (Lenin: Opijska, uspavalna funkcija religije), kar je kmalu postalo privlačno tudi za vladajoče sloje.

— Monoteizem, vera v enega boga, ki je ustrezal razvoju svetovne države. Kot je postal vladar v Rimu odmaknjen in nepristopen, tako se je fantastična podoba boga povzela v daljna nebesa.

— Načelo o enakosti pred bogom — je omogočilo vsem ljudem, ne glede na barvo kože ali državno pripadnost vstop v krščanstvo« (str. 41).

Pustimo ob strani napačno razlago imena Kristus (pomeni maziljenec, odrešenik je grško soter), zanimivo je, da niti v začetku ne priznava krščanstvu pozitivne družbene vloge, ampak ga opisuje kot opij izkoriščanih množic. Nič ne pojasnjuje zakaj in kako je ta opij postal privlačen tudi za vladajoče sloje. Krščanstvo ni odmaknilo Boga v »daljna nebesa«, saj je vera v učlovečenega Boga, ki živi in deluje med nami ter so mu odgovorni tudi vladarji sveta. Najmanj, kar lahko rečemo o tem, je, da je potvarjanje krščanstva in njegovo natezanje na apriorne marksistične kalupe neznanstven pristop k pojavu krščanstva v zgodovini človeštva.

Bolj stvarno je prikazan položaj krščanstva v rimski državi: »Ker so kristjani odklanjali priznanje uradnih bogov, so jih oblasti preganjale, oni pa so svoje žrtve proglašali za svetnike. V 2. in 3. stoletju pa so tudi bogataši vstopali v krščanstvo in tako so cesarji večkrat s preganjanjem kri-

stjanov polnili svoje blagajne. Toda cesarji so kmalu spoznali, da je krščanski nauk, ki je učil, da je vsaka oblast od Boga, koristen rimski oblasti. Zato je cesar Konstantin priznal krščanstvo za enakopravno vero (leta 313), cesar Teodozij pa za edino državno vero (leta 392). Odslej so kristjani preganjali pripadnike starih ver (pogane). Krščanstvo se je iz religije izkoriščanih razvilo v vero vladajočega razreda in je v kasnejših obdobjih pomagalo utrjevati oblast izkoriščevalskih razredov. Zato je po propadu rimske države pomen krščanstva še narastel. — Spočetka je med verniki vladala enakost. Reveži in sužnji so se zbirali v cerkvene občine k skupnim molitvam in obredom ter pomagali drug drugemu. Ko pa so začeli vstopati bogati sloji prebivalstva, so krščanskim občinam darovali zemljo in denar, in so obogatele. Obenem se je izoblikovala tudi cerkvena organizacija s škofi kot vodilnimi, prilagojena je bila rimski upravni ureditvi cesarstva. Razlika med duhovniki (kler) in navadnimi verniki (laik) se je vse bolj poglobljala. Na zahodu si je sčasoma pridobil velik ugled rimski škof, ki se je začel imenovati papež (grš. papas = oče) in zahteval oblast nad vsemi drugimi škofi. Cerkevna organizacija v vzhodnorimskem cesarstvu pa je bila drugačna« (str. 41,42).

Povezava Cerkev in države (konstantinska era Cerkev) je bila za Cerkev sicer v marsičem ugodna in zgodovinsko nujna, obenem pa usodna za življenjsko pristnost evangeljskega sporočila. Cerkev se je preveč uklenila v svetne strukture in postala premalo svobodna za nujno evangeljsko kritiko družbenih krivic. To lahko primerno pojasnimo mladim in hkrati potrebo po prenovi Cerkev v novejšem obdobju. Vendar nikdar ni popolnoma zatajila svoje vloge kritike družbenih krivic.

### Cerkev v fevdalni družbi

V fevdalni družbi zahodne Evrope je imela Cerkev prevladujoč vpliv. Zato se učbenik v opisu te dobe večkrat dotakne Cerkev. »Na zahodu je bila evropska kultura dolga stoletja verske narave. Visoka duhovščina s papežem na čelu je postala velika fevdalna sila (s številnimi fevdi) in idejni zagovornik fevdalnega reda. Rimski škof, ki se je v poznorimskem obdobju imenoval papež, je povezal svoje interese s frankovsko državno politiko in pod zaščito frankovskih vladarjev ohranil vodilni položaj v krščanstvu. Po razpadu enotnosti frankovske države pa so si papeži prizadevali doseči gospodstvo nad svetovno oblastjo ter pri vprašanju umeščanja škofov prišli celo v spopad z nemškim cesarjem (boj za investituro), ki se je končal s sporazumom, da škofovska znamenja podeljuje papež, fevde pa dodeljuje cerkvenim dostojanstvenikom cesar (1122). Iz redovniških krogov se je



razširilo tudi gibanje (Cluny), ki ni zahtevalo samo okrepitev papeške moči, temveč tudi latinski jezik kot edini jezik v bogoslužju, samsko življenje duhovnikov (celibat) in volitev papežev po kardinalih (najvišji cerkveni dostojanstveniki). V samostanih se je še naprej gojilo pismenstvo, večina stare grško-rimske kulture pa je bila z izjemo ponovnega razcveta v času renesanse kot poganska izrinjena in uničena. Samostani niso bili le kulturna središča ampak tudi središča naprednejšega poljedelstva in obrti« (str. 48,49).

To je kratek in dokaj objektivni prikaz zgodovine Cerkve skozi srednji vek. Samostanom priznava pozitivno kulturno in gospodarsko vlogo.

Dobro so opisana tudi nasprotja med Rimom in Bizancem — seveda le zunanja — ki so privedla do razkola med zahodno in vzhodno Cerkvijo. V zvezi s tem so omenjene nekatere posebnosti vzhodne pravoslavne Cerkve: »Ko je Bizanc postal vzhodna protiutež Rimu in kasneje sedež velike države, so bizantinski škofje zahtevali prevlado v krščanskem svetu enako kot rimski papež. Ščasoma pa je nastalo med vzhodno in zahodno Cerkvijo vse več razlik. Na vzhodu se je kot cerkveni jezik uveljavila grščina, slovansko področje je postalo močno in vplivno misijonarsko področje Bizanca, kjer so bile ustanovljene samostojne državne cerkve (Rusija, Srbija itd.). Na vzhodu je postal bizantinski cesar tudi cerkveni poglavar. Te razlike so končno privedle tako daleč, da sta se zahodna-katoliška in vzhodna-pravoslavna cerkev dokončno razšli (16. julija 1054). Bizanc je razvijal svojo kulturo na bolj obvarovanih antičnih temeljih. Največ spisov je bilo verske vsebine (življenje svetnikov, himne). Značilno pa je bilo, da so prevajali verske knjige v jezike raznih ljudstev, kjer so misijonarili, zlasti slovanskih in tako pri širjenju krščanstva polagali tudi temelje za domačo književnost« (str. 49).

Pomanjkljivo je, da učbenik nikjer ne omeni delovanja sv. Cirila in Metoda, ki je imelo velik vpliv na začetke književne kulture slovanskih narodov.

Pri opisu križarskih vojsk se posebej ustavlja pri njihovih gospodarskih posledicah. Za nas je bolj zanimiv prikaz srednjeveških herezij. »Ker je bila miselnost srednjeveške Evrope prežeta s krščansko vero, je vsako gibanje proti fevdalnemu redu moralo najprej prevzeti religiozno preobleko. Napadi na fevdalizem so bili hkrati napadi na cerkev in njeno ideologijo, saj so bili cerkveni hierarhi del vladajočega fevdalnega razreda, cerkev pa je bila s svojimi nauki o obvezni pokorščini do fevdalne oblasti zagovornik fevdalnega sistema sploh. Pogoste oblike protesta proti fevdalizmu so bile herezije (grš. hairesis = sekta, ločina), ki so pomenile ideološki odpor proti fevdalnemu redu. Sekte so učile, da je vir zla na tem svetu; vse državne ustanove naj bi bile ustvarjene od satana in ne od boga« (str. 67, 68). Nato našteva



nekatero posebnosti katarov, bogomilov, valdežanov in albižanov. Nato pravi: »Katoliška cerkev je spoznala nevarnost teh gibanj in nastopila proti njim z inkvizicijo (lat. inquisitio = preiskava, prvotno versko sodišče katoliške cerkve, ustanovljeno leta 1163), ki je iskala krivoverce, jih z mučenjem silila k priznanju ter predala svetnim oblastem v kaznovanje. Proti krivovercem je nastopala tudi s križarskimi vojskami in propagando beraških meniških redov (frančiškani in dominikanci)« (str. 68).

Ta prikaz je resničen, a le delen, upošteva le družbeno razsežnost srednjeveških herezij, ne pa tudi njihove duhovne verske razsežnosti, ki je imela glavno vlogo. Zlasti nekatere herezije so bile kontestacije proti izkrivljanju evangeljskega nauka v fevdalni družbi. Ni pa res, da bi videle vir zla na tem svetu. Posledice zla so na tem svetu, vir zla pa so na splošno, kot potem omenja sam učbenik, pripisovale satanu. Inkvizicijo prikazuje objektivno, sicer pa njeno zlo zbledi v primerjavi z inkvizicijami raznih vrst, ki jih uporablja sodobna družba.

V zvezi s herezijami omenja učbenik tudi zahteve po reformi Cerkev: »Herezije so zahtevale predvsem odpravo premoženjskih razlik. Izražale so kmečke in plebejske zahteve. Drugačno naravo je imelo ‚krivoverstvo‘ meščanstva. Meščani so zahtevali predvsem preprosto in ceneno cerkev, odpravo menihov in vsega, kar stane veliko denarja. Glavna predstavnika te smeri sta bila John Wycliffe in Jan Hus« (str. 68). Nato opisuje njune zahteve in omenja posebej husite oziroma taborite. Reči je treba, da so preprosto in ubožno Cerkev tako kot Wycliffe in Hus zahtevale tudi razne herezije. Tudi tu je očitno, da učbenik upošteva le socialne, ne pa tudi religiozne razsežnosti zahtev po reformi Cerkev.

Tudi reformacijo opisuje učbenik predvsem s socialno-ekonomskega vidika: »Reformacija je skupno ime za razne smeri novega verskega gibanja, ki se je začelo v 16. st. ter se od večine prejšnjih gibanj za reforme katoliške cerkve razlikuje predvsem po tem, da so hoteli v okviru cerkvene preureditve posamezni razredi reorganizirati družbene in politične razmere, kar je bila posledica splošne krize fevdalnega reda« (str. 101). Potem kratko riše Lutrovo in Kalvinovo reformacijo in ločitev angleške Cerkev. Omenja tudi pomen slovenskih reformatorjev za književnost na Slovenskem (str. 106).

### Cerkve ter razvoj družbe, kulture in znanosti

Vloga vere in Cerkev v družbenem razvoju in njen odnos do znanosti je splošno prikazan negativno, čeprav posredno priznava zasluge Cerkev za kulturo in, kot smo že videli, zasluge srednjeveških samostanov za kulturo ter razvoj poljedelstva in obrti.

Že za stari vek pravi učbenik, da je »religija s svojim prevladujočim vplivom ovirala razvoj znanosti; tako je bila npr. »tedanja medicina še lep kup čarovnij in zagovorov proti zlemu duhu, ki je po verovanju ljudi obsedel bolnega človeka« (str. 23). V resnici so bili prav religija in njeni nosilci pobudniki prvih znanstvenih spoznanj. Da so bila ta spoznanja pomanjkljiva in večkrat napačna, ni kriva religija, ampak omejenost človeškega spoznanja. Človek se le prek težav in zmot prebija do resnice.

Podobno je prikazana tudi vloga Cerkve v kulturi srednjeveške družbe: »Glavni nosilec kulture v fevdalni družbi je bila cerkev in je obračala pozornost ljudi proč od vsakdanjega življenja, ki naj bi bilo polno trpljenja, zlobe in krivičnosti . . . Cerkev se je stalno bojevala proti novemu duhu, ki je izžareval iz rastočega zanimanja za gospodarski, politični in vsestranski napredek, ter tudi uspevala, da je novi razvoj znanja in umetnosti podredila svoji upravi in krščanski veri. Zato je imela srednjeveška kultura cerkveno obeležje« (str. 70,71). — Ta odstavek je primer, kako se lahko s prikazovanjem delnih resnic in zamolčevanjem celotnega položaja potvarja zgodovina. Res je Cerkev opozarjala ljudi na največjo vrednoto odrešenja in posmrtnega življenja. To je njeno poslanstvo še danes. S tem pa ne odvrča ljudi od vsakdanjega življenja, ampak temu življenju daje globlji smisel in polnost. Res se je Cerkev prizadevala, da bi vse življenje oblikovala v verskem duhu, toda ni se bojevala proti razvoju znanstvene misli. Prav Cerkev je edina organizirala šolstvo, bila pobudnica univerz, iz njenih vrst so prihajali prvi znanstveniki in zato je imela takratna kultura cerkveno značilnost.

Učbenik nadaljuje: »Učenost, ki so jo pojasnjevali v srednjeveških samostanih in cerkvenih šolah, je imela nalogo, da dokaže resničnost cerkvenih dogem (cerkvenih verskih trditev). Imenovali so jo sholastika (šolska učenost), kar pomeni skupno oznako za srednjeveško filozofijo, katere glavna naloga je bila, da z umskimi dokazi podpre to, kar sta učila ‚božje‘ razodetje in teologija. Vrh je dosegla v 13. stoletju z naukom Tomaža Akvinskega, ki je podredil teologiji povečana prizadevanja po znanstvenem raziskovanju narave, ki jih je prineslo meščanstvo. Toda od 14. stoletja dalje so pod pritiskom gospodarskih in družbenih potreb meščanstva nekateri angleški frančiškani prišli do spoznanja, da nimata znanost in teologija nič skupnega. Trdili so, da razmišljanje ne dokaže ničesar, in da so zato potrebne izkušnje (William Ockham, Roger Bacon). Cerkev je take svobodomislece obsojala na cerkvene ječe, pregnanstvo, grmade. Znanost in filozofija pa sta ostali podrejeni teologiji . . . Univerze so bile pod strogim nadzorstvom cerkve, svobodnega razpravljanja, v njih niso trpeli« (str. 71).

Res je bilo srednjeveško šolstvo predvsem v službi Cerkve in njenega poslanstva, toda tudi v službi takratne družbe. Tomaž Akvinski je res zago-

varjal prvenstvo teologije, ni pa s tem zaviral prizadevanj po znanstvenem raziskovanju narave, v katerem se je takrat odlikoval njegov sodobnik, učitelj in soredovnik Albert Veliki. Čudna je trditev, da so nekateri angleški frančiškani prišli do spoznanja, da nimata znanost in teologija nič skupnega. To je tendenciozen in napačen prikaz prizadevanj Ockhama (oče nominalizma — filozofske smeri, po kateri naši pojmi ne odsevajo stvarnosti, ampak so le imena — nomina) in Rogerja Bacona, ki je živo posegal v teološke kontroverze v 13. st. (umrl je 1292). Res so bile univerze pod nadzorstvom Cerkve, toda svobodnega razpravljanja najbrž, kot kažejo takratni spisi, ni bilo manj kot danes tam, kjer so univerze pod nadzorstvom določenih ideologij. S tem nočem opravičevati idejnega pritiska Cerkve v srednjem veku. Res pa je, da se je resnica vedno v zgodovini in sedanjosti s težavo prebijala zaradi človeške omejenosti in ideoloških totalitarizmov raznih vrst. Zdi se mi, da mladim najlaže pojasnimo (ne opravičujemo!) stališča cerkvenega vodstva v srednjem veku prav v primerjavi z razmerami v našem času.

O Galileu Galileiu pravi stari učbenik za 2. razred srednjih šol,<sup>5</sup> da ga je »cerkev deset let trpinčila v hišnem zaporu in smrti se je rešil tako, da se je javno odrekel Kopernikovemu nauku« (str. 92). Novi učbenik le omenja Galilea Galileia in njegov izum. Med vprašanji ob koncu poglavja »Spremembe v kulturi in miselnosti« pa ima tudi vprašanje »Zakaj je cerkev tedanje znanstvenike obsojala na grmado in zapor?«

Stari učbenik: Mirjana Gross, »Zgodovina za tretji razred gimnazije«, Ljubljana 1980, govori o spopadu znanosti in religije v novejši dobi. »Na skoraj vseh območjih človeškega življenja je znanost že v 18. stoletju utrdila samozavest buržuazije in njen odpor proti premoči cerkve. Razumljivo je, da je postal spopad med znanostjo in religijo, ki se je začel že v dobi francoskih enciklopedistov, neizbežen v 19. stoletju, ko si sledijo znanstvena odkritja — če primerjamo s prejšnjimi obdobji — z vrtoglavo naglico. Najprej je prišlo do ostrih nasprotij med liberalno buržuazijo in katoliško Cerkvijo. Številni pisci kritično analizirajo biblijo ne več kot božansko odkritje, ampak kot literarno delo. Največji udarec pa je dobila Cerkev z Darvinovo teorijo, ki dokazuje, da je sedanji živalski in rastlinski svet, h kateremu prištevamo tudi človeka, nastal v dolgotrajnem razvojnem procesu iz enoceličnih organizmov, in ga torej ni ustvaril bog v nekaj dneh... Celó med duhovščino so se pojavili liberalci, ki so želeli, da bi se Cerkev prilagodila buržuazni družbi in pretrgala zvezo s fevdalnimi silami. Toda to se je zgodilo šele v drugi fazi kapitalizma« (str. 42, 43).

Ceprav danes ni več aktualno nasprotje med znanostjo in religijo razen tam, kjer je znanost pod ateističnim ideološkim vplivom, smo dolžni mladim

---

<sup>5</sup> Ivan Grobelnik, Zgodovina II, za 2. razred srednjih šol, Ljubljana 1978.

pojasniti, kako so nastajala ta nasprotja v preteklosti in v katerih vprašanjih. Že od srednjega veka naprej je šlo za večkrat boleče ločevanje teologije in izkustvene znanosti. Do nasprotij je prihajalo tam, kjer je teologija posegala na področje izkustvene znanosti ali obratno. Z Darwinovo teorijo ni dobila udarca Cerkev, pač pa določeno tolmačenje svetopisemskih tekstov. Danes so ta vprašanja razčiščena in Cerkev nima prav nič proti razvojni teoriji, ki pa je vsaj v Darwinovi obliki v sami znanosti postala sporna. Toda to je izkustveno-znanstveni ne pa teološko-verski problem.

Tudi družbena vloga Cerkve v novejšem času je v omenjenem učbeniku Zgodovina za 3. razred srednjih šol prikazana negativno. »Križa religije je najbolj prizadela katoliško Cerkev, kajti protestantske cerkvene struje so bile že izza reformacije povezane s potrebami in idejami buržuazije, medtem ko so bile pravoslavne cerkve tesno povezane z državo. Obdobje imperializma se začneja v skoraj vseh katoliških deželah s hudimi spopadi med liberalno buržoazijo in večjim delom duhovščine. Katoliška Cerkev si prizadeva, da bi si znova pridobila svoj zgubljeni položaj v družbi, to je, da bi znova zagospodovala nad vsemi področji političnega, družbenega in kulturnega življenja. To prizadevanje imenujemo klerikalizem. Duhovščina se okorišča s položajem drobne buržuazije, delavstva in kmetov, ki propadajo pod udarci imperializma, in jih začneja organizirati kot sredstvo za boj proti liberalni buržuaziji na eni strani in proti tedaj že močnemu socialističnemu gibanju na drugi strani. Tako nastajajo krščanskosocialne in krščanskodemokratske stranke. Vendar pa Cerkev premaguje hudo krizo. Nevarnost, ki preta buržuaziji od proletariata in vedno nemirnih kolonialnih narodov, postopoma blaži spopade med Cerkvijo in buržuazijo in ju sili, da brani svoje skupne interese. Zato ni naključje, da postajajo klerikalne stranke skupno orožje velike buržuazije in Cerkve proti širokim plastem ljudstva in zaslužjenim narodom« (n. d. str. 192). — Tudi tu gleda učbenik na Cerkev zgolj z družbenopolitičnega vidika in povrhu enači Cerkev s krščanskimi političnimi strankami.

Podrobneje govori učbenik o klerikalizmu in slovenskih kmetih, o boju med klerikalci in liberalci pri nas in o krščanskih socialistih. Zanimivo je, da celo Krekovo delo presoja negativno (str. 294—298). Učbenik za osemletko je veliko bolj dobrohoten, priznava klerikalni stranki pozitivne napore za razvoj gospodarstva in tudi Krekovo delo ocenjuje deloma pozitivno. Tu pa pravi: »Krekova akcija je otopila revolucionarno vrenje v maloposelniških in sproletariziranih kmečkih množicah, ker jih je usmerjala izključno v boj za drobne socialne reforme in v zadružništvo« (str. 297).

Kot posebno zanimivost naj navedem, kako učbenik za 3. razred gimnazije predstavlja delovanje misijonarjev v Aziji: »Še pred predstavniki kapi-

tala ali vsaj hkrati z njimi so prišli v mnoge kraje Azije krščanski misijonarji, najprej katoliški, proti koncu stoletja pa tudi protestantski. Le-ti so pravi predhodniki imperializma v Aziji. Evropske vlade in njihovi vojaški in politični predstavniki v Aziji so nenehno izkoriščali izmišljene ali resnične spopade med misijonarji in domačini za to, da so posredovali s svojimi bojnimi ladjami ali vojaškimi oddelki. Čeprav so si pridobili posamezni misijonarji zasluge z negovanjem bolnikov, poučevanjem nepismenih, s prizadevanjem, da bi poravnali rasne spopade, se je njihova dejavnost v glavnem skladala s potrebami in cilji evropskega in severnoameriškega kapitalizma« (str. 238). — Res je bilo časovno povezano delo misijonarjev v Afriki in Aziji s kolonizacijo teh dežel. Ta povezanost še danes prinaša Cerkvi v teh deželah neprilike. Zanimivo pa je, kako hoče učbenik tudi humanitarno delo misijonarjev očrtniti s povezavo s cilji imperializma. — Skratka: Cerkvi in vsemu, kar je z njo povezano, se ne more priznati nič dobrega. Pristranost v ocenjevanju Cerkve in njenega delovanja je tako očitna, da niti ni prepričljiva. Novi učbenik je te stvari upravičeno opustil.

#### Prikaz Cerkve v zadnji vojni

Razumljivo je, da učbeniki dajejo velik poudarek NOB. S tem v zvezi je zanimivo prikazovanje stališč Cerkve in njenega delovanja. Vemo, da so nekateri predstavniki Cerkve v tem času veliko zagrešili. Učbeniki ne zastopajo ekstremnih stališč o istovetenju Cerkve in domobranstva ter ne pripisujejo krivde izdajstva Cerkvi kot taki. Tudi Vatikanu in papežu nič ne očitajo, pač pa prikazujejo sodelovanje nekaterih predstavnikov Cerkve v odporu proti NOB. Ta prikaz je dokaj objektivni.

Tako npr. opisuje učbenik: Branko Božič, Štefan Trojar, Zgodovina za tehnične šole (Ljubljana 1980) takratni položaj takole: »Med italijansko ofenzivo se je močno okrepila in uveljavila združena slovenska buržuazija, ki se je z drugimi nasprotniki OF in osvobodilnega boja organizirala v kontrarevolucijo. Različni sodelavci okupatorja, zlasti pa klerofašisti, so hoteli ustanovljati oborožene enote, ki naj bi se čimprej spopadle z ‚rdečimi‘ partizani. Tako je nastala bela garda, ki je sodelovala že v italijanski ofenzivi. Belogardistična klerikalna propaganda je izrabljala vernost in pripadnost ljudi katoliški cerkvi za boj proti OF in partizanom. Dokazovali so, da je njihov boj za pravo krščansko vero tudi boj za slovenski narod, ki ga bo sicer uničila nesmiselna borba ‚rdečkarjev‘ proti mogočnim silam osi Rim—Berlin« (str. 222).

Novi učbenik (B. Božič, T. Weber, J. Prunk, Zgodovina 2, Ljubljana 1981) za srednje usmerjeno izobraževanje prav tako dokaj objektivno pri-

kazuje razmere med vojno. V posebnem prikazu med slikami iz zadnje vojne pravi: »Različni okupatorjevi sodelavci, zlasti pa klerofašisti, so hoteli ustanavljati oborožene enote, ki naj bi se čimprej spopadle z ‚rdečimi‘ partizani in uničile ‚brezbožni‘ komunizem. Tako je nastala bela garda in sodelovala že v italijanski ofenzivi, nato pa s pomočjo župnikov, kaplanov, vaških mogočnikov in zagrizenih članov klerofašističnih organizacij ustanavljala številne postojanke okrog Ljubljane, na Notranjskem, v Suhi krajini in na Dolenjskem . . . Belo gardo je OF jeseni 1942. leta in na pomlad 1943. leta razkrinkala kot okupatorjevo dekle. S propagando, da se bori za vero za slovenski narod, je skrivala svoj namen: ohraniti slovenski klerikalni buržuaziji oblast in moč« (str. 134). Posebej omenja potem domobranstvo, o katerem pravi: »S podporo generala Rupnika in voditeljev slovenske buržuazije so Nemci že jeseni 1943 ustanovili slovensko domobranstvo, ki je bilo najštevilnejše na ozemlju poprejšnje ljubljanske pokrajine, razširilo pa se je tudi po Primorski« (str. 134). O sodelovanju nekaterih duhovnikov z belogardizmom govori tudi posebna zbirka zgodovinskih virov, ki je bila objavljena že prej, a se nanjo sklicuje tudi novi učbenik.<sup>6</sup>

Iz vrst mladih slišimo očitke o zadržanju duhovnikov v zadnji vojni. Mislim, da je treba odkrito priznati napake, hkrati pa opozoriti na nekatere stvari, ki postavijo ravnanje predstavnikov Cerkve v objektivnejšo luč. Najprej je treba mlade opozoriti, da stvar bele garde nikakor ne zadeva vseh slovenskih duhovnikov. Duhovniki iz Štajerske in Gorenjske so bili večinoma pregnani, na Primorskem pa so večinoma stali ob strani ljudstva kot že prej v odporu proti raznarodovanju po prvi svetovni vojni. V takratni katoliški Cerkvi je bil močan antikomunizem, ki je bil deloma tudi utemeljen. Komunizem se je takrat javljal le v obliki strahotnega stalinističnega terorja, ki je bil naperjen tudi proti veri in Cerkvi. Razumljivo je, da so se predstavniki Cerkve v obrambi vrednote vere tega bali in se temu upirali. Obžalovanja vredno pa je, da so tako prišli v neusmiljeno kolesje politike, kar je prineslo Cerkvi več škode kot koristi. Pri tem pojasnjevanju ne sme biti v ospredju opravičevanje, ampak bolj celostno prikazovanje položaja Cerkve v zadnji vojni. Očitno je, da hočejo nekateri s tem, ko črnijo preteklost Cerkve in njenih predstavnikov, Cerkvi vzeti moralni ugled in privlačnost ter jo tako slabiti v izvrševanju njenega odrešenjskega poslanstva.

Zavedati se moramo, kako vpliva na mlade ljudi negativno prikazovanje vloge vere in Cerkve. Delne resnice, s katerimi nekateri manipulirajo, pričarajo videz resničnosti, ki prepričuje. Pri katehezi lahko te napačne ali

---

<sup>6</sup> Štefka Zadnik, Zbirka zgodovinskih virov, Ljubljana 1978. Tu je objavljeno pismo kaplana Wolbanga kaplanu Glavaču o porazu bele garde na Suhorju novembra 1942 (str. 228).



enostranske prikaze nekoliko popravimo tako, da prikažemo celostni položaj Cerkve v določeni dobi in pri tem tako negativne kot pozitivne strani delovanja vere in Cerkve. V marksističnem prikazovanju vere in Cerkve je zanemarjena bivanjska vrednota vere. Gre za resnico o človeku. Ali je za večno uklenjen v kletko prostora, časa in svoje omejenosti ali pa ima možnost resnične odrešenjske osvoboditve. Od odgovora na to vprašanje je odvisno tudi različno ocenjevanje zgodovinskega dogajanja. Tu je naša naloga pri oblikovanju zgodovinskega pogleda mladih in tudi izhodišče za delovanje Cerkve v današnjih dneh.

**Povzetek: France Perko, Zgodovina Cerkve v šolskih učbenikih**

Marksistično prikazovanje zgodovine Cerkve ima svoje značilnosti. Cerkev in njeno delovanje prikazuje v glavnem negativno. To se kaže tudi v slovenskih učbenikih za zgodovino, ki jih uporabljajo v osnovni in srednji šoli. Takó deloma izkrivljeno prikazujejo začetke verovanja in krščanstva, vlogo Cerkve v srednjem veku in njen odnos do znanosti ter družbenega napredka. Nakazane so nekatere možnosti, ki jih imajo kateheti, da pri katezezi popravijo in dopolnijo zgodovinski pogled na Cerkev.

**Zusammenfassung: France Perko, Die Kirchengeschichte in Schulbüchern**

Die marxistische Darstellung der Kirchengeschichte erweist sich in den slowenischen Schullerbüchern für Volksschule und Gymnasium als meistens negative und verzerrte Schilderung des Ursprungs der Religion und des Christentums und der Rolle, die die Kirche hinsichtlich der Wissenschaft und des Gesellschaftlichen Fortschritts gespielt hat.

**Résumé: France Perko, L'histoire de l'Eglise à travers les manuels scolaires**

Dans les traités et les manuels d'histoire en usage dans les écoles slovènes primaires et secondaires, les marxistes présentent la plupart du temps l'histoire de l'Eglise d'une façon négative. Ils donnent une image défigurée des origines de la religion et du christianisme ainsi que de la position que l'Eglise a prise à l'égard de la science et du progrès social.



## Cerkev in svoboda v moderni dobi v luči zgodovinskega razvoja

Ena od glavnih točk kritike, ki jo zoper drugi vatikanski cerkveni zbor obrača nadškof M. Lefèbvre, je koncilski nauk o verski svobodi.<sup>1</sup> V izjavi gre, kot je znano, za medsebojne odnose fizičnih in moralnih oseb v človeški in politični družbi in za razmerje teh oseb do javne oblasti v stvareh religije.<sup>2</sup> Z izjavo *Dignitatis humanae* o verski svobodi, ki je bila slovesno razglašena 7. decembra 1965, je Cerkev (upamo) dokončno prestopila tisto ozkosrčno pojmovanje iz 19. stol., ki je veljalo za znamenje katoliške nestrpnosti: če je večina ljudi v kaki državi katoliška, potem mora biti tudi država katoliška. Pripadniki kake druge vere nimajo pravice javno izpovedovati to vero. Toda država more in ob danih prilikah tudi mora biti zaradi obče blaginje strpna do takšne nekatoliške veroizpovedi. Če je večina ljudi v kaki državi nekatoliška, tedaj se mora država ravnati po naravnem pravu, se pravi, mora pustiti vso svobodo tako posameznim katoličanom kakor tudi Cerkvi. Po takšnem pojmovanju obstaja res samo toleranca, strpnost, ne pa prava verska svoboda.«<sup>3</sup>

V izjavi je sicer resda govor samo o verski svobodi, vendar so mnogi prepričani, da se je prav s to izjavo v Cerkvi začela nova doba, ko Cerkev na svobodo gleda z drugačnimi očmi.<sup>4</sup> Od verskih bojev v 16. stol. dalje so borci za priznanje osebnih in političnih svoboščin v neprestanem nasprotju s cerkveno oblastjo. Celim generacijam se je zdelo, da to nasprotje izhaja že iz narave Cerkve kot take in je tu iskati enega izmed temeljnih vzrokov za nesoglasje med Cerkvijo in moderno družbo. Da bi ta problem lažje doumeli, sem se odločil prikazati, kako se je Cerkev vsakokrat sploh znašla

<sup>1</sup> Koncilski odloki, Konstitucije, odloki, izjave 2. vatikanskega cerkvenega zbora 1962—1965, Ljubljana 1980, 426 (citirano: Koncilski odloki).

<sup>2</sup> n. d. 422.

<sup>3</sup> n. d. 421—422.

<sup>4</sup> René Rémond, *L'Eglise et la liberté, v: Liberté du chrétien dans la société civile. Les quatre fleuves*, 3, Paris (brez datuma, citirano: Rémond). Na tem mestu se g. Francu Milavcu lepo zahvaljujem za njegovo dobrosrčno pomoč.

v tej »modernej družbi« in kaj je vplivalo na njen nauk. Takó nam bodo posamezni ukrepi cerkvenega učiteljstva vsaj bolj razumljivi, če jih že ne moremo (v celoti) odobravati.

Najprej naj navedem nekaj ugotovitev, ki se mi zde nujno potrebne za razumevanje njihov izvajanj. Osnovna ugotovitev, pa naj se sliši še tako neverjetno, je, da je že njegov naslov v celoti sporen.

Spregovorimo o *svobodi!* Pojem svobode, s katerim se v vsakdanjem življenju neprestano soočamo, je zgodovinsko gledano zelo nejasen in širok. Kaj je svoboda? V zgodovinskem slovarju je svoboda opredeljena kot znamenje samozavesti in človekovega dostojanstva. Svoboda je do neke mere priznanje človekove osebnosti. Je neodvisnost od sužnosti in sile. Utemeljena je v človekovi notranji svobodi in pravici urejati si življenje znotraj npravnega in družbeno pogojenega reda.<sup>5</sup> Koncilski očetje so v že omenjeni izjavi drugega vatikanskega cerkvenega zbora o verski svobodi zapisali, da je temelj svobode dostojanstvo človeške osebe,<sup>6</sup> ki ima svoje zadnje korenine v svobodi, ki jo je človeku dal Bog.

Ko govorimo o odnosu Cerkev do svobode, moramo razlikovati predvsem tri vidike svobode:

1. notranjo svobodo Cerkev,
2. svobodo veroizpovedi v odnosu do drugih veroizpovedi in do neverujočih in
3. politično ali državljansko svobodo.<sup>7</sup>

Tu se bom omejil na notranjo svobodo Cerkev. Če nam namreč te predpostavke niso jasne, ne moremo razumeti večkrat problematičnega, negativnega in v polnosti odklonilnega odnosa cerkvenega učiteljstva do verske in politične svobode v preteklosti.

Ko govorimo torej o cerkvenem odnosu do svobode, moramo najprej določiti, ali gre za svobodo, kot jo je pojmovalo uradno cerkveno učiteljstvo, ali za svobodo, ki jo priznava družbi in posameznikom Cerkev oziroma za svobodo, ki jo priznavata Cerkev družba in posameznik. Ne smemo namreč pozabiti, da se Cerkev in država, ki v srednjem veku še sestavljata enoto, v novem veku razideta. Na zahodu sta se namreč cerkvena in državna skupnost dolga stoletja pokrivali. Državna politika se je zdela možna le v soglasju s krščanskimi življenjskimi normami. Cerkev se je lahko zanesla, da bo država s svojimi zakoni, in če bi bilo potrebno, tudi s silo dosegla krščanski način življenja. Zato je Lutrova reforma povzročila tako Cerkev kot političnim oblastem toliko zmede. Uresničevanje načela »cuius regio

<sup>5</sup> Fuchs K. — Raab H., Wörterbuch zur Geschichte, Band I., München 1972, 276—277 (citirano: Wörterbuch zur Geschichte).

<sup>6</sup> Koncilski odloki, 422.

<sup>7</sup> Rémond, 43.

eius religio« se je v obdobju verskih vojn zdelo edina možnost, da bi ostala enotnost Cerkev in države nedotaknjena. Šele pozneje, pod vplivom merkantilizma, industrializacije in liberalizma sta se začeli Cerkev in država v svojih zemeljskih ciljih razhajati.<sup>8</sup>

Na tem mestu se ne moremo spuščati v filozofsko-teološko razglabljanje o svobodi. Ker imamo pred očmi razvoj družbe, pa naj bo to Cerkev ali država, posameznik ali skupnost, smo dolžni še pojasniti, kaj je svoboda v političnem pomenu: Tu gre poleg medsebojne neodvisnosti in enakopravnosti držav tudi za pravico ljudstev, da sama odločajo o svoji državni enotnosti in redu; prav tako pa za pravico posameznih državljanov, da sodelujejo pri izvajanju državne oblasti (demokracija). Že v starem veku so bili prepričani, da je osebna svoboda velika dobrina. Od reformacije dalje je zavest politične svobode na novo oživila. Izražala se je v mestnih svoboščinah, dokler se ni v 18. in 19. stol. uveljavila novodobna politična zahteva po svobodi. Njen nosilec je bilo razsvetljenstvo. To meščansko-liberalno gibanje je z revolucijami in s prizadevanjem za ustavno ureditev doseglo zagotovitev osebne in s tem posredno tudi verske svobode v državi. Delitev oblasti, temeljne človekove pravice, neodvisno sodstvo sodijo v modernih ustavnih državah k institucionalnim jamstvom osebne svobode. Zaradi totalitarnih teženj v najnovejšem času so politične svoboščine posameznika mnogokrat bolj ogrožene, kot so bile kdaj koli prej v knežjih, fevdalnih ali vojaško-birokratskih oblikah oblasti.<sup>9</sup>

Tu pa smo že pri drugem problemu, namreč, kaj nam pomeni izraz *moderna družba*. Pojem moderna doba se je izoblikoval v 19. stol. in je pomenil v dogovorjeni delitvi obdobja tretje in zadnje obdobje glede na stari in srednji vek. Ta delitev je utemeljena v prepričanju, da predstavljajo bistvo moderne kulture humanizem, reformacija, odkritja v 15. in 16. stol. (predvsem odkritje tiska okrog leta 1450).<sup>10</sup> Če hočemo torej spremljati moderno družbo v novem veku, moramo narediti vsaj kratek prerez tkim. »moderne dobe« in se vsakokrat vživeti v družbeno-politični položaj posameznih obdobja, da bi jih mogli kolikor toliko pravično vrednotiti.

Če hočemo torej govoriti o svobodi, kot jo je pojmovalo cerkveno učiteljstvo, in o svobodi Cerkev pri izvrševanju njenega poslanstva, moramo Cerkev postaviti v tisto okolje, v katerem je v posameznih zgodovinskih

---

<sup>8</sup> Liselotte Funcke, *Freie Kirche im freien Staat*, v: *Kirche und Staat auf Distanz. Historische und aktuelle Perspektiven*, izdal Georg Denzler, München 1977, 255–262 (citirano: *Kirche und Staat*); Horst Hermann, *Kirche und Staat heute und morgen*, n. d. 225–235; Manfred Jacobs, *Kirche und Staat im Verständniss Martin Luthers*, n. d. 57–73; Axel von Campenhausen, *Kirche und Staat heute*, n. d. 220–224.

<sup>9</sup> *Wörterbuch zur Geschichte*, I., 276–277.

<sup>10</sup> n. d. II., 556–557.

okoliščinah delovala in si prizadevala uresničiti poslanstvo, ki ji ga je zaupal Kristus. Le jasna predstava o zgodovini Cerkve nas lahko obvaruje pred miti v sedanosti in nam pomaga razložiti prenekatero potezo cerkvenega učiteljstva, ki se nam sicer (gledano predvsem z našimi očmi) zdi nerazumljiva, pretirana ali celo škodljiva za ugled in blagor božjega ljudstva. Zato ne bom govoril toliko o teoriji svobode,<sup>11</sup> ampak več o posameznih stopnjah v odnosu Cerkve do družbe, v kateri je Cerkev v določenem zgodovinskem obdobju živela in delovala.

V vsakem zgodovinskem obdobju je bil odnos Cerkve do sveta svojevrsten. Tako je za prva stoletja krščanske zgodovine značilno soočenje Cerkve z rimskim cesarstvom in z »barbarskimi« narodi. Nam bližja stoletja pa označujemo gibanja, kot so reformacija v 16. stol., napetost med Cerkvijo in absolutističnimi državami v 17. stol., soočenje Cerkve z racionalizmom v 18. in z liberalizmom v 19. stol. Seveda te oznake niso nikoli absolutne in edine mogoče. Med protestantsko reformo 16. stoletja, racionalizmom 18. stoletja in liberalizmom v 19. stol. je več stičnih točk. Po drugi strani pa za 19. stol. niso značilne samo poglobljene razprave o svobodi (gre za pojem v najširšem pomenu besede), ampak je to obenem stoletje, v katerem zori socialno vprašanje. Tega razlikovanja torej ne smemo pojmovati preveč ozko in shematično. Vsaka definicija obdobja ali zgodovinske dobe je poenostavljena, je abstrakcija glede na realnost, ki je mnogo bolj bogata in kompleksna, vendar pogosto tudi polna nasprotij.<sup>12</sup>

### *Razkroj srednjeveških družbenih struktur in srednjeveškega univerzalizma*

Srednjeveška Evropa je prešla v moderno Evropo (če smemo tako reči) v 15. in 16. stoletju. V tem času se je zaključil tisti proces spreminjanja, ki se je začel sredi 13. stol. in je privedel do razkroja srednjeveškega univerzalizma, osredotočenega v dveh vrhovnih močeh — papeštvu in cesarstvu. Med tem razkrojem vzniknejo v Franciji, Španiji in Angliji močne nacionalne monarhije s centralnim politično-administrativnim ustrojem, v katerih lahko iščemo začetke moderne države. Te partikularistične težnje, ki so temeljito spremenile politično karto Evrope, so vplivale tudi na intelektualno in versko življenje, kjer se vedno bolj odločno uveljavlja osebna sodba, ki se je osvobodila univerzalne norme in spoštovanja avtoritete.

<sup>11</sup> O tej temi zelo tehten članek Rémonda (op. 4), 40—49.

<sup>12</sup> Pietro Scoppola, *La Chiesa e il liberalismo nel secolo XIX*, v: *Studio ed insegnamento della storia*, Roma<sup>3</sup> 1969, 277 (citirano: *Studio della storia*).

Države, ki so nastale ob razpadu srednjeveškega imperija, so temeljile na centralni oblasti, ki se je utrdila v trdih bojih s plemstvom in z drugimi centrifugalnimi silami. Za te nove države so značilne trdne birokratske strukture in enotni zakoni. Absolutistična država ne prizna nad seboj nobene oblasti. Središče tega organizma je monarhija, utelešena v kralju, in je neodvisna od volje ljudstva. Kralj je nad zakonom, je vir vsega prava, lasti si pravico nad življenjem in smrtjo podložnikov, hkrati pa je zavzet za njihovo blagajno. Kralj je, kot je dejal kardinal Richelieu, živi predstavnik Boga na zemlji. Njegovo dostojanstvo je takoj za božjim. Ni torej čudno, da je kralj hotel dokazovati svojo absolutno suverenost, s tem da se je vmešaval tudi v življenje Cerkve, nadzoroval delovanje škofov in klera, razpolagal s cerkvenim premoženjem, od katerega si je obetal pomoč za utrditev svoje vojaške in upravne moči.

Že konec 13. stol. je francoski kralj Filip IV., imenovan Lepi (1285—1314), kršil cerkvene pravice, s tem da je brez papeževe odobritve naložil klerikom in na cerkveno premoženje takse. Bonifacij VIII. (1294—1303) je z bulo »Clericis laicos« (1296) pod kaznijo izobčenja prepovedal klerikom posredovati cerkveno imetje laikom brez dovoljenja sv. sedeža in terjal od plemičev, da vrnejo cerkveno lastnino, Filip Lepi pa je na papežev protest odgovoril tako, da je prepovedal izvažati srebro in zlato iz Francije in s tem odvzel papežu pomemben vir dohodkov.<sup>13</sup>

Pojmovanje države, ki je neodvisna od cerkvene avtoritete, je v dovršeni obliki formuliral Marsilio iz Padove (1275—1342) v začetku 14. stol. V knjigi *Defensor pacis* (1324) avtor poudarja popolno avtonomijo države v odnosu do Cerkve, in zanikuje papežovo vrhovno oblast. Le-to ima v Cerkvi ekumenski koncil, ki ga skliče svetna oblast. Teh načel širša javnost sicer ni takoj sprejela, vendar pa so v naslednjih stoletjih služila kot temelj teoriji, da je koncil nad papežem (tkim. konciliarna teorija). Obenem so ta načela vodila cerkveno politiko absolutističnih vladarjev in gibanj, kot so galikanizem, febronianizem in reformni katolicizem.

Z utrditvijo nacionalnih monarhij v 16. in 17. stol. so vedno pogostejši poizkusi spodkopati temelje privilegijem, ki si jih je Cerkev pridobila v srednjem veku.

Odnos med Cerkvijo in državo se razlikuje glede na to, ali gre za katoliško, pravoslavno ali protestantsko Cerkev. Politično-duhovni izziv je sicer vedno isti, vendar je vsaka Cerkev nanj reagirala drugače. V deželah, kjer je prevladoval protestantizem, je knez postal tudi poglavar krajevne Cerkve in je tako izvrševal opravila, ki so jih nekoč opravljali samo, škofje in papež.

---

<sup>13</sup> Bula *Unam sanctam* iz leta 1302 je določala pravice in zahteve papeža.

Tako sta bila v eni osebi združena svetna in cerkvena oblast. Narodna Cerkev je postala popolnoma podrejena državi. Tudi pravoslavna Cerkev je zaradi samosvoje juridične strukture tesno vključena v politični ustroj državne oblasti.

Rimska Cerkev, ki si je s tridentinskim koncilom ponovno utrdila samozavest, je bila manj pripravljena na popuščanje. Zato je v katoliških deželah lahko uveljavljal vladar na cerkvenem področju le tiste pravice, ki mu jih je dal sv. sedež oziroma jih je polagoma uspel od njega izsiliti vladar sam, da bi lahko odločal tudi o cerkvenih zadevah. Te posege na cerkveno področje imenujemo jurisdikcionalizem. Država, ki je popolnoma neodvisna v notranji in zunanji politiki, vsiljuje Cerkvi svojo zakonodajo in ji prepoveduje tiste cerkvene dejavnosti, ki niso izključno duhovne narave ali za katere nima izrecnega vladarjevega dovoljenja. Jurisdikcionalizem so v različnih deželah različno imenovali, v Franciji je galikanizem, v Španiji regalizem, v Avstriji jozefinizem in v Toskani leopoldinizem.

V moči tkim. »*jus appellationis*« so se podložniki lahko pri svetni oblasti pritožili proti cerkvenim razsodbam, knez pa jih je lahko spremenil ali celo preklical. »*Jus placet regii*« omogoča vladarju kontrolirati cerkvene akte ali prepovedati njihovo objavo. Pravica imenovati škofove in opate (Francozi so to pravico dosegli že s konkordatoma leta 1516 med Francom I. in Leonom X.) je omogočala vladarjem, da so te službe podeljevali svojim ljudem (ti so bili večkrat bolj otroci tega sveta kot pastirji duš), da so tako uresničevali idejo nacionalne Cerkve, ki bi bila čimbolj neodvisna od Rima.

Za to celotno obdobje je značilno prizadevanje za ustanovitev državnih Cerkev, na to pa vplivajo različni dejavniki: prebujajoči se ponos nacionalnih Cerkev, ki poudarjajo svojo avtonomijo v odnosu do Rima (francoska Cerkev npr. zatrjuje da je prvorojenka zahodne Cerkve), nezadovoljstvo, ker jih sv. sedež finančno izkorišča, vedno močnejša rast nacionalne zavesti pri kleru. To prizadevanje za avtonomijo so nehote podprli tudi papeži z množico privilegijev in koncesij posameznim vladarjem. Državna Cerkev je bila tako vse do 19. stol. v življenju vesoljne Cerkve in v njenem odnosu do družbe papeževa nasprotnica.

Seveda pa v politiki absolutističnih vladarjev ni šlo brez nasprotij, zlasti ker se je Cerkev mnogokrat čutila prizadeto v svojih pravicah. Toda njen privilegirani položaj v državi, naklonjenost kralja, njegova zaslomba v boju proti herezijam in shizmam, ustvarjajo neke vrste »*modus vivendi*«, ki so ga omogočale medsebojne koncesije.

Če natančno proučujemo naravo odnosov med Cerkvijo in državo ne glede na njune medsebojne koncesije, na kontraste med njima in na dosežene rešitve, če Cerkev raziskujemo v globljih perspektivah, opazimo, da se je



v novem veku *bistveno spremenila*. Sedaj ni več Cerkev tista, ki s svojimi ljudmi pritiska na državno organizacijo in ji vsiljuje svoje zahteve glede nauka, morale in organizacije, ampak država vsiljuje Cerkvi svoje zahteve (npr. s sekularizacijo cerkvene imovine). Država uporablja cerkvene institucije, da bi dosegla svoj namen npr. bilo z odpustki za križarske vojne zlorablja za financiranje dinastičnih vojn v Španiji v 16. in 17. stol.; s protiversko inkvizicijo skuša zadušiti avtonomistične težnje španskega plemstva za Filipa II. (1556-98); z opatijskimi komendami financira somišljenike dvora ali nagrajuje usluge vladarju v času Ludvika XIV. (1643—1715) in Ludvika XV. (1715—1774) v Franciji.

### *Galikanizem*

Avtonomistične težnje nacionalnih Cerkev so dosegle svoj vrh v Franciji za Ludvika XIV. (1643—1715) in se konkretno izražale v galikanizmu. To je zaključek dolgotrajnega zgodovinskega procesa, v katerem so najbolj značilne epizode: konflikt Filipa Lepega z Bonifacijem VIII., tkim. avignon-ska sužnost papežev (1305—1377), konciliarizem, pragmatična sankcija iz Burgosa<sup>14</sup> v letu 1438 in konkordat leta 1516.<sup>15</sup> Bistvo galikanizma bi lahko na kratko označili takole: na dogmatičnem področju zagovarja papeževu podrejenost ekumenskemu koncilu, na cerkveno-političnem področju pa veliko avtonomijo francoske Cerkve. Politično-cerkveni spor med Ludvikom XIV. in svetim sedežem zaradi »*juris regaliae*« in vprašanje galskih svoboščin sta značilnosti tega zgodovinskega obdobja, ki je bistveno pripomoglo k razkroju srednjeveškega univerzalizma in k utemeljitvi moderne dobe.

»*Jus regaliae*,« ki so ga francoski vladarji izvajali že od 12. stol. dalje, je omogočil vladarju, da je upravljal nezasedene škofije. To pomeni, da si je lastil dohodke teh škofij in podeljeval službe, kar je bilo sicer v pristojnosti škofov. Ta privilegij francoskih vladarjev so kanonisti v tem času začeli razlagati kot pravico monarhije. Ludvik XIV. je »*jus regaliae*« februarja 1673 s posebnim dekretom celo razglasil za bistveno in neodtujljivo pravico monarhije. Protest papeža Inocenca XI. je bil brezuspešen. Skupščina francoskega klera je leta 1682 v »*Declaratio cleri gallicani de ecclesiastica*

---

<sup>14</sup> Deklaracijo skupščine francoskega klera, ki jo je izglasovala v Bourgosu leta 1438, je potrdil kralj in razglasil kot državni zakon. V njej je izražena podrejenost papeža koncilu, odpravev papeških taks, odprava prizivov v Rim in omejena pravica papeža pri imenovanjih za cerkvene službe. Papež razumljivo ni teh dekretov nikdar priznal, vendar so služili kot podlaga galikanizmu.

<sup>15</sup> Konkordat je sicer razveljavil pragmatično sankcijo iz Bourgosa, vendar jo je pariški parlament vedno znova skušal uveljavljati.



potestate« jasno opredelila načela cerkvenega nacionalizma, ki jih poznamo pod imenom galske svoboščine. V tej izjavi jasno razglašajo, da je dobil papež od Boga oblast samo v duhovnih zadevah. V zemeljskih stvareh kralj ni podrejen cerkveni oblasti. Avtoriteta ekumenskega koncila omejuje sv. sedežu izvrševanje oblasti. Papeževe odločitve glede vere so obvezne le, če soglašajo vsa Cerkev.

Morda ni bila nikoli v zgodovini Cerkve tako jasno izražena večja poslušnost klera kralju kot papežu kot prav v formulaciji galskih svoboščin. Čeprav ni nikdar stopila v veljavo izjava v tej obliki in jo je tudi papež kategorično obsodil, so njene ideje živele naprej in imele velik vpliv zunaj Francije, zlasti v Nemčiji, Avstriji, v nizozemskih deželah, v Toskani in v neapeljskem kraljestvu in so v veliki meri prispevale k oslabitvi papeževega položaja. Hkrati pa se v teh idejah izraža tudi vsa tragika francoske Cerkve, ki se je pretesno povezala z absolutistično državo, da bi se tako osvobodila izpod Rima. Usodne posledice so se pokazale med francosko revolucijo.

Pravzaprav lahko dobo pred francosko revolucijo označimo kot dobo nasprotij med papeškim centralizmom in avtonomističnimi prizadevanji episkopata, nasprotij med papeškim centralizmom in centralizmom vladarjev, ki so želeli Cerkev podrediti državi in njeni zakonodaji.

Tudi za 18. stol. je značilno prizadevanje svetne oblasti, da bi podvrgla Cerkev absolutistični državi. Pod vplivom razsvetljenstva, racionalizma in verskega indeferentizma pa je ta težnja še bolj radikalna in groba in se pojavlja na vseh področjih javnega življenja. V tem stoletju izgubi Cerkev vodilno vlogo tudi na socialnem področju.

Na političnem področju absolutistični vladar grobo poseže v življenje Cerkve z namenom, da bi si jo podredil. Prizna sicer Cerkvi, da je dokaj koristna ustanova za vzgojo ljudstva, ne zanima pa ga kot institucija, ki oznanja Kristusov nauk in varuje razodete resnice.

Absolutistični vladarji, pa naj bo to protestant Friderik II. (1740—1786) v Prusiji, pravoslavni Peter Veliki (1727—1730) in Katarina II. (1762—96) v Rusiji ali katoličana Marija Terezija (1740—1780) in Jožef II. (1780—1790) v Avstriji, Lotaringi v Toskani in Burbonci v neapeljskem kraljestvu in v Španiji so na veliko zasegali cerkveno imovino, odpravljali cerkvene redove in uporabljali pravico placeta. Nedvomno je najbolj brezobzirno posegel v življenje Cerkve cesar Jožef II., saj je odpravil »forum ecclesiasticum«, kontroliral poslovanje škofov s svetim sedežem, na novo uredil meje župnij in škofij, prepovedal procesije in romanja, reformiral liturgične obrede in podobno. Da bi laže kontroliral vzgojo duhovnikov, je odpravil škofijska semenišča in ustanovil skupna na Dunaju, v Pavii, v Louvenu, Fribourgu in v Pešti. Medtem ko je Marija Terezija hotela izvesti cerkvene reforme še

v soglasju z Rimom, pa Jožef II. večinoma ni več upošteval ne želja papeža in ne škofov. Priznati pa je treba, da je Jožef II. dobil za svojo politiko soglasje precejšnjega dela nemškega episkopata. Njihove nacionalistične, protipapeške težnje je najjasneje formuliral trierski škof Janez Nikolaj von Hontheim v knjigi *De statu Ecclesiae*, ki jo je izdal leta 1763 pod psevdonimom Febronius. Po njem je gibanje tudi dobilo ime febronianizem. V svojem delu nalaga Febronius svetnemu vladarju kot cerkvenemu patronu dolžnost, da brani pravice škofov pred prilaščanjem sv. sedeža. Febronius je imel velik vpliv zlasti na tiste nemške škofove, ki so bili obenem tudi volilni knezi (Mainz, Trier, Köln). Ti so svoje zahteve izrazili leta 1786 v tkim. nemški deklaraciji, s katero so si želeli zagotoviti popolno avtonomijo nemške Cerkve.<sup>16</sup>

Vsi ti posegi na cerkveno področje so skorajda popolnoma ohromili papeževo moč. Značilni znak njegove nemoči je npr. odprava jezuitskega reda leta 1773. Prav tako se kaže ta nemoč tudi v vojnah, ko vojskujoče se države kljub protestom sv. sedeža niso spoštovale ozemeljske suverenosti in nedotakljivosti papeške države. Celo konkordati,<sup>17</sup> ki jih je sklenil papež s posameznimi vladarji v 18. stol., so izrazil odsev njegove nemoči. Tudi pot papeža Pija VI. na Dunaj leta 1782 se je s političnega stališča končala neuspešno.

Medtem ko je Cerkev v 16. in 17. stol. kljub politični nemoči vendarle ohranila svoj ugled in veljavo in imela velik moralni in duhovni vpliv na družbo, ki je bila še vedno krščanska, je za 18. stol. značilen korenit preobrat. Življenje in kultura sta vedno bolj prežeta s protikrščanskim duhom in se zato oddaljujeta od Cerkve. Skrajne posledice tega razvoja so našle svoj izraz, kot je bilo že poudarjeno, v *francoski revoluciji leta 1789*.

Revolucija je brez dvoma primarni dogodek v zgodovini moderne dobe, ker je zrušila socialno strukturo fevdalizma, utemeljeno z razrednim razlikovanjem družbenih slojev, in uvedla novo državno ureditev.<sup>18</sup> Ne smemo pozabiti, da je bila v tem času Cerkev globoko zakoreninjena v fevdalnem redu, da pa je na duhovnem področju doživljala tako krizo, da so mnogi,

<sup>16</sup> Kongres v Emsu je bil od 25. 7. do 25. 8. 1786. Delegati treh volilnih knezov, nadškofov iz Kölna, Trierja in Mainza, ter knezoškofa iz Salzburga so na tem kongresu izdelali program Cerkve v cesarstvu, ki naj bi okrepil oblast metropolitov in zmanjšal moč nunciatur. Svoj načrt so izrazili v t. im. *Emser Punktation* 25. 8. 1786.

<sup>17</sup> 1741 z Neapljem in Piemontom, 1735 s Španijo, 1757 z Avstrijo za Milano.

<sup>18</sup> Pri tem ne gre spregledati tega, da je v prvem obdobju revolucije francoska Cerkev simpatizirala z revolucionarnimi idejami. To obdobje, ki je nadomestilo vladarjev absolutizem z oblastjo ljudstva, ki ga je predstavljala skupščina, je bilo možno le s pridružitvijo poslancev duhovščine. Konflikt je izbruhnil zaradi nespornosti svobode. Spomin na revolucionarno obdobje je v ozadju vseh poznejših papeških dokumentov in izjav škofov proti liberalizmu. Prim.: Rémond, 45.

ki so še ostali odprti za nadnaravne vrednote, videli v revoluciji dar božje previdnosti, češ da je osvobodila Cerkev korupcije, ki jo je oskrunjala.

Najbolj grob poizkus, da bi ločili francosko Cerkev od Rima in ustanovili novo Cerkev, ki bi se razlikovala od tradicionalne (in bila tako shizmatična), predstavlja civilna konstitucija francoskega klera z dne 12. julija 1780. Konstitucija predvideva, da duhovnike in škofe volijo krajevne skupščine, na katerih lahko sodelujejo vsi državljani ne glede na svoje prepričanje in veroizpoved. To pomeni torej popolno desakralizacijo duhovništva in uveljavljanje izrazito razsvetljskega načela o identičnosti vseh ver. Skorajda vsi škofje in večina klera so konstitucijo zavrnilo (Prisegli so samo štirje škofje). Obdobje revolucionarne vihre je silno boleče poglavje v zgodovini francoske Cerkve, vendar je izšla iz nje osvobodjena nevarne navezanosti na Ancien Régime in sposobna soočiti se z novimi pogoji svojega poslanstva. Francoska Cerkev se je v prvi vrsti osvobodila svoje podrejenosti politični oblasti, tesneje je povezala škofe s papežem in tako utrdila pogoje za večjo edinost v Cerkvi.

Za 19. stol. je značilen na eni strani razvoj in razširitev protikršćanskih in proticerkvenih tendenc, ki so se *pokazale v liberalizmu*, na drugi strani pa iskrena želja Cerkve po notranji poglobitvi in obnovi.

Cerkveno učiteljstvo sicer obsoja stališča, ki so nasprotna cerkvenemu nauku, vendar zasledimo v teologiji tudi pozitivne premike, saj skušajo nekateri utemeljiti tudi tisto, kar je napadalo razsvetljenstvo, in si prizadevajo, da bi našli rešitve za probleme dobe (naj imenujem le teologa, kot sta Moehler in Scheeben). V tem času si je Cerkev prizadevala doseči svobodo, ki je bila neobhodno potrebna za uresničitev duhovnega poslanstva Cerkve. Ta proces je dosegel vrh v I. vatikanskem cerkvenem zboru (1870) z razglasitvijo papeževega primata in njegove nezmotljivosti in z objavo zakonika cerkvenega prava leta 1917, ki je zagotovil juridično edinost zahodne Cerkve. Polnost papeževe jurisdikcije je zelo omejila oblast škofov. Koncil svojega dela ni mogel končati zaradi zgodovinskih okoliščin in tako so šele na II. vatikanskem cerkvenem zboru opredelili položaj in vlogo škofov v Cerkvi.<sup>19</sup>

Če hočemo prav razumeti cerkveno zgodovino v 19. stol., moramo upoštevati predvsem dve pomembni dejstvi:

1. Cerkev ne predstavlja samo hierarhija. V 19. stol. se namreč laiki vedno bolj zavedajo svojih dolžnosti in odgovornosti.

---

<sup>19</sup> Povzeto po Massimo Macocchi, *Chiesa e stati assoluti*, v: *Studio della storia*, 257—273; prim. Karl Otmar von Aretin, *Kirche und Staat in der Aufklärung*, v: *Kirche und Staat*, 74—86.

2. Izraz liberalizem je zelo širok in premalo določen (19. stol. je namreč v znamenju boja proti liberalizmu).

V določenem pogledu je vsa človeška zgodovina zgodovina boja za svobodo in napredek. Toda prizadevanje za svobodo, kakršno je značilno za 19. stol., ima drugačno naravo. Zelo jasno ga je opredelil vodilni filozof in ideolog italijanskega liberalizma Guido de Ruggero v svoji knjigi *Storia del liberalismo europeo*.<sup>20</sup> De Ruggero pojasnjuje, da je to izrazit individualizem, ki poudarja popolno človekovo avtonomijo in ne priznava drugega zakona kot tistega, ki si ga je postavil človek sam. Zanj ni druge resnice kot tista, ki jo pritrjuje razum. Če dodamo še to, da je imel liberalizem tedaj, ko je prišel na oblast, izrazito protiklerikalno in pogosto protikatoliško naravo, je razumljivo, da je bil konflikt med Cerkvijo in zagovorniki liberalizma neizogiben.

### *Stališče Cerkve*

Ideje, iz katerih je izšel liberalizem, so bile žive že v 18. stol. Da pa so postale politična stvarnost in del javnega mnenja, je brez dvoma posledica francoske revolucije. Revolucija je namreč nasilno pretrgala stari red in uvedla novo razmerje med Cerkvijo in državo, med versko in laično skupnostjo. Prvič v zgodovini krščanske Evrope je prišlo do popolne laizacije države in javnega življenja. Od francoske revolucije dalje so se ljudje, tudi verni in katoličani, navadili, da je njihovo socialno in politično življenje potekalo brez vmešavanja Cerkve. Do revolucije je bilo rojstvo otrok, njihova vzgoja, poroka, smrt, organizacija javnega življenja, ustava in izvrševanje politične oblasti še vedno v znamenju vere, duhovništva in hierarhije. Vera je bila stvar države, državo pa je posvečevala vera.

### *Restavracija*

Obdobje obnove po francoski revoluciji je zaman poskušalo zavreti proces laizacije. Neuspešno je bilo ne samo zato, ker je obnova že v začetku kazala znamenje negotovosti in nestalnosti, ampak predvsem zato, ker se je popolnoma spremenila duhovna podoba Evrope. Če je za 18. stol. značilno nastajanje nacionalnih, od Rima čimbolj neodvisnih Cerkva, ki naj zmanjšajo papeževo oblast na račun škofov (kot smo to videli pri galikanizmu, febronianizmu in jožefinizmu), so dogodki v posameznih deželah

---

<sup>20</sup> Tretja izdaja te knjige je izšla v Milanu leta 1971.

ob prehodu 18. stoletja v 19. stol. močno omajali zaupanje v škofe in kler. Nujna posledica tega je bilo tesnejše povezovanje z Rimom in s papežem, ki je doseglo svoj vrh, kot že rečeno v I. vatikanskem cerkvenem zboru.<sup>21</sup>

Tako se pojavi v Evropi gibanje, popolnoma nasprotno idealom razsvetljenstva, ki povečuje tradicijo in preteklost ter izraža nezaupanje v razum posameznika na račun celotnega človeštva. To gibanje je zajelo tudi katoličane in jih tesneje povezalo s papežem, hkratno pa je z dobo, ki jo v zgodovini imenujemo romantizem. Najvidnejša predstavnika tega gibanja sta bila Francoza, in sicer Ludvik de Bonald in Jožef de Maistre, ki ju imamo lahko upravičeno za pobudnika ultramontanizma.

Hkrati pa se uveljavlja tudi drugo gibanje, ki želi uskladiti posamezne pridobitve razsvetljenstva in francoske revolucije s krščanstvom, da bi tako družbo zopet pridobilo za Cerkev. Najvidnejši predstavnik te smeri je bil prav tako Francoz, in sicer Lamennais (1782—1854).

Pri njem razlikujemo dve razvojni obdobji. Lamennais se je živo zavedal škodljivosti verskega indiferentizma tudi za socialno področje. V svojih delih je zastopal izrazito teokratska načela. Zaradi težav s predstavniki galikanizma je začel vedno bolj ločevati vprašanje Cerkve od vprašanja države in zahteval za katoliško Cerkev tiste svoboščine, ki so jih uživali tudi protestanti in Judje. Leta 1830 je začel s prijatelji izdajati revijo *L'Avenir* s pomenljivim podnaslovom *Bog in svoboda*. Istega leta (julija 1830) so v Franciji odstavili Karla X. (1824—30) in obnovili buržoazno protiklerikalno monarhijo Ludvika Filipa (1830—48). Lamennais je pod vplivom teh dogodkov prešel od ultramontanizma na stran katoliških liberalcev in zahteval ločitev Cerkve od države, svobodo pouka, svobodo tiska, svobodo združevanja in decentralizacijo. To so bile po njegovem mnenju nujno potrebne zahteve, da bi Cerkev ponovno postala navzoča v laični družbi ter se povezala z ljudstvom in ne več z oblastniki. Če njegove nazore globlje analizi-

---

<sup>21</sup> Jedro problema je zelo dobro označil Franz Willing, *Kirche und Staat im 19. Jahrhundert*. v: *Kirche und Staat*, 87—101. Med drugim pravi, da je bila po zlomu francoske revolucije Cerkev pred svojo zgodovinsko odločitvijo, ali naj si prizadeva za obnovo starega reda v Cerkvi ali pa ja razmisli o temeljiti notranji in zunanji prenovi. Materialna katastrofa in preganjanje med revolucijo, je povzročilo množično prizadevanje za duhovno in moralno obnovo Cerkve in katolicizma. Nikdar v zgodovini Cerkve verjetno ni bilo take pripravljenosti in priložnosti pa tudi potrebe za ekumenski koncil kot v tem trenutku. Žal je rimska kurija to šanso opustila in se odločila za restavracijo. Prvi simbolični akt v tej smeri je bila obnovitev jezuitskega reda leta 1814. To je povzročilo razpoko med kurijo in reformnimi težnjami ljudstva. Centralistični kurializem in papalizem sta tako povzročila konfesionalizem, ultramontanizem in politični katolicizem. Tako je razumljivo, da I. vatikanski cerkveni zbor ni mogel notranje nagovoriti ljudskih množic in izvesti prepotrebne notranje obnove v Cerkvi.

ramo, vidimo, da so to v bistvu še vedno teokratični ideali; laično družbo naj bi vodila Cerkev.

V Italiji so razmere podobne, vendar so prizadevanja za ponovno uveljavitev Cerkev v laični družbi manj politično pobarvana, manj zunanja, zato pa toliko bolj kulturna in duhovna kot pri francoskem liberalizmu (Manzoni, Rosmini, Lambruschini in drugi).

### *Reakcija cerkvenega učiteljstva*

Spričo dogajanja v Evropi v času po francoski revoluciji je bila reakcija cerkvenega učiteljstva deloma razumljiva, čeprav je bila večkrat tudi posledica vrste nesporazumov in nezaupanja. Rim je v modernih idejah videl predvsem nevarnost kompromisa na račun načel in ni verjel v možnost distanciranja od negativnih pojavov liberalizma. Zato je te ideje tudi tako ostro obsodil.

Prvi pomemben dokument o tej problematiki je okrožnica *Mirari vos papeža Gregorja XVI.* z dne 15. avgusta 1832. Na nastanek te okrožnice je brez dvoma vplivala globoka zakoreninjenost papeža in njegovega državnega tajnika Lambruschinija v miselnosti starega družbenega reda. Vstaje v papeški državi leta 1830 so namreč v obeh utrdile strah pred tem, da papež ne bi izgubil svetne oblasti, ki je bila po mnenju cerkvenega vodstva neobhodno potrebna za neovirano izvrševanje njenega duhovnega poslanstva. Na papeževo odločitev v okrožnici pa je vplival tudi premalo premišljen Lamennaisov korak, ki je ob koncu leta 1831 prišel kot »romar svobode« v Rim.

Težko je na kratko označiti vsebino in posebnost enciklike *Mirari vos*. Papež pravzaprav liberalizma kot takega ne obsoja (saj je npr. odobril belgijsko ustavo iz leta 1831, ki je temeljila na načelu ločitve Cerkev od države in na načelu modernih svoboščin), obsoja le liberalizem, ki izhaja iz verskega indiferentizma. Nasprotuje prepričanju, da je osebna vest samostojen vir resnice in moralnega vrednotenja. Liberalizem je torej obsojen toliko, kolikor izvira iz pravkar navedenih izhodišč. Kljub temu je zadala okrožnica hud udarec katoliškim liberalcem, Lamennaisa pa je dokončno oddaljila od uradne Cerkev.

Drug odločen korak v dialogu in konfliktu med Cerkvijo in liberalizmom je napravil papež *Pij IX.* z okrožnico *Quanta cura*, ki je izšla 8. decembra 1864 in ji je bil dodan kot priloga obsežen seznam (80 stavkov) modernih zmot, znan pod imenom *Syllabus*.



Ta poseg cerkvenega učiteljstva je izrazito posledica političnega stanja Italije v drugi polovici 19. stol. V italijanski vojni z Avstrijo leta 1848 je papež Pij IX. odklonil, da bi njegove čete sodelovale na strani Piemonta. Človeka, v katerem so mnogi videli osrednjo osebnost združene Italije (federacija italijanskih držav pod papeževim vodstvom) pa tudi zagovornika zmernih reformnih idej tako v Cerkvi kot papeški državi, so zagovorniki združene Italije nenadoma razglasili za narodnega izdajalca in reakcionarja brez primere. Spodbudo za politiko združevanja je prevzel Piemont, znan po svojem odklonilnem odnosu do Cerkve. V letih 1859—60 je papeška država izgubila velik del svojega ozemlja, pojavilo pa se je že tudi vprašanje Rima kot glavnega mesta Italije. To pa je pomenilo tudi problem glede obstoja papeške države. Ne smemo namreč pozabiti, da je (kot sem že omenil) Pij IX. kot suveren neodvisne papeške države menil, da je svetna oblast nujen pogoj za svobodno in neovirano delovanje Cerkve na verskem področju. Zato pomeni papežu napad na papeško državo napad na Cerkev in posredno tudi na krščanstvo. Tako postane tudi razumljiva njegova reakcija ob tem, ko so Italijani leta 1870 zasedli Rim in ga razglasili za glavno mesto Italije. Papež je sicer preprečil prelivanje krvi, vendar se je demonstrativno umaknil za vatikanske zidove in se razglasil za vatikanskega ujetnika. Treba je še dodati, da je tudi po združitvi Italije ostala italijanska politika izrazito proticerkvena in deloma tudi protiverska.<sup>22</sup>

Nič ni torej čudno, če sta oba imenovana dokumenta (*Quanta cura in Syllabus*) še bolj zaostрила medsebojne odnose. V svojih govorih in drugih krajših dokumentih je Pij IX. obsodil pravzaprav skoraj vse zmote svojega časa. Proti njim je objavil kar 32 dokumentov. Okrožnica *Quanta cura* obsoja predvsem prizadevanje za izključitev Cerkve iz družbenega življenja in za njeno ločitev od države. Posredno obsoja še državni absolutizem, komunizem, socializem, galikanizem, jurisdikcionalizem in racionalizem, kolikor so posledica naturalizma. Medtem ko je okrožnica *Quanta cura* slovesen papeški dokument, je *Syllabus* zgolj uraden seznam že prej, v drugih dokumentih obsojenih zmot, ki se nanašajo na racionalizem vseh oblik in zadevajo Cerkev, laično družbo in moralo. Pretres in ogorčena polemika, ki jo je dokument izzval v Cerkvi in zunaj nje, je v veliki meri tudi posledica njegove nenavadne (da ne rečem ponesrečene) oblike. Avtorji (dokument je več let pripravljala posebna komisija) so iz prejšnjih papeških dokumentov pobrali citate, ki obsojajo posamezne zmote, in jih brez komentarja nanizali enega za drugim. Razumljivo je, da je bil citat, iztrgan iz

---

<sup>22</sup> Prim.: Angelo Gambasin, *La questione Romana*, v *Studio della Chiesa*, 299—324; Georg Denzler, *Kirchenstaat — Laternverträge — Konkordatsrevision — Heiliger Stuhl*, v: *Kirche und Staat*, 147—163.



konteksta, vsaj dvoumen, večkrat pa so ga tudi napačno tolmačili. Na to je posebej opozoril škof Dupanloup iz Orléansa, ki je Syllabus razložil v posebni knjižici. Iz njegove razlage, za katero je dobil priznanje papeža samega, je razvidno, da papež ne obsoja liberalizma nasploh oziroma tistih pravic, ki so povezane s človekovim dostojanstvom, pač pa obsoja liberalizem, ki je logična in nujna posledica indiferentizma. Obsoja zanikanje ideje, da je človek bistveno odvisen od Boga.

Nobenega dvoma ni, da je obsodba Pija IX. povzročila hudo krizo katoliškega liberalizma. Nove poglede in nove možnosti za poglobitev krščanskega pojmovanja svobode je omogočil šele *Leon XIII.* Čeprav okrožnici *Immortale Dei* iz leta 1885 (o državnih ustanovah) in okrožnica *Libertas* iz leta 1880 (o človekovi svobodi) načelno izhajata iz nespremenjenega cerkvenega nauka, kažeta vendarle na bolj prožno in prilagodljivo delovanje Cerkve v spremenjenih zgodovinskih okoliščinah. Spremembe v odnosu Cerkve do sodobne družbe je čutiti na vseh področjih. Na družbenem področju predstavlja okrožnica *Rerum novarum* papeža Leona XIII. z dne 15. maja 1891 temeljni dokument socialnega krščanstva (o tej okrožnici bom še govoril), na kulturnem področju pa je dal papež znanstvenikom nov zagon, ko je odprl vatikanske arhive (1883) in vatikansko knjižnico. Zelo podjeten je bil tudi na diplomatsko-političnem področju, vendar to že presega okvir tega sestavka.

Namen okrožnic *Immortale Dei* in *Libertas* je bil posredovati pozitivno dopolnilo h krščanskemu pojmovanju države in svobode ter dati katoličanom potrebno orientacijo in vodilo za vsakdanje življenje. Gre torej za drugačen poudarek. Pij IX. se je lotil problemov svojega časa z negativnega stališča in obsojal zmote, Leon XIII. pa je poudarjal predvsem tisto, kar je bilo pozitivno. Pravzaprav se oba papeža med seboj dopolnjujeta. Leon XIII. v svojih dokumentih loči več oblik svobode in opozarja na njene notranje meje, ki jih je potrebno vedno spoštovati. Tudi Leon XIII. kljub vsej svoji odprtosti odklanja verski indiferentizem in naturalizem z vsemi posledicami.

Brez dvoma gre za nov koncept in jasno potrditev pravice do posameznikove svobode vesti v odnosu do države. Vendar moramo tudi te papeške dokumente presojati in razlagati v zgodovinskem kontekstu, v katerem so nastali, in ne smemo iz njih sklepati več, kot v resnici vsebujejo. Vsekakor pa so bili z Leonom XIII. položeni temelji za navzočnost Cerkve na družbenem področju in v javnem življenju. Kljub vedno bolj izrazitemu odklankanju organske povezave med Cerkvijo in državo pa nehote opazamo vedno bolj aktivno vključevanje katoličanov v javno življenje. Pri laikih

postaja čut odgovornosti vedno bolj živ in navzoč, in sicer kot nujna posledica sprejetega načela svobode in demokracije.<sup>23</sup>

Poleg globokih sprememb v filozofiji, politiki in znanosti ne moremo mimo izrednega razvoja mehanike in tehnike, ki ga je prineslo 19. stol. To je stoletje tkim. industrijske revolucije, čeprav ta izraz ni ustrezen. Ne gre namreč za nasilno odpravo starega reda, ampak za organski razvoj, ki je v tem stoletju dosegel stopnjo, za katero je bilo težko predvideti vse posledice. Ta razvoj se je začel v Angliji v znamenju svobode v drugi polovici 18. stol. in se je hitro razširil po Evropi in Severni Ameriki. Vendar se je prepričanje (Adam Smith 1723—90), da bo zgolj materialno bogastvo prineslo vsem srečo, kmalu izkazalo za ničevo. Obogatelo je zelo malo ljudi, družbene razlike pa so se naglo večale. Delovne razmere so bile izredno težke: delo v nezdravem okolju, plače majhne, delovnik dolg, revščina vedno večja. Velike gospodarske krize so povzročile množično brezposelnost in še zaostrele socialne probleme.

Prvi so se zavedeli delavčevega nevdržnega položaja in zahtevali reformo ekonomskih razmer sociologi (Sismondi, Benthan, Owen in drugi). Žal so bili še vse preveč pod vplivom razsvetljenstva, zato so premalo upoštevali stvarnost, v kateri so živeli. Njihova zasluga je predvsem v tem, da so iskali izhod iz takšnega stanja.

Žal je danes pozornost vse preveč osredotočena na leto 1848, ko sta Marx in Engels objavila svoj Komunistični manifest, ki pa je razmeroma dolgo ostal neopažen. Mnogi pri tem pozabljajo, da je ta manifest odsev dejanskih okoliščin. Njegove ideje so bile navzoče in mnogi so se že pred njegovim nastankom trudili, da bi jih uresničili v vsakdanjem življenju. Pri tem prizadevanju imajo kristjani in še posebej katoličani velik delež. Res pa je, da katoličani niso nikdar veliko govorili, ampak so skušali probleme konkretno reševati.

Ni mogoče naštetati imen vseh, ki so v posameznih deželah delovali na socialno-karitativnem področju, niti ne na kratko orisati njihovih zaslug.<sup>24</sup> Pomudimo se vsaj na kratko še *pri cerkvenem učiteljstvu*. Če je papež Pij IX. obsodil socializem, komunizem in ekonomski liberalizem, kolikor nasprotujejo krščanski morali (encikliki *Qui pluribus* iz leta 1846 in *Quanta cura*

<sup>23</sup> Prim.: Pietro Scoppola, *La Chiesa e il liberalismo nel secolo XIX*, v: *Studio della storia*, 275—298; Georg Franz Willing, *Kirche und Staat im 19. Jahrhundert*, v: *Kirche und Staat*, 87—101.

<sup>24</sup> Okviren pregled razvejane dejavnosti posameznikov in katoliških ustanov na socialnem in karitativnem področju je podal Pavel Droulers, *Il cattolicesimo e la questione sociale contemporanea*, v: *Studio della storia*, 325—353. Obširnejši pregled pa najdemo v priročniku *Handbuch der Kirchengeschichte*, izdal H. Jedin, kjer je v posameznih zvezkih navedena tudi vsa pomembnejša literatura.

iz leta 1864), želi papež Leon XIII. (ne da bi preklical obsodbo svojega predhodnika) poglobiti in pojasniti socialno vprašanje v luči katoliškega nauka. Problematiko je proučevala posebna komisija laikov in teologov pod vodstvom msgr. Jacobinija in msgr. Mermilloda. Njihovo delo so dopolnjevala letna poročila evropskih krščanskih socialistov z njihovih srečanj v Fribourgu v Švici in akti mednarodnih kongresov v Liègeu v Belgiji, ki jih je skliceval msgr. Doutelaoux. Odločilno vlogo pri oblikovanju dokumentov sta imela tudi westminstrski nadškof in poznejši kardinal Manning in baltimorski nadškof in kardinal Gibbons. Z okrožnico *Rerum novarum* je Cerkev svečano in tudi javno pokazala zanimanje za socialna vprašanja, in sicer predvsem zaradi moralne razsežnosti pravičnosti in zaradi vpliva družbenih razmer na versko življenje delavcev. Papež je v okrožnici določil dolžnosti posameznih ustanov: Cerkev naj daje navodila in določa človekov končni cilj; država naj z zakoni ureja izvajanje teh navodil, proizvodnjo, razdelitev dobrin in skupno delo; poklicna združenja naj služijo kot sredstva za doseganje teh ciljev in naj bodo posredniki med posameznikom in državo.

Okrožnica je imela velik odmev tudi zunaj cerkvenih krogov. Z njo je katoliško socialno gibanje dobilo teoretično in praktično potrjevanje, njegovi nosilci pa priznanje za svoje prizadevanje. Zlasti se mi zdi pomembno poudariti, da so tudi uradni cerkveni krogi spoznali, da delavca ni več mogoče obravnavati »kot mladoletnika« (če smem uporabiti to prisposodo). Delavec se je namreč vedno bolj zavedal svojih možnosti, pravic in dolžnosti.

Okrožnica je dala pobudo za tkim. korporativizem, ki pa se je lahko le deloma uresničil. Kmalu je namreč postalo jasno, da delavci ne morejo razpravljati o svojih problemih na isti ravni z delodajalci, ker so jih ti prekašali tako po izobrazbi kot z darom govora. Po drugi strani pa so se delodajalci bali, da bi jim ušle vajeti iz rok.

V tedanjem položaju je bilo v resnici težavno tako za kler kot tudi za laike, da bi šli v korak z razvojem. Paternalizem je bil zgodovinsko premagal, korporativizem, ki ga priporoča tudi okrožnica *Rerum novarum*, se je izkazal kot pomankljiv. Okrožnica *Rerum novarum* sicer predvideva ločena združenja delodajalcev in delavcev, ki bi se skušala med seboj legalno dogovoriti za pravične pogoje pri delu. To bi zahtevalo solidno krščansko poglobitev tako delodajalcev kot delavcev, za katero pa niso bili ne na eni ne na drugi strani pripravljeni. Vzporedno z idejo korporativizma pa je nastalo tudi katoliško sindikalno gibanje, ki je doseglo vrhunec v Belgiji. Osnovna težava tega gibanja je bila v povezavi socialnega in sindikalnega gibanja z vero. Ker je bil odstotek katoliških delavcev razmeroma majhen, so se voditelji katoliških sindikatov zavzemali za ustanovitev interkonfesionalnih sindikatov. *Pij X.* je z okrožnico *Singulari quodam* leta 1912 določil,

naj bodo sindikati konfesionalni, vendar je škofom dovolil, da smejo dopustiti tudi interkonfesionalne sindikate.

Drugo vprašanje, s katerim so se soočali voditelji sindikalnega katoliškega gibanja, je bilo, ali naj se ukvarjajo samo z ekonomskimi in socialnimi interesi ali pa naj se posvete tudi verskim in kulturnim. Pristop k temu problemu se dokaj razlikuje glede na položaj v posameznih deželah. Zanimivo pa je, da tako papež Leon XIII. (Graves de communi leta 1901) kot papež Pij X. nista naklonjena političnim interesom delavskega gibanja.

Ne glede na to pa se je krščansko socialno gibanje vedno bolj povezovalo z delavskimi sindikati, v katerih je videlo sredstvo za dosego pravičnega sporazuma med posameznimi družbenimi sloji. Naloga teh sindikatov je bila predvsem obramba osebne svobode pred kolektivizmom in državo, čeprav tudi dopuščajo, da država sme nastopiti proti prevelikemu liberalizmu posameznikov.

Mednarodni dokument o delu, sprejet leta 1919 v Versaillesu, si zastavlja v glavnem podobne cilje kot katoliški: boj za bolj človeške delovne razmere, pravico do združenja, pravičnejše plače, krajši delavnik, pravico do počitka in podobno. Leta 1920 so ustanovili Mednarodno zvezo krščanskih sindikatov, v katero so bili včlanjeni sindikati skoraj iz vse Evrope in Severne Amerike.

Ob štirideseti obletnici socialne okrožnice Leona XIII. je Pij XI. 15. maja 1931 izdal drug pomemben dokument cerkvenega učiteljstva o socialnem vprašanju, in sicer okrožnico *Quadragesimo anno*. V njej je najprej povzel vse glavne teze Leonove okrožnice (torej odklanjanje liberalizma in socializma, pomembnost poseganja Cerkve, države in strokovnih združenj na socialno področje). Vendar prinaša Pijeva okrožnica tri pomembna dopolnila, ki jih je Leon XIII. v svoji okrožnici namenoma obšel:

1. pravičnost zahteva, da dobi delavec zadostno plačo, da more z njo vzdrževati svojo družino;

2. plačilna pogodba med delavcem in delodajalcem je zakonita, vendar jo je treba uskladiti s socialno pogodbo (tako je okvirno že nakazana možnost, da delavec postane deležen dobička);

3. okrožnica opozarja na nevarnost ekonomske diktature. Zato zahteva spremembo družbenega reda, predlaga ustanovitev združenj za koordinacijo med delavci in delodajalci, ki pa naj ne bodo vsiljena »od zgoraj«, kar je pozneje storil fašizem. V bistvu gre še vedno za krščanski korporativizem Leona XIII., čeprav so ga dogodki v glavnem že prehiteli. Ko je Pij XI. šest let pozneje (1937) v okrožnici *Divini Redemptoris* obsodil brezbožni komunizem, je ponovil ista načela, ki vodijo v socialno harmonijo.

Iz teh dokumentov cerkvenega učiteljstva je razvidno, da je za obdobje med vojnama značilna močna obramba svobode sindikalnega gibanja na eni in očitna potreba po njegovi organizaciji na drugi strani. To se je zlasti pokazalo med veliko gospodarsko krizo leta 1929, katere posledica je bila velika brezposelnost.<sup>25</sup>

### *Zaključek*

Iz teh skopih podatkov vidimo, da Cerkev kljub navidezni svobodi še zdaleč ni bila tako svobodna v svojem delovanju in svojem poslanstvu, kot si to pogosto površno predstavljamo.

»Cerkvi je Kristus izročil poslanstvo za vse čase in za vse zgodovinske prilike. Zato si mora Cerkev ob vsej nespremenljivosti zakladov, ki jih je dobila od Kristusa, v vsakem zgodovinskem položaju po svojih udih prizadevati za izvrševanje tega, kar je iz duha in vsebine tega zaklada ravno tedaj potrebno.«<sup>26</sup> V zgodovini božjega ljudstva je najti včasih način, ki je z evangeljskim duhom manj skladen, še več, ki mu je celo nasproten.<sup>27</sup> Vsaka generacija mora iskati času primerno ureditev odnosov med Cerkvijo in družbo. Obe ustanovi sta podvrženi spremembam v skladu z razvojem časa. Krize, ki se ob takih spremembah nujno pojavljajo, bo Cerkev po besedi pariškega nadškofa kardinala Emmanuela Suharda premagala le, če bo odklonila, da bi se udomačila v svetnih stvareh. Ona se manj boji Nérona kot Konstantina . . . Kristjan, ki ga pričakuje, ni konstantinski kristjan, ampak kristjan apokalipse in paruzije.<sup>28</sup> Svoje poslanstvo pa bo mogel v polnosti uresničevati le v okviru svobodne Cerkve v svobodni državi.<sup>29</sup>

### **Povzetek: France Martin Dolinar, Cerkev in svoboda v moderni dobi v luči zgodovinskega razvoja**

Z izjavo drugega vatikanskega cerkvenega zbora *Dignitatis humanae* o verski svobodi se je za Cerkev začela nova doba, ko Cerkev na človekovo svobodo gleda z drugačnimi očmi. V zgodovini božjega ljudstva je najti včasih način, ki je z evangeljskim duhom manj skladen, še več, ki mu je celo nasproten. Pričujoči sestavek želi na podlagi zgodovinskega razvoja v novem veku prikazati notranjo svobodo Cerkve oziroma opozoriti na posamezne stopnje v odnosu Cerkve do družbe, v kateri je Cerkev v določenem zgodovinskem obdobju živela in delovala.

<sup>25</sup> Prim.: Pavel Droulers, n. d. 325—353.

<sup>26</sup> Koncilski odloki 426.

<sup>27</sup> Koncilski odloki, 425.

<sup>28</sup> Pastirsko pismo: Dvig ali padec Cerkve iz leta 1947. Prim.: Kirche und Staat, 8.

<sup>29</sup> Izjava francoskega parlamentarca Charlesa de Montalambert (1870), prav tam.

**Zusammenfassung: France Martin Dolinar, Die neuzeitliche Kirche und die Freiheit im Licht der geschichtlichen Entwicklung**

Mit der Äußerung des zweiten vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) beginnt für die Kirche eine neue Periode in der die Kirche eine völlig neue Einstellung zu der Freiheit des Menschen einnimmt. Die Geschichte des neutestamentlichen Volks Gottes widerspricht leider in dieser Beziehung manchmal dem Geist des Evangeliums. Der vorliegende Beitrag versucht aus der geschichtlichen Entwicklung der Kirche in der Neuzeit auf die innerliche Freiheit der Kirche hinzuweisen und die einzelnen Phasen der Beziehung der Kirche zu der Gesellschaft darzustellen in der sie in einem konkreten historischen Zeitabschnitt gelebt und gewirkt hat.

**Résumé: France Martin Dolinar, L'Eglise contemporaine et la liberté. Un point de vue historique**

En ce qui concerne la question de la liberté, le comportement de l'Eglise entrait malheureusement souvent en contradiction avec les principes évangéliques. Mais à partir de la déclaration conciliaire *Dignitatis humanae*, l'Eglise considère la liberté humaine d'une façon nouvelle. L'auteur montre l'évolution moderne des rapports entre l'Eglise et la société.

## Redovništvo v službi Cerkve

O bistvu in dejavnosti redovništva, o enem najstarejših in najučinkovitejših pojavov v notranjem razvoju Cerkve, so v posameznih obdobjih nastajale različne razlage, posebno še, kadar gre za presojanje začetkov redovništva na splošno ali za posamezne redove v njihovem prvotnem časovnem kontekstu. Redovništvo je vedno pomenilo takó religiozno moč kot tudi duhovno-kulturno moč za rast in izgradnjo Cerkve, morda v prvi vrsti prav s svojim eksistenčnim paradoksom: bežati pred svetom in vendar živeti s svetom; izključevati se iz sveta, da bi bilo omogočeno tem svobodnejše vključevanje. Ta nasprotja pa lahko kažejo kvečjemu na prve osnovne oblike redovništva, ne pa toliko na sadove njegove navzočnosti v Cerkvi. Sicer pa je vprašljivo, koliko so sploh genealoško dojemljiva ta nasprotja od najstarejših, individualistično usmerjenih asketov, prek zgodnjih redovnih skupnosti do klasičnih redov in novejših številnih kongregacij — zaradi tako različnih izhodiščnih pogojenosti, nacionalnih izvorov, idej in idealov!

Redovništvo je v bistvu svojega poslanstva odgovor na vprašanja Boga, stvarstva, sveta, Cerkve in človeka v določenem zgodovinskem trenutku; postalo je trpni in dejavni element pomirjanja v vsesplošni zmedi ob preseljevanju narodov; pomenilo je kažipot tam, kjer sta se srečala zahajajoča antična grško-rimska kultura na eni ter germanski in slovanski narodi v svojem vzponu na drugi strani; bilo je zakon, postava in vzor v trenutkih, ko so posamezna obdobja iskala svoje nove podobe; ohranjalo je mnogotere vrednote, ko je tem grozilo uničenje.<sup>1</sup>

Sicer pa pogledjmo, kaj o redovništvu méni zadnji vatikanski koncil! V odloku o prenovi redovniškega življenja naletimo v uvodnem členu na zelo pomenljiv poudarek, namreč, da »izvira prizadevanje za popolno ljubezen po poti evangeljskih svetov iz nauka in zgledov božjega Učenika«, in

---

<sup>1</sup> H. KUEHNER, *Gezeiten der Kirche in zwei Jahrtausenden*, Würzburg 1970, 229 sl.



druga stvar, da stopa pred nas kot »žareče znamenje nebeškega kraljestva« (R 1).

Ti dve osnovi redovnega življenja koncil sam pojasnjuje takole: »Že prav od začetka Cerkve so živeli možje in žene, ki so hoteli z izvrševanjem evangeljskih svetov svobodneje hoditi za Kristusom in ga še bolj zvesto posnemati ter so vsak po svoje živeli Bogu posvečeno življenje. Mnogi od njih so po navdihu Svetega Duha živeli samotarsko življenje ali pa ustanovili redovniške družine, ki jih je Cerkev s svojo oblastjo rada sprejela in odobrila. Tako je po božjem sklepu zrastle čudovita različnost redovniških družb, ki so mnogo *pripomogle, da je Cerkev ne samo pripravna za vsako dobro delo in pripravljena spolniti vso dejavnost svoje službe za graditev Kristusovega telesa*, ampak stopa pred nas tudi *okrašena z različnimi darovi svojih otrok* ter se *po njej oznanja mnogovrstna božja modrost . . .* Ljubezen, ki jo razliva Sveti Duh v srcih (redovnikov), jih spodbuja, da bolj in bolj *žive Kristusu in njegovemu telesu, ki je Cerkev*. Čim bolj goreče jih takšna podaritev samega sebe, ki obsega celotno njihovo življenje, združuje s Kristusom, tem bolj *bogato postaja življenje Cerkve in uspešnejši njen apostolat*« (R 1).

Kar najtesnejšo povezanost redovništva s Cerkvijo in njenim poslanstvom z odločnimi besedami podčrtuje tudi dogmatična konstitucija o Cerkvi, ko pravi: »Ker torej evangeljski sveti po ljubezni, h kateri vodijo, tiste, ki jih izpolnjujejo, na poseben način *povezujejo s Cerkvijo* in z njeno skrivnostjo, zato mora njihovo duhovno življenje *biti posvečeno tudi blagru Cerkve*. Odtod izvira *dolžnost*, da se po svojih močeh in v skladu s svojim poklicem, bodisi z *molitvijo* bodisi tudi z *dejavnim prizadevanjem, trudijo za ukoreninjenje in utrditev Kristusovega kraljestva v dušah in za njegovo razširjanje* na vse strani sveta. Zato Cerkev tudi brani in pospešuje svojevrstnost različnih redovnih ustanov« (C 44,2).

Na podobne poudarke naletimo še v nekaterih koncilskih odlokih, npr. v odloku o pastirski službi škofov v Cerkvi (Š 33, 34, 35) ter odloku o misijonski dejavnosti (M 18, 40).

Te besede koncila, ki se znova in znova vračajo na povezanost redovništva s Cerkvijo in tudi na dolžnosti, ki iz tega izhajajo, so morda najboljše izhodišče, če se vprašujemo, koliko in v kakšnih oblikah je bilo redovništvo doslej v službi Cerkve, so lahko tudi najboljše smernice, če gledamo redovništvo v njegovi prihodnosti.

Naše zastavljene teme se tokrat lotimo najprej pod vidikom naslednjega vprašanja: kako so odgovarjali, ali še bolje, kakšen odgovor so pomenili posamezni redovi ustanovitelji (in za njimi bolj ali manj njihove redovne skup-

nosti) na izzivanja svojega časa.<sup>2</sup> Če govorimo v tem smislu, potem je treba imeti pred seboj Cerkev predvsem kot »vesoljni zakrament odrešenja« (prim. C 48,2) in ne toliko posameznih elementov njenega poslanstva; prav tako pa je treba iz tega razmišljanja izpustiti več razsežnosti redovniškega življenja, med njimi obveznosti evangelijskih »svétov« ali treh zaobljub: »popolnega uboštva, popolne pokorščine in popolne erotično-spolne vzdržnosti«. Dalje je treba tu opustiti razglabljanje o redovniški duhovnosti na splošno kot tudi o posameznih odtenkih benediktinske, frančiškanske, dominikanske, jezuitske duhovnosti. Če tokrat te elemente opustimo, seveda s tem niso manj pomembni za posameznega redovnika, za redovne skupnosti, za Cerkev v njeni zgodovini. V smislu našega vprašanja »kako so odgovarjali redovniki na izzivanja časa« pa je pomemben element »skupno življenje«; to ima seveda določen pomen tudi na drugih ravneh in nekateri menijo, da bi ga lahko kot četrto zaobljubo pridružili že omenjenim trem.

Način, kako si zastavljamo naše razmišljanje, predvideva večdimenzionalno zgodovinsko mišljenje ali celo čutenje, kot naletimo nanj tudi pri nekaterih redovnih ustanoviteljih. Izziv prihaja iz »sveta«, iz ljudstva, iz družbe — odgovor se nanaša na določeno stanje ter teži za spreminjanjem v smislu Kristusovega Duha. V statično, nezgodovinsko mišljenje, ki ni toliko razgibano, da bi moglo v sedanjosti opazovati rezultate zgodovinske preteklosti in videti tudi možnosti za prihodnost, so prav redovni ustanovitelji pogosto, čeprav največkrat podzavestno, vnašali pomemben judovskokrščanski moment preroštva, ko so namreč v svojem svetu opažali stvari, ki jih je možno in tudi potrebno spremeniti; tako so res začenjali nova poglavja v zgodovini Cerkve in sveta.<sup>3</sup> Na odrešenje in odrešensko Cerkev so gledali bolj zgodovinsko kot njihovi sodobniki — zaupali so Cerkvi, bili so prepričani, da je Cerkev vedno sposobna prenove ter ima vedno pred seboj novo prihodnost. Še naslednja zgodovinska razsežnost — pogosta značilnosti redovnih ustanoviteljev — je tesna povezava ali celo edinost omenjenih dveh vidikov, namreč svetovnozgodovinskega in odrešenskozgodovinskega, za to pa spet lahko ugotavljamo, da je ena od osnovnih potez starozaveznih prerokov.

BENEDIKT se je lotil problemov, ki so sami po sebi imeli vsaj na prvi pogled izrazito notranjo cerkveno naravo, vendar so njegovi posegi bili reakcija na veliko širšo problematiko njegovega časa; nekatere od idej, ki

---

<sup>2</sup> prim. W. DIRKS, Die Antwort der Mönche (Zukunftsentwürfe aus kritischer Zeit von Benedikt, Franziskus, Dominikus und Ignatius), Olten 1968. Krajši povzetek tega dela je objavil avtor v članku z naslovom »Antwort der Mönche«, v: Concilium 8-9/1974, 464—468.

<sup>3</sup> prim. R. AUBERT, Vorwort, v: Concilium 8-9 (1968) 491—493; celotna dvojna številka je posvečena temi »Die Propheten in der Kirche«.

jih je na kratko strnil v svojem redovnem pravilu, so se dokaj hitro uveljavile tudi zunaj samostanskih zidov, ob njih je tedanji svet iskal in tudi ustvarjal svojo novo podobo.

V svojem nastopu proti potujočim menihom, ki niso imeli stalnega bivališča, se Benedikt, ki je prvotno tudi sam več let preživel kot puščavnik v samoti, ni le odločil za cenobitstvo, za skupno redovniško življenje, ampak je to svojo misel poudarjal tudi z zahtevo po »*stabilitas loci*« — njegovi redovniki naj bi v samostanu, ki so si ga izbrali, bivali vse življenje. Pa niso le menihi hodili po svetu, ne da bi bili imeli kje stalno bivališče! Obdobje, ki ga je Benedikt sam doživljal, v katerem je nabral mnoge bogate, pa tudi grenke skušnje z različnimi samostani in redovniki, preden je leta 530 za svoj samostan na Monte Cassinu napisal redovno pravilo, poznamo pod imenom »doba preseljevanja narodov«. Ob celi vrsti določil iz njegove regule lahko ugotavljamo njihov poseben pomen, če jih soočamo s stanjem te dobe. »*Stabilitas loci*« ni ostalo samo načelo samostanskega življenja, ampak se je spremenilo v geslo za svoj čas: Prenehajte brezciljno potovati, ustavite svoje vojaške pohode, naselite se v kakšnem kraju in se dokončno umirite! Benediktinski »*pax*« se ni omejeval samo na menihe in njihovo resnično sožitje s sobrati, ampak je veljal nasploh tedanjemu času, ki ga je tako močno obvladovalo nasilje. Preseljevanje narodov je medsebojno pomešalo različne narode, kulture in družbene plasti, ob tem pa so se pojavile nove, morda še bolj izostrene razlike med posameznimi sloji, od nasilnih oblastnikov, ki so hoteli imeti vse pravice, do brezpravnih sužnjev. Spet je tu vmes odmeval Benediktov odgovor: pri nas ste vsi dobrodošli, v samostanu ni takih razlik, vsi ste med seboj enaki! Slovito Benediktovo načelo »*ora et labora*«, ki zahteva tesno povezanost dela in molitve, se prvotno nikakor ne nanaša na intelektualno delo benediktinskih menihov, ampak v prvi vrsti na njihovo ročno delo, na delo na polju; to naj se ves čas prepleta z molitvijo. V zvezi s tem tudi zavrača ustaljeno obliko rimskega klerikalizma, ki je imel svoje korenine v konstantinskem sožitju Cerkve in države: v vsaki samostanski skupnosti naj živi tudi vsaj en duhovnik, da bi mogli obhajati evharistijo. »Naj ima vedno ono mesto, ki mu pripada, ko stopi v samostan, razen kadar opravlja službo pri oltarju in če ga izvolitev samostanske družine in opatova volja zaradi zgledega življenja ne postavita na višje mesto« (B. Pravilo 62). Preudarnejše kot v tem smislu skoraj ne bi bilo mogoče obravnavati vloge duhovnika v samostanski skupnosti.

---

<sup>4</sup> prim. W. DIRKS, n. d., 113 sl.; K. S. FRANK-O. KOEHLER, Kein Weg zurück. Zum 1500. Geburtsjahr Benedikts von Nursia, v: Stimmen der Zeit 7 (1980) 435—447; B. SORGE, San Benedetto, noi e l'Europa, v: La civiltà cattolica 3115 (1980) 12—26.

V zunanji in notranji ureditvi samostana lahko občudujemo Benediktovo preudarnost in čut za organizacijo; samostan, popolnoma samostojno kolektivno gospodarstvo, ni imel nikakršnih ustaljenih rimskih modelov — šlo je za novo, krščansko poljedelsko in obrtniško komuno, šlo je za protiutež zgodnesrednjeveškemu gospodarstvu, ki je slonelo na moči meča, na fevdalni razslojenosti, šlo je za protiutež družbi, razdeljeni na gospode, ki so imeli oblast v rokah, na tlačane, ki so zanje delali, ter na redovnike po samostanih, ki naj bi namesto gospode molili. Vendar je treba reči, da tedanja družba pa tudi tedanja Cerkev Benediktovega odgovora na izziv dobe preseljevanja narodov nista posebno dobro razumeli in sprejeli; kljub temu je benediktinski pax kot nasprotje uveljavljanju meča, stalnim preprirom in fevdalni podrejenosti le utiral pot do človeka, do njegovega dostojanstva. (Ko je Pavel VI. razglasil sv. Benedikta za zavetnika Evrope, je vzkliknil: »Vrni se, Benedikt, med nas in nauči nas spet spoštovati človeka!«)

Ob FRANČIŠKU ASIŠKEM, ki se je tako branil pred vsako institucionalizacijo svojega evangeljskega klica krščanstvu, bi morda bilo težko govoriti o »odgovoru« na »izzive družbe«. Pa je vendar pri njem ta vidik še posebej razločen.<sup>5</sup>

Frančišek ni bil poslan k ubogim, ampak k bogatim — tem naj bi pokazal novo obliko mišljenja in življenja. Bil je sin bogatega trgovca, živel je v času, ko se je v Italiji začelo razvijati denarno gospodarstvo, ko so mnoge posredniške posle prevzele banke. Medtem ko se je Cerkev dolgo časa po zakonski plati borila proti obrestim in zlorabam z njimi, se ni s Frančiškom proti denarju in denarnemu bogastvu obrnil spet kak nov zakon, ampak človek sam. Frančišek ni tako kot mnogi pred njim zbiral okoli sebe revnih ljudi, da bi se z njimi boril proti bogatim, ampak je med bogatimi živel — že sam pojav asiškega ubožca naj bi bil protiutež novemu vrednotenju denarja in bogastva. Prej so ljudje pridobivali bogastvo z obdelovanjem zemlje, z obrtjo, s podedovanji, z zmagami v medsebojnih obračunih, delno tudi z zamenjavo blaga; zdaj so nastale velike spremembe: trgovina si je pridobila prednost pred proizvodnjo, denarno gospodarstvo se je osamosvojilo v bankah. Morda bi se zdelo, da bo ta nova oblika bogastva za človeka bolj abstraktna, bolj oddaljena od prejšnje, ko je vse izhajalo iz njegovega posestva, iz dela njegovih rok. Frančišek pa je hitro zaslutil, kako denar, ki se preliva skozi trgovine in banke, notranje privlači člo-

---

<sup>5</sup> prim. W. DIRKS, n. d., 170 sl.; G. Basetti-Sani, Franziskus von Assisi, v: Concilium 8-9 (1968) 494—501; H. Felder, Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi, Paderborn 1927, 76 sl.; K. Esser, Die opuscula des hl. Franziskus von Assisi, Grottaferrata (Romae) 1976, 366, 370.

veka, kako ga omreži še vse močnejše kot kaka druga posest; sam je odraščal v hiši, ki je živela od denarne razlike med kupljenim in prodanim blagom, prav tu je obenem tudi dozoreval v preprostega, ubogega človeka, ki je zelo prepričljivo odgovarjal na izziv tedanjega časa. Glede na ta njegova soočanja in spoznanja je tudi razumljivo, da ni iskal kakšnih posebnih novih oblik življenja, ampak je sprejel to, kar je ljudem dano v evangeliju, v njem je videl osnovno regulo za vse kristjane. (V začetku Frančiškovega Pravila beremo: »Vodilo in življenje manjših bratov je namreč tole: izpolnjevati sveti evangelij našega Gospoda Jezusa Kristusa.) Zaradi take evangeljske širine je tudi razumljivo, da so mnogi želeli živeti podobno kot on, da je ob njegovem navdihu nastal red klaris ter nazadnje še svetni »tretji red« za poročene. Prav slednji je bil morda najbolj poklican, da bi razvil Frančiškovo gibanje v njegovem pristnem zgodovinskem pomenu, pa je vse prehitro in preveč zakrnel v pobožno bratovščino, ki je po svoji strukturi po svojih članih pričala, da svet ni prav dojel Frančiškovega odgovora na izziv denarja in bogastva. Trгоvec, proizvajalec, bankir, ki bi bil obenem tudi ubog v duhu, ki bi v tem duhu ravnal, delal, služil, ki bi s svojim odnosom do materialnih dobrin tudi pričeval za verodostojnost krščanstva, to bi bil smisel Frančiškovega odgovora, smisel, ki ga pa stoletja za Frančiškom niso uresničila.

Tudi tu so se stvari poravnavale drugače: tako kot so v zgodnjem in visokem srednjem veku fevdalni gospodje pošiljali svoje drugo- in tretjerojene sinove v samostane, da bi tam namesto njih molili in delali pokoro, tako so zdaj drugo- in tretjerojenci trgovcev postajali manjši bratje. Znova pa je treba podčrtati: čeprav so ubožtveni redovi slabo razumeli odgovor svojega prvega brata, odgovor na izziv tedanjega sveta, čeprav so ga premalo sprejemali, še manj pa ustrezno prenašali naprej, so pa Cerkvi bolje služili drugače: vedno so ostali prijatelji majhnega človeka.

Sinovi sv. DOMINIKA so bili Frančiškovim manjšim bratom zelo sorodni predvsem zaradi pridigarstva, ki je vedno bilo v obeh redovih zelo poudarjena dejavnost, obenem pa so od začetka močno cenili tudi znanost, posebno teologijo in filozofijo; kot taki lahko veljajo za »božje svobodomislece«, ki so prek Arabcev prodrli do stare preudarne grške misli in ob njej začeli utirati pot novemu šolstvu. Njihova šola, njihova misel je pravzaprav vse to, kar še danes poznamo pod imenom »sholastika«. Seveda se tokrat ne moremo ustavljati pri redovnem ustanovitelju Dominiku, ampak tembolj stopa v ospredje njegov učenec Tomaž Akvinski.<sup>6</sup> Kakor je nemalo krat posebno upanje in priložnost razmišljajočega razuma, če mu uspe pri-

---

<sup>6</sup> prim. H. KUEHNER, n. d., 263 sl.; J. LORTZ, *Storia della Chiesa I*, Alba 1969, 541 sl.; W. DIRKS, n. d. 191 sl.

merno povzeti misli iz preteklosti ter v tem povzetku že razvijati klico prihodnosti, tako je tudi največji pomen Tomaža Akvinskega, da je s pristnim čutom za razodeto božjo besedo povezal v enkratno enoto modrost zahodnih očetov z modrostjo Aristotela ter njegovih judovskih in arabskih posrednikov. Zaradi te izredno posrečene povezave in mnogih izvirnih misli, ki so se ob njegovem delu porajale, je po pravici postal prvi filozof novejšega časa. Če se mu je ob koncu njegovega življenja celotno velikansko delo zdelo zgolj »slama«, to samo potrjuje, da je bil v resnici kristjan, ki je v vsej skromnosti preprosto izročil svoje delo razsodbi Cerkve. Če so se v njegovih spisih pojavili tudi ostanki tradicionalne miselne ozkosti, če ni mogel preskočiti iz svojega v 20. stoletje, če je na filozofskem in teološkem področju imel tudi predhodnike ter sobojevnike, če so njegovi učenci bolj viseli na njegovih besedah kot na zgledu njegovega smelega, preudarnega in metodičnega mišljenja, vse to stvari v ničemer ne spreminja: Tomaž je zgodaj postal odgovor na izzive osvobajajočega se evropskega duha.

Absolutna vezanost sv. IGNACIJA LOJOLSKEGA<sup>7</sup> na papeža se danes morda zdi vsaj čudna, če ne že sumljiva. Zakaj neki se mu je to zdelo potrebno? Uvidel je, da prav tovrstna pokorščina različno vodi k osvobajanju. Omenimo najprej zunanje osvobajanje; tista piramida, ki jo je ustvaril srednji vek in so jo sestavljali nižji, srednji in višji gospodje, je v stopnjevanih odvisnostih vse bolj tlačila posameznika, kristjana. Da bi ljudje prosteje zadihali, da bi se otrsli prehudega pritiska župnika, škofa, knezoškofa, namestnika, deželnega kneza, so se bolj usmerjali na papeštvo. V neposredni povezanosti s papeštvom so videli tudi več možnosti za pristnejšo povezanost z Bogom.

Ignacija in njegovo družbo je seveda treba obravnavati v kontekstu tedanjega vrenja v Evropi, v kontekstu reformacije in protireformacije, ki sta si v marsičem zelo sorodna pojava. Koliko je bilo modro, da so se jezuiti bolj ukvarjali z elito v družbi ter s ključnimi osebami kot z maso, o tem so mnenja nedvomno zelo različna; vsekakor pa drži, da so si veliko prizadevali na katoliškem področju na njihov poseben način za osvobajanje človeka — kristjana in da jim je tu prav njihova pokorščina v vesti bila v odločilno oporo. Kakor je Ignacij sam bil vojaški in discipliniran, je prav tak v tistih področjih Evrope, ki so ostala katoliška, odgovoril na izziv cerkvenopolitične ter politične emancipacije: porušil je piramido srednjeveških avtoritet in stopnjevanih odvisnosti, in kolikor je pokorščina, ki jo je prisegel Petrovemu nasledniku, katoliški sistem porinila v precej dolgotrajno defenzivo, so pa predvsem novejši časi pokazali smisel tesne povezanosti s papeštvom:

---

<sup>7</sup> prim. W. DIRKS, n. d., 198 sl.; W. PETERS, Ignatius von Loyola als Prophet, v: Concilium 8-9 (1968) 502—510.



ob njej so jezuiti laže vzgajali zrele kristjane, ki so tudi sami sposobni rasti iz svoje osebne notranje svobode.

Po bežnem srečanju z redovništvom v preteklem življenju Cerkve, predvsem z nekaterimi značilnimi potezami velikih redovnih ustanoviteljev, se spet vrnimo v sedanji trenutek in pogledjmo, kako naj bi redovništvo danes delovalo, da bi opravičilo svojo navzočnost v Cerkvi, da bi bilo v službi Cerkve in vsega človeštva! Za izhodišče nam je lahko naše stanje, predvsem pa cela vrsta smernic koncila, papežev, škofov in samih redovnih predstojnikov.

Morda ni odveč, če za osvetlitev tega vprašanja pogledamo najprej nekaj statističnih podatkov, ki pokažejo, koliko je redovništvo sploh zastopano v slovenski Cerkvi. Po podatkih, ki jih vsebuje Letopis slovenskih škofij za leto 1978, je bilo v Sloveniji vseh duhovnikov 1145, od tega 274 redovnih duhovnikov, torej 24 %. Od 791 slovenskih župnij so jih redovniki takrat upravljali 83. Hkrati je bilo v Sloveniji 1106 redovnic in Naslovnik za leto 1981 omenja od teh 86 rednih pastoralnih delavk. (Seveda pa tu niso omenjene druge vrste dejavnosti redovnic, ki pa tudi mnoge spadajo v širši okvir pastoralne dejavnosti ali sploh poslanstva Cerkve).

Za služenje Cerkvi so vsekakor zelo pomembne temeljne poteze, ki naj bi jih vsebovala vsaka redovna skupnost in iz katerih naj bi dejavnost redovnikov specifično izhajala. Eden od naših teologov jih takóle razvršča:

1. Redovna skupnost s svojim življenjem oznanja in mora oznanjati, kakšna naj bo Kristusova Cerkev. Redovniška skupnost je namreč učinkovito znamenje svetosti Cerkve. Če je prežeta z dejavno ljubeznijo do Boga in bližnjega, oznanja, da je Cerkev že sveta. Po nauku 2. vatikanskega koncila more in mora redovniško življenje po evangeljskih svetih »vse ude Cerkve učinkovito pritegovati k vnetemu izpolnjevanju dolžnosti krščanskega poklica . . . na poseben način razodeva vzvišenost božjega kraljestva nad vse zemeljsko, in najvišje zahteve tega kraljestva« (C 44,3).

2. Redovniška skupnost s svojim življenjem izpoveduje in mora izpovedovati, da ima *povsod prvo mesto Bog*. Kot skupnost zelo živo oznanja svojo vero v Boga in pričuje zanj sredi vedno bolj razkristjanjenega sveta. Bog je dovolj velik, da je in mora biti vsaka redovna skupnost kot skupnost pred vsem drugim prvenstveno nanj naravnana in z njim povezana.

3. Redovniška skupnost, ki živi v medsebojni ljubezni in edinosti, je učinkovito *znamenje Kristusove navzočnosti v svetu*. Poveljani Kristus, ki je v skupnosti navzoč, na vse človeštvo odrešenijsko deluje.

4. Redovniška bratska skupnost je učinkovito *znamenje božje ljubezni* do ljudi. Očetova ljubezen se je najbolj pokazala na Kristusu, Kristus je zakrament Očetove ljubezni. Redovna skupnost pa mora biti zakrament Kri-



stusove ljubezni. Kakor je Kristus presenečal s svojo ljubeznijo, tako mora tudi redovniška skupnost.

5. Redovniška skupnost s svojim življenjem oznanja, da je bolj kot človeška dejavnost pomembna *božja milost*, božji dar, delovanje troedinega Boga. V današnjem svetu, ki misli, da ima vrednost le tisto, kar dosega s svojim delom in zamisli s svojo glavo, je to pričevanje še posebej dragoceno.

6. Po redovniški skupnosti, ki živi iz evangelija, je v Cerkvi in svetu *navzoč Kristusov mir*. Redovniška skupnost mora imeti v sebi ta Kristusov mir v čim večji popolnosti (prim. A. Nadrah, Redovniška skupnost v luči vere, redovniški dan Ljubljana 1979).<sup>8</sup>

Omenjene prvine, kolikor so seveda res navzoče v posameznih redovnih skupnosti, so brez dvoma že same po sebi dragocene za življenje Cerkve, obenem pa so po svojem bistvu naravnane tudi navzven v dejavno pričevanje. Koncil v odloku o pastirski službi škofov spodbuja: »Vsi redovniki, h katerim v naslednjem prištevamo tudi člane drugih ustanov z zaobljubami evangeljskih svetov, imajo v skladu s svojim lastnim poklicem dolžnost goreče in pridno sodelovati pri zidanju in rasti celotnega Kristusovega skrivnostnega telesa in v blagor delnih Cerkva. Za temi cilji pa si morajo prizadevati predvsem z molitvijo, z deli pokore in zgledom svojega življenja. Ta sveti zbor jih spodbuja, naj vse to vedno bolj cenijo in se za to trudijo. Vendar pa naj se v skladu z naravo posameznega reda tudi močneje posvetijo zunanjim delom apostolata« (Š 33).

Seveda pa kljub tako jasnim in razločnim besedam koncila ne gre pri apostolski dejavnosti redovnikov brez težav.<sup>9</sup> Največkrat te prihajajo iz vrst redovnikov, ki ne znajo primerno uskladiti ustaljenih pa tudi prenovljenih oblik redovnega življenja z nujno razsežnostjo apostolske dejavnosti; morda je preveč navzoč strah, da bi taka angažiranost zavirala druge vrednote redovnega življenja, kot je molitev, skupno življenje, hišni red itd., morda je v njih premalo poguma, da bi hkrati prisluhnili svoji karizmi in znamenjem časa. Gotovo pa včasih prihajajo težave tudi od zunaj, od duhovnikov in laikov, ki premalo poznajo naravo redovniškega življenja in težko razumejo, da so redovniki tudi poklicani k »zunanjam delom apostolata«. Zelo koristno je, če se ob vsem tem res upošteva, kar so naročili koncilski očetje: »Redovne ustanove naj pri svojih članih skrbijo za primerno poznanje tako časovnih razmer in ljudi, kakor tudi potreb Cerkve, tako da bodo mogli v luči vere prav presojeti današnje življenjske okoliščine in z apostolsko gorečnostjo uspešneje ljudem pomagati« (R 2 d).

<sup>8</sup> prim. A. NADRAH, Redovniška skupnost v luči vere, predavanje na četrtem redovniškem dnevu v Ljubljani 1979, 14.

<sup>9</sup> prim. B. Z. ŠAGI, Na poprištu redovničke obnove, Zagreb 1979, 10 sl.

Vrsta novejših dokumentov cerkvenega učiteljstva večkrat poudarja, da služenje Cerкви prek najrazličnejših oblik apostolske dejavnosti spada k bistvu redovniškega življenja. Spet navedimo najprej besede zadnjega koncila: »V Cerкви je mnogo ustanov, bodisi kleriških bodisi laičkih, ki se posvečajo različnim načinom apostolata. Imajo različne darove po milosti, ki jim je dana: če strežništvo, naj bo v strežbi; kdor je učitelj, naj bo pri poučevanju; kdor je tolažnik, naj tolaži; kdor deli miloščino, naj jo v preproščini; kdor usmiljenje skazuje, naj ga z veseljem. Različni so duhovni darovi, isti pa je Duh. V teh ustanovah spada apostolsko in karitativno delovanje k naravi redovniškega življenja, ker jim je Cerkev zaupala sveto službo in njim lasten način karitativne dejavnosti, da bi ju vršili v njenem imenu.« Posebno pomenljiv je v zvezi s tem stavek, ki poudarja »naj duh apostolata prešinja vse redovniško življenje članov, redovniški duh pa naj oblikuje vse apostolsko delovanje« (R 8).

Kakšen je torej v smislu koncilskega učenja odnos med redovniškim življenjem in apostolsko dejavnostjo? Koncil vztraja pri edinosti, tesni notranji povezanosti. In kako uresničiti edinost med splošnimi nameni redovniškega življenja, namreč posvečenjem vseh članov skupnosti, in posebnim namenom, namreč apostolatom? Pomembno je opozoriti, da ni apostolat tisto sredstvo, ki bi samo po sebi posvečevalo, ampak mora biti v ozadju vsega ljubezen do Boga in do bližnjega. Po drugi strani pa apostolat ni samo sredstvo v odnosu na posvečevanje, temveč avtentičen namen redovniškega življenja. Torej: kadar se redovnik posveča apostolski dejavnosti, ga k temu vodi dvojna ljubezen — apostolat je zanj dolžnost, ki izhaja iz ljubezni do bližnjega in do Cerkve, obenem je pa to tudi zunanje znamenje in sad ljubezni do Boga in dokaz za lastno posvečevanje.<sup>10</sup>

Papež Pavel VI. je v svoji apostolski spodbudi Evangelii nuntiandi v vrsti nosilcev evangelizacije lepo opredelil tudi mesto redovnikov. Podobno kot koncil tudi on opozarja na globoko notranjo povezanost pristnega redovnega življenja z zunanjimi deli apostolata, ali še drugače, podčrtuje, da so posamezne oblike apostolata bistvene prvine in obenem že sadovi pristnega, Bogu posvečenega življenja. »Redovniki imajo v svojem posvečenem življenju posebno odlično sredstvo za učinkovito evangelizacijo. Že z notranjo naravo svojega življenja se vključujejo v dinamizem Cerkve, ki je prežeta od žeje po Absolutnem, ki je Bog, in poklicana k svetosti. Redovniki so priče te svetosti. V njih je utelešena Cerkev, kolikor hrepeni po tem, da bi se predala zahtevanemu radikalizmu blagrov. S svojim življenjem so redovniki znamenje popolne pripravljenosti v razmerju do Boga, Cerkve in

---

<sup>10</sup> prim. A. CONNINGHAM, *Zeitgemässe Erneuerung und kirchliche Identität*, v: *Concilium* 8-9 (1974) 531—534.

bratov . . . Tiho pričevanje ubožstva in nenavezanosti na svetne dobrine, čistosti in neomadeževanosti življenja ter predanosti v pokorščini lahko postane ne le izziv za svet in za Cerkev, temveč tudi zgovorna pridiga, ki je sposobna delovati tudi na nekristjane dobre volje, ki imajo smisel za nekatere duhovne vrednote« (Evangelii nuntiandi 69, slov. prevod Ljubljana 1976).

Dejavno navzočnost redovnikov v Cerkvi je ob različnih priložnostih orisal ter poudaril njen pomen tudi Janez Pavel II.<sup>11</sup> Znani so njegovi nagovori višjim redovnim predstojnikom ob posameznih srečanjih z njimi v Rimu, tako npr. rimskim redovnicam 10. novembra 1978; 16. novembra 1978 je govoril generalnim predstojnicam posameznih redov, prav tako 24. novembra 1978 generalnim predstojnikom. Na svečnico 1979 je številnim redovnikom in redovnicam, zbranim v cerkvi sv. Petra v Rimu, spregovoril o poslanstvu redovništva v Cerkvi. Tudi na svojih potovanjih se je mnogokrat srečal z redovnimi skupnostmi ter jih spodbujal k apostolskemu delovanju, tako oktobra 1979 na Irskem in v Ameriki kot tudi maja 1980 v Afriki. Ob svojem obisku na Poljskem je 5. junija 1979 na Jasni gori povedal tudi tole: »Vaša navzočnost mora biti jasno znamenje evangelija za vse. Ta navzočnost mora biti potem vir posebne apostolske dejavnosti. Ta apostolska dejavnost je mnogotera. Tu ne morem omeniti niti njenih različic, področij, smeri. Povezuje se s posebno karizmo sleherne družbe, z njenim apostolskim duhom, ki ga Cerkev in apostolski sedež z veseljem sprejemata, saj vidita v njem izraz življenjske moči Kristusovega telesa . . . Ta poklic je poseben zaklad Cerkve, ki neprestano moli za to, da bi Duh Jezusa Kristusa zbujal v dušah redovniške poklice. Zakaj ti so tako v skupnosti božjega ljudstva kakor pred ‚svetom‘ živo znamenje ‚prihodnjega veka‘. A hkrati se to znamenje živo vrašča v vsakdanje življenje Cerkve in družbe . . .« (Cerkveni dokumenti 3, Ljubljana 1979, 47).

Ob tem, ko dokumenti cerkvenega učiteljstva pogosto govorijo o vlogi redovništva v Cerkvi na splošno, pa ne pozabijo še posebej podčrtati v okvirih vsestranske apostolske dejavnosti mesta, ki ga imajo v njej redovniki-duhovniki. Spet na to opozarja dogmatična konstitucija o Cerkvi, ki piše: »Vsi duhovniki, tako škofijski kot redovniški, so torej zaradi svetega reda in službe pridruženi zboru škofov ter v skladu s svojim poklicem in milostjo služijo blagru vse Cerkve« (C 28,2). Podobno tudi dokument o škofih: »Redovni duhovniki, ki so zato posvečeni za duhovniško službo, da bi bili tudi oni skrbni sodelavci škofovskega reda, morejo biti ob povečani potrebi duš

---

<sup>11</sup> Več govorov najdemo v posameznih zvezkih iz zbirke Cerkveni dokumenti; krajše odlomke iz posameznih papeževih govorov redovnicam in redovnikom je zbrala s. Pija Marc, izdala pa Zveza redovnih predstojnic Slovenije, z naslovom Veselite se v sreči redovniškega poklica, Ljubljana 1980.

škofom v še večjo pomoč. Zato smemo reči, da na določen, resničen način pripadajo k škofijski duhovščini, ker pod oblastjo posvečenih nadpastirjev sodelujejo pri dušnem pastirstvu in apostolskem delu« (Š 34).

V moči mašniškega posvečenja so torej tudi redovni duhovniki na poseben način povezani s škofovskim redom, s krajevnim ordinarijem in z vso škofijsko duhovščino.<sup>12</sup> Ta deležnost Kristusovega duhovništva povezuje redovne duhovnike s škofijskimi v en sam prezbiterij, ki kot tak spričuje edinstvo vseh duhovnikov v škofiji s krajevnim škofom ordinarijem in prek nje ga s papežem in vso Cerkvijo. Vsekakor gre za izredno pomembno prvino, ki že sama po sebi povezuje redovništvo s Cerkvijo in ga postavlja v njeno službo, saj sicer, kot ugotavlja dogmatična konstitucija o Cerkvi, »stan, ki ga utemeljuje spolnjevanje evangeljskih svetov ni del hierarhične zgradbe Cerkve, čeprav neomajno spada k njenemu življenju in k njeni svetosti« (C 44,4). Sicer pa dokument z naslovom »Navodila za odnose med škofi in redovniki v Cerkvi«, ki sta ga 23. aprila 1978 izdali kongregaciji za škofof ter za redovnike, priporoča tudi širšo povezanost ne le redovnih duhovnikov s škofijskimi duhovniki, ampak redovnih skupnosti v celoti: »Med škofijsko duhovščino in redovnimi skupnostmi naj skušajo poživiti obnovljene vezi bratstva in sodelovanja (prim. Š 35,5). Velik pomen naj se daje vsem sredstvom, tudi preprostim in spontanim, ki lahko pomnože medsebojno zaupanje, apostolsko solidarnost in bratsko slogo. To res ne bo pospeševalo samo rast resnične zavesti delne Cerkve, temveč bo tudi vsem spodbuda, da bodo veselo za usluge prosili in jih nudili, da bodo gojili željo po sodelovanju in bodo v človeški in cerkveni skupnosti, ki so vanjo postavljeni, radi, kot da je to del njihovega poklica (37).

Kadarkoli govorimo že o sami navzočnosti redovništva v Cerkvi, še bolj pa, ko gre za neposredno službo Cerkvi ali določeno dejavnost v okviru apostolskega poslanstva Cerkve, je treba opozoriti na odnose redovnikov s krajevnimi škofi oziroma na odvisnost redovniškega apostolata od škofov.<sup>13</sup> Koncil to misel opredeli takóle: »Vsi redovniki, izvzeti in neizvzeti, so v zadevah, ki se nanašajo na javno opravljanje bogočastja, podrejeni oblasti krajevnih ordinarijev, razen kar zadeva različnost obreda; dalje so jim podrejeni glede dušnega pastirstva, pridiganja, verske in npravne vzgoje vernikov, posebno še otrok, glede katehetskega pouka in liturgične vzgoje in glede tega, kaj se za kleriški stan spodobni, pa še glede različnih ustanov, ki so povezane z opravljanjem apostolata . . . Ravno tako so se

<sup>12</sup> prim. B. Z. ŠAGI, n. d., 137 sl.

<sup>13</sup> prim. J. GALOT, Redovnici i obnova (komentar koncilskog dekreta o redovničkoj obnovi), Zagreb 1973, 113, 144; B. Z. ŠAGI, n. d. 142 sl.

dolžni redovniki držati vsega, kar bodo škofovski zbori in konference razglasili, da je za vse obvezno« (Š 35,4).

Kako je to pomemben dejavnik ob pripravljenosti redovnikov, da bi služili Cerkvi, nam dovolj zgovorno pričajo mnogi primeri iz preteklosti in sedanjosti Cerkve. Marsikdaj bi ob vsestranskem upoštevanju teh načel bilo apostolsko prizadevanje koristnejše in uspešnejše, prav tako bi lahko bila preprečena marsikatera škoda v Cerkvi. Naj nam to zahtevo koncila morda ilustrira odnos enega od omenjenih redovnih ustanoviteljev do hierarhičnega vodstva Cerkve. Medtem ko so v 13. stoletju številni potujoči pridigarji, ki so pripadali različnim sektam, svojevoljno razlagali sveto pismo, brez odobritve krajevnih škofov, in seveda mnogokrat zahajali v krivo-verstva, je zapisal Frančišek Asiški v svojem Pravilu: »Brat Frančišek obljublja gospodu papežu Honoriju in njegovim postavno izvoljenim naslednikom in rimski Cerkvi pokorščino in spoštovanje«; ko v devetem poglavju govori o apostolskem življenju v redu, zahteva: »Bratje naj ne pridigajo v škofiji kakega škofa, ki bi jim to prepovedal«; zaveda se, da so škofije prvi odgovorni za oznanjevanje in sploh vsako apostolsko dejavnost.

Vsa zgodovina Cerkve nam spričuje, da je Cerkev redovništvo vedno sprejemala in ga pospeševala, po drugi strani pa ni bilo redovništvo v Cerkvi zgolj statist, ampak se je dejavno vključevalo v celotno poslanstvo Cerkve, posebno so na tem področju izstopali veliki karizmatiki, ki so s svojimi darovi odgovarjali na izziv svojega časa, po svojih redovnih skupnostih pa vsaj nekoliko zapustili svojo karizmo Cerkvi še za kasnejša obdobja. Drugi vatikanski koncil pa tudi mnogi drugi dokumenti cerkvenega učiteljstva spričujejo, da je Cerkvi tudi danes veliko do tega, da bi redovništvo bilo ne samo navzoče v Cerkvi, ampak se obenem po najboljših močeh vključilo v služenje Cerkvi in človeštvu. Kako se bo to uresničevalo, pa je odvisno od nas, in sicer od vseh!

#### **Povzetek: Metod Benedik, Redovništvo v službi Cerkve**

Redovništvo se je vedno dejavno vključevalo v celotno poslanstvo Cerkve. Posebne impulze so življenju Cerkve dajali veliki redovni ustanovitelji, ki so s svojimi karizmami, predvsem s svojo preroško razsežnostjo, odgovarjali na izzive svojega časa ter tako odpirali nova poglavja v zgodovini Cerkve in sveta; zaupali so Cerkvi, bili so prepričani, da je vedno sposobna za prenavo in da ima vedno pred seboj novo prihodnost. Drugi vatikanski koncil je močno poudaril željo, da bi redovništvo tudi danes bilo dejavno v službi Cerkve in človeka.

#### **Zusammenfassung: Metod Benedik, Ordenswesen im Dienst der Kirche**

Die Ordensleute haben im Leben der Kirche immer eine bedeutende Rolle gespielt. Starke Impulse gaben dem Leben der Kirche die grossen Ordensstifter durch ihre Charismen, vor allem durch ihre in Kraft der prophetischen Dimension geleisteten

Antworte auf die Herausforderungen ihrer Zeit. Sie hatten volles Vertrauen zur Kirche, sie waren überzeugt, dass die Kirche immer einer Erneuerung fähig ist, dass sie immer eine neue Zukunft hat. Das zweite vatikanische Konzil wünscht, das geistliche Leben der Ordensleute möchte an der gemeinsamen apostolischen Sendung tätig Anteil nehmen.

**Riassunto: Metod Benedik, I religiosi nel servizio della Chiesa**

I religiosi avevano sempre un posto significativo nella vita della Chiesa. Specialmente i grandi fondatori dei vari ordini, i carismatici, rispondendo mediante la loro dimensione profetica alle sfide dei loro tempi, hanno dato alla vita della Chiesa dei nuovi impulsi, hanno aperto i nuovi capitoli nella storia della Chiesa e del mondo. La loro nota caratteristica era una convinzione costante, che la Chiesa sia sempre capace di un rinnovamento, che abbia sempre un nuovo futuro. La missione dei religiosi sarà, secondo il concilio vaticano secondo, anche nel futuro nell'intensivo servizio alla Chiesa e all'umanità.

## Cerkev v političnih strukturah rimskega cesarstva v četrtem stoletju

Preozko bi bilo omejiti ta kratki prikaz življenja Cerkve samo na drugo polovico 4. stol, ker bi nam sicer ostal nerazumljiv prenekateri pojav v njeni zgodovini. Zato sem bil prisiljen spremeniti napovedani naslov in dati svojemu prikazu nekoliko širši okvir.

Ko si je *cesar Avgust* leta 12 pred Kristusom nadel naslov *pontifex maximus*, je s tem združil v eni osebi najvišjo politično in versko oblast v rimskem cesarstvu. Njegov ukrep je pogojevalo antično prepričanje o nedeljivi povezanosti politične oblasti z religioznim kultom. Blagor države, blagor ljudstva, blagor vladarja je po tem prepričanju odvisen od naklonjenosti bogov. Kult bogov, ki je v rimskem cesarstvu dosegel vrh v kultu cesarja, je bil (in to bi rad posebej poudaril) *jamstvo za uspešno politično moč, vzgojo, etiko in srečo vseh ljudi v rimskem cesarstvu*. Logična posledica takega gledanja je bila, da je država v kristjanih, ki so ta kult odklanjali, videla prevratnike in s tem nevarne sovražnike države. To dejstvo pa obenem tudi razloži, zakaj kristjani v predkonstantinski dobi niso sodelovali pri politični soodgovornosti v državi in njeni etični tradiciji. Vsako dejanje v javnem življenju, vsak poizkus politične odgovornosti je bil namreč nedeljivo povezan z javnim kultom poganskim bogovom.<sup>1</sup>

S *cesarjem Konstantinom* (306—337) nastopi najpomembnejše obdobje ne samo v poznoantični zgodovini Cerkve, ampak gre za *odločilen preobrat krščanstva* sploh, ki s svojimi posledicami sega prav v današnji čas. Ta preobrat se je začel z milanskim reskriptom leta 313, s katerim je krščanstvo dobilo svobodo in se je principialno zaključil s *cesarjem Teodozijem* (379 do 395), ki je 28. februarja 380 razglasil katoliško vero za vero vseh narodov rimskega cesarstva. Vera je tu označena kot vera papeža Damaza in škofa Petra iz Aleksandrije. Samo pripadniki nicejske veroizpovedi so torej smeli

---

<sup>1</sup> Gessel Wilhelm, Kirche und Staat in der alten Kirche, v Kirche und Staat auf Distanz, hrsg. Georg Denzler, München 1977, 29—41 (citirano: Gessel).



zase uporabljati ime katoliški kristjani.<sup>2</sup> Takó je bila ustvarjena tesna povezeva med Cerkvijo in državo. Blagor rimskega imperija lahko od sedaj naprej jamčita samo prava religija. *Od države je tako Cerkvi pripadla politična funkcija starega kulta.* To moramo imeti neprestano pred očmi, če hočemo razumeti razgibano zgodovino Cerkve v 4. stol. To, kar so nekoč poganski Rimljani očitali kristjanom v prid svojemu kultu, očitajo sedaj kristjani poganom. Pogani in heretiki so enako sovražniki države, ker vnašajo razdor v politično in versko edinost države. Zato morajo biti temu primerno tudi kaznovani. Evzebijev program,<sup>3</sup> ki ga je razvil iz navdušenja nad cesarjem Konstantinom, je tako postal stvarnost. Po tem programu ima cesar naslednje dolžnosti:

1. skrbeti za širjenje vere,
2. varovati cerkveno edinost,
3. pokoriti in spreobračati nasprotnike in
4. izvajati svetno oblast.

Že koncil v Niceji leta 325 je pokazal, da ni ostalo samo pri teoretičnih razmišljanjih filoarijanskega škofa Evzebija, ampak je začelo postajati stvarnost. Posledice nove vloge Cerkve v rimski državi pa so bile v določenem pogledu tudi usodne za njen nadaljnji razvoj. Cerkev si namreč ni zagotovila zmage brez občutnih ran. S tem, ko je dobila priznanje od države, s katero je bila še pred kratkim v sporu, je podedovala tudi antično poveličevanje vladarja in, kar je imelo zanj še usodnejše posledice, tudi njegovo oblast nad Cerkvijo.

Za Cerkev v 4. stol. je značilna izredna vitalnost, ki se kaže na vseh področjih, tako v organizaciji njene zunanje strukture in v zakramentalnem življenju kot v misijonski dejavnosti in teoloških razmišljanjih. Seveda ni mogoče omeniti vseh značilnih dogodkov, ki so v stoletjih pretresali Cerkev. Želel bi omeniti predvsem dva, ki sta za to stoletje najbolj značilna:

1. vmešavanje politične oblasti rimskega cesarstva v notranje življenje Cerkve na podlagi omenjenih načel in

2. polemika z arianizmom, ki je več kot pol stoletja pretresal krščanske skupnosti, tako na vzhodu kot na zahodu.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Gessel, 29—31; prim.: Baus Karl — Ewig Eugen, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen*, v: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band II./2, hrsg. H. Jedin, Freiburg 1973 (citirano Handbuch); Heussi Karl, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tübingen 1976, 88—100 (citirano: Heussi).

<sup>3</sup> Škof v Cesareji (Palestina), umrl 30. maja 339. Kot pisatelj znan predvsem po svoji Cerkveni zgodovini, Konstantinovem življenjepisu in Origenovi apologiji.

<sup>4</sup> Gian Carlo Menis, *La Chiesa nella seconda metà del IV secolo*, v: *Il concilio di Aquileia del 381 nel XVI centenario*, Aquileia 1980, 5—14 (citirano: *Il concilio di Aquileia*).

Prvo osvetlitev nakazanih problemov moramo poiskati pri vladarjih, ki so vladali v 4. stol.

*Konstantin Veliki* (306—337) je sicer usmeril versko in cerkveno politiko v tirnice, ki so vodile do »državnega cerkvenstva«, čeprav v tej svoji politiki ni šel do konca. Motivi njegove verske politike so še vedno predmet živahnih razprav med zgodovinarji. Nobenega dvoma pa ni, da je bil Konstantin v prvi vrsti politik. Z vrsto zakonskih ukrepov je sprožil proces, ki naj bi bil privedel do uresničitve »cesarske Cerkve«. Njegov zadnji cilj je bil narediti Cerkev za dragoceno sodelavko pri uresničevanju politične edinosti imperija. To misel bi želel posebej poudariti, in sicer zato, ker je bila vodilo ravnanju tudi vseh njegovih naslednikov v obravnavanem obdobju. Vendar se Konstantin nikoli ni imel za poglavarja Cerkve, ki bi mu pripadala zadnja odločitev. Sebe je imenoval »škofa zunaj Cerkve« ali »škofa za zunanje zadeve in varuha vesoljnega miru. Prav tako v skladu z milanskim reskriptom ni imel krščanstvo za edino vero v državi, čeprav ji je vedno dajal prednost.<sup>5</sup>

Njegovi sinovi<sup>6</sup> do poganstva niso bili več tako tolerantni kot njihov oče, verska ter cerkvena politika *Konstancija* (337—361), ki je po obračunu z bratoma na zahodu od leta 350 dalje edini vladar v cesarstvu, pa je kaj kmalu dobila močne despotkofanatične poteze. Ko je na eni strani odločno nastopil proti poganstvu, je kot samo po sebi umevno menil, da je Cerkev v vsem podrejena njegovi oblasti ne samo na disciplinskem, temveč tudi na doktrinalnem področju. To misel je naravnost drastično izrazil v Milanu, ko je na sinodi zbranim škofom leta 355 vsilil v podpis semiarijsko formulo: »To, kar hočem jaz, mora veljati kot zakon za vse Cerkve.«

Njegov naslednik *Julijan* (361—363) je zaman poskušal zavreti prodor krščanstva in obnoviti poganstvo kot državno vero. Duhovna prenova cesarstva je šla že predaleč, Julijanovo vladanje pa je bilo mnogo prekratko, da bi bil mogel resno ogroziti dokončno prevlado krščanstva.

Julijanovi nasledniki<sup>7</sup> so prepričani kristjani. Čeprav ne obnové v polnosti Konstancijevega despotizma v odnosu do Cerkve, se vendarle skušajo

<sup>5</sup> Il concilio di Aquileia, 7—8.

<sup>6</sup> *Konstantin II.*, 337—340, vlada v Galiji, Britaniji in Španiji. Padel je leta 340 v boju proti bratu Konstansu.

*Konstans*, 337—350, vlada v Italiji, Iliriji in Afriki, od leta 340 pa celotno zahodnorimsko cesarstvo.

*Konstancij*, 337—361, vlada na orientu, po letu 350 (oziroma ko je premagal samozvanca Magnencija leta 353) pa je edini vladar v celotnem cesarstvu.

<sup>7</sup> Jovinian, 363—364 (edini vladar).

na zahodu: Valentinian I. 364—375, Gracian 375—383 in Valentinian II. 375—392 na vzhodu: Valens 364—378 Teodozij 379—395 (ko je premagal samozvanca Eugenija leta 394, je edini vladar v cesarstvu).

vedno bolj vmešavati v njene notranje zadeve. Toda večja budnost cerkvenih predstavnikov je vsaj na zahodu onemogočila popolno uresničitev njihovih načrtov. Odločilno vlogo je v tem pogledu odigral milanski škof Ambrozij (+ 397). Njegove odločitve so veliko pripomogle k razjasnitvi odnosov med Cerkvijo in državo, ki ga je jasno izrazil cesarju Valentinianu II. ob sporu glede milanske stolnice: »Cesar je v Cerkvi in ne nad njo«.<sup>8</sup>

S cesarjem Teodozijem (379—395) je dokončno utrjena »cesarska Cerkev«, in sicer na načelu, da sta obe ustanovi avtonomni vsaka na svojem področju, vendar sestavljata nedeljivo enotnost javnega prava. Država daje Cerkvi potrebno zaščito, privilegije in ji pomaga pri njeni organizaciji ter karitativni dejavnosti, Cerkev pa moli za cesarja, razglša, da državna oblast izhaja od Boga, sodeluje z vladarjem pri utrditvi miru in mu zagotavlja zvestoto. Obe ustanovi sta v konstruktivni zvezi med seboj. Država ima dolžnost urejati civilno in politično življenje družbe, Cerkev pa ima sama pravico definirati svojo vero, moralni nauk in cerkveno disciplino. Načelo, ki je postalo neke vrste model na zahodu tudi za druge krščanske vladarje, vsebuje nevarne zametke zlorabe: cesarji da zlorabijo svojo moč v Cerkvi, Cerkev pa da podleže skušnjavi za svetno oblastjo. To je zelo jasno izrazil sv. Hieronim, ko je dejal: Odkar ima Cerkev krščanske vladarje, je sicer zrasla v politični moči v bogastvu, vendar se je zmanjšala njena moralna moč.<sup>9</sup>

Toliko o cerkvenopolitični podobi četrtega stoletja. Na tem mestu pa smo dolžni še nekaj pojasnil o *duhovni podobi Cerkve in družbe v istem obdobju*.

Dialog, ki ga je imelo krščanstvo v 2. in 3. stol. s pogansko kulturo, je povzročil nastanek krščanske teologije oziroma znanstvenega premisleka razodetih resnic. Doktrinalni in etični ugovori poganskih mislecev so prisilili kristjane k poglobljenemu teološkemu razmišljanju in jasni opredelitvi vere in morale. Pri tem seveda ne smemo pozabiti, da je tudi teologija neizogibno podvržena zakonom in mejam drugih človeških znanosti, torej tudi dvomu in zmoti. Če noče zabloditi, mora biti tako rekoč neločljivo povezana s cerkveno skupnostjo, v kateri se uresničuje razodeta beseda. To pa, kot je razvidno iz skorajda dvatisočletne zgodovine Cerkve, ne gre brez napetosti in pretresov. Zato je zgodovina razvoja krščanske teološke misli neprestano označena z navzočnostjo herezije.

Že v 3. stol. je glede trinitarnega nauka ali osnovnih resnic krščanske veroizpovedi nastala cela vrsta zmotnih nazorov, kot so subordinacionali-

<sup>8</sup> Il concilio di Aquileia, 8—9; prim.: Leto svetnikov, IV. del, Ljubljana 1973, 464—472, priprav. J. Dolenc in M. Miklavčič.

<sup>9</sup> prav tam.

zem, modalizem in adopcionalizem. Ne smemo namreč pozabiti, da so v tem času predstave o substanci in bistvu še zelo nejasne in je vladala celo pri grških cerkvenih očetih v 3. stol. velika negotovost v izrazih predvsem glede nauka o božanstvu Sina. In prav premajhna doktrinalna natančnost o sv. Trojici je bila najtežja dediščina, ki jo je iz 3. stol. prevzela Cerkev v 4. stol. Svoj vrh pa je ta dediščina dosegla v arijanski zmoti.<sup>10</sup>

*Arijanski spor* (318—381) je pretresal predvsem vzhodno Cerkev, čeprav se tudi kristjani na zahodu niso mogli izogniti soočenju s to nevarno zmoto, ki je grozila izvotliti osnovne resnice krščanske vere. Predmet spora je bil nauk o Kristusovem božanstvu, ki ga je Arij zanimal.<sup>11</sup>

Če zgodovinski zaplet okrog arianizma nekoliko shematiziramo, razlikujemo v arianskem sporu tri karakteristična obdobja.

*Prvo obdobje traja od aleksandrijske sinode leta 318 do koncila v Niceji leta 325.*

Spor je sprožil aleksandrijski duhovnik Arij. Bil je učenec Lucijana iz Samosate (rojen okrog leta 256 v Egiptu) in znan kot velik asket; kot duhovnik Baukalijeve cerkve v Aleksandriji je učil, da je Sin-Logos nastal iz drugačne substance, kot je Očetova, da je bil ustvarjen iz nič kot prva, čeprav najodličnejša stvar. Sin je torej samo podoben (homoiousios), ne pa iste narave kot Oče (homoousios). Na nauk, ki je bil v popolnem nasprotju s tem, kar je Cerkev verovala in učila od začetka, je postal pozoren aleksandrijski škof Aleksander. V bojazni za pravo vero je sklical leta 318 škofovsko sinodo egiptovsko-libijskih škofov, ki je Arija obsodila in izobčila. Arij je našel zatočišče pri škofu Evzebiju<sup>12</sup> iz Nikomedije (+ 341/342). Pridružila se mu je vrsta somišljenikov, med njimi tudi nekaj škofov.

Cesarja Konstantina je novica o sporu v aleksandrijski Cerkvi neprijetno zadela, zlasti ker je menil, da gre za nepomemben prepir med preveč gorečim Arijem in zaradi starosti neprištevnim škofom Aleksandrom. Da bi neljubi spor, ki bi lahko ogrozil edinost cesarstva, čimprej poravnali, je sklical (torej cesar) *leta 325 škofove na sinodo v Nicejo*.<sup>13</sup>

V tem primeru pravzaprav ne gre za običajno škofijsko sinodo, ampak za »consilium principis«, torej za posvetovalni organ, ki ga skliče cesar, da se z njim posvetuje v pomembnih zadevah. Consilium principis se je sestal

<sup>10</sup> prav tam.

<sup>11</sup> Heussi, 94—100; Giacomo Martina, *Errori ed equivoci in questioni religiose*, v: *Studio ed insegnamento della storia*, Roma<sup>3</sup> 1969, 141—167; *Il concilio di Aquileia*, 11—20.

<sup>12</sup> Učenec Lucijana Antiohijskega. Najprej škof v Berytusu, nato postane okrog leta 318 škof v cesarskem mestu Nikomediji. Odigral odločilno vlogo v arianskem sporu in prid Ariju. Umrl leta 341 ali 342.

<sup>13</sup> Ignacio Ortiz de Urbina, *Nizäa und Konstantinopel*, v: *Geschichte der ökumenischen Konzilien*, Band I., Mainz 1964, hrsg. G. Sumeige- H. Bacht.

vedno v določenih zadevah, in to kjerkoli. Člane consilia je določil cesar sam, vabilo nanj pa je vedno veljalo kot izredna čast. V 4. stol. se je cesar o vseh zadevah, ki jih je pridržal svoji odločitvi, posvetoval v takem consilium. Cesar sklep večine sicer upošteva, ni pa vezan nanj v svojih odločitvah. Cesar je navadno vsakega posebej vprašal za mnenje, poslušal navedene argumente in končal stvar s sentenco, ki je bila pozneje objavljena v obliki dekreta in je s tem dobila pravno veljavo. Takšen consilium je torej uporabil Konstantin, ko je šlo za rešitev arijanske zmote. V Vita Constantini škof Evzebij pojasnjuje nagibe Konstantinovega ravnanja: cesar je služabnik pravega Boga. Je sin Cerkve in kot tak odgovoren za pravilno božje češčanje . . . Rimsko cesarstvo mora v moči evangelija zediniti ves svet. Osnova in izhodišče te edinosti je edinstvo Cerkve. Tako dogodki prvega cesarskega koncila povezujejo teoretično programsko zamisel škofa Evzebija s pragmatičnim ravnanjem cesarja Konstantina. Odločitve tega cesarskega razsodišča namreč niso bile veljavne samo znotraj Cerkve, ampak so bili nanje vezani tudi prefekti posameznih provinc. Ime ekumenski koncil je ta consilium principis dobil šele pozneje.<sup>14</sup>

Udeleženci nicejskega koncila so bili razdeljeni v tri skupine:

1. Arijanec, ki jih je vodil Arijev osebni prijatelj in zagovornik, niko-medijski škof Evzebij;

2. Origeniste, ki so zagovarjali (nekoliko poenostavljeno rečeno) podobno stališče kot arijanci, samo v bolj mili obliki (= Logos je po časti nekoliko nižji od Očeta). Vodil jih je škof Evzebij iz Cezareje in so na koncilu sestavljali večino;

3. in manjšino, ki je pozneje postala sinonim pravovernosti. To skupino sta vodila škof Aleksander iz Aleksandrije in škof Hosius iz Kordove, ki je bil tudi Konstantinov svetovalec.

Pod cesarjevim pritiskom, ki je koncil sklical in vodil, so po dolgotrajnih razpravah škofje izglasovali veroizpoved, imenovano nicejsko, v kateri izrecno poudarjajo, da je Logos enak Očetu (homoousion to patri). Arij in njegovi somišljeniki so bili obsojeni. Tako je politik Konstantin izrabil praktično formulo (homoousios), da bi vzpostavil red v državi, ki so ga ogrožale verske razprtije. Njegova odgovornost za ohranitev edinosti ni mogla trpeti, da bi bila med podložniki cesarstva nastala nesoglasje in razdor. Zato je hotel z vsemi razpoložljivimi sredstvi odpraviti zmedo, ki so jo povzročili Arij in njegovi pristaši.<sup>15</sup>

Vendar pa sklepi koncila niso bili dovolj prepričljivi in niso zadovoljili niti arijancev, ki so postali previdnejši v svojih izjavah, niti večine koncil-

<sup>14</sup> Gessel, 32—35.

<sup>15</sup> Heussi, 96—97; Gessel, 34—35.

skih očetov, ki so jo sestavljali t. i. origenisti, od katerih so mnogi pozneje preklicali svoje soglasje s koncilskimi odloki. Nič čudnega torej, če je izsiljeni sklep manjšine v obdobju po nicejskem koncilu izzval hudo reakcijo drugih škofov, ki je bila — hote ali nehote — v prid arianizmu. Ta reakcija daje ton drugemu obdobju arijanskega spora, ki traja *od nicejskega koncila leta 325 do smrti cesarja Konstancija leta 361*.

Sklepi nicejskega koncila so sicer rešili teologijo, da se ni razblinila v filozofskih špekulacijah, pomenijo pa tudi (kot je bilo že rečeno) nasilje nad večino vzhodnih škofov, ki se niso strinjali z aleksandrijskim škofom. Tako origenisti kot arijanci zavračajo formulo homoousios in odločno napadejo Atanazija, ker vidijo v njem glavno oviro pri uresničevanju svojih načrtov. Atanazij je bil namreč eden odličnejših teologov Niceje, ki je leta 328 postal aleksandrijski škof in metropolit. Konstantin je bil razočaran, ker ni dosegel pričakovane edinosti v Cerkvi, zato se je vedno bolj nagibal na stran arijancev, torej večine škofov (odloča zopet političen motiv: edinstvo vere jamči edinstvo imperija!). Protinicejsko politiko je najbolj stopnjeval njegov sin Konstancij, ki je bil tudi prepričan arijanec. Arijski škofje se smejo vrniti na svoja mesta, na sinodah v Sirmiju in Arlesu leta 353 in Milanu leta 355 je Konstancij prisilil škofo, da so obsodili Atanazija in zavrgli formulo homoousios. Nicejski škofje morajo v pregnanstvo, med njimi tudi papež Liberij iz Rima. Zmaga arijancev se je zdela popolna<sup>16</sup>. Vendar je bilo njihovo veselje kratkotrajno.

*Tretje obdobje, traja od Konstancijeve smrti (361) do carigradskega koncila leta 381.*

Konstancijeva smrt pomeni odločilen preobrat v cesarski politiki do Cerkve. Na vzhodu vlada do nastopa *cesarja Teodozija* leta 379 še nekaj časa negotovost zaradi neodločnosti cesarjev Joviniana in Valensa. Na teološkem področju so veliki vzhodni cerkveni očetje Bazilij Veliki (+ 379) in oba Gregorja, Nacijanski (+ 380) in Niški (+ 394), poglobili teološko misel o sv. Trojici in izdelali jasno in nedvoumno terminologijo o odnosu med naravo in osebo, ki je pripomogla k bolj preciznemu teološkemu izražanju na drugem ekumenskem koncilu v Carigradu leta 381, ki je zaključil arijansko krizo v 4. stol. Veroizpoved, izglasovana na tem koncilu, pa je za vedno položila temelje pravovernosti o sv. Trojici.

Položaj na zahodu se v določenih poudarkih dokaj razlikuje od položaja na vzhodu, odnosom med Cerkvijo in državo pa daje (kot že rečeno) od-

<sup>16</sup> Il concilio di Aquileia, 13, Heussi, 97—98.



ločilni ton osebnost *milanskega škofa Ambroža* (+ 397). Medtem ko Evzebij in Konstantin postavljata Cerkev in cesarstvo na isto raven, čeprav ima cesarstvo določeno prednost zaradi svoje vloge za blagor človeštva, je milanski škof Ambrož odločno nastopil za prednost Cerkve. Gibalni vzroki pri Ambrožu niso politično-oblastne narave, ampak so ukoreninjeni v njegovi dušnopastirski odgovornosti. Ambrož ni teoretik, ampak je v prvi vrsti praktik. Njegov nastop izvira iz določenih potreb v Cerkvi. To dejstvo nam v veliki meri razloži njegovo pojmovanje odnosa med Cerkvijo in državo in s tem tudi njegovih odločilnih nastopov za pravice Cerkve proti cesarjem in čistost nauka proti heretikom.<sup>17</sup> Naj le še kratko opozorim na cerkvenopolitično ozadje na zahodu neposredno pred konciloma v Carigradu in v Ogleju leta 381.

Ko je cesar Teodozij, takrat še samo vzhodnorimski cesar, leta 380 izdal že omenjeni dekret, s katerim je določil katoliško vero *za edino* v cesarstvu, je bil nekdanji cesarski uradnik Ambrož že milanski škof. Na zahodu je v tem času vladal cesar Valentinijan, ki je za regenta imenoval svojega sina Gracijana (umorjen 383). Po Valentinijanovi smrti leta 375 je vojska oklicala štiriletnega Gracianovega polbrata Valentina II. za tretjega Avgusta (prvi je naprej Valens. [+ 378], za njim pa Teodozij v Carigradu). V tem obdobju izbruhnejo štirje hudi spori med škofom Ambrožem in cesarjem oziroma senatom, ki zahtevajo določeno in jasno izjasnitev o odnosu med Cerkvijo in državo. To so:

1. preprečitev poskusa za obnovitev poganstva. Ambrož leta 383 prepreči senatu postaviti oltar boginji Viktoriji (Zmagi) v senatski zbornici, čeprav je senat na svojo stran že pridobil cesarja Valentina II.;
2. spor glede milanske stolnice istega leta. Arijansko usmerjena cesarica Justina (mati cesarja Valentinijana II.) grozi, da jo bo izročila ariancem;
3. afera zaradi judovske sinagoge v Kallinikon ob Evfratu leta 388, za katero je dal dovoljenje cesar Teodozij, Ambrož pa je odločno zahteval, da dovoljenje prekličje;
4. pokol meščanov v Solunu leta 390 kot povračilo za uboj rimskega častnika.<sup>18</sup> Ambrož je na sv. večer v nabito polni stolnici zahteval od cesarja Teodozija, da javno prizna krivdo in se pokori.

Na prvi pogled se zdi, da je v vseh navedenih primerih Ambroževo ravnanje dosleden izraz njegove cerkvenopolitične brezkompromisnosti in dobro premišljenega političnega kalkuliranja. Vendar je ključ za razumevanje njegovega ravnanja v osnovnem prepričanju Ambroža kot kristjana

<sup>17</sup> Gessel, 35.

<sup>18</sup> Handbuch der Kirchengeschichte 89—91; Leto svetnikov, IV, 464—472; Gessel 35—37.



v rimski obleki. V svojem govoru proti Avksenciju med obleganjem bazilike je jasno izrazil načelo svojega delovanja: Cesarju dajemo, kar je cesarjevega, Bogu smo dolžni, kar je božjega. Davek pripada cesarju in mi mu ga ne odrekamo. Cerkev pripada Bogu, zato je ne bomo izročili cesarju, ker cesar nima nobene oblasti nad božjim svetiščem... Ni mogoče izraziti večje časti cesarju, kot da ga imenujemo sina Cerkve. Če ga tako imenujemo, mu ne delamo krivice, ampak mu izkazujemo čast. Cesar je namreč v Cerkvi, ne nad njo. Ambrož priznava torej cesarjevo avtoriteto, toda to avtoriteto želi narediti koristno za krščanske cilje. Ne indentificira Cerkve in države, ampak se trudi za možno identiteto njunih ciljev. Če primerjamo Evzebijev program z Ambroževimi cerkvenopolitičnimi cilji, opazimo bistveno razliko: medtem ko ima Evzebij pred očmi državno cerkvenstvo, ki hoče popolnoma podrediti Cerkev državi, si Ambrož prizadeva državi preprečiti popolno vklenitev Cerkve, ne da bi zapadel nerealistični skrajnosti o popolni ločitvi Cerkve od države. Pokora, ki jo je na Ambroževo zahtevo opravil cesar Teodozij za pokol v Solunu, dokazuje, da državni predstavniki niso nad zakonom krščanske morale, temveč so ji podrejeni. Ambrož zahteva od vsakega človeka, tudi od cesarja, spoštovanje božjega zakona. To, za kar se je Ambrož bojeval v vseh svojih govorih, pismih in protestih, je bila svoboda nicejske Cerkve v vprašanjih vere, za medsebojno spoštovanje predstavnikov Cerkve in države in za skupno prizadevanje napredka v blagor božjega ljudstva.<sup>19</sup>

Pod tem vidikom moramo gledati tudi na oglejsko sinodo leta 381, kateri je prav tako dal glavni pečat prav milanski škof Ambrož. Kot izrazit praktik je v strahu pred prevelikim vplivom arijancev preprečil sodelovanje vzhodnih škofov (carigrajski cerkveni zbor je bil med tem že končan).<sup>20</sup> Teološka negotovost pa mu je morda tudi narekovala, da se je izognil vabilu papeških legatov, ki bi bili gotovo hoteli vprašati tudi vzhodno Cerkev. Vsekakor pa mu gre zasluga, da je med drugim ustavil prodor arianizma na zahodu.

**Povzetek: France Martin Dolinar, Cerkev v političnih strukturah rimskega cesarstva v četrtem stoletju**

Za Cerkev v četrtem stoletju je značilna izredna vitalnost, ki se kaže na vseh področjih notranjega in zunanjega življenja. V njeni burni zgodovini izstopata predvsem dva pojava: na eni strani vmešavanje politične oblasti rimskega cesarstva v notranje področje Cerkve, na drugi strani pa pojav arianizma in polemika z njimi. Pričujoči sestavek želi na kratko poudariti pomembnejše vidike obeh omenjenih pojavov v življenju Cerkve do carigrajskega koncila leta 381.

<sup>19</sup> prav tam.

<sup>20</sup> Carigrajski cerkveni zbor je trajal od maja do julija 381, aglejska sinoda pa avgusta in septembra.

**Zusammenfassung: France Martin Dolinar, Die Kirche in den politischen Strukturen des Römischen Imperiums im vierten Jahrhundert**

Für die Kirche des vierten Jahrhunderts ist eine ausserordentliche Vitalität charakteristisch, die sich in allen Bereichen ihres innerlichen und äusserlichen Lebens manifestierte. In ihrer bewegten Geschichte zeigen sich vor allem zwei typische Erscheinungen: einerseits die Einmischung der politischen Macht des Römischen Reiches in die inneren Angelegenheiten der Kirche, andererseits aber durch Arianismus verursachte innerliche Krise der Kirche. Der vorliegende Beitrag versucht die wichtigsten Gesichtspunkte beider Erscheinungen im Leben der Kirche bis zum Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 kurz darzustellen.

**Résumé: France Martin Dolinar, L'Eglise dans les structures politiques de l'empire romain au IV<sup>e</sup> siècle**

Au IV<sup>e</sup> siècle, la vie de l'Eglise est marquée surtout par deux phénomènes: par l'ingérence du pouvoir politique même dans la vie intérieure de l'Eglise et par l'apparition de l'arianisme. Dans l'article, l'auteur souligne les moments principaux de ces deux phénomènes et leur impact sur le concile de Constantinople en 381.

## Vesoljni cerkveni zbor v Carigradu leta 381 in pomen nicejsko-carigradske veroizpovedi

### *I. Oris stanja pred koncilom*

»Stara zaveza je očitno razglasila Očeta, Sina pa manj jasno. Nova zaveza je razodela Sina in bolj medlo božanstvo Svetega Duha. Zdaj Sveti Duh prebiva v nas in nam odkrijeje razodeva sam sebe«. <sup>1</sup> S temi besedami se Gregor Nacianški obrača na svoje poslušalce v petem znamenitem teološkem govoru, v katerem dokazuje božanstvo Svetega Duha. To je bilo l. 380 v Carigradu v cerkvi Anastazija. Razodetje presv. Trojice je v zgodovini odrešenja potekalo postopoma, da bi bili ljudje pripravljeni na sprejem te najveličastnejše aktivnosti.

Skoraj vse četrto stoletje je pretresala najsilnejša kriva vera v antični Cerkvi: arianizem. Arianizem je tajil božanstvo Kristusa, božjega Sina. Prvi vesoljni cerkveni zbor v Niceji l. 325 je res razglasil versko resnico, da je božji Sin enega bistva z Očetom, torej pravi Bog, a s tem mu še ni uspelo ustaviti širjenja arijanstva. Nove in nove sinode arijanskih škofov so skušale zamenjati nicejsko veroizpoved, a katoliški škofje so jo branili. Spomnimo se samo na Atanazija Velikega. V viharju na morju se mešajo razne struje. Podobno se v idejnem viharju arianizma med seboj spajajo in razhajajo razne arijanske struje. Kljub zmešnjavi razlikujemo tri glavne arijanske tokove: anomejce (to so skrajni arijanci), homoiouzijance in homojce.

Tajitev božanstva Logosa je nekatere arijance privedla do tajitve božanstva Svetega Duha. Okoli l. 357 so v Egiptu vstali »tropiki«, ki so razna svetopisemska mesta o Svetem Duhu razlagali zgolj v metaforičnem pomenu. Sveti Duh naj bi bil sicer višji od angelov, vendar pa ne pravi Bog. Atanazij Veliki je kmalu posegel v dogajanje in je vznemirjenemu škofu Serapionu v Tebajdi napisal štiri dogmatična pisma, s katerimi dokazuje božanstvo Svetega Duha. Vendar ne ta pisma ne aleksandrijska sinoda l. 362 niso mogli ustaviti bojevitega pohoda novega krivoverstva, ki je prodiralo iz pokrajine v pokrajino. Razširilo se je zlasti v Cerkvi na Vzhodu, deloma pa tudi v

---

<sup>1</sup> Gregor Nacianški, Or. 31, 26: PG 36, 161.

Cerkvi na Zahodu. Vanj se je vključilo precej arijanskih škofov, med njimi verjetno tudi carigrajski škof Makedonij (342—359). Po škofu Makedoniju je novo krivoverstvo prejelo ime makedonianizem. Drugo ime za isto krivoverstvo je pnevmatomaštvo. Pnevmatomahi so v dobesednem prevodu njihovega imena — »borci zoper Duha«.

Nekateri pnevmatomahi ne priznavajo ne božanstva božjega Sina ne božanstva Svetega Duha. Večina pnevmatomahov pa taji le božanstvo Svetega Duha. Svetega Duha naj bi ne smeli častiti z Očetom in Sinom zato, ker je po vrstnem redu za njima bitno nižji od njiju. Sveti Duh naj bi torej ne bil enega bistva z Očetom in Sinom. Sveti Duh ni ne Bog, a tudi ne navadna stvar, temveč je neko srednje bitje med Bogom in stvarstvom. Arianizem je nastal pod vplivom srednjega platonizma, zlasti pod vplivom filozofskega nauka o nekakšnih srednikih med Bogom in stvarstvom. Makedonianizem je prav tako pod vplivom istega filozofskega nauka, samo da ta nauk naobrne na Svetega Duha. Zato se ne smemo čuditi, da sta na Vzhodu arianizem in makedonianizem imela v svojih vrstah večino krščanskih helenističnih izobražencev, pa tudi nemalo teologov, ki se niso izkobacali izpod vpliva svojega časa.

Veliko pohujšanje je l. 374 skalilo lepo liturgične slavje v kapadoški Cezareji ob prazniku sv. Evpsihija. Navzoči škofje so se zgražali nad metropolitom Bazilijem Velikim, ki je namesto stare doksologije »Slava Očetu po Sinu v Svetem Duhu« molil nov obrazec: »Slava Očetu s Sinom in s Svetim Duhom«. Ta dogodek kaže, da je bilo tudi med pravovernimi škofi ozračje zaradi frontalnih motenj makedonianizma že precej pooblačeno. S spisom O Svetem Duhu (iz l. 375) in s svojimi pismi je Bazilij Veliki dokazoval resnico, da je Sveti Duh pravi Bog in ga zato moremo in moramo častiti z Očetom in s Sinom. Bazilij Veliki je bil v Mali Aziji nepremagljiva skala prave vere, v katero so se zaganjali bučeči valovi arianstva in makedonianizma, valovi, ki jih je pospeševal državni aparat s cesarjem Valentom na čelu. Po Bazilijevi smrti l. 379 sta glavna bojevnika zoper arianizem in makedonianizem na Vzhodu postala Bazilijev mlajši brat Gregor, škof v Nisi, in njegov prijatelj Gregor Nacianški. Ta dva sta s svojimi spisi in govori z globokimi teološkimi razlogi zavračala omenjeni krivoverstvi ter sta se čudovito poglobljala in pisala o nedoumljivi skrivnosti neskončnega troedinega Boga. V Aleksandriji je slepi katehet Didim narekoval delo O Svetem Duhu, ki ga je kasneje skoraj dobesedno prevedel v latinščino Ambrozij Milanski. Na Cipru je Epifanij okoli l. 374 v spisu Ancoratus (Trdno zasidrani) z mnogimi svetopisemskimi odlomski dokazoval resnico o božanstvu Svetega Duha. V tem času je na Zahodu odločno nastopil zoper makedonianizem papež Damaz in za njim nato Ambrozij Milanski, ki se je

moral bojevati zlasti zoper arianizem. Ta je bil močno razširjen v severni Italiji in tudi na Balkanu.

Tukaj ne bi omenjal glavnih predstavnikov makedonianizma. V primeri s tem, kar so napisali njihovi veliki nasprotniki, je njihova slovstvena zapuščina borna. Makedonianizem se je razširil med škofi, duhovniki in meništvom ter med laiki. Teološke argumentacije pnevmatomahov pa so bile hieroglifsko zamotane, zato ni čudno, da so jih znali razvozlati le veliki duhovi tedanjega časa.

## 2. Sklic koncila in njegov potek

Cesar Teodozij, ki je l. 379 zavladal nad vzhodnim delom rimskega cesarstva, je priznaval kot zakonito le tisto krščansko vero, ki jo izpoveduje rimska Cerkev, kajti ta vera je Petrova. Vse večja je bila potreba po sklicanju koncila, ki naj bi razjasnil zapleteni položaj v Cerkvi. Proti koncu l. 380 ali v začetku l. 381 je cesar izdal odlok, s katerim je vse škofove, ki so spadali v vzhodni del cesarstva, pozval v Carigrad na skupno sinodo. Prvi carigrajski cerkveni zbor se je začel v maju l. 381 in se končal v začetku julija istega leta. Udeležilo se ga je 150 vzhodnih škofov. Ta zbor je zbral enkratno ozvezdje velikih teologov-škofov. Med njimi so bili najodličnejši: Gregor Nacianški, Gregor iz Nise, Ciril Jeruzalemski, Diodor iz Tarza in Amfilohij iz Ikonija. Kot predsednik je vodil koncil Meletij, antiohijski škof.

Poleg pravovernih škofov se je koncila udeležilo tudi 36 škofov pnevmatomahov. Koncilski očetje so jih na vse kriplje skušali pripraviti do tega, da bi priznali božanstvo Svetega Duha, a vsi njihovi napori so bili zaman. Razgreti pnevmatomahi so jo mahali naprej po svoji krivi poti in zapustili koncil.

Koncilski akti niso ohranjeni. O razpravah na koncilu in o poteku koncila moremo posredno sklepati iz pisma, ki ga je carigrajska sinoda l. 382 poslala v Rim škofu Damazu, in še iz nekaterih drugih virov. To pismo pravi, da je ekumenska sinoda l. 381 v Carigradu sprejela in poslala v Rim »tomus«, tj. natančno dogmatično razpravo. »Tomus« je vseboval nauk koncila. Glavno mesto v »tomusu« je nedvomno zavzemala veroizpoved, ki jo je ohranil carigrajski državni arhiv. *Veroizpoved jasno uči, da je Sveti Duh Gospod, ki oživlja. Sveti Duh oživlja, tj. podarja božje življenje, pobožanstvuje in posvečuje. Spada torej v red božje narave prav tako kakor Oče in Sin. Zato ga z Očetom in Sinom molimo in slavimo: Svetemu Duhu pripada enaka čast in slava kakor Očetu in Sinu.* »Tomus« je verjetno podrobneje določal, da je Sveti Duh enega bistva z Očetom in Sinom in da je prav tako neustvarjen kakor Sin.

Po končani obravnavi dogmatičnih vprašanj so koncilski očetje prešli k reševanju nekaterih praktičnih cerkvenih problemov. Na prvem mestu je bilo vprašanje, kdo je zakoniti carigrajski škof. Katoličani v Carigradu, otoček sredi arijanskega morja, so l. 379 na vse načine klicali na pomoč sv. Gregorja Nacianškega, ki je že nekaj let živel v samoti v Selevkiji, kjer se je posvečal kontemplaciji. Bazilij Veliki je svojega prijatelja Gregorja postavil za škofa v pastirsko vas Sazimo, v kateri pa Gregor ni nikoli rezidiriral. Gregor se je nazadnje vdal nadležnim prosilcem in prišel v Carigrad. Neko hišo je spremenil v cerkvico z imenom Anastazija (cerkev vstajenja). S svojim spokornim življenjem in govori je »krščanski Demosten« spreobračal vedno več arijancev k pravi veri. Anastazija se je spremenila v žarišče duhovne obnove in prenove. A tudi arijanci niso mirovali. Najeli so človeka, ki naj bi bil Gregorja umoril. »Terorist« pa se je v soočenju s svetnikom spreobrnil. O nekaterih drugih vpadih arijanskih »teroristov« je človeška kri pordečila tla v cerkvi Anastazija.

Slepar Maksim se je izdajal za filozofa, tj. za človeka, ki živi v skladu z Modrostjo, ta Maksim se je prislinil škofu Gregorju in ta mu je sprva nasedel. Aleksandrijski škof Peter je poslal nekaj škofov v Carigrad, da bi Maksima posvetili za škofa, ki naj bi spodrinil Gregorja. Maksimova ordinacija je zbudila na Vzhodu splošno pohujšanje in z Zahoda je poslal protest celo papež Damaz.

Koncilski očetje so soglasno izjavili, da je Maksimova ordinacija neveljavna, in razglasili Gregorja za zakonitega carigrajskega škofa. Eden izmed kanonov nicejskega koncila je določal, da škof, ki ima sedež v eni škofiji, ne more svojega sedeža prenesti v drugo škofijo. Ker ni Gregor Nacianški nikoli rezidiriral v Sazimi, so koncilski očetje menili, da njegova umestitev za carigrajskega škofa ne nasprotuje nicejskim določbam. In predsedujoči Meletij je takoj umestil Gregorja za carigrajskega škofa.

Nekaj dni pozneje, proti koncu maja, je Meletij umrl. Njegova smrt je povzročila resno krizo koncila. Spet se je odprla stara rana, namreč vprašanje tako imenovanega antiohijskega razkola. Vzhodnjaki so priznavali za zakonitega antiohijskega škofa Meletija, zahodnjaki z Rimom na čelu pa škofa Pavlina. Zdi se, da so kasneje v Antiohiji sklenili sporazum: po smrti enega izmed obeh škofov bo tisti škof, ki ostane živ, zakonit antiohijski škof.

Po Meletijevi smrti je Gregor Nacianški plemenito predlagal, naj koncil prizna Pavlina za zakonitega antiohijskega škofa. Gregorjev predlog je razburil Meletijeve privržence. Ko so na koncil z zamudo prispeli še nekateri egiptovski in makedonski škofje, se je to razburjenje stopnjevalo do pravega viharja. Ti škofje so takoj začeli razglašati, da je umestitev Gregorja Nacianškega za carigrajskega škofa neveljavna, ker nasprotuje nicejskim ka-

nonom. Gregor Nacianški je hotel rešiti ladjo koncila, ki se je nevarno zibala in ji je grozil brodolom. Zato je dopustil, da so ga skrajneži med koncilskimi očetmi vrgli kakor preroka Jona v morje, čeprav ni imel na sebi Jonove krivde.<sup>2</sup> Če gledamo potek dogajanja z druge strani, pa vidimo, da se je Gregor prostovoljno odpovedal carigrajskemu sedežu. V znamenitem govoru se je poslovil od koncilskih očetov in se jim zahvalil za prijaznost, da so ga osvobodili silnega bremena škofovske službe v prestolnici.<sup>3</sup> Gregorjeva odpoved je zbudila veliko žalost in jok med carigrajskimi verniki, ki so zaman skušali obdržati svojega rešitelja v prestolnici.

Po Gregorjevem odhodu so nekateri koncilski očetje iskali novega škofa za carigrajski izpraznjeni sedež. Listo s kandidati so predložili cesarju Teodoziju. Cesar je pregledal seznam kandidatov in izbral zadnjega na spisku. Bil je to neki Nektarij in koncilski očetje so se nemalo začudili, ko so ugotovili: saj Nektarij še sploh krščen ni! Koncil je nadaljeval delo in sprejel še nekaj kanonov. Najpomembnejši je bil prvi, ki je obsodil razne arijanske ločine, pnevmatomahe in apolinarizem. Koncil se je nato končal 9. julija l. 381.

### 3. Potrditev koncila

Udeleženci ekumenske sinode v Carigradu l. 381 se niso zavedali, da so koncilski očetje, in morda še sanjali niso, da bo ta njihova sinoda obveljala kot drugi vesoljni cerkveni zbor. Res je bila ta sinoda pomembna, ker je zadala smrtni udarec arijanstvu in makedonianizmu. A že v prvi polovici petega stoletja ti dve krivoverstvi nista bili več aktualni, zato je razumljivo, da je tudi carigrajska sinoda iz l. 381 naglo tonila v pozabo. Efeški koncil l. 431 je sploh ne omenja. Na koncilu v Kalcedonu l. 451 pa so državni uradniki privlekli iz državnega arhiva akte carigrajske sinode iz l. 381. Predlagali so namreč koncilskim očetom, naj se izognejo nepotrebnim razpravljanjem in se najprej zedinijo za skupno veroizpoved. Škofje so zavrnilo vsako možnost, da bi sestavili kako novo veroizpoved. Potrdili so splošno priznano veroizpoved nicejskega koncila. Nato je carigrajski arhidiacon Aetij prebral še veroizpoved sto petdeset sv. očetov s carigrajske sinode iz l. 381. Po končanem branju so vsi škofje glasno vzklikali: »To je vera vseh! To je prava vera! Vsi tako verujemo«<sup>4</sup>!

<sup>2</sup> Prim. Gregor Nacianški, De vita sua: PG 37, 1157 s.

<sup>3</sup> Prim. Gregor Nacianški, Or. 42: PG 36, 457—492.

<sup>4</sup> Prim. Ortiz de Orbina I., Nicée et Constantinople, v: Dumeige G., Historie des conciles oecuméniques, Paris 1963, I, 228.



Papež Leon Veliki je sprejel in potrdil verske definicije kalcedonskega koncila in s tem je potrdil tudi veroizpoved carigrajske sinode iz l. 381. S tem je dejansko ta sinoda bila priznana kot drugi vesoljni cerkveni zbor. Ob koncu petega stoletja »Decretum Gelasianum« že uvršča carigrajsko sinodo med vesoljne cerkvene zборе. Po kalcedonskem koncilu so še nekateri nadaljnji cerkveni zbori na Vzhodu priznali veroizpoved carigrajske sinode iz l. 381 kot vodilo prave vere.

#### 4. Pomen nicejsko-carigrajske veroizpovedi

Nikephoros Kallistos poroča v prvi polovici 14. stoletja, da je nicejsko veroizpoved na prvem carigrajskem koncilu dopolnil Gregor iz Nise.<sup>5</sup> Na koncilu v Firencah l. 1439 je Markos Evgenikos izjavil, da je carigrajsko veroizpoved sestavil Gregor Nacianški. Nedvomno sta oba Gregorja, ki sta bila največja koncilna teologa, odločilno vplivala na sestavo obrazca, ki govori o božanstvu Svetega Duha, in seveda tudi na redakcijo celotne veroizpovedi. Veroizpoved carigrajskega koncila je v jedru razširjena veroizpoved nicejskega koncila, zato je kasneje po pravici prejela ime nicejsko-carigrajska veroizpoved. Podrobnejši študij pa pokaže, da ta veroizpoved vsebuje še tudi precej starejšo apostolsko vero (symbolum apostolicum), ki je bila v nekaj različicah kot krstna veroizpoved razširjena po vsej Cerkvi. Na oblikovanje nicejsko-carigrajske veroizpovedi je vplivala apostolska vera v različicah Cerkve v palestinski Cezareji, na Cipru in v Jeruzalemu.

Pomen nicejsko-carigrajske veroizpovedi je po l. 451 vse bolj rastel. Cesar Justin II. je l. 567 (?) ukazal, naj jo vključijo v mašo grškega obreda. Sv. Leander je isto veroizpoved l. 589 na sinodi v Toledu uvedel v mašo mozarabskega obreda. Kmalu se je ta navada razširila po vsej Cerkvi na Zahodu in obstala do današnjega dne. Vse krščanske skupnosti: katoličani, pravoslavni, anglikanci, luteranci itd. priznavajo nicejsko-carigrajsko veroizpoved kot vodilo prave vere. Nicejsko-carigrajska veroizpoved je najbolj splošno sprejeti krščanski veroizpovedni obrazec in je v nekem smislu izhodišče za ekumenske pogovore.

Če izvzamemo »filioque«, je ta veroizpoved ostala nespremenjena skozi različne dobe in v različnih kulturah. To samo po sebi priča, da res izraža

---

<sup>5</sup> Prim. Nikephoros Kallistos, *Hist. eccl.* 12, 13: PG 146, 784. Tudi moderni avtorji pripisujejo Gregorju iz Nise odločilno vlogo pri sestavi veroizpovedi, prim. Congar Y., *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1980, III, 59. O Marku Evgeniku, prim. Hefele J., *Histoire des conciles*, Paris 1908, II, 11. Gregor iz Nise in Gregor Nacianški sta bila seveda pod vplivom Bazilija Velikega, zato lahko rečemo, da je v nekem smislu veroizpovedni obrazec sad dela vseh treh velikih Kapadočanov.

vesoljno vero, ki presega prostor in čas. Po drugi strani pa ta veroizpoved brez žive Cerkve skupaj z njenim učiteljstvom, ki jo prenaša in verodostojno razlaga, ne zadostuje. Živa Cerkev skupaj s cerkvenim učiteljstvom je porok, da danes v liturgiji, ko molimo nicejsko-carigrajsko veroizpoved, jo umevamo v istem pomenu, kakor so jo umevali koncilski očetje prvega carigrajskega cerkvenega zbora. V tem smislu nas nicejsko-carigrajska veroizpoved nepretrgano povezuje s Cerkvijo cerkvenih očetov in po njih prav z apostoli. Obenem pa nas ta veroizpoved obvezuje k zvestobi do izročenege zaklada vere, k zvestobi, ki utrjuje vero, plemeniti srce in razum tako, da postaja pravzaprav »lex orandi — lex credendi«.

Po drugem vatikanskem koncilu so nekateri poskušali sestaviti neko novo veroizpoved ali nekakšen nov obrazec vere, ki naj bi bil bolj razumljiv za naš čas, kakor pa sta apostolska vera in nicejsko-carigrajska veroizpoved. O teh poskusih sta kritično pisala teologa W. Beinert in J. Ratzinger.<sup>6</sup> Oba ugotavljata, da sta apostolska vera in nicejsko-carigrajska veroizpoved v mnogih pogledih neprekosljivi in nenadomestljivi. Ratzinger razlikuje med tema dvema veroizpovedima in med tako imenovanimi »veroizpovedmi za ordinacije« (Ordinationssymbole), ki so jih določili razni koncili v stoletjih. Z njimi so hoteli povedati, kaj je prava vera prav glede na aktualne zablode. Med te vrste veroizpovedi naj bi spadala tudi veroizpoved Pavla VI. iz l. 1968.

Priznati pa moramo, da so bile, so in bodo vedno potrebne razlage apostolske vere oziroma nicejsko-carigrajske veroizpovedi. Poznamo lepe razlage iz antike, srednjega veka in iz našega stoletja. Vsa strašna kriza v četrtem stoletju pa je rastla prav iz tega, ker so arijanski škofje zapustili diamantno preprosto in čisto apostolsko oziroma nicejsko veroizpoved in so sestavljali veroizpovedi, ki naj bi bile razumljivejše, kajti vse mora biti podvrženo ali v službi svojega časa.<sup>7</sup>

Nasprotno pa Gregor Nacianški naroča kristjanom, naj ne spreminjajo izročenege pravila vere, marveč naj raje spreminjajo svoje življenje, da bo v skladu z veroizpovedjo. Takó bodo veselo povelečevali in slavili presv. Trojice. Iztrgali se bodo namreč iz pozemeljske krožne dirke duhov, v kateri ti tekmujejo v sestavljanju novih obrazcev veroizpovedi in ne vzpenjanju iz pozemeljskega v večno nebeško življenje. Nazadnje pa nepričakovan dogodek potepta v prah takšne domnevno nesmrtnne umetnine, v prah, ki ga veter stoletij razpiha. Takole piše v verzih Gregor Nacianški:

---

<sup>6</sup> Prim. Beinert W., Die alten Glaubensbekenntnisse und die neuen Kurzformeln, v: IkZ (Communio) 2 (1972) 97—114; Ratzinger J., Noch einmal: »Kurzformeln des Glaubens«. Anmerkungen, v: IkZ 3 (1973) 258—264.

<sup>7</sup> Prim. Gregor Nacianški, De vita sua, vv. 1703—1722: PG 37, 1148—49, posebej verz 1719—20; »Doûla kairoi gár phasin tà pánta«.

»Vsakemu kličem: če hoče, tukaj naj vstopi,  
pa naj zavrtel se dvakrat prej, večkrat narobe je.  
Znano je, da kocka se rada obrne,  
a nič se s tako lahkoto ne vrti kakor čas.  
Ti pravilo majhno vere imaš,  
zopet priteci, praznik je pred vrati,  
nihče naj praznih rok ne odide!  
Kdor izobražen je, praviš, zvedav, z lahkoto  
mnogo izhodov v življenju pozna,  
v eni veri kakó naj bi trajno ostal?  
Kaj se zgodi? Povem ti: Kakor kralj nekoč  
plete podobo si v spanju: zlató, nato srebro,  
bron, železo in noge iz gline;  
vse pa nazadnje podere kamen«. <sup>8</sup>

**Povzetek: Ivan Pojavnik, Vesoljni cerkveni zbor v Carigradu l. 381 in pomen nicejsko-carigrajske veroizpovedi**

Avtor na kratko podaja stanje pred koncilom, potek koncila in redakcijo veroizpovedi. Nicejsko-carigrajska veroizpoved je univerzalnega in trajnega pomena za vse krščanske skupnosti.

**Zusammenfassung: Ivan Pojavnik, Das Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 und die Bedeutung des nicaeno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses**

Der Verfasser skizziert nur kurz die Lage vor dem Konzil, seinen Ablauf und die Redaktion des Glaubensbekenntnisses. Das nicaeno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis hat eine universale und dauernde Bedeutung für alle christliche Gemeinschaften.

**Résumé: Ivan Pojavnik, Le concile de Constantinople en 381 et la signification du symbole de Constantinople**

L'auteur trace quelques traits de la situation avant le concile, son développement et la rédaction du symbole. Le symbole de Constantinople contient le symbole de Nicée et il a une valeur universelle et pérenne pour toutes les communautés chrétiennes.

---

<sup>8</sup> Gregor Nacianški, De vita sua, vv. 1725—1736: PG 37, 1150.

## Oglejska sinoda 381 z udeležbo emonskega škofa Maksima

Kakor je bil za celotno Cerkev pomemben vesoljni cerkveni zbor v Carigradu 381 — na 1600-letnico tega dogodka je posebej opozoril papež Janez Pavel II. — je za našo krajevno Cerkev pod določenimi vidiki še pomembnejša sinoda v Ogleju avgusta in septembra istega leta. Prav v zvezi s tem dogodkom se srečujemo z zanesljivimi podatki, ki nam ob drugih tvarnih virih dokaj dobro osvetljujejo začetke krščanstva na naših tleh, dajejo nam vsaj nekaj vpogleda v življenje krščanskih občin in kažejo tudi na njihovo vključenost v razgiban življenjski utrip vesoljne Cerkve v drugi polovici 4. stoletja. Oglejska sinoda v letu 381 nam vsaj posredno predstavlja prvega po imenu znanega ljubljanskega — emonskega škofa Maksima; 1600-letnica te sinode je torej obenem zelo pomembna obletnica tudi za našo krajevno Cerkev, zato je prav, da si najprej vsaj bežno ogledamo začetke krščanstva pri nas.

Na vprašanje, kdaj so se naši kraji prvič seznanili s krščanstvom, ni mogoče natančno odgovoriti. Če upoštevamo, da so skozi našo deželo tekle zelo živahne prometne zveze med vzhodom in zahodom, bi morda smeli ugibati, da kmalu po tem, ko se je krščanstvo začelo bolj širiti po celotnem cesarstvu. Prvi kristjani so v naše kraje verjetno prihajali z dveh strani: tu so se naseljevali posamezni odsluženi vojaki, ki so na vzhodu spoznali in sprejeli krščanstvo, drugi so prihajali z Apeninskega polotoka. Sv. Hieronim poroča, da je v času Dioklecijana in Maksimijana leta 303 ali 304 umrl mučeniške smrti ptujski škof Viktorin. Gotovo se je krščanstvo moglo bolj organizirano širiti šele po letu 313; kmalu namreč zasledimo imena stalnih škofijskih sedežev, kot so Emona, Celeia, Poetovio ter na Koroškem Aguntum, Teurnia in Virunum, ob njih pa so vidni vsaj obrisi metropolitanske razdelitve.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Prim. M. MIKLAVČIČ, *Krščanstvo na Slovenskem, v: Cerkev na Slovenskem, Ljubljana 1971, 23.*

Emona v rimski pokrajini Savia je prvotno spadala v okvir Zgornje Panonije — Plinij jo našteva med panonskimi mesti — kasneje, ko je cesar Dioklecijan preuredil državno upravno razdelitev, je bila priključena provinci Venetia in z njo prefekturi Italiji<sup>2</sup>. (Celeia, Poetovio in drugi štajerski ter koroški kraji so ostali v Noriku). Po svojem geografskem položaju je vsekakor bila bolj povezana z Apeninskim polotokom kakor s Panonijo; to ni imelo samo administrativne posledice, ampak je vplivalo tudi na razvoj krščanstva v tem mestu. Arheologi ugotavljajo, da večina odkopanih cerkvenih stavb v Emoni in drugih nahajališčih v okolici po svoji zasnovi in opremljenosti razodeva predvsem oglejski in severnoitalski vpliv<sup>3</sup>.

Zgolj samim ugibanjem o navzočnosti krščanstva v Emoni dajejo določeno podobo pisani viri in arheološka odkritja iz druge polovice 4. stoletja. Med najdragocenejše spada zapis o škofu Maksimu. Ni nam sicer znano, kdaj je nastopil škofovsko službo, tudi ne, koliko časa je vodil emonsko Cerkev, zanesljivo vemo le, da se je udeležil leta 381 sinode v Ogleju in na njej sodeloval. Migneva »Patrologia latina«, ki v svojem XVI. zvezku prinaša Sancti Ambrosii mediolanensis episcopi opera omnia, med drugim tudi acta oglejske sinode v celoti, na treh mestih omenja emonskega škofa Maksima. Na začetku ga najdemo v seznamu sinodalnih očetov, v členu 59 sinodalnih aktov je zapisan njegov intervent na sklepni seji 3. septembra 381: Maximus episcopus Emonensis dixit . . ., na koncu je še enkrat seznam podpisov »episcoporum et presbyterorum, qui concilio interfuerunt«; prvi je »Valerianus episcopus Aquileiensis«, za njim »Ambrosius episcopus Mediolanensis« in trinajsti »Maximus episcopus Emonensis«<sup>4</sup>.

Podpis škofa Maksima beremo še na sinodi, ki se je sešla leta 390 v Milanu, da obsodi Joviniana. Ta je učil zmote glede krsta in Marijinega devištva. Sinodo je vodil sv. Ambrož in spet ga je podprl škof Maksim. Ob podpisu v pismu, ki so ga udeleženci sinode poslali papežu Siriciju (384—398), pa ni naveden kraj, zato ni mogoče z gotovostjo trditi, da bi bil ta Maksim

<sup>2</sup> Prim. J. ZEILLER, Les origines chrétiennes dans les provinces Danubiennes de l'empire romain, Paris 1918, 13, 138.

<sup>3</sup> Prim. M. SMOLIK, Bogoslužje ob rimskih kamnih v Emoni, v: Družina 24 (1976) 6.

<sup>4</sup> PL XVI; acta oglejske sinode so na straneh 916—939, Maksimovo ime najdemo na straneh 916, 934 in 939. Glej tudi J. D. MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, III, Florentiae 1759; celotni tekst sinode je na straneh 599—627. Zvezek št. 267 zbirke »Sources chrétiennes« z naslovom Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée, Paris 1980, vsebuje poleg obširnega komentarja in sinodalnih aktov tudi nekatere tekste arijancev, predvsem obsojenega Paladija. Kratek življenjepis sv. Maksima emonskega, kolikor ga je pač mogoče prikazati na temelju skopih podatkov, najdemo v LS II, Ljubljana 1970, 473. Ima ga tudi Bibliotheca sanctorum IX, Roma 1967, 40. Na nekatere pomanjkljivosti tega prikaza je opozoril v oceni knjige M. Miklavčič v BV 27 (1967) 312.

res emonski škof. Vendar pa, kot pravi eden najzanesljivejših poznavalcev antičnega krščanstva v Podonavju, Jacques Zeiller, se zdi popolnoma normalno, da bi bil predstojnik emonske Cerkve, ki je uradno spadala k Zgornji Italiji, navzoč na sinodi v Milanu, kot je bil devet let prej v Ogleju<sup>5</sup>.

Na razgibanost krščanskega življenja v Emoni v drugi polovici 4. stoletja, ki jo nedvomno smemo povezovati z dejavnostjo škofa Maksima, kažeta dve pismi sv. Hieronima<sup>6</sup>. Obe je napisal okoli leta 377, ko je bival v halkiški puščavi. Prvo je naslovil na skupino emonskih, Bogu posvečenih devic, drugo na meniha Antonija. V njih sicer ne najdemo kakih otipljivih podatkov o življenju teh oseb ali na splošno o emonski Cerkvi, omenja le, da jim je že večkrat pisal (»že deset pisem, če se ne motim, polnih vljudnosti in prošenj, sem ti poslal«) in jih prosi, da bi bili z njim v pismenih stikih, pa gre kljub temu spet za podatke, ki pričajo, da je imela Emona v dobi škofa Maksima zelo razvito bogoljubnost. Težko si je misliti, da je te, za svetost zavzete ljudi vodil in vzgajal kdo drug kot škof Maksim.

Med posebno dragocene arheološke najdbe — emonske oljenke s Kristusovim monogramom in krščanske grobove poznamo že od prej — spada 1969 odkriti baptisterij skupaj z ostanki verjetno škofove hiše. Po mnenju arheologov naj bi bil ta kompleks zgrajen proti koncu 4. stoletja, torej verjetno v času škofa Maksima. Precej dobro ohranjeni mozaiki ob osmerokotni krstilnici in v portiku so nam odkrili še nekaj imen tedanjih emonskih kristjanov: arhidiakon Antioh, Ursus, Honorija, Arhelauš, Marcelina in drugi. (Glavnega bogoslužnega prostora, bazilike, žal, še vedno ne poznamo; arheologi menijo, da bi bila južno od krstilnice, pod še ne raziskanim sosednjim vrtom)<sup>7</sup>.

Po navedenih dejstvih se smemo pridružiti naslednji domnevi strokovnjakov: že v 3. stoletju so kristjani v Emoni imeli svoje zbirališče, kmalu so uredili tudi bogoslužni prostor, ko se je polegel zadnji krvavi udar Dioklecijana, se je krščanska srenja naglo okrepila ter se še posebej razcvetela v drugi polovici 4. stoletja. Tako je bila v času prvega po imenu znanega škofa Maksima na znotraj duhovno močna in razgibana, pa tudi na zunaj toliko uveljavljena, da je mogla enakovredno in polnopravno sodelovati z drugimi krajevnimi Cerkvami v širšem življenju cerkvene pokrajine, v katero je spadala<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Prim. J. ZEILLER, n. d., 138.

<sup>6</sup> Prim. F. K. LUKMAN, Svetega Hieronima izbrana pisma, I, Celje 1941, 69, 98 sl.

<sup>7</sup> Prim. M. SMOLIK, n. d.

<sup>8</sup> Prim. J. ŠASEL, Emona (Kulturni in naravni spomeniki Slovenije 50), Ljubljana 1975, 20 sl.

Poleg Maksima poznamo po imenu samo še enega emonskega škofa, zadnjega po vrsti, Patricija, ki je okoli leta 580 pred prodirajočimi Slovani bežal v Istro in ostal tam v Novem gradu ali Emonii<sup>9</sup>. Vendar pa ne smemo misliti, da so odhod škofov v varnejše obmorske kraje in porušena mesta pomenila konec krščanstva; kristjani, ki so preživeli pohode novih narodov, so se zatekli v odročna gozdna naselja in tam nadaljevali svojo krščansko tradicijo. Dovolj jasno so spričane njihove cerkve: Rifnik pri Celju, Ajdovski gradec nad Vranjem pri Sevnici, Kučar pri Podzemlju, Ajdna nad Potoki in še nekatere<sup>10</sup>. Tako tudi ne more biti povsem neverjetno, da so prvo znanje o krščanstvu Slovenci prejeli kar od prejšnjih prebivalcev, čeprav to seveda ni zadoščalo za pokristjanjenje; to so kasneje opravili misijonarji iz Salzburga in Ogleja. Tudi Oglej si je prizadeval, da ne bi nikoli popolnoma izgubil stika s temi področji, saj so prav v 6. stoletju krajevne Cerkve Aguntum (Lienz), Celeia in Siscia (Sisak) vse bolj prehajale v okvire oglejske metropolije<sup>11</sup>. Ko se je po preseljevanju narodov stanje umirilo ter so dozorele razmere za pokristjanjevanje Slovencev, je bila vzpostavitev oglejske metropolitanske jurisdikcije na ozemlju južno od Drave logično nadaljevanje stoletnih, včasih sicer zelo rahlih, vendar pa nikoli popolnoma pretrganih stikov naših krajev z Oglejem.

V drugem delu se seznanimo s sinodo v Ogleju leta 381. Najprej nekaj predhodnih pojasnil! Doktrinarne kontroverze, ki jih je sprožil arianizem, so se zahoda dotaknile dokaj pozno; z njimi so ga seznanili izgnanci, žrtve teh sporov, kot npr. sv. Atanazij aleksandrijski, ki je bil leta 336 izgnan v Trier, 339 v Rim in 345 v Oglej. Oglej, že tako blizu Iliriku, kjer se je arianizem močno razvnel, je bil še na poseben način vmešan v spore med strankami, ko je Valens iz Murse skušal zasesti oglejski škofovski sedež: zakoniti škof Fortunacijan je dosegel, da ga je koncil v Sardiki 343 obsodil in odstavil. Ob sporu med cesarjem Konstancijem ter nasprotniki arianizma Atanazijem, papežem Julijem in njegovim naslednikom Liberijem je vse bolj izstopala misel, da bi sklicali vesoljni cerkveni zbor v Ogleju, kjer naj bi se stara nasprotja pomirila. Oglej se je zdel primeren zato, ker je kot zahodno mesto bil dovolj odprt tudi za vzhod, predvsem pa, ker je ostal zvest nicejski veroizpovedi<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Prim. M. MIKLAVČIČ, *Krščanstvo* . . . n. d., 23.

<sup>10</sup> Prim. *Zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1979, 86.

<sup>11</sup> Prim. J. ZEILLER, n. d., 394. V zvezi z vprašanjem povezanosti prvotnega poganskega in potem antičnokrščanskega kulta s kasnejšim krščanskim kultom Slovencev je zanimiv prispevek E. Cevca, *Das Problem der Kontinuität im Kult und in der bildenden Kunst in Slowenien*, v: *Acta quinti conventus de ethnographia Alpium orientantium tractantis Graecii Slovenorum* 1967, Ljubljana 1969, 103 sl.

<sup>12</sup> Prim. *Il concilio di Aquileia del 381. nel XVI centenario*, Udine 1980, 30 sl.



Stvari so potekale drugače: na dveh sinodah, v Arlesu 353 in v Milanu 355, so bile tudi zahodne Cerkve prisiljene sprejeti arijanske formule; škofe, ki jih niso hoteli podpisati, so poslali v izgnanstvo. Pritisku cesarja sta se uklonila tudi škofa, ki sta dotlej veljala za stebra pravovernosti: Evzebij iz Vercellija in Fortunacijan iz Ogleja. Zdi se, da je šel slednji celo tako daleč na stran cesarja Konstancija, da je hotel pridobiti za arianizem tudi papeža Liberija. Na sinodi v Riminiju 359 je tudi zahodni arianizem doživeljval pravo zmagooslavje<sup>13</sup>. Šele pod papežem Damazom, ki je nastopil 366, se je polagoma začel prebujati odpor zahodne ortodoksije proti arianizmu, treba pa je bilo še počakati do odločnega nastopa cesarjev Teodozija in Gracijana. Oglej se je vrnil k pravovernosti leta 370 z nastopom škofa Valerijana in njegovega vplivnega sodelavca ter kasnejšega škofa sv. Kromacija, v Milanu je spet prevladala nicejska veroizpoved, ko so 374 izvolili za novega škofa energičnega cesarjevega svetovalca Ambroža<sup>14</sup>.

Julija 378 je dal milanski škof Ambrož v soglasju s cesarjem Gracijanom pobudo za sinodo v Sirmiju,<sup>15</sup> ki je do takrat veljal za pravo oporišče arianizma. Sinoda ni v celoti dosegla svojega namena, čeprav je formalno odstavila nekaj arijanskih škofov, med njimi Paladija iz Ratiarije (danes Arčar v Bolgariji) in Sekundijana iz Singidunuma (Beograd). Ta dva se sinode niti nista hotela udeležiti ter sta še naprej ostala na svojih škofovskih sedežih. Ambrož je takrat že razmišljal o koncilu, ki naj bi se sestel v Ogleju, kjer bi dokončno rešili vsa vprašanja v zvezi z arianizmom, pa ga je prehitel cesar Teodozij, ki je za maj 381 sklical vesoljni cerkveni zbor v Carigrad — čeprav se ga je udeležilo samo okoli 150 vzhodnih škofov. Še vedno odprt problem omenjenih arijanskih škofov Paladija in Sekundijana<sup>16</sup> je prešel popolnoma v pristojnost zahodnih škofov, odkar je septembra 380 zahodnorimski cesar Gracijan spet pridobil pokrajine vzhodnega Ilirika za Zahod.

Škof Ambrož je vztrajno nagovarjal cesarja Gracijana, naj skliče sinodo ilirskih in italjskih škofov ter kot kraj zasedanja predložil Oglej. O tem so bili obveščeni tudi koncilski očetje v Carigradu na svojih zadnjih sejah. Oglej se je res zdel najprimernejši zaradi svoje zemljepisne lege, najlaže je povezoval severno Italijo z Ilirikom, s škofom Valerijanom se je ponovno utrdil v pravovernosti in tako obetal najboljše možnosti za rešitev odprtih vprašanj.

---

<sup>13</sup> Prim. H. JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, II/1, Freiburg, Basel, Wien 1973, 33 sl.

<sup>14</sup> Prim. II concilio, n. d., 31

<sup>15</sup> Prim. *Sources chrétiennes* 267, n. d., 107.

<sup>16</sup> Prim. II concilio, n. d., 32.

Okoliščine v zvezi s sklicem sinode v Ogleju niso popolnoma razjasnjene<sup>17</sup>. Kot že rečeno, je že nekaj let prej bila navzoča misel o vesoljnem cerkvenem zboru v Ogleju. Ko je Teodozij sklical koncil v Carigradu, je tudi zahodni cesar Gracijan določil, najbrž na vztrajno nagovarjanje škofa Ambroža, naj se sestane sinoda v Ogleju. Gracijan sam je v posebnem pogovoru s Paladijem iz Ratiarije temu zagotovil, da bo povabil tudi druge vzhodne škofe. Paladij se je predobro zavedal, da le od tod lahko pričakuje pomoč, in se je v taki veri odločil, da se udeleži sinode. Milanski škof Ambrož, pobudnik te sinode, je menil drugače; uspelo mu je dopovedati cesarju, da ni potrebno vabiti vzhodnih škofov, da lahko on sam z manjšim številom okoliških škofov dokaže in tudi v celoti vzpostavi pravovernost. V takem smislu je torej Gracijan razposlal vabilo na sinodo (reskript Ambigua<sup>18</sup>) upraviteljem civilnih diecez v cesarstvu. Besedilo, naslovljeno na prefekta Italije, zadevo še naprej pojasnjuje: da ne bi izzvenelo, kot da so vzhodni škofje izključeni iz sinode, je v njem rečeno, da se sinode lahko udeleži vsak, kdor se hoče. Ta izgovor ni motil ne vzhodnih škofov, ki so že tako bili namenjeni na koncil v Carigrad, pa tudi ne Paladija, ki je šele prepozno spoznal, da se ne more več zanašati na cesarjevo zagotovilo.

Delo sinode<sup>19</sup> je potekalo nekaj tednov v avgustu 381, sklepna seja, ki je povzetek vseh razpravljanj, je bila 3. septembra. Sinode se je po želji škofa Ambroža udeležilo samo 35 škofov, od tega pa je znanih samo 24 škofijskih sedežev: 13 je bilo škofov iz severne Italije, ki so bili Ambrožu po zemljepisni legi svojih škofij, pa tudi po svojih pogledih najbližji; trije so prišli iz Ilirika, dva zastopnika je poslala latinska Afrika, trije škofje so predstavljali južno Francijo, poleg njih so bili še škofje iz Siona, Grenobla in Nizze. Ni bilo ne zastopnikov Španije ne Anglije, še bolj je bodla v oči odsotnost škofov srednje in južne Italije, še posebej, ker tudi papež Damaz ni poslal v Oglej legatov.

Oglejska sinoda je imela za svojo nalogo, da odločno nastopi proti arianizmu in ga dokončno odstrani, še posebej pa, da obsodi in odstavi osebe, ki so na zahodu še zastopale arianizem ter so se predhodnim obsodbam odtegnile. V Ogleju so bili od teh navzoči oba že omenjena škofa Paladij in Sekundijan ter prezbiter Atal. Obsodba je dejansko zadela vse tri, prav tako je sinoda vse tri tudi odstavila od njihovih cerkvenih služb.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Prav tam, 33.

<sup>18</sup> Prim. Sources chrétiennes 267, n. d., 122 sl.

<sup>19</sup> Prav tam, 124—143; J. ZEILLER, n. d., 328 sl.; C. J. HEFELE, Conciliengeschichte, II, Freiburg i. Br. 1856, 33 sl.

<sup>20</sup> Rzsodba oglejskega škofa Valerijana (čl. 54 sinodalnih aktov): »Mihi quod videtur, qui Arrium defendit arrianus est, qui blasphemias ipsius non condemnat ipse blasphemus est. Ideoque huiusmodi hominem a consortio sacerdotum censeo esse alienum«.

Paladij, škof iz Ratiarije ob Donavi, je takrat imel že osemdeset let. Petnajst let je bil duhovnik in nato petintrideset let škof. Predsednik sinode, domači škof Valerijan, mu je očital, da je bil prvotno povezan z zmotami fotinijancev (Fotinj je bil sirimijski škof), kasneje pa se navzel arianizma. Enaki očitki so zadeli tudi Sekundijana, čeprav smo o njem manj poučeni, saj niso v celoti ohranjene njegove debate s sinodalnimi očeti.

Besedilo,<sup>21</sup> ki ga poznamo pod naslovom »Gesta episcoporum Aquileia adversum haeticos arrianos«, je pravzaprav stenografski zapis debate, ki se je na sklepni seji dne 3. septembra 381 razvila med Paladijem in drugimi škofi. Značilno je, da obtoženi zavračajo pristojnost zbranih škofov, da bi jim smeli soditi; zahtevajo nepristranske sodnike, ne take, ki so tudi sami vpleteni v različne kontroverze. Paladij znova in znova opozarja, da bi morali povabiti tudi vzhodne škofove — le tako bi bili v zboru zastopani širši interesi in le tak zbor bi imel pravico razsojati. Večji del debate seveda zavzemajo vprašanja, ki se neposredno tičejo arijanskih zmot. Paladiju so med debato prebrali Arijevo pismo škofu Aleksandru aleksandrijskemu ter zahtevali od njega, da pojasni svoje mnenje glede zmot, ki so v pismu. Paladij se je ob sklicevanju na nekatera mesta v svetem pismu spretno izogibal neposrednemu odgovoru, nekajkrat je spravil v zadrego vodilni osebi na sinodi, Ambroža in prezbiterja Kromacija, pa tudi ob nastopu cele vrste drugih škofov, ki so mu pojasnjevali ob posameznih zmotnih postavkah arianizma točke iz nicejske veroizpovedi, se ni dal omajati. Med glasovanjem je izrekel svojo sodbo tudi emonski škof Maksim: »Paladij, ki ni hotel obsoditi Arijevega bogokletstva, marveč se mu je sam pridružil, je po pravici in zaslužen obsojen; to ve Bog in tudi vest vernikov ga je obsodila«<sup>22</sup>. Podobno kot Paladij sta se branila Sekundijan in prezbiter Atal.

Vsa nasprotja med pristaši nicejske veroizpovedi in arijanci se stekajo ob vprašanju sobistvenosti druge božje osebe z Očetom: prvi jo priznavajo, drugi jo odločno zavračajo. Vendar v zapisanih debatah na oglejski sinodi nikoli ne naletimo na izraz »sobistvenost, consubstantialitas«, čeprav ga je potrdil nicejski koncil in ga celo uvedel v veroizpoved. Ne Ambrož ne drugi škofje, nihče nikoli ni zahteval od Paladija, da bi se izrekel, če sprejema ali zavrača, da je Sin »enega bistva« z Očetom; predobro so se zavedali, kako je ta izraz arijancem zoprni, predvsem pa ga zavračajo kot nebibličnega. Paladij bi v škodo sami vsebini pogovora mogel to izkoristiti, da bi postavil v ospredje terminološke probleme, predvsem bi ga pa to še bolj utrdilo

---

<sup>21</sup> Ohranilo se je v kodeksu Parisinus 8907 v pariški nacionalni biblioteki (prim. II. concilio, n. d., 37).

<sup>22</sup> V latinščini se Maksimove besede glase: »Palladium qui blasphemias Arii nec damnare voluit sed magis ipse confessus est, iuste ac merito esse damnatum et Deus novit et fidelium conscientia condemnavit« (čl. 59 sinodalnih aktov).

v prepričanju, da on za svoje trditve izhaja izključno iz svetega pisma. Sicer pa Paladij v celoti sprejema to, kar sveto pismo pravi o Sinu: meni, da ga upravičeno imenujemo Boga, Gospoda, Stvarnika, Modrega, Dobrega, Usmiljenega itd., toda razlaga, da te lastnosti ne pripadajo Sinu enako kot Očetu, tudi ne v moči enobistvenosti Sina z Očetom, ampak le zaradi nekega deleženja, ki ga Oče naklanja Sinu in je zaradi tega Sin najpopolnejše bitje med vsemi ustvarjenimi bitji; Paladij se pri tem pogosto sklicuje na avtoriteto evangelista Janeza, (14, 28) »Oče je večji od mene«<sup>23</sup>.

Eden od dobrih poznavalcev oglejske sinode sklepa kratko analizo pogovorov med arijanci in pristaši nicejske veroizpovedi takole: prvenstveno je šlo v njihovih sporih res za različna stališča ali mnenja glede kristološke vere, vendar je ozadje vsega še precej globlje. Kar se tiče načel verovanja, bi ob pristaših Niceje lahko rekli: Verujem, kar pravi sveto pismo in kakor me uči Cerkev; pri arijancih pa zveni to nekoliko drugače: Verujem, kar pravi sveto pismo in kakor razumem jaz sam.<sup>24</sup>

Poleg sinodalnih aktov so znana tudi tri pisma,<sup>25</sup> ki so jih škofje napisali ob sklepu sinode. Od državne oblasti so zahtevali, naj poskrbi, da bodo obsojeni škofje tudi dejansko odstavljene od cerkvenih služb; poleg Paladija in Sekundijana je taka obsodba doletela škofa Valensa iz Murse, ki se osebno ni udeležil sinode, pa tudi vse pristaše Fotina, ki so se še vedno zbirali v Sirmiju. V pismu z naslovom »Benedictus« so škofje močno priporočali vladarjem, naj poskrbe za natančne zapisnike o vseh stikih civilnih in cerkvenih oblasti, da bi tako preprečili razne zlorabe, predvsem preveč vpliva politike na cerkveno življenje. Oglejska sinoda je nazadnje predlagala, naj bi se v kratkem sestal vesoljni cerkveni zbor v Aleksandriji, kljub vzponu Carigrada še vedno najbolj avtoritativnem središču krščanskega vzhoda. S tem dejanjem je oglejska sinoda nedvomno že kar močno presegla okvire tistih nalog, zaradi katerih je bila sklicana.

Kakšen bi mogel biti pomen oglejske sinode iz leta 381? Ob odgovoru na to vprašanje je vsekakor treba upoštevati različne vidike in razsežnosti. Kar zadeva vesoljno Cerkev, se zdi, da bi v carigrajskem koncilu in skoraj hkrati oglejski sinodi smeli gledati skoraj odločilen trenutek za edinost celotne Cerkve, pa tudi vzajemno dozorevanje na področju cerkvenega nauka ter zavesti o pripadnosti eni sami Cerkvi. Oglej je dal s to sinodo na razpolago vesoljni Cerkvi dobršnjo mero svoje apostolske vneme in gorečnosti,

---

<sup>23</sup> Sources chrétiennes 267, n. d., prinaša na straneh 173—200 prikaz arijanske teologije, kot so jo na oglejski sinodi zagovarjali pristaši te smeri. Naslovi nekaterih poglavij: »Conformément aux Écritures«, »Le Père, seul Dieu véritable«, »Le Fils, dieu de toute la création«, »L'Esprit Paraclét, serviteur du Fils«.

<sup>24</sup> Prim. Il concilio. n. d., 49.

<sup>25</sup> Prim. C. J. HEFELE, n. d., 35; Il concilio, n. d. 40.

obenem pa z njo ustvaril novo točko zблиževanja zahodnih krajevnih Cerkva, to pa (vsaj takrat) ni šlo na račun tesnejše povezanosti z Rimom.

Kar zadeva sam Oglej, je zanj sinoda iz leta 381, čeprav skromna glede na število udeležencev, vsekakor najpomembnejša v vsej njegovi zgodovini; s to sinodo je premagal notranjo negotovost in nihanja v razvoju. Odslej je njegova moč rasla, trdneje je mogel povezati s seboj vse sufragane, obenem pa je počasi, a vztrajno pripravljaval tudi širše zunanje vplivno področje, kjer bo kasneje veliko polje dela za misijonarje iz oglejske Cerkve. Tesni stiki z zahodnimi krajevnimi Cerkvami niso ovirali Ogleja, da ne bi bil gojil tudi sam svojih specifičnosti, kot je to sploh bila ustaljena praksa krajevnih Cerkva, pač pa je to uravnaval v mejah pravovernosti in ustaljene cerkvene organizacije, v tem pa so mu bile posebno dobrodošle smernice obeh naslednjih ekumenskih koncilov, v Efezu 431 ter v Kalcedonu 451.

Za nas je nedvomno v zvezi z oglejsko sinodo najpomembnejše tisto, kar se nanaša na našo krajevno Cerkev, na njeno življenje doma in na njeno navzočnost v vesoljni Cerkvi. Gledano z vidika domače cerkvene zgodovine, so sicer skopi, vendar zanesljivi podatki o škofu Maksimu ključnega pomena za oblikovanje zelo konkretne podobe o življenju, delu, razgibanosti in organizaciji Cerkve na naših tleh. Vsi drugi pisani in tvarni viri o zgodnjem krščanstvu pri nas lahko preidejo v zaokroženo celoto šele, ko jih povežejo podatki o osebi, ki je bila s svojo navzočnostjo in dejavnostjo v ozadju vsega, kar posamezni viri izražajo. Pogled z zornega kota tedanjih doktrinarnih in cerkvenoupravnih razmer opozarja, da je sicer mlado, vendar cvetočo krščansko občino v Emoni tudi višja metropolitanska organizacija upoštevala in jo spoštljivo uvrstila v enakovredno skupnost krajevnih Cerkva, po drugi strani pa je škof Maksim prestopil ozke meje odgovornosti zgolj za lastno škofijo ter se zavestno vključil v zbor škofov, v kolegij, ki je dolžan skrbeti za celotno Cerkev — sprejel in uresničeval je idejo, ki je takrat bila na pohodu, idejo o zbornosti, o kolektivni odgovornosti škofovskega zbora za vesoljno Cerkev. Posredni in neposredni podatki o škofu Maksimu in o emonski Cerkvi nam nazadnje tudi govore, da so pred 1600 leti že bili postavljeni temelji, ki so se sicer pod zunanjimi pritiski močno zamajali, vendar so v določeni meri pomenili podlago tudi za kasnejše krščanstvo našega naroda.

**Povzetek: Metod Benedik, Oglejska sinoda 381 z udeležbo emonskega škofa Maksima**

Krščanska skupnost je v Emoni obstajala že v 3. stoletju; posebno se je razcvetela proti koncu 4. stoletja, o čemer pričajo arheološke najdbe in dve pismi sv. Hieronima. Takrat je bil njen predstojnik Maksim, prvi po imenu znani emonski škof. Njegovo

ime zasledimo med podpisniki sinode v Ogleju 381, ki je obsodila arianizem in nekatere njegove pristaše. Značilne za razpoloženje na sinodi so Maksimove besede: »Palladij, ki ni hotel obsoditi Arijevega bogokletstva, marveč se mu je sam pridružil, je po pravici in zaslužen obsojen; to ve Bog in tudi vest vernikov ga je obsodila«. Sicer skopi podatki o škofu Maksimu podajajo z drugimi pisanimi in tvarnimi viri dokaj določeno podobo o življenju, delu in organizaciji Cerkve na naših tleh, kažejo na odgovorno vključevanje emonske krajevne Cerkve v življenje vesoljne Cerkve in potrjujejo, da so bili že pred 1600 leti postavljeni temelji, ki so v določeni meri pomenili podlago za kasnejše krščanstvo med Slovenci.

#### **Zusammenfassung: Metod Benedik, Die Synode von Aquileia 381 mit der Teilnahme des Bischofs Maxim von Emona**

Eine christliche Gemeinde existierte in Emona bereits im 3. Jahrhundert und erlebte eine besondere Blütezeit Ende des 4. Jahrhunderts, was manche archäologischen Auffindungen und zwei Briefe des hl. Hieronymus bezeugen; zu dieser Zeit leitete sie der erste, dem Namen nach bekannte Bischof Maxim. Seinen Namen treffen wir zwischen den Unterzeichneten an der Synode in Aquileia 381, die den Arianismus und manche seine Anhänger verurteilte. Für die Orientierung der Synode sind bezeichnend die Worte des hl. Maxim: »Palladium qui blasphemias Arrii nec damnare voluit sed magis ipse confessus est, iuste ac merito esse damnatum et Deus novit et fidelium conscientia condemnavit«. Zwar karge Angaben über den Bischof Maxim bieten uns doch zusammen mit anderen Quellen ein ziemlich konkretes Bild über das Leben, Wirkung und Organisation der Kirche auf unserem Boden, weisen auf die verantwortliche Einschliessung der Ortskirche von Emona ins Leben der Universalkirche hin und bezeugen, dass vor 1600 Jahren schon eine Grundlage niedergelegt worden war, die aber in einem bestimmten Sinn die Basis für das künftige Christentum der Slowenen darstellen konnte.

#### **Riassunto: Metod Benedik, Il concilio di Aquileia 381 con la partecipazione del vescovo Massimo di Emona**

La comunità cristiana esisteva ad Emona già nel 3. secolo e si sviluppò specialmente verso la fine del 4. secolo del che ci fanno testimonianza le scoperte archeologiche e due lettere di san Girolamo; in quel tempo la guidò il primo, secondo il nome noto vescovo Massimo. Il suo nome troviamo tra i signatari del concilio di Aquileia 381, che condannò l'arianesimo, ed alcuni suoi seguaci. Per l'ambiente al concilio sono molto significative le parole di san Massimo: »Palladium qui blasphemias Arrii nec damnare voluit sed magis ipse confessus est, iuste ac merito esse damnatum et Deus novit et fidelium conscientia condemnavit«. Le scarse indicazioni sul vescovo Massimo ci offrono assieme con le altre fonti tuttavia un'immagine assai concreta sulla vita, l'attività e l'organizzazione della Chiesa nel nostro territorio, ci fanno vedere l'inserimento della Chiesa locale di Emona nella vita della Chiesa universale, ci affermano, che 1600 anni fa erano già posti i fondamenti, che in un certo senso possono essere considerati come la base del futuro cristianesimo dei Sloveni.



### Marija kot dostop do celote vere in teologije

Kardinal J. Ratzinger in H. U. von Balthasar sta pod naslovom »Marija — Cerkev v izvoru« v kratki, a zelo jedrnati knjigi pokazala na izredno pomembnost, ki pripada ustreznemu gledanju na Marijo ravno v pokoncilski dobi<sup>1</sup>

I. Ratzinger pravi, da sta »mišljenje in govorjenje o Mariji in z Marijo v letih po koncilu zašla v globoko krizo« (15). Korenine te krize segajo dokaj daleč nazaj v čas pred 2. vatikanskim cerkvenim zborom. Ponekod, zlasti v Nemčiji, so se te korenine kazale v nespornih, ki so nastajali v zvezi z (domnevnimi) nasprotji med liturgičnim in marijanskim gibanjem. Koncil je po precej dolgotrajnem in včasih burnem razpravljanju pokazal, da med obema gibanjima ne obstaja nasprotje, marveč se dopolnjujeta, čeprav tega poglavje o Mariji v konstituciji o Cerkvi pač ne pokaže dovolj prepričevalno in močno (20). V času po koncilu je omenjena kriza dobivala hrano tudi iz napačno umevanih koncilskih trditev glede pojma izročila. V javnosti so celotno debato o izročilu preveč skrčili na Geiselmannovo vprašanje o vsebinski zadostnosti (»sufficientia«) sv. pisma, katerega so spet razlagali v smislu biblicizma, ki je celotno patristično dediščino obsodil na nepomembnost, s tem pa izvotlil tudi smisel prejšnjega liturgičnega gibanja. Biblicizem je na ozadju današnjega položaja v akademskih krogih nekako sam od sebe postal historicizem. Pri tem moramo priznati, da že liturgično gibanje ni bilo povsem brez historicizma. Preveč ga je določalo arheologistično mišljenje, ki temelji na zgrešeni shemi propadanja: kar nastopi po določenem času, je že zaradi tega manjvredno. Kakor da bi Cerkev ne ostajala vseh v časih živa in zato tudi sposobna razvoja. Vse to je vodilo do tega, da se je liturgično usmerjeno mišljenje zožilo v biblicistično-pozitivistično miselnost in ni več dajalo prostora dinamiki razvijajoče se vere.

---

<sup>1</sup> Joseph Kardinal Ratzinger-Hans Urs von Balthasar, *Maria — Kirche im Ursprung*, Herder, Freiburg i. Br. 1980, 80 str.



Historicizem nujno vodi v »modernizem«, kajti to, kar spada v preteklost, ni živo ter prepušča sedanost njej sami, tako da ljudje v verskih stvareh napravijo poskus, kako bi si nekaj sami izdelali, brez zakoreninjenja v razodetju in izročilu. Marsikje niso razumeli cerkvenostno osnovanega koncilskega nauka o Mariji, zato se je zgodilo, da so mariologijo skoraj povsem črtali in jo nadomestili z naukom o Cerkvi (22). To je seveda imelo usoden odmev v verskem življenju Cerkve. Ratzinger nato kaže, kako nepogrešljivo vlogo ima mariologija za celotno teologijo in za zdravo krščansko pobožnost.

*1. Marija in pojmovanje Cerkve.* — Mariologija razjasnjuje in pogloblja pojem o Cerkvi. Pojem Cerkve kot »božjega ljudstva« vsebuje aktivistično-sociološki, tako rekoč »moški« nastavek. Z 8. poglavjem, ki govori o Mariji, pa koncil v dogmatični konstituciji o Cerkvi, kaže, da Cerkev presega sociološkost in sega v skrivnost materinstva in zaročniške ljubezni, v kateri je materinstvo zakoreninjeno. Cerkev je več kakor »ljudstvo«, več kakor struktura in akcija. Kjer na Cerkev gledajo le še pod vidikom strukture ter institucije (ali vsaj v prvi vrsti pod tem vidikom), tam ljubezen do Cerkve sploh ni mogoča; tam izgine iz pojma Cerkve prav tisto, kar je v sv. pismu in pri cerkvenih očetih nekaj središčnega. Po gledanju sv. Pavla je »differentia specifica« za novozavezno Cerkev (v primerjavi s starozaveznim »potujočim božjim ljudstvom«) izražena najprej v pojmu »Kristusovega telesa«:

Cerkev pravzaprav ni organizacija, marveč Kristusov organizem; šele v zvezi s Kristusom je »ljudstvo«, ljudstvo kot »Kristusovo telo«. In sicer se ta povezava s Kristusom uresničuje v zakramentu, v evharistiji, ki ima svoj temelj v križu in vstajenju. Če torej kdo govori o »božjem ljudstvu«, a pri tem vsaj vključno ne upošteva »Kristusovega telesa«, sploh ne govori o Cerkvi (24). — Toda tudi še pojem Cerkve kot Kristusovega telesa moramo v današnjem miselnem položaju razjasniti, če naj ne nastajajo nespo-razumi: mogel bi kdo to razlagati v smislu kristomonizma (»solus Christus«), ki vsrka vase Cerkev in ustvarjeno bitje, tako da to dvoje pravzaprav izgubi vso svojo pomembnost. V resnici pa sv. Pavel besedo »Kristusovo telo«, kar smo mi, vedno razumeva na ozadju 1 Mojz 2,24: »Bosta eno telo« (prim. 1 Kor 6,17). »Cerkev je telo, Kristusovo meso v duhovni napetosti ljubezni, v kateri se izpolnjuje zaročniška skrivnost Adama in Eve, torej v dinamiki enote, ki ne odpravlja dvojstva oseb« (24). Cerkev kot »Kristusovo telo« v evharistično-kristološki skrivnosti ostane le tedaj v svoji pravi meri, »če vključuje marijansko skrivnost: skrivnost dekle, ki posluša in jo je milost osvobodila za to, da izgovarja svoj zgodi se ter postaja v tem nevesta in takó telo« (25). — Šele marijanska prvina v Cerkvi, prvina, ki posega globoko v afektivnost verujočih udov in prebuja v njih

človeški odgovor na stvarnost učlovečene Besede, preprečuje, da ne začnemo gledati na Cerkev le kot na sistem struktur in da se ekleziologija ne izrodi v akcijski program. »V tej točki vidim resnico, ki jo vsebuje beseda o ‚Mariji kot zmagovalki vseh krivoverstev‘: Kjer obstaja ta afektivna zakoninjenost, tam je navzoča vezanost ‚ex toto corde‘ — prav do temeljev srca — na *osebne*ga Boga in njegovega Kristusa in onemogočeno je pretopiti kristologijo v Jezusov program, ki more biti ateističen in zgolj predmetnostno-neosebnosten: izkustvo zadnjih let danes presenetljivo potrjuje pravilno vsebino takih starih besed« (25—26).

2. *Mariologija v celoti teologije*. — Povedki o Mariji so sprva nastali le kot razvitje kristologije. V času cerkvenih očetov je bil nauk o Cerkvi osvetljen z mariologijo, ne da bi bila pri tem izrečno imenovana Gospodova mati. Govorili so o »Virgo Ecclesia, Mater Ecclesia, Ecclesia immaculata, Ecclesia assumpta«: vse, kar je pozneje postalo mariologija, je imelo svoje mesto v pojmovanju Cerkve (27). Ekleziologije sicer ni mogoče ločiti od kristologije, vendar pa ima Cerkev v odnosu do Kristusa sorazmerno samostojnost: samostojnost neveste, ki postane v ljubezni enega duha (Duha) s Kristusom, vendar pa ne povsem isto z njim. Kot posebna celota v teologiji je mariologija nastala od časa sv. Bernarda dalje. Ne moremo je vključiti niti zgolj v kristologijo niti zgolj v ekleziologijo. Govorjenje o Mariji se marveč nanaša na »nexus mysteriorum« — na notranjo povezanost skrivnosti v njihovi različnosti in hkratni enoti. Reči moremo, da je hermenevitična sredina sv. pisma tisto odrešenje, ki ga v zgodovini uresničuje troedini Bog, to pa se pravi »Kristus in njegova Cerkev« — Cerkev kot zedinjenje stvari s svojim Gospodom v zaročniški ljubezni, v čemer se izpolnjuje upanje stvari na svoje pobožanstvenje po poti vere (29). V tej luči je Marija v trenutku svoje pritrditve pri oznanjenju, pritrditve, ki je nikdar ni preklicala, Izrael v osebi, Cerkev v osebi in kot oseba. To osebnostno utelešenje Cerkve je Marija gotovo s tem, da na temelju svojega ‚zgodí se‘ postane telesno Gospodova mati. A to biološko dejstvo je zaradi tega, ker se v njem uresničuje najgloblja duhovna vsebina zaveze, katero je Bog hotel skleniti z Izraelom, nekaj izrazito teološkega. Najlepše to vidimo v Lukovem evangeliju, ko kaže na čudovito soglasje med »Blagor ti, ki si verovala« (1,45) in »Blagor tistim, ki božjo besedo poslušajo in ohranijo« (11,27). Tako mariologija nikoli ne more biti samo mariološka, marveč je v celoti povezava med Kristusom in Cerkvijo, kot najkonkretnejši izraz te povezave (30). Zvezo med Kristusom in Cerkvijo vidimo v dveh parih pojmov »ženin-nevesta«, »glava-telo«, v čemer je vključen pogled na Marijo; le da Marija to dvoje še presega, ker do Kristusa ni le v odnosu neve-

ste, marveč mu je najprej mati, mati Glave, v tem pa ima svoje korenine tudi Marijin naslov »mati Cerkve« (28).

3. *Antropologija in vera v stvarjenje v Marijini luči.* — Ob Mariji vidimo zgrešenost naziranja o »solus Christus«. Pravo gledanje računa z »Glavo in telesom«, to se pravi tudi z odrešenim stvarstvom v njegovi sorazmerni samostojnosti. Nasproti napačno umevanemu povedku, da Bog vse dela sam, opozarja mariologija na realnost stvari, ki je poklicana k svobodnemu odgovarjanju in za to tudi usposobljena. Tu postane vidno, da nauk o milosti ne teži po tem, da bi preklical stvarstvo; marveč je milost dokončna potrditev stvarstva, jamstvo za samostojnost stvarstva (31). Marija stopa v svojem verujočem odgovarjanju na božji klic pred nas kot predstavnica in ponazorilo stvarstva, poklicanega k svobodnemu odgovoru na božje vabilo, naj se odpre za božjo ljubezen, v kateri stvar ne izgine, marveč se dovrši. In sicer je Marija takšna predstavnica rešenega in osvobojenega človeka ravno kot žena, se pravi v telesni določenosti, ki je neločljiva od človeka: »Kot »moža in ženo ju je ustvaril« (1 Mojz 1,27). »Biološkost« in humanost sta v svojem določenem liku (ki je tukaj Marija) neločljivi, kakor sta neločljivi humanost in »teološkost« (32). Govorjenje o »zgolj biološkem«, kakor da bi s tem mogel človek kakorkoli razpolagati zunaj humanih in duhovnih meril (prav do svobodnega razpolaganja z nastajajočim življenjem) je zgrešeno. Popredmetenje »biološkega«, kakor da more človek biti le človek, ne pa človek kot moški ali ženska, se izkaže za lažno »osvoboditev«, za ponižanje človeka na stopnjo nečesa, kar je mogoče »narediti«. Kjer to, kar je biološkega, odtegnejo humanosti, tam je humanost sama zanikana (33). Emancipacija, ki zanika bios, je še prav posebej napad na ženo: tajitev njene pravice, da sme biti žena. Takó sta ohranjevanje in dostojanstvo stvarstva posebej povezana z vprašanjem tiste »Žene«, v kateri je »biološko« do vseh globin postalo nekaj »teološkega«. Marijino božje materinstvo je tukaj na poseben način orientacijska točka, ob kateri se ločujejo pota. Pa tudi Marijino devištvo je potrditev humanosti »biološkega«, celote človeka pred Bogom, človeka kot moža in žene, pri čemer je najprej žena prava hraniteljica pečata, danega stvarstvu (34).

4. *Marijanska pobožnost* ima v cerkveni liturgiji za svoj prvotni kraj advent. Evangelist Luka prikazuje Marijo v zvezi z dvema adventoma: v začetku evangelija v njenem pričakovanju Sinovega rojstva, v začetku Apostolskih del v pričakovanju rojstva Cerkve. Starček Simeon povezuje učlovečenje že vnaprej s trpljenjem in križem (Lk 2,35). Marija je deležna Jezusovih getsemanskih in kalvarijskih bolečin, zato pa tudi njegove povečičanosti in trajne odrešenjske vloge, ki jo ima tudi še po vnebovzetju, ko se »v svoji materinski ljubezni zavzema za brate svojega Sina, ki še potujejo

in so v nevarnostih in stiskah, dokler ne bodo prišli v blaženo domovino« (2 Vat C 62). Poznejše razprostranjenje marijanske pobožnosti onkraj adventa v celoto odrešenjske skrivnosti je torej povsem skladno z logiko biblične vere in tej veri daje poglobljeno življenjskost. — »Marijanska pobožnost bo vedno stala v napetosti med teološko razumskostjo in verujočo afektivnostjo. To je v njenem bistvu; v njej gre ravno za to, da ne dopusti okrnitve ne pri enem ne pri drugem: da v čustvu ne pozabi na trezno mero razuma, a da tudi v treznosti razumevajoče vere ne dopušča zadušitve srca, ki mnogokrat več vidi kakor goli razum. Cerkevni očetje niso zastoj jemali za središče svojega spoznavnega nauka stavek: ‚Blagor njim, ki so čistega srca, zakaj ti bodo Boga gledali‘ (Mt 5,8); kajti organ, ki vidi Boga, je očiščeno srce. Marijanski pobožnosti bi mogla pripadati zelo pomembna naloga: prebuja naj srce in ga očiščuje za globoko in celotno vero. Če je bednost današnjega človeka v tem, da vedno bolj zapada razklanosti med golim biosom in golo racionalnostjo, potem bi mogla pobožnost do Marije delovati zoper takšno razkranjanje človeškosti in pomagati, da bi na temelju srca spet našli sredino« (37—38).

II. H. U. von Balthasar razpravlja o »*Mariji v nauku in pobožnosti Cerkve*«. — V zadnjem času — tako ugotavlja — še posebno močno nastopajo v Cerkvi napetosti med tistimi, ki se držijo načela »o Mariji ni nikoli dovolj«, in drugimi, ki vidijo v omenjenem načelu dvojno nevarnost: za hierarhijo krščanskih resnic, ki imajo za svoje središče Kristusa in troedinega Boga, odkoder prihaja vsa milost; in za ekumenski dialog s cerkvenimi skupnostmi, ki prihajajo iz reformacije.

Prav gotovo je nedopustno razlagati *načelo* »o Mariji ni nikoli dovolj« kvantitativno, kakor da je gola množitev verskih resnic ali tudi pobožnosti in praznikov namen, za katerega se je z vsemi močmi vredno poganjati; načelo »nikoli dovolj« se more nanašati kvečjemu na globlje razumevanje Marijinega mesta v odrešenjsko-zveličavnem delu in na Marijino veličino, ki ustreza temu mestu, pri tem pa naj bi se vedno jasneje kazala njena vključenost v kristološke in trinitarične resnice. Zoper kritično obotavljanje drugih pa je treba reči: o nobeni ženi sv. pismo, če ga vzamemo v celoti, ne govori tako obširno in tako mnogovrstno (in to ne le epizodično, kakor je to pri Juditi in Esteri) kakor o Mariji; kajti vsak prizor stoji tukaj v najožji zvezi s Kristusovim učlovečenjem, njegovim otroštvom, javnim delovanjem, z njegovim nadaljnjim življenjem v Cerkvi (42). »Posamezni prizori, ki poročajo o Mariji, so v evangelijih sicer raztreseni, vendar pa sestavljajo, če jih pretehtamo, takšno mrežo odnosov, da se posamezne prvine te mreže — kakor v zrcalni dvorani — medsebojno do neskončnosti osvetlujejo, pomnožujejo in poglobljajo« (43).

Pri Mariji jasno vidimo: Čim bolj se človek izroči Bogu, čim bolj je potopljen v Boga, tem bolj ga more Bog, če hoče, postaviti v njegovo *samostojnost*. Če Jezus o sebi pravi: »Jaz sem luč sveta«, in to z največjo transcendentno izključnostjo, ga to nič ne ovira, da ne bi svoje učence, če se mu čisto izročijo, z druge strani označil: »Vi ste luč sveta« (44). Že tedaj, ko je Marija spočela Jezusa, je Bog od nje zahteval dejanje vere, ki je neskončno preseerala Abrahamovo. Božja Beseda, ki hoče v Mariji sprejeti meso, potrebuje sprejemajočo pritrditev, ki jo izreka celotna oseba z duhom in telesom in brez slehernih, tudi le podzavestnih pridržkov, ponudi celotno človeško naravo za kraj učlovečenja. Sprejeti in dopustiti — to ni treba, da bi bilo nekaj trpnega; če je storjeno v veri, je to v odnosu do Boga najvišja dejavnost (49).

Kakor je kakovost Marijine pritrditve pogojena docela kristološko, tako je tudi z njeno deviškostjo in prostostjo od skupne prakrivde. To zadnje, se pravi »*brezmadežno spočetje*«, ne pomeni nič drugega kakor to, kar je potrebno za Marijin brezpogojni »zgodí se«. *Deviškost* pa je nasprotno utemeljena v kristološkem dejstvu, da Jezus priznava samo enega Očeta, namreč nebeškega, kot svojega, kakor je to jasno iz Jezusovega odgovora v templju (Lk 2,49). »Dveh očetov ni mogoče imeti«, pravi Tertulijan v presenetljivi kratkosti, kakršna je njemu lastna (Adv. Marc. 4,10); zato Marija mora biti devica. To kristološko motivirano devištvo nima svojega pravega smisla v zgolj telesni, spolnosti sovražni neokrnjenosti, ki bi, vzeta sama zase, morda imela kako religiozno pomembnost. Resničen smisel je v konkretnem Marijinem materinstvu: če naj bo mati mesijanskega božjega Sina, ki razen Boga ne more imeti nikakršnega drugega očeta, mora biti obsenčena od Svetega Duha in izreči temu ustrezno célostno telesno-duševno pritrditev Bogu. Deviško rojstvo je po prvotnem in res pristnem razumevanju prvenstveno kristološki povedek: Jezus je tako edinovrstno Sin večnega Očeta, da ni mogel imeti še zemeljskega; strogi, trezni povedek, kakršen stoji v »apostolski veri« (»spočet od Svetega Duha, rojen iz Marije Device«), se nanaša na Sina in sprva ne daje še nič spoznati o Materi namenjenemu češčenju. V skladu s tem je tudi devištvo v Cerkvi dobivalo in dobiva polni smisel le prav v istem: da bi po poti, na katero je najprej stopila Marija, v »nedeljenosti« ter »po duši in telesu sveto« (se pravi Bogu posvečeno), kakor pravi sv. Pavel, moglo v neke vrste duhovnem materinstvu po obljubi Jezusa samega (Lk 8,21 vzpor.) »skrbeti za to, kar je Gospodovega« (1 Kor 7,34). (49—51; prim. 5).

*Marijansko češčenje* mora biti zlasti pozorno na mnogotere prizore v evangelijski, kjer je navzoča Marija, da bo resnično povezovalo raztresene mozaike, ki spadajo skupaj; saj more le tako zasijati celotna Marijina po-

doba: ne izolirana, marveč v vseh svojih delih in v vseh vidikih povezana tako s Kristusom kakor s Cerkvijo. Iz tega neposredno sledi, da mora vsaka pobožnost do Marije biti v svojih koreninah in ciljih hkrati kristološka (in v tem trinitarična) ter ekleziološka (65). Zoper to ne velja ugovor, češ da je to spričo vladajočih téženj ljudske pobožnosti nekaj, kar je skoraj nemogoče. Saj lahko ugotovimo, da se v katoliških pokrajinah s količkaj resnim katehetskim poukom molilci in romarji povsem dobro zavedajo Marijine vključenosti v celoto božjega razodetja; sicer pa tudi tiste molitve k Mariji, ki jih najbolj uporabljajo, vedno znova kažejo na Kristusa in na troedinega Boga, a tudi na Cerkev. »Mariji izkazovano češčenje je najvarnejša in najkrajša pot za približanje Kristusu. V premišljevanju njenega življenja v vseh njegovih stopnjah se naučimo, kaj se pravi živeti za Kristusa in s Kristusom v vsakdanjosti, v prijemljivih stvarnostih brez sleherne nabuhlosti, a v popolni notranji bližini, in sicer tudi ko pridejo temine, kakršne so naložene kdaj pa kdaj našemu verovanju« (68—69). — V bližino Kristusu in odrešenjski skrivnosti nas vselej vodijo zlasti tiste oblike Marijinega češčenja, ki jih je v apostolski spodbudi »Marialis Cultus« znova priporočil papež Pavel VI., med drugim *rožni venec*. »Gotovo ni rožni venec vedno lahka molitev in ne leži vsakomur enako. Vendar je takšna, da v molitev k Mariji vpleta vse, kar spada k odrešenjski zgodovini: predočevanje in ponavzočevanje skrivnosti Jezusovega življenja, se pravi njegove mladosti, sklepa javnega življenja v trpljenju, vstajenju in dovršitvi, v kar je pritegnjena tudi Marija kot pravzor Cerkve; dalje ponavzočevanje Kristusove molitve k Očetu in končno vedno novo poveličevanje svete Trojice; vse pa ima za svoj uvod celotno izpoved vere. V zapovrstnosti zdravamarij se za premišljujočega odpira skoraj neskončni prostor molitvenega sveta, prostor, ki ga je mogoče prehoditi v vseh smereh; a da se človek ne izgubi, mu je kot oporišče dana Marija, v kateri se, kakor smo pokazali (51—53), prvokrat razkrije skrivnost Trojice, potem pa spremlja učlovečenega Boga od zibelke do groba in še onkraj v poveličano življenje ter je kakor sicer nihče drug pritegnjena k njemu na njegovo pot, prav do telesnega vnebovzvetja, kar dobi Marija v dar kot prva med verujočimi, ki naj nekoč pridejo za njo. Zares je to iz samih bibličnih besed in vidikov sestavljena molitev, priporočena zaradi tega kristjanom skozi stoletja tako za skupno kakor za osebno molitev« (70—71).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> H. U. von Balthasar je o rožnem vencu že pred leti napisal posebno, zelo lepo knjigo: *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebete*, Johannes — V., 2. Auflage 1977, 96 str. — O rožnem vencu, o zgodovini njegovega nastanka in širjenja ter o smiselnosti takšne molitvene oblike izhajajo danes tudi obširne znanstvene razprave. Ena od teh je R. Scherschel, *Der Rosenkranz — das Jesusgebet des Westens*, Herder, Freiburg—Basel—Wien 1979, 179 (Freiburger Theologische Studien Bd 110).



V začetku knjige je takoj za Predgovorom objavljena Ratzingerjeva pridiga pri odprtju pomladnega občnega zbora nemške škofovske konference z dne 6. 3. 1979. Tu npr. beremo: »Marijina skrivnost pomeni ravno to, da božja beseda (Beseda) ni ostala sama, marveč je sprejela vase nekaj, kar ni ona sama — zemljo; da je božja Beseda v ‚zemlji‘ matere postala človek in se je zdaj, spojena z zemljo celotnega človeštva, znova mogla vrniti k Bogu . . . Ljudje morejo postati rodovitno zemljišče za božjo besedo. To morejo s tem, da pripravijo tako rekoč organske sestavine, v katerih more življenje rasti in zoreti. To store s tem, da oni sami živijo iz tega organskega in da, prešinjeni od besede, sami postanejo beseda; s tem da svoje življenje potapljaajo v molitev in tako v Boga« (9). »Marija je tako rekoč zbrala Izraelove reke; trpljenje in veličino Izraelove zgodovine je v molitvi nosila s seboj in je tako napravila, da je vse to postalo rodovitna zemlja za živega Boga . . . Cerkveni očetje pravijo, da molitev pravzaprav ni nič drugega kakor tisto, po čemer človek postane hrepenenje po Bogu . . . V Mariji je takšna molitev uslišana: Marija je tako rekoč odprta skleda hrepenenja, skleda, v kateri življenje postane molitev in molitev življenje. Sv. Janez je ta proces čudovito nakazal, ko v svojem evangeliju Marije nikdar ne imenuje z imenom. Naziva jo le še kot Jezusovo mater. To, kar je osebnega, je tako rekoč oddala, da bi bila samo še Jezusu na voljo, in je ravno s tem postala oseba. — Menim, da je ta povezava med skrivnostjo Kristusa in Marije zelo pomembna v našem času aktivizma, v katerem se je zahodnjaška miselnost razvila do skrajnosti. Kajti v današnjem svetu duha velja le še moški princip: narejanje, izdelovanje, dejavnost, ki more svet sama načrtovati in proizvajati, ki noče čakati na nekaj, od česar postane potem odvisna — pomembnost marveč pripisuje samo lastni zmogljivosti. Mislim, da ni naključje, če smo v naši zahodnjaški, maskulinski miselnosti Kristusa vedno bolj ločili od Matere, ne da bi dojeli, kako bi mogla Marija kot mati teološko in verovanjsko kaj pomeniti. To daje svoj pečat celotnemu našemu ravnanju s Cerkvijo. Z njo ravnamo kakor s kakim tehničnim proizvodom, katerega hočemo načrtovati in narejati z velikansko bistrumnostjo in s sil-

---

O več drugih poročila J. Sudbrack v: ThR 76 (1980) 509 sl. Sudbrack ugotavlja: V našem času je seznanitev z vzhodno-krščansko »Jezusovo molitvijo« delovala kakor razodetje nove krščanske duhovnosti. V resnici pa je takšna »ponavljalna molitev« stara krščanska dediščina, ki ni bila doma le v vzhodni Cerkvi, marveč tudi v zahodni. Zahodna »Jezusova molitev« (Jesusgebet), ki se je razvila v sedanjo obliko »rožnega venca« (rožni venec sam je »Jezusova molitev«), ima podobne lastnosti kakor vzhodna, le da postavlja molivca zavestneje na pot hoje za Jezusom in določneje navaja oblikovati vsakdanost v Jezusovi luči. Ob spominjanju odločilnega odrešenjskega dogajanja se molivec postavlja v povezavo med svobodno božjo milostjo ter človekovim prizadevanjem, ko se pri tem opira tudi na nekaj podobnega, kakor imajo to vzhodne »molitvene metode«, a ohranja dialoški odnos, odpirajoč se Bogu, daritelju vseh darov.



nim razvijanjem energij. Potem pa se čudimo, če nastopi tisto, kar je sv. Ludvik Marija Grignion Montfortski pripomnil po besedi preroka Ageja: Mnogo napravite, a nič ne pride iz tega (1,6)! Če se narejanje osamosvoji, ne morejo nič več obstati tiste reči, ki jih ni mogoče narediti, marveč so žive in hočejo zoreti. — Tako nam je treba stopiti ven iz te enostranosti zahodnjaških, aktivističnih gledanj, da ne bomo tudi Cerkev ponižali v izdelek našega narejanja in načrtovanja. Cerkev ni narejen proizvod, marveč seme živega Boga, seme, ki hoče rasti in zoreti. Zato je Cerkvi potrebna marijanska skrivnost, zato je Cerkev sama marijanska skrivnost. Rodovitnost se more v njej dogajati le, če Cerkev postane sveta zemlja za besedo (in Besedo) . . .« (10—12).

\* \* \*

V tej po obsegu skromni, a vsebinsko bogati knjigi nam oba odlična teologa prepričljivo kažeta, kako je Marija za kristjana in za celotno Cerkev povzetek in merilo človekovega odgovarjanja temu, kar Bog govori in hoče. S tem da je Marija brez slehernih pridržkov pritrčila božji besedi in ji ostala brez omahovanja ter do globin zvesta tudi v najtemnejših trenutkih, je postala in ostala Jezusova mati in mati vseh verujočih: Cerkev v prazčetku (Kirche im Ursprung; Francozi so v prevodu knjigo naslovili »Marie — la Première Eglise«).<sup>3</sup> Razumevanje Marije je v tej knjigi prežeto s sv. pismom, cerkvenim izročilom in trditvami 2. vatikanskega cerkvenega zbora; s tem je dan temelj za takšno našemu času primerno marijansko češčenje, ki je zakoreninjeno v »celoti vere in teologije« in ki hoče voditi h globljemu srečanju z Jezusom Kristusom ter k velikodušnejši in zvestejši hoji za njim. A »kdor hodi za Kristusom, popolnim človekom, postane tudi sam bolj človek« (CS 41,1).

Tu postane dovolj jasno, da češčenje Kristusove matere in matere Cerkve ni le za »preproste« kristjane, ki kar »ne morejo dobiti pravega dostopa do sv. pisma« (da bi ga redno brali, ne le poslušali pri bogoslužju), marveč za vse. Po 2. vatikanskem cerkvenem zboru je tisti »razsvetljenski« (ne koncilski, marveč kvečjemu »parakoncilski«) tok teologije in pastoracije, ki je Marijo odriaval na obrobje ali jo celo sploh izrival iz življenja Cerkve, napravil velikansko škodo (marsikje je bil sovzrok za odpor vernikov tudi zoper najboljše zamisli 2. vatikanskega koncila). To moremo spoznati npr. tudi iz francoske knjige, ki jo je napisalo dvanajst duhovnikov s kardinalom

---

<sup>3</sup> H. U. von Balthasar tudi drugod pogosto govori o Mariji kot tisti, v kateri se je začela novozavezna Cerkev. O tem prim. A. Štrukelj, Življenje iz polnosti vere. Teologija krščanskih stanov pri Hansu Ursu von Balthasarju (Inavguralna disertacija), Ljubljana 1981, 52—61 in še večkrat.

Suenensom in ena laikinja. Dominique Auzenet pod naslovom »Sous le feu de l'Esprit par Marie« npr. pripoveduje, kako je v letih 1970—72 med študenti teologije v mednarodnem semenišču v Strassbourgu nastopila dramatična kriza glede poklica in duhovniške »identitete«. V glavah in srcih teh ljudi se je naselilo nekaj, kar je »polagoma, a globoko spodjedalo vero v Jezusa in zaupanje v Cerkev«. To je izviralo predvsem iz zgolj intelektualnega bližanja božji besedi in k verskim resnicam Cerkve. Neki duhovnik, katerega je imel Auzenet za »integrista«, a je nanj napravljaj globok vtis s svojim strogim, a vendar vedrim življenjem, pa mu je rekel: »Treba ti je moliti rožni venec in Devica Marija bo napravila, da se boš dvignil iz bolne onemoglosti, v kateri tičiš!« Auzenet je kljub skrajnemu odporu v svojem obupnem položaju le sprejel navodilo. In polagoma je neopazno nastopila sprememba. »Vsak dan bolj je plahnel duh kritike in oporečništva, mir se je polagoma naselil v meni. Dobival sem ‚okus‘ za molitev. Sv. pismo mi ni bilo nič več le predmet razumskega raziskovanja, marveč sem našel v njem notranjo hrano, besedo Boga prav meni. Tudi evharistično obhajilo — ki ga nikoli nisem opuščal — je spet dobilo resnično globino . . . In odkril sem luč Svetega Duha. Prepojila me je po notranje. Čutil sem kakor izredno osvoboditev, osvoboditev od notranje temè, osvoboditev od nesmisla in občutja brezihodnosti, ki me je bilo zajelo. In ta svoboda, ki mi je bila zdaj vrnjena, je kar nenadoma dobila ime: Jezus. — Toda kako je bilo to mogoče? Kar mi je bilo rečeno o rožnem vencu, je torej resnično? In ko sem se vprašal o svojem izkustvu, sem nenadoma odkril Devico Marijo. Kdo bi mi mogel verjeti, da bi molitev zapovrstnosti ‚zdravamarij‘ mogla povzročiti takšen učinek? Presenečen sem bil nad izredno močjo v tej molitvi, nad močjo, ki je — kakor sem spoznal pozneje — moč Svetega Duha . . . Moliti k Mariji pomeni prejeti Svetega Duha . . . Ni mogoče izgovarjati Marijino ime, ne da bi človek ne pritegnil vase hkrati Svetega Duha . . .«<sup>4</sup>

*A. Strlè*

---

<sup>4</sup> »Prêtres du Seigneur, témoignez du Seigneur«, ed. Pneumathèque, Paris 1981, 190 str. Nav. A. R., »Prêtres, témoignez . . .«, v: L'Homme nouveau, 5—19. 7. 1981, 20.

**R. Brajčić — I. Kopic — N. M. Roščić — A. Strle — D. Dimitrijević**, Dogmatska konstitucija o Crkvi — *Lumen Gentium*, Komentar, knjiga 2. (Komentari dokumenata drugog vatikanskega sabora, 4. svezak), Filozofsko-teološki institut DI, Zagreb 1981, od 469—1026 str.

CSS je že pred štirimi leti, 1977 (str. 192), prinesla poročilo o 3. zvezku široko zasnovane, skupaj 13 zvezkov obsegajoče hrvatske zbirke komentarjev k dokumentom 2. vatikanskega koncila. Bila je to 1. knjiga komentarja dogmatične konstitucije o Cerkev. V njej je urednik dr. R. Brajčić napisal obširen uvod, v katerem je podal kratko zgodovino ekleziologije in potek nastanka konstitucije *Lumen Gentium*. Njegov je tudi komentar k prvemu pogl. konstitucije, ki govori o skrivnosti Cerkve. Drugo poglavje o božjem ljudstvu je komentiral Mato Zovkić, tretje pa zopet R. Brajčić, to je pogl. o hierarhični ureditvi Cerkve in posebej o škofovstvu. Delo je odličen priročnik za vse, ki želijo globlje spoznati ta tako pomemben koncilski dokument.

Žal drugega napovedanega zvezka o omenjeni konstituciji dolgo ni bilo iz tiska. Po petih letih pa je izšla tudi 2. knjiga (4. zvezek celotne zbirke o koncilskih dokumentih). Tako imamo sedaj pred seboj nad 1000 strani (večjega formata) obsegajočo razlago tega temeljnega in središčnega dokumenta 2. vatikanskega koncila (s tem seveda ni rečeno, da ni pod tem ali

onim vidikom kak drug dokument tega koncila še pomembnejši). V tej 2. knjigi podaja najprej glavni urednik celotne zbirke o. dr. R. Brajčić DJ (prezes filozofsko-teološkega instituta DJ v Zagrebu, glavni urednik »Obnovljenega života«) razlago 4. poglavja dogmatične konstitucije o Cerkev (str. 481—559), ki se nanaša na laike. V začetku nakaže globlje nagibe koncilskih očetov, da so tako obširno spregovorili o laikih, nato pa člen za členom komentira koncilski tekst. Ob koncu navede tudi nekaj literature.

Ivan Kopic, profesor dogmatike na visoki teološki šoli v Djakovu, komentira 5. poglavje, ki govori »o poklicanosti vseh k svetosti v Cerkev« (563—615). Avtor nakazuje »novost« koncilskega gledanja na svetost in obrazloži koncilski stališča.

Nadaljnje poglavje, tj. o redovnikih, je obdelal o. Nikola Mate Roščić, bivši provincial hrvatskih minoritov v Zagrebu (619—688). Njegov komentar je zanimiva in poglobljena študija o redovništvu in njegovem mestu v Cerkev.

Razlago 7. poglavja, o eshatološkosti Cerkve, podaja profesor ljubljanske teološke fakultete, član mednarodne teološke komisije v Rimu dr. A. Strle (671—802, v hrvaščini). Njegov komentar tega kratkega poglavja je obširen. Izčrpno analizira koncilski eshatološki nauk ob soočenju z eshatološkimi mislimi sodobnih teologov.

Zadnje poglavje, ki govori o Mariji v skrivnosti Kristusa in Cerkve, pa spet komentira R. Brajčić. Poglavje je obširno,

prav tako pa tudi komentar (802—957). Avtor riše značilnosti koncilске mariologije in Marijine vloge v Cerkvi.

Ob koncu knjige so še trije dodatki: 1. Govor papeža Pavla VI. ob sklepu 3. koncilskega zasedanja, ko je bila razglašena dogmatična konstitucija *Lumen Gentium*; 2. R. Brajčić, »Marija, Majka Crkve«, ki komentira papeža Pavla VI. oziroma njegovo razglasitev Marije za mater Cerkve; 3. Dimitrije Dimitrijevič, »Osvrt na konstituciju o Crkvi« (976—990). Dr. D. Dimitrijevič je profesor na pravoslavni teološki fakulteti v Beogradu, kjer predava moralno teologijo, in znan ekumenski delavec srbske pravoslavne Cerkve. V tem lepem sestavku kaže na »glavne dogmatične razlike«, ki jih odkriva med stališči konstitucije o Cerkvi in pravoslavnim naukom o papeževem prvenstvu ter o marioloških vprašanjih; nato preide na »ekumensko perspektivo«, kjer je zanimiva zlasti ugotovitev: »Zedinjenje s Sveti Trojico«, tisto zedinjenje, ki se more uresničevati »samo prek zedinjenja s svetimi apostoli«, je najbolj bistvena prvina, ki združuje obe sestriški Cerkvi že zdaj; to dejstvo »najbolj zgovorno in najglasneje govori za to, da bi sestriške Cerkve nujno morale iskati pota in možnosti, da edinost, ki jo imajo v Sveti Trojici, uveljavljajo tudi v medsebojnih odnosih, tako da tisti, ki so skupaj v Sveti Trojici, ne bodo ločeni in brez vsakih stikov...« (1989). Prof. Dimitrijevič tako, kot v več svojih ekumenskih prispevkih, objavljenih doma in v inozemstvu, tudi tukaj poudarja pomen življenja v Sveti Trojici za Cerkev in cerkveno edinost.

Ob koncu ima knjiga še 30 strani kazal, ki se nanašajo na celoten komentar konstitucije o Cerkvi in bodo pri uporabi knjige zelo dragocena.

Kar večletna zamuda je pač po svoje pomagala, da je celotno delo toliko bolj dozorelo v vseh pogledih. Najbrž bodo zdaj mogli tem hitreje izhajati tudi ostali zvezki, ki jih ima v načrtu jezuitski Filozofsko-teološki inštitut v Zagrebu in so že od začetka mišljeni tudi za Slovence,

saj si mi obširnejših komentarjev koncilskih dokumentov ne moremo privoščiti. Napisani so tako, da jih bodo mogli s pridom uporabljati ne le poklicni teologi in duhovniki, marveč tudi vsi drugi, ki so le količkaj izobraženi in jim je potrebno poznati nauk 2. vatikanskega koncila, npr. katehistinje in kateheti. Slovenski »Koncilski odloki« seveda ne izgube s tem čisto nič svoje vrednosti. Razlaga v njih se nanaša le na najpomembnejše točke in vsebuje opozorila, v kakšni smeri je treba iskati globlji smisel posameznih trditev; zlasti pa gre v njih za čim bolj dognano slovensko besedilo, kar najbolj skladno z izvirnikom.

Prav gotovo je, da vse premalo poznamo silno bogastvo, ki ga vsebujejo koncilska besedila, ta »veliki katekizem našega časa«, kakor jih je označil papež Pavel VI. Vsak pravi komentar vodi h globljemu spoznanju besedila in k prevodbi v življenje. Tako bomo tudi Slovenci radi segali po vsestranski obravnavi dogmatične konstitucije o Cerkvi, ki so nam jo pripravili omenjeni avtorji. Velika škoda bi bila, če bi brezbržno šli mimo dragocenega pomočka, kakršnega nam daje na voljo hrvatska zbirka komentarjev 2. vat. koncila.

*France Perko*

**Lj. Rupčić — A. Kresina — A. Škrinjar, Komentar dogmatske konstitucije o božanski objavi** (Komentari dokumenata Drugog vaticanskog sabora, 11. svezak), Filozofsko-teološki inštitut DI, Zagreb 1981, 294 str.

Med najpomembnejša besedila 2. vatikanskega koncila spada gotovo dogmatična konstitucija o božjem razodetju. Brez nje bi nauku o Cerkvi in življenju Cerkve manjkalo nekaj bistvenega. Organizacijo dela pri pripravi komentarja te konstitucije je vodil o. Ljudevit Rupčić, profesor bibličnih ved na frančiškanski visoki bogoslovni šoli v Sarajevu. Poleg Predgovora in Uvoda je dr. Rupčić napisal tudi komentar k 1. in 2. poglavju (str. 51—84; 253—278). Razlago 2. in 4. poglavja (87—

113; 175—196) je prevzel Ante Kresina, profesor za biblične vede na bogoslovni visoki šoli na Reki. Ostali dve poglavji, ki sta — vsaj v nekaterih točkah — še posebno kočljivi, je razložil o. Albin Škrinjar, profesor bibličnih ved na jezuitskem filozofsko-teološkem inštitutu v Zagrebu: 3. poglavje, ki govori o navdihnjenju in razlagi sv. pisma (117—172), in 5. poglavje, ki se nanaša na novo zavezo in s tem na vprašanje o zgodovinskosti evangelijev (199—278).

Celoten komentar je vključen, kakor pravi v Predgovoru Lj. Rupčić, v vrsto ostalih komentarjev, posvečenih dokumentom 2. vatikanskega koncila. »Soavtorje je navdihoval isti duh, a vsak je bil svoboden, da poda svoje gledanje na vsebino in probleme, ki so v zvezi s konstitucijo „Božja beseda“. Vzporedno s to svobodo je vsak od njih prevzel tudi odgovornost za svoje trditve« (7). Pri celotnem delu je bilo treba premagati mnoge različne težave. »Zato se kot organizator dela rad in zelo zahvaljujem sodelavcem, posebno soavtorjema, ki sta prispevala, da so bile premagane. Posebno hvaležnost skupno dolgujemo škofu Škvorcu, ker je sprožil izdajanje komentarjev koncilskih dokumentov sploh in dajal trajno pobudo, da bi bili čim bolj obdelani in čim preje postavljeni na voljo javnosti« (8).

Tudi v tem zvezku so ob koncu dodana skrbno in natančno izdelana kazala (281—294), tako da je knjiga, ki je tudi s tehnične strani kvalitetna, zares uporabna in koristna, vredna vsega priporočila.

A. Strlè

**Das Buch Hiob.** Illustrationen von Hans Fronius, Einleitung von Johannes Marböck. Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk Klosterneuburg, 1980, str. 103.

Poleg tega, kar je navedeno v naslovu, nam knjiga nudi tudi kratek predgovor (str. 5) patra Norberta Höslingerja, ki vodi avstrijsko katoliško biblično ustanovo v Klosterneuburgu. Besedilo Jobove knjige je prevzeto iz dokončne izdaje enotnega

nemškega prevoda svetega pisma (Einheitsübersetzung, Endfassung 1980).

Predgovoru sledi eksegetično-teološki uvod pod naslovom »Hiob und sein Gott« (str. 7—13), ki je edina besedna razlaga Jobove knjige. Pisec Johannes Marböck je redni profesor za staro zavezo na graški teološki fakulteti.

Glavna značilnost pričujoče izdaje Jobove knjige je 12 grafičnih upodobitev na Jobovo temo. Avtor je znani avstrijski grafik Hans Fronius, ki je bil leta 1903 kot sin avstrijskega zdravnika rojen v Sarajevu.

Jobova knjiga za spoznanje osnovnega sporočila res ne zahteva obsežnih uvodov in komentarjev. Besedilo je samo dovolj zgovorno, zato pa hvaležna tvarina tudi za likovne umetnike. Fronius je mojstersko zajel Jobovo bolečino med obupom in upanjem v skupnosti z Bogom. Grafične upodobitve so skrajno realistične in izrazno izredno močne. Umetniku je očitno šlo bolj za učinek resničnega kakor lepega. Resničnost Jobove knjige je mnogostranska. Glavni junak je oropan vsega otipljivega, na kar bi se lahko opiral. Med tem ko mu žena pristopi s skušnjava, štirje prijatelji pa z neuspešnimi tolažili, Job napne vse zadnje sile svojega bivanja na robu smrti, da od Boga prikljče priznanje nedolžnosti in rešitev. Uporniku se končno prikaže sam Bog kot stvarnik in ga s svojim poukom o nedoumljivi stvarjenjski božji modrosti nagne k hvalospetu kljub nerazrešeni uganki trpljenja.

Knjiga je zaradi svoje vsestranske neposrednosti in nazornosti primerna za najširši krog bralcev.

Jože Krašovec

**Bartholomaei Arnoldi de Usingen O. S. A., Responsio contra Apologiam Philippi Melancthonis, quam edendam curavit Primož Simoniti.** Augustinus-Verlag Würzburg 1978 (Cassiciacum, Supplementband VII), XXIV + 720 str. + 2 prilogi.

Čudna, zavita in zamotana so pota znarnosti, bi lahko zapisal ob pregledovanju

zajetne knjige slovenskega raziskovalca Primoža Simonitija, ki je v latinskem in nemškem jeziku izšla pred tremi leti v Würzburgu.

S teološko vsebino pomembnega kontroverznega spisa, shranjenega v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani in zdaj dostopnega svetovni teološki javnosti, se bodo morali ukvarjati teologi in zgodovinarji, zdi se mi pa prav, če v tem zapisu in predstavitvi zlasti v spodbudo novim, mladim raziskovalcem, podrobneje opišem tudi pot, ki je privedla do pomembnega odkritja in objave.

Svèt jugoslovanskih akademij znanosti in umetnosti je pred desetletji začel izdajati slovar srednjeveške latinščine, kakor so jo nekoč pisali na tleh Jugoslavije: *Lexicon latinitatis mediae aevi Jugoslaviae*, Zagreb 1969—1978. Še preden je bil ta slovar dokončan, so že začeli izpisovati podatke za njegovo nadaljevanje, za slovar novoveške latinščine. Potreben je bil najprej bibliografski popis vseh latinskih spisov do srede prejšnjega stoletja, ko je latinščina prenehala biti živ jezik. Hkrati z že objavljenimi popisi rokopisnega gradiva je bilo treba še sestaviti popis tiskov, iz katerih bi bilo potrebno izpisati besedje za nameravani slovar. Za slovenski del te bibliografije (*Sloveniae scriptores latini recentioris aetatis*, Zagreb—Ljubljana 1972) so naprosili klasičnega filologa Primoža Simonitija, ki je že 1964 sestavil popis starih filozofskih rokopisov v zbirki NUK v Ljubljani, in je 1970 izšel v Skopju v reviji *Živa antika*, razširjen še na druge knjižnice pa 1971 v Ljubljani: *Bibliografija filozofskih tekstov (rokopisov in tiskov) na Slovenskem do leta 1800*.

Vzporedno s tem delom se je Simonitiju pokazala podoba stare knjižnice ljubljanskih škofov v njihovi rezidenci v Gornjem gradu: Med knjigami iz stare Gornje-grajske knjižnice (*Zbornik NUK, I, 1974, 17—48*). Posamezne knjige in rokopise z vpisom »*Ex libris ep(iscoporum) Lab(acensium) bibliothecae Oberburg(ensi)*« je namreč srečal ob pregledovanju obeh najstarejših ljubljanskih knjižnic, NUK in

Semeniške knjižnice, v Nadškofijskem arhivu v Ljubljani pa je našel tudi katalog te knjižnice, ki ga je 1655 dal sestaviti generalni vikar Filip Terpin. V tem katalogu je vpisan tudi anonimi latinski rokopis: *Responsiones catholicae ad apologias Philippi Melantonis (!) manuscriptae in membrana lacerata*, torej katoliški odgovor na Melanchtonovo apologijo, ki ga je pa Simoniti poznal že izmed rokopisov v NUK, kjer nosi oznako Ms 73.

Podatek o avtorju je bil morda nekoč na zdaj izgubljenem naslovnem listu, zdaj je pri uvodu ohranjeno le »*f. B. de*«. Te črke pa so v zvezi z nekaterimi podatki v besedilu bile P. Simonitiju zadosten dokaz, da gre za spis, ki ga je napisal »*frater Bartholomaeus Arnoldi de Usingena*«. Avgušinski teolog Arnoldi iz Usingena (ok. 1465—1532) je bil še pred vstopom v samostan Luthrov učitelj filozofije na univerzi v Erfurtu, 1512 je postal njegov redovni sobrat, ni mu pa sledil v »*novem*« nauku, ampak se je 1525 umaknil v Würzburg. Na državnem zboru v Augsburgu, kjer so protestanti 1530 oblikovali svojo »*augšburško*« veroizpoved, je Arnoldi s katoliškimi teologi, ki so sestavili svojo zavrnitev te veroizpovedi: *Confutatio confessionis Augustanae* (kritično izdajo je Herbert Immenkötter pripravil za zbirko *Corpus Catholicorum* in je kot št. 33 izšla 1979). Filip Melanchton, glavni avtor protestantskega besedila, je že 1531 objavil svoj odgovor na katoliško zavrnitev: *Apologia Confessionis Augustanae*. Kontroverza se seveda ni smela ustaviti in Arnoldi je takoj napisal odgovor Melanchtonu. Ker pa je že jeseni 1532 umrl, se poskusi za posmrtni natis tega odgovora niso uresničili, za spis pa so pozneje v strokovni literaturi navajali, da se je izgubil. Na ljubljanskem rokopisu je zapisano, da je bil prepisan 15. aprila 1533, zato najditelj P. Simoniti upravičeno sklepa, da je bil morda prav ta prepis narejen za nameravano tiskanje, kakor je to izpričano v dokumentih. Nerešena pa seveda ostaja uganka, kako in kdaj je rokopis prišel v knjižnico ljubljanskih



škofov. V času od 1533 do popisa knjižnice 1655 je minilo nad sto let, v Ljubljani se je v tem času zvrstilo deset škofov od Rauberja do Buchheima, le slučaj ali trudapolno iskanje po škofijskem in drugih arhivih bi lahko razrešilo to uganoko.

Simoniti je svojo najdbo in prve ugotovitve objavil v že navedenem Zborniku NUK, podrobneje in za svetovno informacijo v avguštinski reviji *Augustiniana* (*Über die »Responsio contra Apologiam Melancthonis«*, 1975, 48—57), nato pa je celotni rokopis pripravil za natis v zbirki *Cassiciacum*, ki jo Augustinus-Verlag izdaja prav v Würzburgu, kraju piščeve smrti. Poleg celotnega prepisa izvirnika, ki sta ga pisala dva pisca, in je zlasti prvi pisal v gotici bolj malomarno, je Simoniti pripravil seznam kratic in nemški uvod (str. VII—XXIV), opombe pod črto, v katerih je označil navedke iz sv. pisma in drugih piscev. Te navedke je zbral v posebnem kazalu (str. 681—703), na koncu je še imensko in stvarno kazalo (str. 705—717).

Svoj spis je Bartholomaeus Arnoldi po navadi kontroverzistov sestavil tako, da je odstavek za odstavkom dobesedno zapisal Melancthonovo apologijo, nato pa dodal svoj odgovor na vsak odstavek. Ker je Melancthonov spis znan, je Simoniti lahko preveril, koliko je naš rokopis veren v prepisovanju; malenkostne ugotovljene razlike je navedel v opombah.

Razdelitev Arnoldijeve kontroverze se seveda naslanja na razdelitev augsburške veroizpovedi in enako razdelitev Melancthonove apologije, včasih pa v eno poglavje povzema več njegovih členov, drugod jih razdeli bolj na drobno. Za prologom je Melancthonovo pismo in Arnoldijev odgovor nanj, v prvem delu je v 17 členih obdelan nauk o osnovnih verskih resnicah, izvirnem grehu, dveh naravah v Kristusu in opravičenju. Naslednji člani govorijo o Cerkvi, pokori, spovedi in zaščevanju, številu in delitvi zakramentov, človeškem izročilu v Cerkvi in priprošnjah svetnikov. Drugi del ima tako

kot *Confessio Augustana* samo pet členov, in to o Gospodovi večerji, ženitvi duhovnikov, maši, redovnih zaobljubah in cerkveni oblasti. Jedro je seveda v nauku o opravičenju, ki v tiskani knjigi sega od str. 46 do 235, zelo obsežni pa so tudi odstavki o spovedi in pokori (str. 274—398).

Vsa knjiga je seveda pisana v latinščini in bo zato le malo bralcev moglo »uživati« ob sočnem jeziku in slogu verskih kontroverz 16. stoletja. Za zgled, kako daleč od sedanjega ekumenskega obravnavanja je to pisanje o spornih verskih zadevah, naj bo tu objavljen prevod odlomka iz 3. poglavja drugega dela o maši (str. 546—548). Ta odlomek je še posebej zanimiv v času, ko smemo imeti mašo v domačem jeziku in smo tudi sicer vajeni, da v Cerkvi ni vse nespremenljivo.

Melancthon:

Ohranjamo (= protestanti) običajne javne cerkvene obrede, razpored beril, molitev, liturgično obleko in podobne reči.

Nasprotniki (= katoličani) na dolgo razlagajo uporabo latinščine pri maši, pri čemer se jim seveda ne posreči, da bi dokazali, kako v veri Cerkve nepoučenemu poslušalcu more koristiti, če posluša mašo, ki je ne razume; nespametno namreč trdijo, da je bogočastno opravilo že poslušanje kot tako in da koristi tudi brez razumevanja. Tega nočemo hudobno napihovati, ampak prepuščamo sodbi bralcev.

Vendar pa to zato omenjamo, da mimogrede povemo, kako tudi mi ohranjamo latinska berila in molitve.

Obrede je treba ohranjati zato, da ljudje spoznajo sv. pismo, po besedi poučenim se zbudi vera, strah (božji) in zato tudi molitev: to je namreč smisel obredov.

Latinščino ohranjamo zaradi tistih, ki se latinskega jezika učijo in ga razumejo, dodajamo pa nemške cerkvene pesmi, da se tudi ljudstvo lahko poučuje in s tem zbuja svojo vero in strah (božji).

Ta običaj je bil vedno v cerkvah. Čeprav so nekateri večkrat, drugi bolj poredkoma



dodajali nemške cerkvene pesmi, so vendar skoraj povsod ljudje kaj peli v svojem jeziku. Nikoli pa ni bilo zapisano ali narisanano, da ljudem koristi poslušanje beril, ki jih ne razumejo, ali da koristijo obredi ne zato, ker so poučni in spodbudni, ampak sami iz sebe (ex opere operato), ker so opravljeni, ker se vidijo.

Slabo veljavo imajo ta farizejska mnenja.

Arnoldi:

Kaj pomaga, če ohranjate obrede itd., ko pa vaše maše niso katoliške, ki so edine Bogu ljube in sprejemljive?

Tvoji nasprotniki niso taki, da bi se jim ne posrečil dokaz glede uporabe latinščine pri maši v latinski Cerkvi, pač pa to ukazujejo voditelji Cerkve, ki jih je treba ubogati, kot pravi sv. Pavel.

Dokaz se ne posreči vam, ki naročate ohranjati mašo in jo dovoljujete v domačem jeziku, da globoke božje skrivnosti opevajo konjski hlapci v hlevih, kmetiči na pašnikih, dekleta po vrtovih in travnikih, živalski (= neuki) ljudje na cestah in razpotjih.

Zakaj ste raje obdržali latinska berila in molitve kot kaj drugega, ko so vendar berila za pouk in molitve za spodbudo pobožnosti bolj primerne kot kaki drugi obredi? Ne razumem, kako se bodo iz njih ljudje poučili o sv. pismu, ko vem, da obredi krasijo bogoslužje in spodbujajo pobožnost tako v mašniku kot v tistih, ki mašo vidijo.

Če ohranjate latinščino zaradi tistih, ki jo razumejo, nočete torej beril in molitev prilagoditi drugim, s tem pa razdelite sad maše in ljudstvo oropate za del tega sadu.

Dodajate pa nemške cerkvene pesmi zaradi svoje hudobije, da bi se ljudje iz njih naučili vaše zlobe in se v njej utrdili, kakor so v svojem času delali krivoverci Celz in drugi stari krivoverci.

Dovolj je znano, kakšen je bil običaj v nemških cerkvah glede cerkvenih pesmi v domačem jeziku, ker so se ravnale po vsebini praznikov, o vstajenju, vnebohodu, poslanju Svetega Duha, Kristusovem rojstvu itd., in da v njih ni nič brezbož-

nega in takega, kar bi spodbujalo k ločitvi od edinosti katoliške Cerkve.

Ni nam neznano, kakšne so vaše ljudske cerkvene pesmi, ki jih pol ure dolgo vaši ljudje pejejo pred vašo pasjo mašo in pred vašo brezbožno in hinavsko pridigo. Ponovno sem sam take slišal v našem samostanu v Erfurtu, v cerkvi, ki so nam jo vaši ljudje s silo odvzeli in s tem izpričali svojo vero in strah božji, ki mu služijo s takšnim ropanjem. V prejšnjih časih je tisti, ki je vzel kelih v cerkvi, zagrešil svetoskrunstvo in so ga za to kaznovali, tisti, ki izmed tvojih in tvoje vere odvzame kar celo cerkev, pa naj ne bi bil svetoskrunec, ampak pobožen in veren?

Če ni bilo nikoli napisano ali narisanano, da ljudem koristi poslušanje beril, ki jih ne razumejo, zakaj v svoji pasji maši pejete latinsko, kot sam praviš, česar ljudje ne razumejo? Ali ne govoriš sam zoper sebe?

Kaj mislim o obredih, sem že povedal. Ko pa ti govoriš o njih, nam na neslan način pripisuješ, kar hočeš. Zato lahko jaz rečem: Slabo veljavo imajo te tvoje narisane in potvorbene norčije s pasjimi mašami vred!

Primož Simoniti se je z našim avtorjem srečal tudi ob študiju humanistične filozofije na naših tleh (Humanizem na Slovenskem, Ljubljana 1979, 183), ker je Arnoldijev tiskani filozofski spis prav tako kot njegov rokopis ohranjen v NUK. Izdajo Arnoldijevega odgovora na Melancthonovo apologijo augsburške veroizpovedi pa lahko v nekem smislu sprejmemo kot slovenski prispevek k jubileju: 1980 so se namreč vrstile različne slovesnosti ob 450-letnici te veroizpovedi in je izšla vrsta teoloških spisov na to temo.

*Marijan Smolik*

**Maksimiljan Jezernik, Friderik Baraga,** Acta Ecclesiastica Sloveniae, Ljubljana 1981, str. 240.

Prav je, da smo končno prišli skoro do popolne zbirke dokumentov o misijonarju

in škofu Frideriku Baragi. Objavil jih je v novi slovenski zgodovinski reviji Maksimiljan Jezernik, in sicer vse tiste, ki jih je odkril v arhivih kongregacije za evangelizacijo narodov (Propaganda). Sicer je Jezernik res nekatere od njih objavil že v svoji doktorski disertaciji (»Frederic Baraga«, New York—Washington 1968), vendar je sedaj objavljenih še mnogo drugih. Jezernik je imel kot profesor na Urbaniani v Rimu ugodne možnosti, da je to odkril. Hvaležni mu moramo biti za to.

Dokumenti, ki jih Jezernik objavlja, so iz Baragove dobe na območju »velikih jezer«, kjer je deloval kot misijonar med Indijanci (Ottawa in Očipve) in pozneje apostolski vikar in redni škof. Kot uvod so primerni dokumenti, ki opisujejo žalostno versko in moralno stanje v škofijah Detroit in Cincinatti v dobi pred Baragovim prihodom. To revščino je za Leopoldino družbo v Münchnu opisal generalni vikar cincinattske škofije Friderik Rese. Knjižica je pomagala, da je Baragov misijonski poklic dozorel. Takrat je bil kaplan v Metliki. Dne 10. avgusta 1830 je odšel k škofu Wolfu, da bi dobil odpustnico iz ljubljanske škofije in dovoljenje za odhod v Ameriko. Škof Wolf mu je to dovolil. Že l. 1831. Za dokumente Propagande, ki jih objavlja Jezernik, je Baragovo delovanje zanimivo predvsem od takrat, ko je za Gornji Michigan treba ustanoviti apostolsko administraturo in določiti administratorja. Tedaj se pojavi ime »Fridericus Baraga« s pristavki »Austriacus«, »eximius«, »misionarius apud Indios« in pod (prim. str. 194). Tedaj se v korespondenci med kongregacijo in Baragom začne pojavljati zanimivo vprašanje, za katero je bil Baraga občutljiv, pa ne zaradi sebe, ampak zaradi uspešnejšega delovanja med Indijanci. Po imenovanju za apostolskega vikarja sprašuje sebe in Rim, ali ne bi bilo bolje, da bi takoj postal redni škof in ne samo apostolski administrator. To se je res zgodilo l. 1853.

Toda Baraga se sprašuje še naprej: mene so imenovali za škofa »in partibus infidelium«, moji sosede (Toronto, Sv. Pavel—Minnesota, Milwaukee, Detroit) pa so imenovani po imenu svojega sedeža. Tudi to mu uspe. Njegova škofija dobi naslov: »Mariopolitana in Michigan«, po prvem sedežu nove škofije Sault St. Marie. Kot novi škof pogumno začne delovati. Na kongregacijo v Rimu prihajajo tudi s te nove škofije redna poročila. Med odkritimi listinami je posebno znamenit nov statut Baragove škofije, ki ima bogata poglavja o poznanju vernikov (»oves«), o maševanju zanje, o pridiganju, o delitvi zakramentov, o dobrem zgledu in o skrbi za reveže. Ta statut je tako bogat, da bi se ga splačalo posebej obdelovati. Dokument pa razkriva tudi tolikšno pastoralno gorečnost škofa Baraga, da ga mora Rim skoraj krotiti.

Med dokumenti, ki jih je Jezernik odkril v arhivih kongregacije, so zanimivi in pomembni tudi tisti, ki beležijo spor med kongregacijo in Baragom, ki so mu očitali, da so v njegovem prevodu katekizma v jezik domačinov ostale določene napake. Baraga je svoj prevod branil, izražal pa tudi pripravljenost, da vse popravi, kar je napak, češ da bi raje umrl kakor pustil, da bi se kaj napačnega širilo med njegovimi Indijanci.

Zanimiv je tudi tisti del korespondence med kongregacijo in škofom Barago. Ta bi rad prenesel sedež svoje škofije v Marquette ob Gornjem jezeru, ki da je mnogo bolj središče škofije kakor Sault St. Marie, ki je povsem na robu. Dovoljenje za to je dobil. Uradni naslov škofije pa je poslej tak, da obsega ime oba sedeža. Škofija se imenuje »Marianopolitana—Maquettensis«.

Poslej so Baragovi stiki s kongregacijo obsežni le v obliki rednih letnih poročil. Med njimi je posebno zanimivo tisto, ki ga je po Baragovi smrti l. 1869 poslal že škof Mrak. Iz poročila je zelo viden napredek, ki ga je škofija doživela v dobi Baragovega pontifikata.

V zadnjih dokumentih prihajajo na vrsto že tisti, ki spremljajo zadnja leta njegovega življenja in dela. Medtem pa koncilu l. 1852 v Baltimoru, v Baragovih dokumentih še ni moglo biti govora, saj Baraga takrat še ni bil škof, pač pa je škof Baraga že nastopal na 2. plenarnem koncilu, ki se je začel prav tako v Baltimoru. Toda že 8. oktobra 1867 ga je zadela kap. Iz Baltimora se je hotel in moral vrniti v Marquette. Poslej se še posebno muči s skrbjo, kdo bo njegov naslednik. Skrbijo ga tudi dolgovi in veliko pomanjkanje duhovnikov. Dne 19. januarja 1868 Baraga umrje »v sluhu svetosti«, kakor

so mu verniki, duhovniki in najvišji cerkveni predstavniki splošno priznavali.

Jezernikova zbirka dokumentov je nova in dragocena zbirka tistih podatkov, ki jih bo Baragov proces za beatifikacijo oziroma kanonizacijo še posebno potreboval. Četudi so v tekstih nekatere jezikovne napake, je celotno delo resno in vredno znanstvenika, ki ima to srečo, da »stoji pri viru«. Vsi, ki jim je Baragova pot do oltarja pri srcu, mu bodo hvaležni. Hvaležni tudi za povzetke vsebine na koncu knjige in natančen seznam Baragovih del v jeziku domačinov — Indijancev.

*Vilko Fajdiga*

## Akademsko leto 1980/81 na Teološki fakulteti

### Število študentov

Ob pregledu dela na teološki fakulteti v preteklem akademskem letu najprej poglejmo nekaj statističnih podatkov o slušateljih: kakšno je bilo celotno število vpisanih, koliko jih je bilo v posameznih letnikih, kateri škofiji oziroma redovni skupnosti pripadajo. Zaradi primerjave so v oklepajih navedene številke vpisanih v zimskem semestru akademskega leta 1979/1980.

V poletnem semestru 1980/81 se je vpisalo 142 (194) slušateljev, od tega v Ljubljani 119 (168), na oddelku v Mariboru pa 23 (26). Rednih študentov je bilo 138, izredni so bili 4.

Glede na posamezne letnike je bilo stanje naslednje: I. — 23 (32), II. — 28 (34), III. — 25 (35), IV. — 25 (17), V. — 13 (23), VI. — 23 (44), VII. — 5 (9).

Posamezne skupnosti so s svojimi slušatelji na teološki fakulteti bile zastopane takole: ljubljanska nadškofija 36 (44), mariborska škofija 34 (48), koprška škofija 13 (15), frančiškani 12 (12 + 8), jezuiti 7 (9), kapucini 2 (3), minoriti 3 (5), lazaristi 6 (9), salezijanci 16 (22), redovnice 7 (5), druge škofije 1 (3), laiki 5 (6).

V tem letu so nastale spremembe tudi v profesorskem zboru. Takoj na začetku akademskega leta, 2. oktobra 1980, je umrl upokojeni profesor dr. Jakob Alek-

sič (glej BV 40 (1980) 4, 492—499: In memoriam, Profesor dr. Jakob Aleksič; Nagrobni govor ob smrti prof. dr. Jakoba Aleksiča; Življenjepis prof. dr. Jakoba Aleksiča; Bibliografija strokovnih bibličnih spisov prof. dr. Jakoba Aleksiča). 5. julija 1981 je po hudi bolezni dočrpel 54-letni profesor in dekan dr. Štefan Steiner. Večji del njegovih predavanj je že jeseni 1980 prevzel asistent za moralno teologijo mag. Matija Babnik.

### Doktorski izpiti

V zimskem semestru sta dva kandidata opravila doktorski izpit in obrambo disertacije. Anton Štrukelj in Rudi Koncilijska, oba iz ljubljanske nadškofije, sta imela ustni doktorski izpit dne 9. decembra 1980, obrambo disertacije pa spet oba na isti dan, 13. decembra 1980. Anton Štrukelj je pod vodstvom mentorja dr. Antona Strleta napisal obširno disertacijo z naslovom »Teologija krščanskih stanov pri Hansu Ursu von Balthasarju«. Ostali ocenjevalci disertacije so bili dr. Anton Nadrah, dr. France Oražem in dr. Franc Plemenitaš. Ko je kandidat v svoje delo vnesel zahtevane popravke, je na podlagi izjav recenzentov dne 7. aprila 1981 dobil »nihil obstat« dekanata teološke fakultete za natis disertacije.

Delo z naslovom »Življenje iz polnosti vere« (podnaslov se ujema z naslovom tipkane disertacije) je izšlo julija 1981.

Anton Štrukelj je tako izpolnil vse pogoje za promocijo.

Rudi Koncilija je ob mentorstvu dr. Jožeta Rajhmana napisal doktorsko disertacijo z naslovom »Cankar o družbeni vlogi Cerkve«. Drugi recenzenti so bili škof dr. Vekoslav Grmič, dr. Štefan Steiner in dr. Franc Perko. Naknadno je nalogo ocenjevalca namesto obolelega dr. Steinerja sprejel dr. Rafko Valenčič.

### *Praznovanje sv. Tomaža Akvinskega*

Praznovanje fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega dne 7. marca 1981 se je začelo s slovesnim bogoslužjem v ljubljanski stolnici. Bogoslužje je vodil veliki kancler in metropolit nadškof dr. Alojzij Šuštar ob somaševanju koprškega škofa dr. Janeza in ljubljanskega pomožnega škofa dr. Stanislava Leniča, spremljal ga je z ubranim petjem zbor bogoslovcev »Stanko Premrl« pod vodstvom prof. Jožeta Trošta.

Akademijo v čast sv. Tomažu, ki je bila v veliki avli teološke fakultete, je začel zbor bogoslovcev s Troštovo glasbeno upodobitvijo kratkega odlomka iz Tomaževega spisa »Summa contra gentiles«. Namesto bolnega dekana dr. Steinerja je goste pozdravil prodekan dr. Benedik. Prirčen pozdrav je bil najprej namenjen nadškofu dr. Alojziju Šuštarju, ki se je tokrat prvič kot veliki kancler teološke fakultete udeležil proslave njenega zavetnika. Ob njem sta bila koprski škof dr. Janez Jenko in ljubljanski pomožni škof dr. Stanislav Lenič, oba dolgoletna prijatelja fakultete. Žal se proslave nista zaradi drugih obveznosti mogla udeležiti škofa iz Maribora, dr. Franc Kramberger in dr. Vekoslav Grmič. Med gosti sta bila beograjska profesorja dr. Dimitrije Dimitrijevič in dr. Dimitrije Kalezić ter zastopniki študentov, zagrebško fakulteto je zastopal njen dekan dr. Celestin Tomić. K proslavi so prišli višji redovni predstojniki in predstojnice tistih skupnosti, ki imajo na naši fakulteti svoje študente,

navzoči so seveda bili profesorji in slušatelji teološke fakultete ter več prijateljev te naše znanstvene ustanove. Vsi udeleženci proslave so dekanu Steinerju v klinični center poslali naslednje pismo: »Dragi gospod dekan, slovenski škofje, profesorji, študentje, uslužbenci in prijatelji Teološke fakultete se Vas ob praznovanju fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega hvaležno spominjamo; v preizkušnji čutimo z Vami in prosimo vsemogočnega Očeta, da bi se kmalu vrnili med nas.«

Slavnostno predavanje je imel docent dr. Janez Juhant. Predstavil je zanimivo temo: »Bog filozofov ali teologov« (vpliv Tomaževe misli pri Slovencih ob prepodu sholastike). Tudi okvir predavanju je sam zarisal: eden od slušateljev je najprej prebral odlomek iz dela Antona Mahniča, Razmišljanje o vlogi filozofije v našem veku, po predavanju pa še nekaj stavkov iz spisa Prolegomena k metafiziki Immanuelu Kanta.

Že ustavljena navada je, da ob Tomaževi proslavi prejmejo diplome slušatelji, ki so v preteklem letu uspešno dokončali teološki študij. Tokrat so diplome prejeli: iz ljubljanske nadškofije: Bogdan Dolenc, Jože Erjavac, Janez Gerčar, Franc Godec, Milan Knep, Borut Košir, Ciril Murn, Ludvik Žagar; iz mariborske škofije: Franc Brglez, Mihael Herman, Marijan Jezernik, Janez Mohorič, Izidor Pečovnik, Roman Štus; iz koprške škofije: Žarko Škerlj; iz apostolske administrature za Banat Gyula Mettler; iz jezuitskega reda Ivan Rampre; iz frančiškanskega reda Alojzij Božič p. Ciril in p. Peter Lavrih; iz kapucinskega reda p. Miha Sekolovnik; iz minoritskega reda Janko Hajšek in Mirko Horvat; iz misijonske družbe sv. Vincencija Andrej Urbancel; iz salezijanske družbe Ivan Florijanc, Slavko Pajk, Franc Podbevšek in Vladimir Rakovnik; drugi: Anton Homar. Prodekan dr. Metod Benedik je vsem diplomantom čestital, priporočil jim je še nadaljnje teološko izobraževanje in jim zaželel veliko uspeha pri njihovem pastoralnem delu.

Tomaževu nagrado, ustanovo naših škofov, je letos prejelo sedem študentov. Njihova dela so na kratko prikazali profesorji moderatorji.

Roman Štus je napisal diplomsko nalogo z naslovom »Kristologija na prelomu?« Mentor dr. Franc Plemenitaš je o njej zapisal: »Diplomska naloga opisuje glavne silnice sodobnega mišljenja, ki zahtevajo posodobljanje teološke govornice o Kristusu, da bi Kristusova skrivnost postala relevantna za današnji čas. V glavnem delu kaže, kako sodobna kristologija osvetljuje Kristusovo skrivnost v jeziku, ki je razumljiv današnjemu človeku in ga življenjsko nagovarja ter more tako v današnjem miselnem in življenjskem obzorju sodobnemu človeku posredovati osrečujočo Kristusovo skrivnost.«

Mirko Rakovnik se je pod vodstvom dr. Valterja Dermote lotil teme »Mladostnik in religiozne vrednote«. »V sodelovanju z diplomiranim pedagogom Antonom Ciglarjem je sestavil anketo 27 vprašanj in jo dal v odgovor 300 anketirancem, od katerih je 271 zadostilo znanstvenim pogojem anketnega raziskovanja. Anketa je obsegala naslednje kroge vprašanj: vrednote mladostnikov, vera kot vrednota mladostnikov, vera in osebnostni razvoj mladostnikov in naši mladostniki in duhovni poklici. Anketa je pokazala veliko neizrabljenih možnosti za rast verskega življenja.«

Gyula Mettler iz Banata je obdelal temo »Tihamer Toth — radijski govornik in vzgojitelj«. Mentor dr. Janez Oražem je o nalogi zapisal: »Naloga je v vsakem oziru vzorna: oblikovno, metodično in vsebinsko. Ker je Toth tudi na duhovno rast predvojne mladine veliko vplival in so ga tudi mnogi slovenski pridigarji uporabljali zlasti za »krščanske nauke«, je prav, da smo dobili s to študijo tudi izčrpen prikaz v slovenskem jeziku.«

Milan Knep je ob mentorstvu dr. Antona Stresa obdelal temo »Osnovne razlike med krščanskim in marksističnim humanizmom«. »Omenjena naloga je zrelo, znanstveno ustrezno in zelo osebno delo. Literatura, ki jo avtor uporablja, je upo-

rabljena trezno, kritično in zelo samostojno. Prav zaradi te samostojnosti v razmišljanju zasluži ta naloga posebno pozornost.«

Franc Godec je za diplomsko nalogo predložil temo o Frideriku Baragu in njegovem odnosu do ljudskih pobožnosti. Mentor dr. Vilko Fajdiga je ugotavljal, kako je avtor prikazal, »da je bil Baraga tem pobožnostim zelo naklonjen že doma, kjer je odmrznil to, kar so zamrznilo janzenisti, poln istega duha pa je to naklonjenost kazal in poudarjal na delu med Indijanci.«

Mirko Urh je pri profesorju ekumenske teologije dr. Stanku Janežiču napisal nalogo »Filioque in ekumenski dialog«. »Pogumno se je lotil težkega in za zблиžanje med vzhodnimi in zahodnimi kristjani še tudi danes pomembnega vprašanja. Poglobil se je v bistvo različnega gledanja na izhajanje Svetega Duha nekdanj in danes ter v zahteve sodobnega ekumenskega dialoga. Pri nalogi posebej izstopajo logična razdelitev, jasno izražanje, skrb za pravičnost pri presojanju zgodovine, samostojnost mišljenja ter perspektiven pogled v prihodnost.«

Jože Ramovš je za svoje magistrsko delo pripravil študijo »Alkoholno omamljena vera«. Ocenila sto jo dr. Anton Trstenjak in dr. Štefan Steiner. »Srž naloge je tretji del, ki skuša analizirati alkoholikovo vero in moralnost. Izkaže se, da omamljena alkoholikova osebnost ni sposobna zavestne vere, upanja in ljubezni, niti življenja po zahtevnih krščanskih moralnih načelih. Pri tem ne gre toliko za vprašanje krivde, kolikor za težka vsakdanja vprašanja, ki se postavljajo tistim, ki z alkoholikom žive. Nekatera med njimi so z moralnega vidika zelo zapletena, v pastoralni praksi pa se pojavljajo pogosto.«

Slavnostno akademijo je sklenil zbor bogoslovcev s Troštovo skladbo Mikrokosmos na besedilo Aleša Ušeničnika.

Vse goste je gospod nadškof povabil na kosilo v nadškofijski dom. Tam je vse navzoče pozdravil veliki kancler, za njim

so spregovorili še prodekan dr. Metod Benedik, beograjski profesor dr. Dimitrije Dimitrijević, dekan zagrebške fakultete dr. Celestin Tomić in predstavnik višjih redovnih predstojnikov Rudi Borštnik.

*Profesor in dekan dr. Štefan Steiner je odšel*

V juliju 1980 so zdravniki ugotovili, da je dr. Štefan Steiner obolel za tumorjem v glavi. 3. avgusta so ga operirali, on sam je še dolgo upal, da bo ozdravel, pa se je stanje postopno slabšalo, več mesecev je hudo trpel in potem na praznik slovenskih apostolov Cirila in Metoda sklenil svoje življenje v 55. letu starosti.

Pokojni dekan, ki je zadnja leta živel v župniji Dob pri Domžalah, je v ponedeljek 6. julija ležal na mrtvaškem odru v kapeli Teološke fakultete v Ljubljani. Pokropit so ga prišli številni prijatelji in znanci, njegov spomin so počastili tudi predstavniki Komisije za odnose z verskimi skupnostmi SRS ter predstavniki skupščine mesta Ljubljane. Ob 17. uri je zanj opravil mašo zadušnico veliki kancler fakultete nadškof Šuštar, somaševala sta prodekan dr. Benedik in mag. Babnik.

Dr. Steinerja so pokopali na njegovo željo v domači župniji v Beltincih. Ob velikem kanclerju dr. Šuštarju sta somaševala škofa dr. Kramberger in dr. Lenič ter veliko duhovnikov. Gospod nadškof se je v homiliji pristrčno zahvalil pokojnemu profesorju in dekanu za njegovo zvesto službo Cerkvi: ... »ker se je zavedal, da je danes vedno več ljudi, ki ne vedo za pot, ki ne poznajo Kristusa kot resnico in življenje in so zato v nevarnosti, da ne pridejo k Očetu, je s tako zavzetostjo iskal vedno novih možnosti, izrazov, dokazov in utemeljitev, da ne bi samo slušateljem teologije, temveč tudi drugim prepričljivo pokazal, da pomeni hoja za Kristusom pot k svobodi, življenju in sreči.« Po maši so se od pokojnega dekana poslovili prodekan Teološke fakultete v Ljubljani dr. Metod Be-

nedik, dekan zagrebške Teološke fakultete dr. Celestin Tomić, župnik iz Doba pri Domžalah Miha Žnidar, zastopnik študentov novomašnik Ivan Štuhec, predstavnik župnije Gomilsko, kjer je pokojni nekaj časa župnikoval, ter nazadnje še domači župnik dekan Janko Škraban. Na zadnji poti na domače pokopališče ga je spremlilo okoli 200 duhovnikov in velika množica vernikov.

Ob smrti dekana Steinerja sta veliki kancler in Teološka fakulteta prejela številne izraze sožalja. Pronuncij Michele Cecchini je pisal: »Z globoko bolestjo sem sprejel žalostno novico o smrti preč. profesorja dr. Štefana Steinerja, dekana teološke fakultete. Izražam Vaši Ekselenci, družini Steiner, teološki fakulteti, duhovščini in vernikom nadškofije svoje najgloblje sožalje. Jutri bom daroval sveto mašo za blagor duše tako zaslužnega duhovnika, vedno dobrohotnega in po znanstveni razgledanosti vrednega spoštovanja. Profesor Steiner je posvetil Bogu in bližnjemu vse svoje visoke sposobnosti, vso svojo intenzivno intelektualno in pastoralno aktivnost. Cerkvi in Svetemu seдеžu je vedno izkazoval neomajno zvestobo. Gospod mu podeli večno plačilo.« Sožalno pismo je poslal koprski škof dr. Janez Jenko, ki se pogreba ni mogel udeležiti. Prav tako so izrazili sožalje beograjski nadškof Alojzij Turk, rektor Slovenika msgr. Jezernik, dekan beograjske pravoslavne fakultete dr. Dušan Kašić, posebej še beograjska profesorja Gardašević in Drašković, dekan Teološke fakultete v Regensburgu dr. Rief, regensburški profesor dr. Nastainczyk, dekan Franjevačke teologije v Sarajevu Andrija Zirdum, prior kartuzije Pleterje s sobrati, salezijanski inspektor Rudi Borštnik, provincialna predstojnica uršulink s. Leticija Kovač, senior Novak, predsednik islamske skupnosti v Ljubljani Adil Begović, predsednik predsedstva RK SZDL tov. Mitja Ribičič, predsednik komisije za odnose z verskimi skupnostmi SRS tov. Dušan Šinigoj, rektor univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani prof. dr. Slavko Hodžar, pred-



sednik komisije za odnose z verskimi skupnostmi pri skupščini mesta Ljubljane Niko Lukež, v imenu koordinacijskega odbora za urejanje odnosov med samoupravno družbo in verskimi skupnostmi pri predsedstvu MK SZDL Ljubljana Milan Meden ter pokojnikovi sošolci s soboške gimnazije.

#### *Druga dogajanja in dejavnosti*

Dne 12. novembra 1980 je ljubljanska teološka fakulteta sklenila pogodbo o sodelovanju z univerzo v Regensburgu. Najpomembnejše točke: obe ustanovi »bosta skupno izvajali raziskovalne projekte, ki zanimajo obe strani... pri tem se bosta med seboj podpirali z izmenjavo profesorjev in znanstvenih sodelavcev... obe fakulteti pospešujeta izmenjavo študentskih skupin...« Pogodbo sta podpisala rektor univerze dr. Henrich ter prodekan dr. Benedik. Slovesnosti so se z ljubljanske strani udeležili še profesorji dr. Ojnik, dr. Dermota in dr. Dolinar. Zadnja dva sta naslednji dan že v smislu te pogodbe kot gosta predavala na regensburški univerzi. Dr. Dermota je govoril o temi »Kateheza v dobi elektronske komunikacije«, dr. Dolinar je pripravil predavanje »Prizadevanja Tomaža Hrena za cerkveno unijo z Uskoki«. V Ljubljano sta kot predavatelja gosta prišla dva profesorja iz Regensburga. 11. maja 1981 je dr. Benz govoril o temi »Oblast in vest«, 20. maja pa dr. Winkler o temi »Reforma pred reformacijo«.

Med predavatelji gosti je bil v tem akademskem letu tudi član predsedstva SRS tov. Tone Bole. 5. decembra 1980

je imel predavanje »Aktualni problemi družbeno-ekonomskega razvoja Slovenije v naslednjih petih letih«.

Dne 6. maja 1981 je med svojim tri-dnevnim bivanjem v Sloveniji obiskal Teološko fakulteto dunajski kardinal dr. Franz König v spremstvu nadškofa dr. Šuštarja. Ogleдал si je fakultetne prostore in nato odšel v zbornico, kjer ga je pričakalo 18 profesorjev. V imenu professorskega zbora ga je pozdravil prodekan dr. Benedik, zatem se je kardinal zadržal s profesorji v krajšem pogovoru. Še posebej so ga zanimala vprašanja, ki zadevajo dialog med kristjani in ateisti.

Dne 7. novembra 1980 je bilo v fakultetni kapeli evharistično bogoslužje za pokojne profesorje, uslužbenice in študente teološke fakultete, takoj za tem pa še komemoracija za profesorjema, ki sta umrla v preteklem akademskem letu; o dr. Demšarju je spregovoril dr. Dermota, o dr. Aleksiču pa dr. Krašovec.

Na zadnji dan predavanj, 29. maja 1981, je fakulteta priredila kratek simpozij ob spominskem dnevu 1600-letnice cerkvenega zbora v Carigradu in sinode v Ogleju, katere se je udeležil tudi prvi po imenu znani emonski škof Maksim. Za uvod je spregovoril veliki kancler nadškof dr. Alojzij Šuštar, predavali so: dr. France Dolinar, Cerkev v političnih strukturah rimskega cesarstva, dr. Ivan Pojavnik, Vesoljni cerkveni zbor v Carigradu 381 in pomen nicejsko-carigrajske veroizpovedi, dr. Metod Benedik, Oglejska sinoda 381 z udeležbo emonskega škofa Maksima. Ta predavanja prinaša pričujoča številka Bogoslovnega vestnika.

*M. Benedik*





# VSEBINA (SUMMARIUM)

283 Dekanu dr. Štefanu Steinerju v slovo  
In memoriam dr. Štefan Steiner

## Razprava (Studia)

- France Perko 287 Zgodovina Cerkve v šolskih učbenikih  
Die Kirchengeschichte in Schulbüchern  
L'histoire de l'Eglise à travers les manuels  
scolaires
- France M. Dolinar 310 Cerkev in svoboda v moderni dobi v luči  
zgodovinskega razvoja  
Die neuzeitliche Kirche und die Freiheit im  
Licht der geschichtlichen Entwicklung  
L'Eglise contemporaine et la liberté. Un  
point de vue historique
- Metod Benedik 330 Redovništvo v službi Cerkve  
Ordenswesen im Dienst der Kirche  
I religiosi nel servizio della Chiesa
- France M. Dolinar 344 Cerkev v političnih strukturah rimskega  
cesarstva v četrtem stoletju  
Die Kirche in den politischen Strukturen des  
Römischen Imperiums im vierten Jahrhundert  
L'Eglise dans les structures politiques de  
l'empire romain au IV<sup>e</sup> siècle
- Ivan Pojavnik 354 Vesoljni cerkveni zbor v Carigradu leta 381  
in pomen nicejsko-carigradske veroizpovedi  
Das Konzil von Konstantinopel im Jahre 381  
und die Bedeutung des nicaeno-  
konstantinopolitanischen  
Glaubensbekenntnisses  
Le concile de Constantinople en 381 et la  
signification du symbole de Constantinople
- Metod Benedik 362 Oglejska sinoda 381 z udeležbo emonskega  
škofa Maksima  
Die Synode von Aquileia 381 mit der  
Teilnahme des Bischofs Maxim von Emona  
Il concilio di Aquileia 381 con la  
partecipazione del vescovo Massimo  
di Emona

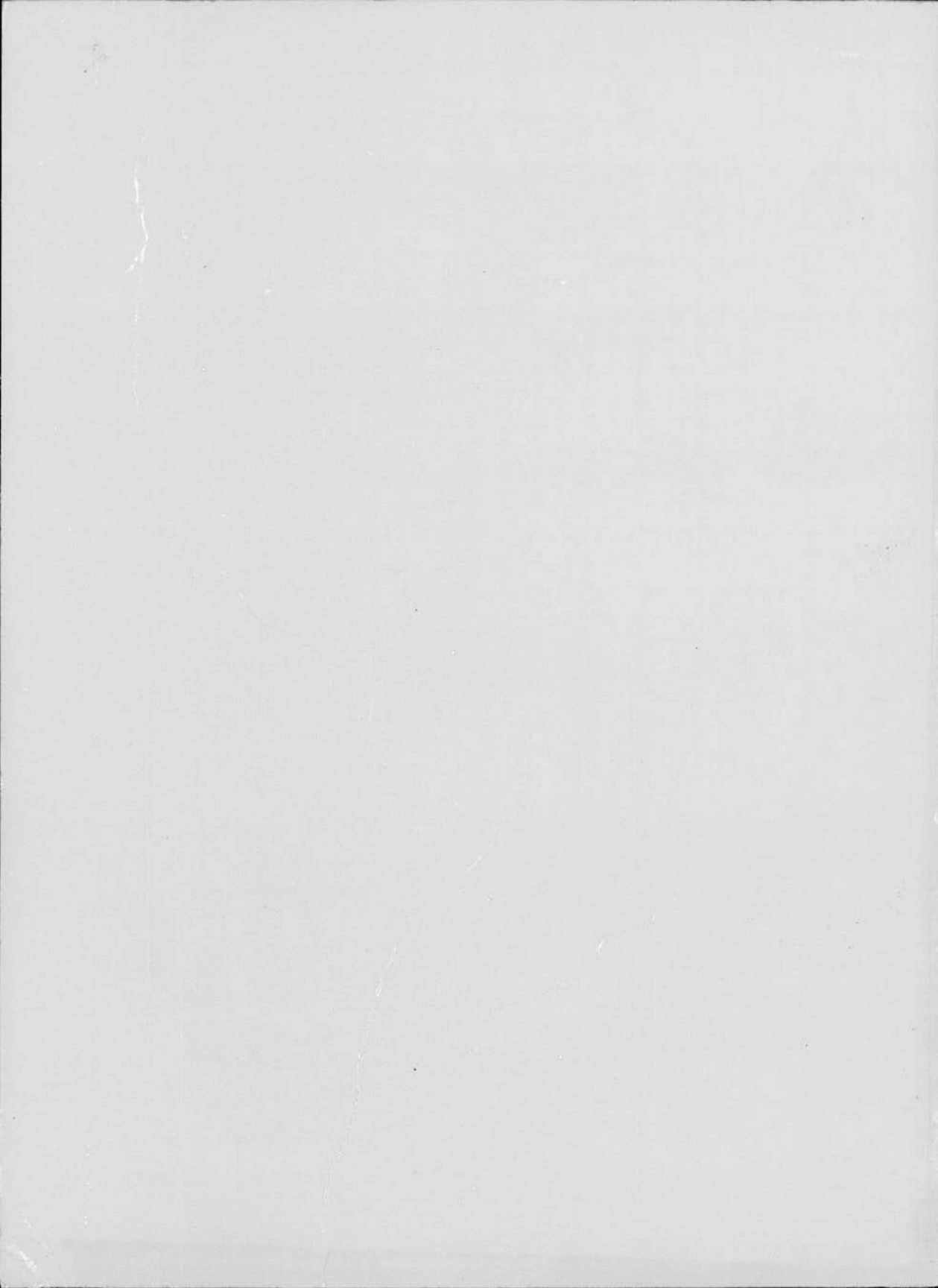
## Pregledi (Miscellanea)

372 Marija kot dostop do celote vere in  
teologije (A. Strlè)

## Ocene (Recensiones)

- 382 R. Brajčić . . . , Dogmatska konstitucija  
o Cerkvi — Lumen Gentium, Komentar,  
knjiga 2. (F. Perko)
- 383 Lj. Rupčić . . . , Komentar dogmatske  
konstitucije o božanski objavi (A. Strlè)
- 384 Das Buch Hiob (J. Krašovec)
- 384 Bartholomaei Arnoldi de Usingen O. S. A.,  
Responsio contra Apologiam Philippi  
Melanchtonis, quam edendam curavit  
Primož Simoniti (M. Smolnik)
- 387 Maksimiljan Jezernik, Friderik Baraga  
(V. Fajdiga)
- 390 Akademsko leto 1980/81 na Teološki  
fakulteti (M. Benedik)

## Poročila (Notitiae)





LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 4  
41 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1981





# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETO 41

št. 4

LJUBLJANA 1981

# BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 4

1981

leto 41

---

## BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor A. Pirnat

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

Naslov uprave: Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 1000 Ljubljana, Jugoslavija.

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

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

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

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

---

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

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

*Marijan Smolik*

### Pridigar, mariolog in zgodovinar Janez Ludvik Schönleben (1618-1681)

*Ob tristoletnici smrti*

V drugi polovici 17. stoletja po končani tridesetletni vojni je v Evropi živelo veliko zanimivih ljudi, ki so vsak po svoje vplivali na življenje narodov in Cerkve. Voditelja obeh velikih držav: nemški cesar Habsburžan Leopold I. (1658—1705) in francoski »sončni« kralj Ludvik XIV. (1643 do 1715) naj bosta navedena kot najvidnejša izmed vseh drugih državnikov. Papežev se je v tem času zvrstilo več: Inocenc X. (1644—1655), Aleksander VII. (1655—1667), Klemen IX. (1667—1669), Klemen X. (1670—1676), Inocenc XI. (1676—1689), Aleksander VIII. (1689—1691) in Inocenc XII. (1691—1700). Živeli in ustvarjali so veliki mojstri pesera: Corneille (1606 do 1684), Milton (1608—1674), Molière (1622—1673), Racine (1639—1699); skladatelj Schütz (1585—1672); slikarji: Murillo 1617—1682), Rembrandt (1606—1669), Velasquez (1599—1660); arhitekt Bernini (1598—1680); misleci: Komenski (1592—1670), Hobbes (1588—1679), Leibniz 1646—1716), Locke (1632—1704), Pascal (1623—1662), Spinoza (1632—1677); raziskovalec Newton (1643—1727). Kot kristjani ne smemo prezreti velikih svetnikov tega časa, ki jih poznamo in častimo še danes: Vincencij Pavelski (1581—1660), Ludovika Marillac (1591—1660), Janez Eudes (1601 do 1680), Marjeta Marija Alacoque (1647—1690).

To je bila doba uveljavljanja in prepovedi janzenizma (Jansenius: 1585 do 1638), velikih misijonskih naporov v Severni Ameriki in na Daljnem vzhodu, velikih cerkvenih govornikov, škofov Bossueta (1627—1704) in Fénélon (1651—1715), v naših krajih pa Abrahama a Santa Clara (1644—1709).

Na ljubljanskem škofovskem sedežu so se zvrstili škofje: Scarlich (1630—1640), Buchheim (1641—1664), Rabatta (1664—1683) in Sigismund Krištof Herberstein (1683—1701). Predvsem po svojih generalnih vikarjih, ki so bili večinoma Slovenci, so vodili ozemlje, ki je segalo s Kranjskega tudi na Koroško in Štajersko do Sotle. Velik del Slovenije je bil takrat cerkvenoupravno še pod oglejskim patriarhom, ki je bil še

bolj oddaljen in so posamezne dele v njegovem imenu vodili arhidiakoni — župniki velikih župnij.

Natančno v tej veliki dobi evropske zgodovine je v malo znani kranjski deželi živel, pisal in tudi trpel Janez Ludvik Schönleben, znan danes skoraj samo tistim, ki so se kaj bolj ukvarjali z zgodovino, slovstvom ali teologijo. Ob tristoletnici njegove smrti je zato primerno, da zapišemo o njem kaj več, kot je na voljo uporabnikom naših priročnih leksikonov: V Leksikonu Cankarjeve založbe<sup>1</sup> je npr. omenjen samo kot zgodovinar in teolog, ki je »priređil Evangelia inu listuvi z dodatkom cerkvenih pesmi«. Obsežnejša Mala splošna enciklopedija beograjske Prosvete in Državne založbe Slovenije v treh knjigah pa ga v tretji<sup>2</sup> samo omenja ob njegovem očetu Ludviku, rezbarju, ljubljanskem županu in kronistu, ki je »sinu Janezu Ludviku pomagal zbirati gradivo za kroniko Ljubljane«.

Vzrokov, da je zatonil v pozabo, je več, eden glavnih je najbrž to, da je vsa svoja dela objavil v nemščini in latinščini, dolgo časa pa je pri nas veljalo za »slovensko« in zanimanja vredno samo to, kar so naši predniki napisali v slovenščini. Šele v zadnjih desetletjih se je zaradi naše odprtosti svetu in večje pravičnosti uveljavljalo, a počasi, spoznanje, da se smemo veseliti in ponašati tudi s tistimi, ki so, slovenskega rodu, hoteli svoje znanje posredovati tudi ali celo predvsem tujim narodom, ali so živeli v času, ko narodnostna zavest še ni bila tako izoblikovana kot danes, ali pa so jim časovne okoliščine preprečile, da bi bili ustvarjali ali ustvarjeno objavili tudi v slovenščini. Videli bomo, da nekaj vsega tega velja tudi za Schönlebna.

### *Mladost in študij*

Schönlebnov oče, mizarski vajenec Ludvik, je okrog 1617 prišel v Ljubljano z Württemberškega in se poročil s Slovenko Suzano Kušlan.<sup>3</sup> Že 16. novembra 1618 se jima je rodil sin Janez Ludvik, 1630 pa hči Ana, ki je bila pozneje žena drugega ljubljanskega župana Janeza Krstnika Dolničarja in mati zgodovinarja Janeza Gregorja in stolnega dekana Janeza Antona. Imela sta še osem otrok, preživeli so le štirje.

<sup>1</sup> Ljubljana 1973, 868.

<sup>2</sup> Beograd, Ljubljana 1976, 295.

<sup>3</sup> Temeljno delo za Schönlebnov življenjepis sta članka Maksa Miklavčiča v Slovenskem biografskem leksikonu (SBL) III, 236—241, o očetu in sinu Schönlebnu, ki sta izšla 1967. Tam so popravljene napake starejših biografov, npr. da je bil rojen 17. novembra in da se je njegova mati pisala Akusch. V tej razpravi dodajam nekaj drobnih podatkov in novejšo literaturo.

O vzgoji v domači hiši lahko le ugibamo, vemo pa, da je šolo z gimnazijo obiskoval pri jezuitih<sup>4</sup> v nekdanjem zavodu pri sv. Jakobu v času, ko je še živel njihov veliki prijatelj škof Hren. Kot otrok je najbrž prebiral 1615 natisnjeni slovenski mali Kanizijev katekizem s slikami (»skuzi malane figure naprej postavljen«),<sup>5</sup> v cerkvi je poslušal berila in evangelije, ki so jih brali iz Hrenovega lekcionarja,<sup>6</sup> obredne cerkvene pesmi in molitve pa so peli na pamet. Na pretežno slovensko domačo vzgojo lahko sklepamo, ker je pozneje zapisal, da nemščina ni njegov materin jezik.<sup>7</sup> Tudi ljubezni do Marije se je naučil že doma: oče je bil član jezuitske (nemške) kongregacije Marije Brezmadežne, kot dijak pa je bil član druge njihove (latinske) kongregacije pod varstvom Vnebovzete.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Seznam profesorjev v letih, ko se je verjetno šolal v Ljubljani (1628—1635) gl. F. M. Dolinar, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597—1704* (odslej: Dolinar), Ljubljana 1976, 148—149. — Za gledališko življenje v istem zavodu v teh letih prim. S. Škerlj, *O jezuitskem gledališču v Ljubljani*, v: *Dokumenti slov. gledališkega muzeja 10*, Ljubljana 1967, 146—198 (odslej: Škerlj). Zanimivo je, da so ti podatki ohranjeni v *Diariju praefecture scholarum* (Arhiv Slovenije 1/31 r), ki ga je 1651 začel pisati Schönleben in je dopisal tudi podatke za prejšnja leta. — O sistemu jezuitskega šolstva gl. V. Schmidt, *Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem I*, Ljubljana 1963, 119—140, kjer pa beremo tudi takšne ugotovitve: »Težnjo po samostojnosti, svojstvenosti in ustvarjalnosti je ta pouk zatiral in vzgajal, kar je hotel vzgojiti, namreč dogmatike« (str. 126); »Osnovni motiv za ravnanje, ki so ga jezuiti vzgajali svojim gojencem, je bilo častihlepje, težnja, da bi se dvignili nad druge« (prav tam); »Jezuit naj bi bil na zunaj skromen in je svoje načrtno privzgojeno častihlepje moral zatajevati. Neizbežen rezultat te protislovne duševne usmerjenosti je bila dvoličnost« (str. 127). Navaja še sodbo ruskega pedagoga Ušinskega: »Ljubezen, strah, prevara, vraževerje, zvitost, grožnje, vohunstvo, gojenčeva osebna pomanjkljivost, celo njegove grehote — vse kar jim je prišlo pod roko, so vzeli brez izbire in vsako sredstvo jim je bilo dobro, če je le vodilo k smotru in izročalo gojenčevo dušo vzgojitelju v oblast« (str. 132).

<sup>5</sup> Katekizem iz leta 1615 je izdal ljublj. stolni dekan, torej Schönlebnov prednik Mihael Mikec. M. Rupel je našel edini znani izvod v Münchnu: *Slovenski katekizem iz leta 1615*, v: *Slavistična revija 12* (1959—60), 104—113. — Več lesoreznih podob je ponatisnil L. Gostiša: *Lesorez na Slovenskem 1540—1970*, Ljubljana—Slovenj Gradec 1970, podobe 22—27.

<sup>6</sup> *Evangelia inu lystuvi*, Graz 1612. Je brez likovnega okrasja, brez pesmi, molitev in katekizma, ohranjeni pa so izvodi, v katerih so zadaj na prazne liste napisali cerkvene pesmi in molitve; prim. M. Smolik, *Odmev verskih resnic in kontroverz v slov. cerkveni pesmi*, Ljubljana 1963, 11—12 in tam navedeno slovstvo. Poleg tam opisanih primerkov je še en izvod z rokopisnimi dodatki, a brez pesmi v NUK, Ljubljana, sign. 13096; gl. F. Kidrič, *Opombe k protireformacijski (katoliški) dobi v zgodovini slov. pismenstva*, v: *Časopis za slov. jezik, književnost in zgodovino*, Ljubljana 3 (1922), 117. Kidrič sklepa, da so te rokopise pisali verjetno šele potem, ko je Schönleben v svoji izdaji lekcionarja (1672) natisnil tudi pesmi in molitve, mnenja pa sem, da je bilo prav obratno, saj bi bili sicer pisci prepisovali Schönlebnov lekcionar, pa ga niso.

<sup>7</sup> V uvodu knjige: *Fasten-Freytag und Sontag-Predigen*, Salzburg 1668: »weilen aber diese Betrachtungen von mir in Teutschen (obwolen nicht angeborner) Sprach denen Zuhörern vorgetragen worden«.

<sup>8</sup> Članstvo v kongregaciji je ugotovil F. Ušeničnik: *Schönleben o Brezmadežni* (odslej: Ušeničnik), v: *Katoliški obzornik 8* (1904), 424 (celota 413—426).

Praznik Brezmadežne (8. december) so tedaj na Kranjskem že dolgo časa slovesno praznovali.<sup>9</sup>

Gimnazijski študij bi lahko rekonstruirali, ker je bil po vsem svetu enak, ohranjeni pa so podatki o profesorjih in o pomembnejših dogodkih, a to ni namen te razprave. Jezuitski red se mu je tako priljubil, da je 1635, pet let po Hrenovi smrti, sedemnajst let star celo mimo želje staršev stopil v jezuitski noviciat. Na njegovo odločitev sta najbrž vplivala tedaj slavna in še zdaj nekoliko znana slovenska jezuita Matija Bastijančič (1591 do 1659)<sup>10</sup> in Janez Šega (1595—1664),<sup>11</sup> ki je bil pozneje na Dunaju njegov profesor in prijatelj. Latinske višje filozofske in teološke šole na Dunaju, v Gradcu, Kremsu, Linzu in Passauu, kamor se je po tedanjih študijskih navadah moral seliti, so mu v letih 1637—1648 razširile obzorje. Medtem ko je sam študiral, je moral že tudi učiti v nižjih razredih gimnazije oziroma šole sploh. Leta 1643 je postal doktor filozofije in je pogostoma nastopal z javnimi latinskimi govori. Ko je bil (menda 1648) posvečen za duhovnika, je na Dunaju tudi spovedoval in pridigal. Nekaj pridig iz tega časa je še ohranjenih, ker jih je sam ponatisnil v poznejših pridigarskih zbirkah.<sup>12</sup> Proti koncu prvega bivanja na Dunaju je 1649 dunajska univerza pripravila veliko slovesnost v čast Mariji kot brezmadežni: opravili so slovesno posvetitev in se zaobljubili, da bodo vedno vneto branili to njeno nadnaravno odliko. Prej omenjeni dunajski jezuitski profesor Matija Bastijančič je bil prav takrat promotor mladih doktorjev cistercijanov, Schönleben pa je 26. avgusta v čast Brezmadežne govoril svoj prvi natisnjeni in ohranjeni marijanski govor.<sup>13</sup> Bi mogli videti v tem njegovo željo, naj bo Marija odslej še bolj njegova mati kot prej, ker mu je 23. aprila umrla mati Suzana?

Naslednje leto je bil prestavljen v ljubljanski zavod za prefekta — vodja šole z gimnazijo, a služba je trajala le do julija 1651. V tem kratkem času je pridigoval nemško in slovensko, vodil je dijaško Marijino kongre-

<sup>9</sup> Glavne podatke gl.: Leto svetnikov IV, Ljubljana 1973, 486.

<sup>10</sup> Prim. SBL I, 27. Ušeničnik 425 navaja, da je bil 1605 med ustanovitelji prve Marijine družbe v Ljubljani (gl. več: Prva Marijina družba na Kranjskem, v: Venec cerkvenih bratovščin 4 (1904), 45; anonimno, a pisal F. Ušeničnik, ki je list urejal). Bastijančičeva latinska dela gl.: P. Simoniti, Sloveniae scriptores latini recentioris aetatis (odslej: Simoniti), Ljubljana 1972, št. 100—103.

<sup>11</sup> Prim. SBL III, 214 in Simoniti št. 1254—1258. Schönleben mu je pozneje posvetil eno svojih knjig, gl. pri op. 31.

<sup>12</sup> V zbirki Horae subsecivae dominicales, Salzburg 1676 (Simoniti št. 1282) je v dodatku drugega, poletnega dela ponatisnil govore, ki jih je imel v letu 1648 in so po Valvasorjevih navedbah bili tudi posebej natisnjeni, a anonimno (Simoniti št. 1284, 1286 in 1289).

<sup>13</sup> Latinski govor je bil 1649 na Dunaju natisnjen v spominski knjižici Campus lilliorum (Simoniti št. 100), ponatisnjen tudi v zbirki Horae subsecivae dominicales, 424—433.

gacijo, začel je pisati latinsko šolsko kroniko (*Diarium praefecturae scholarum*), v maju pa so dijaki dva dni igrali njegovo dolgo latinsko igro o zmagi nad krivoverci. Podatke o svojem bivanju v Ljubljani je ohranil Schönleben sam v rokopisnem Diariju. Zgodovinar P. Radics je ta vir precej nadrobno izčrpal za biografijo in posebej poudaril pomen rokopisa za zgodovino ljubljanskega šolstva.<sup>14</sup> Pod vidikom zgodovine gledališkega življenja ga je uporabil S. Škerlj,<sup>15</sup> ki je natančneje osvetlil tudi vlogo Schönlebna dramatika. Ni pa več na voljo besedilo ali vsaj tiskana vsebina Schönlebnove drame *Haeresis fulminata, Anastasius Tyrannus Orientis Haereticus*. Radics je še videl njen rokopis ali povzetek, ki je bil tedaj v knjižnici Turjačanov (Auerspergov) v Ljubljani.<sup>16</sup> Izmed slovenskih jezuitov je bil takrat profesor v 2. razredu Ljubljančan p. Friderik Jelenič (1632 do 1690), pozneje slaven pridigar na Dunaju in v Gradcu. Bil je že toliko mlajši, da bi ga mogel Schönlebnov zgled privabiti v isto redovno družbo.<sup>17</sup>

Po redovni praksi je moral mladi študijski prefekt kar brž spet na Dunaj in v Linz, bil je profesor filozofije in govornik, vendar je morda prav kratka služba v domačem mestu sovplivala na njegovo odločitev, da je 1653 nehal biti član jezuitskega reda, ne da bi se bil kdaj sprl s svojimi sobraty. Še v oporoki je zapisal: »Karkoli imam, imam od njih, in kar vem, vem od njih«.<sup>18</sup>

Vsaj v teh zadnjih letih, zelo verjetno pa tudi že prej, si je v dunajskih arhivih in knjižnicah nabiral zgodovinsko, teološko in literarno gradivo, ki ga je pozneje tako obilno navajal v svojih spisih in celo v pridigah.<sup>19</sup> Zadnji njegov javni nastop na Dunaju je bil 24. julija 1653, ko je v stolnici še kot jezuitski profesor pred vso univerzo imel slavnostni govor v čast

<sup>14</sup> P. Radics, *Der krainische Historiograph Johann Ludwig Schönleben*, v: *Mitteilungen des Musealvereins für Krain (MMK)*, 7 (1894), 13—20, celota str. 1—72 (odslej: Radics).

<sup>15</sup> Gl. op. 4.

<sup>16</sup> Prim. Radics 17—18; Škerlj 182. Schönleben je pozneje to knjižnico uredil in katalogiziral (gl. op. 46).

<sup>17</sup> Prim. SBL I, 396; Simoniti št. 647—650. V stolnici sv. Štefana na Dunaju je napis v njegov spomin (gl. Zgodnja Danica 1881, 257—258).

<sup>18</sup> Prim. SBL III, 239. Schönlebnovo slovo od jezuitov še ni docela pojasnjeno, čeprav je A. Strle na podlagi sporočila iz jezuitskega arhiva v Rimu objavil več podrobnosti: J. L. Schönleben in jezuiti, v: *Zbornik teološke fakultete v Ljubljani* 9 (1959), 224—231. Iz istega vira je črpal F. Rozman v ciklostilni disertaciji: *Sveto pismo v spisih Janeza Ludvika Schönlebna*, Ljubljana 1962, 15—16.

<sup>19</sup> V svoji tiskani knjigi *Carniolia* (1680/81) je navedel rokopisne in tiskane vire samo ob robu na kratko (podobno v izdajah pridig in teoloških spisov), v rokopisnem ohranjenem izvorniku (*Arhiv SR Slovenije I/49 r*), ki ga je pisal v Ribnici od 25. avgusta 1669 do 1672, pa ima vse vire naštete po abecednem redu; ta seznam menda še ni bil objavljen. Gl. op. 67.



rajnim dobrotnikom dunajske univerze.<sup>20</sup> Takoj nato si je s svojim velikim znanjem skoraj mimogrede na univerzi v Padovi pridobil doktorat iz teologije. Tam so bili takrat profesorji rojaki iz Ljubljane, Senožeč in Škofje Loke.<sup>21</sup> Čeprav so mu ponujali profesorsko mesto, je vendarle hitel v Ljubljano, kjer je bil že 1654 umeščen za dekana stolnega kapitlja.<sup>22</sup>

### *Ljubljana*

Vse kaže, da so v Ljubljani težko pričakovali njegov prihod. Njegov oče je bil takrat že tretjič izvoljen za župana in nedvomno je zaradi priporočil plemstva in meščanstva tako hitro dobil visoko dostojanstvo dekana stolnega kapitlja, ne da bi bil prej kanonik. Službeno mesto je bilo prosto, ker je prejšnji dekan Marko Dolinar<sup>23</sup> tedaj postal stolni prošt. Isti čas je škofijsko župnijo Šmartno pri Kranju dobil poznejši Schönlebnov sodelavec Filip Terpin<sup>24</sup> in bil kmalu imenovan za generalnega vikarja škofa Buchheima.

Trinajst let njegovega dekanovanja je zaznamovanih z vrsto pridig, ki so jih ljudje radi poslušali, pa naj je govoril nemško ali slovensko.<sup>25</sup> Nekatere je pozneje natisnil v pridigarških zbirkah,<sup>26</sup> med njimi pogrebni govor prijatelju Marku Dolinarju, ki je umrl že 1. januarja 1657.<sup>27</sup> Vrsto govorov je imel ob dvestoletnici ljubljanske škofije 1661.<sup>28</sup> Njegov latinski nagovor

<sup>20</sup> Tudi ta govor je bil menda natisnjen posebej (Simoniti št. 1238), ponatisnjen je v zbirki *Horae subsecivae* str. 448—465.

<sup>21</sup> M. Uršič, Jožef Kalasanz Erberg in njegov poskus osnutka za literarno zgodovino Kranjske, *SAZU Ljubljana* 1975, 118—119 navaja imena, podpisana na diplomi 19. decembra 1653: D. Joh. Anton Kunstl a Bambgarten et D. J. Burchardus Corditsch ab Hörzenthall Labacenses, D. Ioan. Bapt. Burchard Senosensis (?) M. D. et D. I. Bapt. Pekelius Locopolitanus. — Iz te dobe je tudi rokopis *Basis Ethica* (1654), ki ga hrani Semeniška knjižnica v Ljubljani (sign. Rkp 64).

<sup>22</sup> M. Miklavčič (SBL III, 237) sicer piše, da »dokumenti o imenovanju niso ohranjeni«, vendar je v Nadškofijskem arhivu v Ljubljani iz kapiteljskega arhiva zapisnik sej, v katerem je Schönleben sam dne 2. junija 1654 zapisal, da ga je škof Buchheim umestil za dekana, Marka Dolinarja pa za prošta.

<sup>23</sup> V SBL njegovega življenjepisa ni, prim. pa M. Miklavčič v *Letu svetnikov I*, Ljubljana 1968, 68—69.

<sup>24</sup> Prim. SBL IV (1980), 60—61.

<sup>25</sup> Valvasor, *Ehre IV*, knjiga (= 2. zvezek), 354: »Bil je zelo učen teolog, tudi dober zgodovinar in genealog, hkrati zelo sposoben govoriti tako nemško kot slovensko, izredno dober pridigar, ki je s svojo zgovornostjo znal tako pritegniti poslušalce, da je vsak hitel tja, kjer je on šel na prižnico in je zato vedno imel številno občinstvo.«

<sup>26</sup> V nemško pisani zbirki pridig za praznike *Feyertägliche Erquick-Stunden II* (Salzburg 1670) je v kazalu pri 20 pridigah navedeno tudi leto, ko je določeno pridigo govoril. Omenjena so leta 1650—1663, krajevno pa vse pridige niso določene.

<sup>27</sup> Ista zbirka, dodatek; prav tam tudi nedoločljiv pogrebni govor iz leta 1656.

<sup>28</sup> Ista zbirka I, 25—40. Pridigal je tudi ob proslavi kanonizacije sv. Tomaža Villanovskega 1659 (ista zbirka II, 273—283).

ob prihodu novega ljubljanskega škofa Jožefa Rabatta (1664) je objavil celo Valvasor v svoji Slavi.<sup>29</sup>

Tudi na Marijino čast ni pozabil in je iz prej zbranih zapiskov začel sestavljati obsežno delo, v katerem je hotel zbrati in objaviti vse, kar so kdaj v preteklosti kje na svetu duhovniki ali drugi napisali v zagovor Marijinega brezmadežnega spočetja. Zamislil si je pet zvezkov teh dokazov, vendar sta 1659 v Celovcu izšla samo prvi del tretje in četrta knjiga Orbis universi votorum s sestavki dominikanskih teologov, med njimi sv. Tomaža Akvinskega, in šestdesetih članov dunajske univerze, ki zagovarjajo to Marijino odliko.

To ne v celoti objavljeno delo je motilo doslej vse Schönlebnove biografe in bo ostalo skrivnostno še naprej. Zmedo je začel Valvasor (nadaljeval Radics in drugi), ker je tretjo in četrto knjigo, ki sta, kot kaže, edini izšli, označil kot »štiri« in »tri« knjige (libri quatuor, libri tres, namesto liber quartus, liber tertius — Valvasor namreč našteva knjige, kakor so po vrsti izšle). Nekaj več jasnosti sta prinesla F. Ušeničnik in A. Strle,<sup>30</sup> ki sta iz navedb v drugih spisih celo sklepala, da sta bili natisnjeni tudi prva in druga knjiga, a ju doslej še nihče ni našel (peta knjiga je po Valvasorju ostala v rokopisu, tudi ta ni več znan). Omenjena avtorja sta tudi opazila, da niti tretja knjiga ni izšla v celoti, ampak le njen prvi del, kakor je označeno že na naslovnem listu, čeprav je v pregledu vsebine navedenih še šest poglavij poleg objavljenih treh.

»Spodobno« natisnjena je bila samo četrta knjiga, ki ima Schönlebnovo posvetilo rektorju dunajske univerze Lovrencu Aidingerju in dekanu teološke fakultete, njegovemu bivšemu soprofesorju Ljubljancu p. Janezu Šegi.<sup>31</sup> Posvetilo je datirano v Ljubljani 7. julija 1659, škofijsko dovoljenje za natis je že 4. marca podpisal generalni vikar Terpin.<sup>32</sup>

Tretja knjiga (njen prvi del) nima posvetila, le dovoljenje za natis je podpisal isti Terpin 4. avgusta. Celovški tiskar Kramer je moral očitno zelo hiteti s tiskanjem, ker se na koncu pred seznamom napak opravičuje z naglico: »Typographi properantis menda sic emenda«. Kaže, da tiskanja

---

<sup>29</sup> Valvasor, Ehre VIII. knjiga (= 2. zvezek), 674, dodan je tudi nemški prevod, str. 675.

<sup>30</sup> Prim. Ušeničnik 414—415; A. Strle, Nekaj opomb k Schönlebnovim mario-loškim delom, v: Zbornik teološke fakultete v Ljubljani 4 (1954), 202 (celota 201 do 208).

<sup>31</sup> Gl. op. 11.

<sup>32</sup> Za Schönlebnovo biografijo še droben podatek, da se v tej knjigi še ne podpisuje kot apostolski protonotar, čeprav je M. Miklavčič v SBL III, 237 zapisal, da je to odlikovanje imel vsaj že 1657.

še ni bil preveč vaje, ker je to po mnenju zgodovinarjev tiskarstva na Slovenskem sploh prva na Koroškem znana in ohranjena tiskana knjiga.<sup>33</sup> O vsebini knjige s podatki o Tomaževi mariologiji se je zadnji ukvarjal A. Strle, a o tem pozneje.<sup>34</sup>

K tej zgodbi lahko dodam še en doslej neznan košček: V Semeniško knjižnico smo pred leti iz Kapiteljskega arhiva (fasc. 125/9) prenesli droben tisk na 8 straneh, ki pove, da je izvleček, ponatis iz tretje (pomotoma piše, da je iz četrte) Schönlebnove knjige s Tomaževimi podatki: *Certum quid circa doctrinam Doctoris Angelici S. Thomae Aquinatis*. Pisec te »brošurice« omenja, da je to, kar ponatiskuje, objavil Schönleben iz Ljubljane, pravi tudi, da sta mu od petih napovedanih knjig prišli v roke samo dve. Neznani teolog je ponatisnil pet Schönlebnovih odstavkov z uvodom vred s strani 37—43, kjer beremo pomisleke glede pristnosti nekaterih Tomaževih spisov. Za vsakim odstavkom je pisec dodal svoje podatke, s katerimi je še potrdil Schönlebnove pomisleke. V uvodu svojega spisa je zapisal, da namerava Schönlebnu, ki piše »na vzhodu«, dodati še kaj, kar so glede istega ugotovili pri njih »na zahodu« (a nobis repertum sit in occidente). Iz tega je mogoče sklepati, da je delce napisal nekdo v Franciji ali Belgiji (morda južni Nemčiji), ker je zanj Avstrija z Ljubljano na vzhodu. Zanimivo bi bilo, če bi kdo te dostavke Schönlebnu primerjal z izsledki, do katerih so prišli novejši raziskovalci Tomaževih spisov, ki so danes celo računalniško obdelani: *Index Thomisticus — S. Thomae Aqu. Operum omnium indices et concordantiae . . . electronico IBM automato usus digessit Robertus Busa SJ. Frommann-Holzboog, Stuttgart 1975*.

Po izidu Schönlebnovih dveh knjig v Celovcu je 1661 papež Aleksander VII. izdal bulo »*Sollicitudo omnium Ecclesiarum*«, ki jo mariologi v nekem pogledu štejejo za zadnjo etapo v razvoju dogme o Brezmadežni.<sup>35</sup> Schönlebnu je morda pomenila tako odlično potrditev njegovega dokazovanja in prizadevanja, da ni več skušal natisniti še onih treh za tisk pripravljenih zvezkov.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Prim. katalog ob razstavi: Tiski od 15. do konca 18. stoletja, Ljubljana, maj 1978, str. 70, št. 7, kjer je letnica izida navedena napačno 1658/59. Prim. tudi B. Berčič, *Tiskarstvo na Slovenskem*, Ljubljana 1968, 89.

<sup>34</sup> Schönleben o mnenju sv. Tomaža Akvinskega glede Marijinega brezmadežnega spočetja, v: *Zbornik teološke fakultete v Ljubljani* 5 (1955), 171—190.

<sup>35</sup> Tako je predstavil njen pomen A. Strle v svoji prvi razpravi: Slovenski mariolog Schönleben o soglasju vernikov kot teološkem viru, v: *Zbornik teološke fakultete v Ljubljani* 4 (1954), 3 (celota 2—23).

<sup>36</sup> M. Miklavčič v svojem nemško pisanem predavanju za mariološki kongres v Rimu 1954: *Johann Ludwig Schönleben ein slowenischer Mariologe (1618—1681)*, ki je objavljeno v 14. zvezku kongresnih dokumentov (*Virgo Immaculata*, Vol. XIV: *De Immaculata Conceptione apud varias nationes, Romae 1957*, 214—241), na str. 222 izraža mnenje, da so rokopisi zgoreli v jezuitski knjižnici 1774, kjer so jih hranili

Zunanja znamenja češčenja Marije kot Brezmadežne so v istem času zrastle v Celovcu in Ljubljani: v Celovcu so 1663 postavili njen spomenik s kipom na trgu,<sup>37</sup> v Ljubljani pa so se 1664 deželni stanovi Kranjske obvezali, da se bodo vsi strogo postili dan pred praznikom Brezmadežne, ki je bil na Kranjskem zapovedan že v času Tomaža Hrena. Sad te obljube je bil tudi poznejši spomenik v Ljubljani pred cerkvijo sv. Jakoba. S tem so hoteli podpreti svojo prošnjo k Mariji, naj širšo domovino varuje pred turško nevarnostjo.<sup>38</sup>

Vsi teologi po svetu pa niso bili istega mnenja kot Schönleben in omenjeni neznani zahodni pisec: celo papeževim izjavam so upali javno nasprotovati. Bil je to čas, ko so se v tisku različne teološke šole bojevale za prevlado, kar se je posebno kazalo v pojavu janzenizma. Leta 1663 je izšla knjiga zoper Brezmadežno, katere avtorja Schönleben navaja s psevdonimom Marcellus Sidereus Cyriacus. Naš teolog se je ob branju te knjige tako razvnel, da je 1667 sestavil obsežen polemičen spis *Vera ac sincera sententia*. Tako kot neznani avtor, se je tudi Schönleben skrnil pod ime Balduinus Helenocceus. Knjiga je bila tiskana v Salzburgu 1668 brez običajnega cerkvenega dovoljenja in je bila posvečena naravnost papežu Klemenu IX. Novi papež je bil izvoljen 20. junija 1667 in Schönleben ga je kar takoj prosil, naj bo razsodnik med njim in med nasprotniki resnice o Brezmadežni. Zaklical mu je: »V tej pravdi gre za čast Marije v nebesih in za tvojo čast na zemlji... Brani sebe in brani čast Marije... Naj čujemo glas tvoje stolice: Devica in božja Mati je brez madeža.«<sup>39</sup> V dvojnem kronogramu tega latinskega besedila je skrita letnica 1667, kar dokazuje čas, ko jo je Schönleben pisal, čeprav je izšla šele 1668.

Ob izidu knjige njen pisec ni bil več ljubljanski stolni dekan, a je še živel v Ljubljani. Ni podatkov, kako so knjigo sprejeli prijatelji in nasprotniki. Njen pisec se je medtem poslavljajal iz Ljubljane, da bi imel na deželi več miru za pisanje. Skoraj hkrati je namreč pripravljajal za tisk tri knjige:

---

po avtorjevi smrti. Iz navedb v delu *Palma Virginea* (1671) Miklavčič navaja tudi vsebino teh knjig: v prvi je Schönleben zbral izjave papežev in teologov, v drugi popisal mesta, akademije in podobne ustanove, ki so izrazile svojo vero v Brezmadežno. Le o vsebini pete knjige, katere rokopis je poznal Valvasor, ni nič znanega.

<sup>37</sup> Prim. Valvasor, *Topographia archiducatus Carinthiae*, Nürnberg 1688, 23.

<sup>38</sup> Po *Palma Virginea* navaja Ušeničnik 425—426.

<sup>39</sup> Edini pri nas ohranjeni izvod te izdaje, za katerega Ušeničnik leta 1904 še ni vedel, poznal pa ga je A. Strle (prim. op. 30), je v Frančiškanski knjižnici v Ljubljani. Bil je last tedaj mladega patra, poznejšega generalnega lektorja (= profesorja) p. Antona Lazarija (1642—1705), ki je v knjigi zapisal, da mu jo je dal avtor sam 1. julija 1668. Pozneje so samostanski knjižničarji (najbrž zato, ker so vedeli, da je na indeksu) katalogizirali knjigo kot *Bonus liber catholicus!* P. Simoniti (št. 1297) po Valvasorju in Radicsu navaja drugačen naslov te izdaje, kakor naj bi bil tudi v Gradcu, a ta naslov v knjigi ni glavni naslov.

že omenjeno mariološko, zbirko postnih pridig v dveh delih: Fasten-Freytag und Sontag Predigen (Salzburg 1668)<sup>40</sup> in še prvi del pridig za praznike: Feyertägliche Erquick-Stunden (Salzburg 1669).<sup>41</sup>

Za postne pridige, ki jih je pozneje (1673) izdal še v latinskem prevodu, ni nikjer povedano, kje jih je govoril. Ker pa je naslov druge skupine pridig »Geistliche Walfahrt zu dem heiligen Grab Christi« oziroma »Sacra Peregrinato ad Christi Servatoris Sepulchrum«, je blizu misel, da jih je govoril v zvezi s tedaj novo božjo potjo Ljubljčanov v Štepanjo vas. Schönlebnov sodobnik Janez Andrej Stemberg, ki je bil pred Markom Dolinarjem stolni prošt v Ljubljani, nato pa prošt v Novem mestu, je dal ob slovesu iz Ljubljane 1653 postaviti križev pot — kapelice od šempeterskega mosta do Štepanje vasi (po Poljanski cesti mimo poznejšega Marijanišča, sedaj Doma Ivana Cankarja in prek Kodeljevega).<sup>42</sup> Že 1912 je Avgust Stegenšek opazil, da Schönleben v uvodni pridigi omenja to božjo pot hkrati s podobnima na Dunaju in v Gradcu, obe je namreč poznal iz študijskih let.<sup>43</sup> Ob tem je treba izraziti željo, da bi kdo le še začel brati te pridige in druge Schönlebnove knjige, ker je v njih skritega še veliko gradiva za našo zgodovino.

### *Ribnica*

Službe v Mengšu, kamor si je želel 1668, ni dobil, pač pa je 3. decembra 1669 prevzel župnijo v Ribnici. S tem mestom je bila povezana tudi služba dolenjskega arhidiakona, ki je v imenu oglejskega patriarha urejal osebne in pastoralne zadeve v kočevskem gospostvu.<sup>44</sup> Ker to ozemlje ni

---

<sup>40</sup> Odobritev za tisk je bila podpisana 12. oktobra 1667 v Salzburgu, posvetilo opatu Placidu iz Kremsmünstra pa je 1. januarja 1668 podpisal salzburški tiskar Haan. V belo usnje vezan izvod v Semeniški knjižnici je bil last škofa Sigismunda Herbersteina.

<sup>41</sup> Odobritev za tisk v Salzburgu; 26. januarja 1669 je bil podpisan cesarski privilegij tiskarju, posvetilo kranjskim plemičem pa v Ljubljani 12. februarja 1669.

<sup>42</sup> Prim. I. Vrhovec, Zgodovina Novega mesta, Ljubljana 1891, 227—228. V Krajevem leksikonu Slovenije II, Ljubljana 1971, 335 je treba popraviti letnico 1753 v 1653.

<sup>43</sup> A. Stegenšek, Zgodovina pobožnosti sv. Križevega pota, v: Voditelj v bogoslovnih vedah, Maribor 15 (1912), 51—52.

<sup>44</sup> O službi v Ribnici je zdaj natisnjena tudi študija dekana A. Skubica (ki jo SBL navaja kot rokopis): Zgodovina Ribnice in ribniške pokrajine, Buenos Aires 1976, 143—149, vendar je v knjigi skoraj samo tako gradivo, ki je bilo že objavljeno. Za Schönlebnovo dejavnost v Ribnici, vezano na arhidiakonsko službo, bi bilo treba še iskati po arhivih (npr. Videm, Čedad, Gorica).

spadalo pod ljubljanskega škofa, je moral najprej doseči odpustitev iz svoje rojstne škofije.<sup>45</sup>

V pravkar omenjenih knjigah pridig se je Schönleben že podpisoval kot apostolski protonotar. Morda je samozavest patriarhovega arhidiakona in papeževega odlikovanca (protonotarja) premagala prvotno bojazen, zato je 1670 izšla mariološka knjiga *Vera ac sincera sententia* tudi pod imenom pisca. Celotno besedilo je ostalo isto kot 1668, verjetno so že prej tiskanim polam samo dodali nova dva naslova lista, kjer so tiskana imena. Nespremenjeno je ostalo celó posvetilo papežu Klementu IX., čeprav je umrl 6. decembra 1669 in je novi papež Klemen X. nastopil službo 29. aprila 1670. Celó omenjeni kronogram z letnico 1667 je ostal isti.

Vmes pa je že sestavljal novo mariološko delo *Palma Virginea* (Salzburg 1671),<sup>46</sup> lahko umevno, živahno, krepko in prepričevalno knjigo. Omenja, da so ga prijatelji iz tujine opozorili na pomanjkljivosti nasprotnikov resnice o Brezmadežni.<sup>47</sup> Knjiga je pomembna tudi zato, ker navaja takrat še ohranjene listine iz kartuzij Žiče in Bistra (o tem na koncu). V tej knjigi je zelo poudaril dokaz iz soglasja vernikov, v katerem je opisal tudi ljubezen Slovencev do Marije: »Moja domovina, vojvodina Kranjska, šteje nad 300.000 prebivalcev. Med to množico ne bi našel nikogar (če izvzamem nekaj malega drugovercev), ki bi nasprotoval nauku o brezmadežnem spočetju. Vsi, učeni in neučeni, plemstvo in preprosto ljudstvo, moški in ženske, po samostanih in med svetom, vsi, prav vsi, se tisti dan pred praznikom brezmadežnega spočetja iz obljube postijo in praznik svečano obhajajo.«<sup>48</sup>

Glede pomembnosti njegovega dokazovanja iz soglasja vernikov je A. Strle zapisal: »Ako bi knjiga zaradi ostrega tona nasproti dominikancem, ki so največ odločali pri cenzuri knjig, ne prišla na indeks, bi jo nedvomno navajalo kot važno tudi vsako dobro novejše mariološko delo pri razpravljanju o Marijini izvzetosti od izvirnega greha, pa tudi o Marijinem

<sup>45</sup> Prim. M. Miklavčič, *Predjožefinske župnije na Kranjskem*, Ljubljana 1945, 19; seveda je bilo to ozemlje v Schönlebnovem času še naravnost pod oblastjo patriarha.

<sup>46</sup> Teološki cenzurni pregled je bil podpisan 2. februarja 1669; dva člana akademije *Gelatorum* v Bologni sta napisala pohvalo v verzih, tudi Schönleben se je v predgovoru podpisal z akademjskim vzdevkom »Il Ritirato« — umaknjeni — že tedaj je bil torej član akademije (gl. še op. 60). Šele 8. decembra 1671 pa je datirano posvetilo turjaškemu grofu Wolfgangu Engelbertu Auerspergu, zato je knjiga mogla iziti šele okrog novega leta 1672. Turjačan je bil Schönlebov mecen že od začetka, ni dvoma, da je v bogati družinski knjižnici (v Ljubljani) lahko našel obilo podatkov. Takoj ob prihodu v Ljubljano jo je namreč tudi uredil (1655): prim. P. Radics, *Die Fürst Carlos Auersperg'sche Hausbibliothek im Laibacher Fürstenhofe*, v: *Österr. Wochenschrift f. Wissenschaft, Kultur...* Wien 1863, 624—631 (Hormayr's Archiv).

<sup>47</sup> Prim. SBL III, 238. Morda je treba šteti med te »prijatelje« tudi zgoraj opisani drobni spis *Certum quid*.

<sup>48</sup> Več prim. A. Strle, (gl. op. 35) in M. Miklavčič (gl. op. 36).



vnebovzetju z ozirom na teološke vire te skrivnosti. Deloma velja to tudi za knjigo Vera (ac sincera) sententia, ki je zaradi še večje ostrosti prav tako prišla na indeks, s katerega sta bili črtani šele leta 1900.«<sup>49</sup>

V tedanjem času se seveda knjige niso širile tako hitro kot danes, zato tudi Schönlebnovi nasprotniki niso mogli ukrepati preveč hitro. Prepoved branja (vpis v indeks prepovedanih knjig) prve knjige v obeh izdajah (1668 in 1670) je bila objavljena 18. maja 1677. Novi papež Inocenc XI. je 2. marca 1679 izdal splošno prepoved žaliti teološke nasprotnike in je morda s tem v zvezi indiciranje knjige Palma Virginea, ki je datirano 13. marca 1679.<sup>50</sup> Žal, Schönleben ni znal biti bolj umerjen v zavračanju nasprotnikov, žalil jih je z ironijo, jim celo podtikal nepošteno namene. Zoper cerkveno obsodbo pa v tistem času cerkvena oblast ni poznala priziva.

S tem smo v teku njegovega življenja posegli že preveč naprej, saj je v letu izida druge mariološke knjige pripravljajal natis svoje edine slovenske knjige, lekcionarja. Včasih so mu zelo očitali, da ni izdajal knjig v slovenščini, danes vemo, da je tudi nekatere izmed nemško ali latinsko objavljenih pridig govoril slovensko, z natisnjenimi zbirkami pa je hotel koristiti tudi pridigarjem zunaj domačije. Novejše raziskovanje je več njegovih sodobnikov duhovnikov uvrstilo med zaslužne slovenske pisce (Filip Terpin,<sup>51</sup> Adam Skalar,<sup>52</sup> Andrej Jankovič<sup>53</sup>), čeprav so njihovi spisi in prevodi ostali v rokopisu. Biti moramo pravični: v Ljubljani tedaj še ni bilo tiskarne, domovina je bila zelo revna zaradi posledic vojn s Turki in različnih bolezni. Priznati pa je treba, da so prav v tem času pozidali nekaj znamenitih stavb, cerkva in graščin v vaseh in mestih Slovenije, iz česar bi mogli sklepati, da tudi tisk ne bi bil nemogoč, če bi katoličani tako verjeli v njegov pomen, kot stoletje prej naši protestanti. Tudi Schönleben je dokazano sodeloval pri teh zidavah, vsaj pri Marijini cerkvi v Novi Štifti pri Ribnici.<sup>53a</sup>

<sup>49</sup> A. Strle, v op. 35 nav. d., 18.

<sup>50</sup> M. Miklavčič v SBL III, 238 in v rimskem predavanju (gl. op. 36) str. 229 piše, da sta bili obe knjigi prepovedani šele 1679. Index librorum prohibitorum iz 1894 (v Semeniški knjižnici), ki še vsebuje vse tri knjige pod imenom Helenocceus in Schönleben, navaja datume ustreznih odlokov.

<sup>51</sup> Prim. SBL IV, 60—61.

<sup>52</sup> Prim. SBL III, 324.

<sup>53</sup> Prim. SBL I, 380—381.

<sup>53a</sup> Prim. N. Šumi, Nova štifta pri Ribnici, v: Zbornik za umetnostno zgodovino, N. v. 8(1970), 95—105. Schönlebnov zapis gl.: J. Volčič, Življenje Marije in Jožefa, IV., Celovec 1889, 226.



Najbrž je prav generalni vikar Terpin<sup>54</sup> pridobil Schönlebna, da je pripravil rokopis novega lekcionarja. Prejšnji, Hrenov, je bil urejen po tedaj rabljenem oglejskem misalu, v teku 17. stoletja pa so ga končno povsod zamenjali s potridentinskim, rimskim, in je bil novi lekcionar že zato potreben. Schönleben je kot Ljubljčan posegel tudi v Dalmatinov-Čandkov prevod, dodal pa je nekaj ljudskih cerkvenih pesmi, ki so jih običajno peli v zvezi s pridigo, glavne molitve in kratek katekizem. Tudi to knjigo so morali tiskati še v Gradcu (1672), tiskar jo je okrasil z lepimi lesorezi.

Evangelia inu lystuvi so bili doslej deležni precejšnje pozornosti raziskovalcev slovenščine. Jernej Kopitar se je hudoval nad prirejevalcem, da ni imel pravih jezikovnih načel, toda Anton Breznik je to kritiko ublažil,<sup>55</sup> ker razložena načela niso bila docela uresničena v besedilu. Schönlebnov natis sedmih cerkvenih pesmi je ustregel splošnim potrebam po cerkveni pesmarici, odkar nihče več ni mislil na natis Hrenove pesmarice. Šest pesmi je starih, ljudskih, še srednjeveških, le pesem o deseterih božjih zapovedih je sprejel od Trubarja, najbrž so jo peli tudi katoličani pri maši.<sup>56</sup> J. Marn je v svojem Jezičniku 1883<sup>57</sup> navedel, katere pesmi, molitve in deli katekizma so natisnjeni v lekcionarju. V naslednjih sto letih do danes pa se, žal, še ni našel teolog, ki bi ovrednotil najstarejši slovenski katoliški tiskani uradni cerkveni molitvenik in katekizem. Duhovniki so iz njega vsako nedeljo in praznik ponavljali z ljudmi molitve, resnice in zapovedi povsod z istim besedilom, saj knjige niso uporabljali samo v ljubljanski škofiji ampak po vsej Sloveniji, ker druge izdaje ni bilo, v nekaj desetletjih so se izvodi obrabili in pogubili, zato so redki izvodi v velikih knjižnicah slabo ohranjeni, prav to pa hkrati pričuje o njeni pomembnosti.

Opozoriti je treba tudi na odlične lesoreze, ki jih je Widmanstätterjeva tiskarna v Gradcu dodala skoraj vsakemu nedeljskemu evangeliju. Njihov pomen za likovno vzgojo in morda tudi kot predloga večjim podobam iz Jezusovega življenja tudi še ni raziskan. Ne gre za šablonske okraske kot v

---

<sup>54</sup> Kot generalni vikar škofov Buchheima in Rabatta je poskrbel za več prevodov uradnih listin v slovenščino, ki so še ohranjeni, niso pa bili natisnjeni. V dovoljenju za natis lekcionarja, podpisanem 1. julija 1672, omenja, da je rokopis pripravil Schönleben, ne more pa seveda omenjati morebitnega svojega deleža.

<sup>55</sup> Literarna tradicija v ‚Evangelijih in listih‘, 3. Od Schönlebna do Japlja, v: Dom in svet 30 (1917), 279–281.

<sup>56</sup> Prim. M. Smolik, v op. 6 nav. d., str. 12–13 in tam navedeno slovstvo.

<sup>57</sup> Jezičnik 21 (1883), 29–30.

marsikateri stari knjigi, vsaka podoba je ponazorilo evangeljske zgodbe in še danes estetsko učinkuje.<sup>58</sup>

Ko je Schönleben 1668 izdal postne pridige v nemščini, je v uvodu omenil, da je govore zelo težko podati tako, kot so bili govorjeni. Morda je mislil pri tem na slovenske pridige, ki jih je moral prevesti v nemščino, morda pa je že mislil na željo mnogih, ki so hoteli pridige imeti v latinščini, kakor so bili vajeni iz številnih tujih pridigarških priročnikov. V Ribnici je istočasno s pripravljanjem lekcionarja opravil tudi to, česar se je prej bal: svoje postne govore je prevedel v latinščino in jim dodal še nekaj novih. V Salzburgu sta 1673 izšli dve zajetni knjigi, v katerih je 33 pridig: *Sacra pyramis* s premišljevanjem Jezusovega trpljenja na Oljski gori, in *Sacra peregrinatio* z že omenjenimi govori ob božjem grobu.<sup>59</sup>

Drugi zvezek je posvetil svojim prijateljem akademikom v Bologni, v uvodu pa razlaga tudi svoje akademijsko geslo »*Servat translata virorem*«: presajen je in vendar zelení.<sup>60</sup> Dodan je tudi bakrorez njegovega grb-emblema z rastlinskim (pomarančnim?) grmom v loncu.

Ko na tem mestu omenjam Schönlebnov prvi poskus, da bi s pridigami segel tudi prek mej nemškega jezikovnega področja, je treba zapisati, da je njegov govorniški slog raziskal France Rozman, ki se je ukvarjal z njegovimi pridigami v že omenjeni disertaciji.<sup>61</sup> Te ugotovitve je širšemu občinstvu objavil slovstveni zgodovinar Jože Pogačnik.<sup>62</sup> Strinjata se, da Schönleben še ni baročni pridigar in da se ravna bolj po sistemu jezuitske pridige kot pa po vzorcu frančiškanske, katere glavni predstavnik pri nas je nekoliko mlajši Janez Svetokriški (1647—1714).

---

<sup>58</sup> Prim. L. Gostiša (v op. 5 nav. d.), ki je v katalogu objavil nekaj teh podob (št. 32 in 33) in opozoril, da so naslednje (ljubljske) izdaje posnemale Schönlebnovo, vendar so bili lesorezi slabše kakovosti. Povezave slik z besedilom pa ni štel kot posebno odliko, ker je zapisal: »Lesorez v Schönlebnovi priredbi Evangelijev je postal dekorativno nadomestilo nekdanjih inicijalk in kljub ilustraciji vsebine — le okras« (pri podobi št. 29).

<sup>59</sup> Prvo knjigo je 1. maja 1672 posvetil grofu Juriju Sigismundu Gallenbergu, drugo pa 5. avgusta soakademikom v Bologni. Teološki pregled obeh knjig je 23. marca in 2. julija opravil že omenjeni (gl. op. 39) frančiškan Lazari, škofijsko dovoljenje je 30. junija in 2. julija podpisal F. Terpin, v Salzburgu pa so dovolili natis obeh zvezkov 18. septembra. V belo usnje vezan izvod Semeniške knjižnice je bil last škofa Sigismunda Herbersteina.

<sup>60</sup> Opis grba in prevod gesla gl. J. Rus, Schönleben in Valvasor, v: Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo 9 (1928), 52, vendar je namesto »*virorem*« bral »*vigorem*«.

<sup>61</sup> Prim. op. 18, nav. d. 54—57.

<sup>62</sup> Zgodovina slovenskega slovstva 1, Maribor 1968, 180; isto besedilo ponovno: Starejše slovensko slovstvo, Maribor 1980, 64.

Že v svojih marioloških razpravah je Schönleben pogostoma uporabljal dokaze iz zgodovine. Podobno je v pridigah in govorih v slogu tedanje retorike rad vpletal podatke iz preteklosti. Tudi v posvetilih je omenjal znamenitosti iz zgodovine svojih dobrotnikov-mecenov. V Ribnici pa so dozorela tudi njegova glavna zgodovinska dela. Mogoče je slutiti, da je nasprotovanje tujih mariologov in poznejša cerkvena obsodba njegovih marioloških spisov še spodbudila njegovo prejšnje zanimanje za zgodovino.

Najprej je objavil knjigo o predhodnici Ljubljane, stari rimski Emoni: *Aemona vindicata* (Salzburg 1674),<sup>63</sup> ki je prvo domače arheološko delo. Na podlagi izkopanih napisov in novcev je pravilno trdil, da je bila Emona na ozemlju sedanje Ljubljane, ne pa nekje v bližini Iga ali celo v Istri. To ugotovitev mu štejejo v dobro tudi sedanji zgodovinarji. Njegove natančne in zanesljive risbe rimskih novcev so ohranjene, ni pa jih več objavil sam.<sup>64</sup>

Knjigo o Emoni je pisec sam v uvodu označil kot oznanilo — glasnico ali uvod (prodromus) v veliko delo kranjskih letopisov. Iz gradiva, ki ga je zbiral dolga desetletja, je počasi nastajala knjiga, ki jo poznamo pod naslovom *Carniola*. Sredstva, ki so mu jih prinašale njegove cerkvene službe, seveda niso bile dovolj velika za zgodovinsko raziskovanje in pisanje, zato je že od 1668 dalje kot nekakšen deželni kronist prejemal letno podporo, 1672 pa je ponovno prosil kranjske deželne stanove, naj ga denarno podpro, da bo mogel plačevati lastnega pisarja.<sup>65</sup>

Na ohranjenem rokopisu kronike kranjske dežele je zapisano, da jo je pisal v letih 1669—1674, v njem je tudi seznam rokopisnih in tiskanih virov, ki jih je pri tem uporabljal,<sup>66</sup> v tiskani knjigi pa se je omejil na označevanje virov sproti ob robu besedila.<sup>67</sup>

Tudi med tem napornim delom se ni odrekel pridiganju, če so ga naprosili ob izrednih priložnostih. Tako je npr. pridigal v Ljubljani pri

---

<sup>63</sup> To knjigo je 15. julija 1673 posvetil ljubljanskemu županu Janezu Krstniku Dolničarju — Thalnitscherju (SBL IV, 76—77), ki je bil poročen z njegovo sestro. Dovoljenje za natis v Salzburgu je brez datuma. V belo usnje vezan izvod Seme-niške knjižnice je bil last škofa Sigismunda Herbersteina. — V izvodu Narodnega muzeja (sign. 1030) je knjigi privezan še anonimen posebej natisnjen nemški seznam ljubljanskih županov in sodnikov, ki sega od 1295 do 1679.

<sup>64</sup> Numizmatične risbe je ohranil baron Erberg v Dolu, odtod so prišle v Arhiv SR Slovenije, kjer so v fasciklu 75 Dolskega graščinskega arhiva. Objavil in ovrednotil jih bo P. Kos v Arheološkem vestniku SAZU v Ljubljani 1982. Za opozorilo se mu lepo zahvaljujem.

<sup>65</sup> Prim. J. Rus, v op. 60 nav. d., 52.

<sup>66</sup> Gl. op. 19.

<sup>67</sup> Prim. delno raziskavo virov: V. Burian, O Schönlebovinih in Valvasorjevih čeških virih, *Glasnik muzejskega društva za Slovenijo* 9 (1928), 106—108 (le del razprave).

bosonogih avguštincih (diskalceatih) na praznik sv. Jožefa 19. marca 1675 o dveh zavetnikih kranjske dežele Mariji in sv. Jožefu, ki sta izprosila varstvo pred Turki. V pridigi je prikazal celotno zgodovino bojev s Turki.<sup>68</sup>

S pridigami se je v Ribnici ukvarjal tudi tako, da je že prej omenjene postne govore prevajal in izdal v latinščini. Isto je naredil tudi z nedelj-skimi govori, ki so v dveh delih izšli kot *Horae subsecivae dominicales* 1767 v Salzburgu.<sup>69</sup> Na koncu knjige je ponatisnil šest »akademiških« govorov, ki jih je imel na Dunaju v letih 1648, 1649 in 1653 in so bili morda tiskani tudi posebej, kot npr. že omenjeni govor v slavo Brez-madežne.<sup>70</sup>

### *Spet v Ljubljani*

Služba v Ribnici le ni bila tako mirna, kot si je nekoč predstavljal, ko je želel iz Ljubljane, spet se je zatekel vanjo, potem ko je odložil vse cerkvene službe in so mu deželni stanovi omogočili zgolj znanstveno delovanje. Hoteli so, naj dokonča svoje zgodovinske knjige, on pa je dosegel, da so v Ljubljano poklicali tudi salzburškega tiskarja Janeza Krstnika Mayra. Po skoraj sto letih je tiskarska obrt 1678 ponovno ožive-la v kranjski prestolnici.<sup>71</sup> Tudi Valvasor je prav tedaj uredil svojo bakrorezno delavnico na gradu Bogenšperk — sodelovanje obeh delavnic je prišlo do veljave tudi v Schönlebnovi knjigi *Carniolia*, za katero je zemljevi-de narisal in odtisnil Valvasor. Isti je v svoji *Slavi vojvodine Kranjske* (1689) ponatisnil prvi Mayrov ljubljanski tisk — Schönlebnovo slavnino pesem *Brezmadežni*, ki v izvornem natisu sploh ni ohranjen. Isto pesem je naslednje leto (1679) z nekoliko spremenjenim besedilom, a tudi tedaj anonimno, Mayr ponatisnil kot uvod v knjižico govorov različnih avtorjev v čast Mariji pod skupnim naslovom *Mariae Magnae Dei Matris Celebres Panegyristae*. Lastnik izvoda te knjižice, ki je zdaj v ljubljanski Seme-

---

<sup>68</sup> Österreichische Veste und Vormaur, Salzburg 1675. Valvasorjev seznam je nima. Radics je našel izvod v šentpavelskem samostanu na Koroškem (MMK 1894, 29—31) in povzel vsebino pridige. En izvod je ohranil nečak Janez Gregor Dolničar v svojih *Miscelaneah*, ki so v Semeniški knjižnici v Ljubljani.

<sup>69</sup> Prvi del je 31. oktobra 1675 posvetil koroškemu grofu Volkangu Andreju Rosenbergu, drugega pa 13. januarja 1676 kranjskemu grofu Janezu Herbardu Katzensteinu. Izvod v Semeniški knjižnici je brez posvetil, uvodov in kazal in je bil morda avtorjeva last, ker je besedilo na več mestih popravljeno in dopolnjeno na vlepljenih listih. Tudi »akademiških« govorov v tem izvodu ni.

<sup>70</sup> Gl. op. 12, 13 in 20.

<sup>71</sup> Gl. v op. 33 nav. d., str. 64—65.

niški knjižnici, Schönlebov nečak in naslednik na dekanskem mestu Janez Anton Dolničar je zapisal, da je to pesem spesnil njegov stric. Morda je zaradi bolečine ob cerkveni prepovedi dveh svojih knjig hotel ostati anonimen častilec Brezmadežne tudi še v letih pred smrtjo.<sup>72</sup> Mislimo si, da se je v tem času veselil, ko je njegov mlajši rojak, novomeški kanonik Matija Kastelec 1678 objavil prvo slovensko tiskano marijansko knjigo: Bratovske bukvice sv. roženkranca, katere prvi del je moral biti tiskan še v Gradcu, ker ljubljanska tiskarna ni imela not.

V letu 1680 je Mayr natisnil popis plemiških družin (genealogijo) Ursini-Blagaj in Gallenberg ter veliko knjigo o prednikih in različnih vejah Habsburžanov. Genealogiji Attemsov in Turjačanov (Auerspergov) sta izšli 1681. Tedaj je bil dotiskan še začetni zvezek Carniolie: zajeten foliant je razveselil ne le pisca ampak tudi kranjske stanovce.<sup>73</sup>

V zadnjih mesecih svojega življenja je doživel priprave za postavitev kipa in spomenika Brezmadežne na trgu pred cerkvijo sv. Jakoba in jezuitskega zavoda. Dela je vodil njegov sodelavec Valvasor, ki v Slavi poroča,<sup>74</sup> da je po naročilu in zaobljubi kranjskih deželnih stanov napravil načrt in osnutek tega spomenika, da so marca 1680 kopali globoke temelje zanj in je Marijin kip po njegovih (Valvazorjevih) posebnih navodilih vliil ljubljanski livar Krištof Schlag dne 16. decembra 1681, torej že po Schönlebovi smrti. Šele 27. marca 1682 so kip postavili na visok steber in ga obdali še s kipi sv. Jožefa, Leopolda, Ignacija in Frančiška Ksaverja. Mislim, da ni brez osnove misel, da je pri načrtovanju osebno sodeloval tudi Schönleben, saj je upal, da bo s tem Brezmadežni zagotovljen trajen spomin in večna čast v njegovem domačem mestu.

<sup>72</sup> Faksimilje te izdaje gl. Bogoslovni vestnik 29 (1969), 422—424.

<sup>73</sup> Te knjige so bile že tolikokrat opisane in ocenjene, da ni treba navajati naslovov (Radics, Steska, Miklavčič, Rus; dodati je treba le še F. Zwitter, Prva koncepcija slovenske zgodovine, Glasnik muzejskega društva za Slovenijo 20 (1939), 355—372. B. Grafenauer, Problemi in naloge slovenskega zgodovinarstva v našem času, v: Zgodovinski časopis, Ljubljana 1 (1947), 11 Schönlebna le omenja in opozarja, da je P. Marko Pohlin svojo rokopisno Kranjsko kroniko povzel po njem. — Genealoški spisi nimajo datiranih posvetil še manj cerkvenih dovoljenj, zato ni mogoče vedeti, kdaj so bili napisani. Le Dissertatio polemica o Habsburžanih, ki je izšla 1680, ima posvetilo datirano 1. marca 1680, Lazarijeva teološka cenzura nosi datum 6. maja, škofijsko dovoljenje pa 7. maja. Posvetilo kronike Carniolia z dne 1. maja tega leta je zadnji Schönlebov posvetilni podpis. Ker sta bila drugi in tretji del te knjige dotiskana že 1680, nosi Lazarijeva »cenzura« datum 13. oktobra 1679, dovoljenje za natis pa 19. oktobra 1676, kar je očitno pomota namesto 1679.

<sup>74</sup> Valvasor, Ehre XI. knjiga (= 3. zvezek), 689, kjer je tudi bakrorez 1682 postavljenega znamenja. Fotografijo kipa je objavil P. Radics med prilogami v svoji biografiji Schönlebna (gl. op. 14). Prav tam je na str. 267—271 Valvasorjev latinski opis novega načina vliivanja kipov, ki ga je 1686 poslal angleški kraljevi akademiji.

Schönleben je bil pred smrtjo le malo časa bolan, ker je zapisano, da je še spomladi 1681 pridigal slovensko pri jezuitih. Smrt mu je dobesedno iztrgala 15. oktobra pero iz rok, kot to poudarja nagrobni napis. Posmrtno slavje je bilo veliko,<sup>75</sup> spominu ga je ohranil jezuitski kronist zlasti zato, ker je Schönleben vso knjižnico in del premoženja zapustil jezuitskemu samostanu. Pokopan je bil 17. oktobra z velikimi mestnimi in cerkvenimi slovestnostmi v jezuitski cerkvi sv. Jakoba v kapeli sv. križa. Napis nad grobom, ki ga je objavil Valvasor, zapisal pa tudi Dolničar, je seveda latinski, slovensko bi se pa glasilo približno takole: Tu počiva, kar je imel umrljivega JANEZ LUDVIK SCHÖNLEBEN, doktor bogoslovja, apostolski protonotar, nekoč dekan ljubljanske stolnice in cesarski župnik v Ribnici, bojevnik za priznavanje in širjenje češčenja brezmadežnega spočetja in nebeških svetnikov, za slavo avstrijske vladarske družine in ime kranjske dežele in domovine tako s svetimi kot posvetnimi raziskavami, s katerimi si je pridobil nesmrtno slavo. Tega moža je 15. oktober iztrgal domovini, njegov spomin med prihodnjimi rodovi bo večn. Naj počiva v miru! Leta 1681.<sup>76</sup>

V neobjavljenih rokopisih, ki so kljub požaru jezuitskega samostana in knjižnice 1774 še ohranjeni v Ljubljani in na Dunaju, ker so jih že prej prepisali, je veliko drobnega gradiva, ki pa je zdaj malo uporabno, ker nam zgodovina pomeni več kot samo pregled nad rodovi plemiških družin. Po smrti je tiskar Mayr 1682 natisnil še zbirko citatov iz cerkvenih očetov (*Allegoriae SS. Patrum ordine alphabetico in gratiam concionatorum collectae*), 1696 pa je izšla velika knjiga, zbirka 500 življenjepisov svetniško živelih oseb iz habsburške rodovine, razvrščenih po dnevih v letu (*Annus Sanctus Hapsburgo-Austriacus*). Dovoljenje za natis je podpisal že 13. januarja 1687 Janez Krstnik Prešeren, ki je bil takrat kanonik v Salzburgu, ob izidu knjige pa že nekaj let ljubljanski stolni prošt.

Spomin na Schönlebna in njegovo delo je ostal dolgo časa živ, njegove knjige so poznali doma in po svetu. Podrobno ga je opisal Valvasor,

---

<sup>75</sup> P. Radics v op. 14 nav. d., 36—38, po njem povzeto v članku v Družini 30 (1981), št. 40, str. 14.

<sup>76</sup> Dolničarjev zapís epitafa je v njegovem izvodu Carniolia v Semeniški knjižnici, kjer je vlepljen tudi Schönlebov portret, bakrorez, izvorno vlepljen v knjigi nedeljskih pridig *Horae subsecivae*. — M. Miklavčič je v SBL III, 237 zapisal, da je nagrobni napis »zdaj precej zabrisan«, ob pripravljanju razstave v Semeniški knjižnici jeseni 1981 pa je bil popolnoma neviden, če je bil sploh vklesan v grobni plošči pri sv. Jakobu. Morda je bil vzdian v steni, pa je zdaj izginil?



pozneje tudi Marko Pohlin.<sup>77</sup> Šele 1894 je P. Radics napisal obsežnejši življenjepis Schönlebna zgodovinarja na podlagi ohranjenih arhivskih virov.<sup>78</sup> Ob tristoletnici rojstva se ga je v Domu in svetu 1918 spomnil V. Steska,<sup>79</sup> že 1904 pa se je F. Ušeničnik v Katoliškem obzorniku prvi poglobil tudi v vsebino njegovih marioloških spisov.<sup>80</sup> A. Breznik je 1917 analiziral jezik svetopisemskih odlomkov v lekcionarju.<sup>81</sup> F. Kidrič je v študiji o slovenskem slovstvu, ki je izšla 1930, našel malo pohvale za Schönlebna,<sup>82</sup> podobno tudi novejši zgodovinarji,<sup>83</sup> ker jih je upravičeno motila njegova razlaga, da naša dežela ni docela slovenska in da zato germanizmi niso nekaj slabega. Podobno je nesprejemljiva tudi njegova razlaga o izvoru Slovanov in še marsikaj. Vendar je treba vedeti, da to še ni ves Schönleben.

Njegove mariološke spise je res podrobno preučil A. Strle v zvezi s proslavljanjem stoletnice razglasitve dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju 1954, žal so takratne razmere onemogočile, da bi bil svoje študije natisnil, »objavljene« so bile samo v 4 izvodih tipkanega Zbornika teološke fakultete v Ljubljani (1954, 1955 in 1959). Ker pa je bil to leto tudi svetovni mariološki kongres v Rimu, je za natis med kongresnimi referati prispeval nemško pisano razpravo s svojimi zgodovinskimi in Strletovimi dogmatičnimi ugotovitvami Maks Miklavčič.<sup>84</sup> Izrazil je obža-

<sup>77</sup> Njegova rokopisna Bibliotheca Carnioliae je bila napisana ok. 1790, tiskana izdaja po prepisu v Ljubljani je izšla 1862. Schönlebova dela po kronološkem zaporedju (Valvasor) so na str. 49–50, rokopisov ima nekaj več kot Valvasor.

<sup>78</sup> Gl. op. 14.

<sup>79</sup> Dr. Janez Ludvik Schönleben, kranjski zgodovinar, v: Dom in svet 31 (1918), 235–239.

<sup>80</sup> Gl. op. 8.

<sup>81</sup> Gl. op. 55.

<sup>82</sup> Razvojna linija slovenskega preporoda v prvih razdobjih, v: Razprave društva za humanistične vede 5–6 (1932), 72.

<sup>83</sup> Gl. op. 60 in 73. V najnovejši Zgodovini Slovencev (Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, 347) beremo o njem: »Zanimanje za preteklost domačih dežel je pokazal Janez Ludvik Schönleben iz Ljubljane (1618–1681). Poleg nove izdaje Hrenovih evangelijev in listov (1672), prve slovenske knjige po več ko polstoletnem premoru, in poleg 36 knjig v latinščini in nemščini je napisal tudi dve deli o zgodovini svoje ožje domovine. V delu Aemona vindicata (1674) je branil pravilno mnenje, da je stala Emona na kraju sedanje Ljubljane, v delu Carniola (= Carniolia) antiqua et nova (1681) pa je nekritično opisal zgodovino Kranjske do l. 1000. To delo je nadaljeval Janez Vajkard Valvasor« (B. Grafenauer).

<sup>84</sup> Gl. op. 36. Na tem kongresu so v slovenski sekciji, ki jo je vodil p. Anton Prešeren DJ, dne 25. oktobra predavali J. Ukmar, J. Vodopivec, K. Truhlar, B. Korošak, A. Koren in R. Blüml, dne 26. oktobra pa F. Dolinar, A. Šuštar, A. Drolc, R. Tominec, V. Beličič in F. Ačko (prim.: Virgo Immaculata, Acta Congressus ... Vol. I, Romae 1958, 194–195). Po pričevanju R. Tomince predsednik sekcije ni dovolil M. Miklavčiču, da bi prebral napisano predavanje, bilo pa je 1957 objavljeno v XIV. zvezku kongresnih dokumentov. Tam je natisnjena tudi opomba, da je »ta prispevek sestavil M. Miklavčič zaradi bolezni R. Blümle«. V zgoraj omenjenem seznamu predavanj ima Blümlovo naslov: Brezmadežna in I. L. Schönleben.



lovanje, da Schönlebnovih marioloških spisov toliko časa niso primerno upoštevali. Cerkevna prepoved glavnih dveh del je bila en vzrok, drugi pa ta, da se njun avtor v mladih letih iz ljubezni do domovine ni hotel naseliti v velikem svetu, ampak je hotel delovati med svojimi rojaki. Predavatelj je občudoval tudi njegovo pokorščino osrednji cerkveni oblasti v času, ko so številni teologi pod galikanskimi in janzenističnimi vplivi dobe Ludvika XIV. trmasto vztrajali pri svojem mnenju in ga širili kljub prepovedim. (Današnje zelo razširjeno omalovaževanje cerkvenih prepovedi nam še bolj otežuje, da bi se vživali v Schönlebnovo duševnost.)

Nekoliko pozneje (1967) je izšel tudi Miklavčičev obsežni članek o Schönlebnu v Slovenskem biografskem leksikonu,<sup>85</sup> ob petstoletnici ljubljanske škofije pa so 22. maja 1962 po naših cerkvah brali šmarnično branje istega avtorja o velikem Marijinem častilcu.<sup>86</sup> Prav to leto je izšla tudi že omenjena disertacija F. Rozmana o tem, kako je Schönleben uporabljal sv. pismo v svojih spisih.<sup>87</sup> Te ugotovitve in zlasti opozorila na veliko teološko vrednost Schönlebnovih spisov so seveda v glavnem neznana tistim, ki v priročnikih še naprej komaj najdejo kaj našemu času primernega v delih našega rojaka.

### *Sklepne ugotovitve*

Na koncu bi rad povzel, kakšna so nova spoznanja, ki jih je spodbudila letošnja obletnica in s tem združena razstava Schönlebnovih del in spisov o njem, ki je bila v Semeniški knjižnici od 15. do 31. oktobra 1981.

Iz kronološke razvrstitve njegovih spisov, ki je bila v glavnem vidna že v starih bibliografijah (Valvasor, Pohlin, Radics), sem skušal pokazati, kako se je najbrž zaradi nasprotovanja tujih teologov in zlasti uradne cerkvene prepovedi dveh knjig naš teolog vedno bolj posvečal zgodovinskemu raziskovanju v smislu »službe« kranjskega kronista; res pa je, da je celo v prvih letih, iz katerih imamo predvsem dokaze njegove retorične sposobnosti, zelo rad vpletal tudi zgodovinske podatke, kar razodeva neko osnovno nagnjenje k zgodovini. M. Miklavčič je glede tega opozoril,<sup>88</sup> da je pogrešal modernejše metodične izobrazbe: »Napredek, kakršnega so dosegli v zgodovinskih vedah mavrinci, se še ni uveljavil v šolah, kjer se je Schönleben izobraževal; jezuitje tedaj še niso priznavali zgodovine kot

<sup>85</sup> SBL III, 236—240.

<sup>86</sup> Marija, Mati naše vernosti. Šmarnice za jubilejno leto 1962, Ljubljana, str. 67—71.

<sup>87</sup> Gl. op. 18.

<sup>88</sup> SBL III, 239.

samostojno znanstveno s.roko. Njihov učenec se zato opira na antíko, uporablja simboliko starih klasikov, preoblikovano v krščanskem smislu (»jezuitski humanizem«). Ker je bil hkrati prvi (= slovenski) zgodovinski avtor, je torej moral skoraj nujno delati napake; svojih nepopolnosti in nedognanosti se je sam zavedal. Njegovi spisi odsevajo zgodovinopisje baročne dobe, ki je zanjo tipična ljubezen do polihistorije, genealogije, historične topografije in analitične kronologije; ostali so spreten vodnik skozi izčrпно navedeno literaturo tega časa.«

Po Valvasorjevi zaslugi imamo tako popoln seznam Schönlebnovih del, da poznamo celo naslove pridig, ki morda niti niso izšle kot samostojni tiski. Morda jih je navedel zato, da bi pokazal v časovnem zaporedju, kaj vse in kdaj je Schönleben ustvarjal. Poznejši bibliografi tudi niso bili dovolj pozorni na Valvasorjevo opozorilo, da je »osemnajst najprej navedenih del izšlo brez njegovega imena.<sup>89</sup>

Dvom o eksistenci teh tiskov se mi je zbudil zlasti zato, ker prav teh govorov kljub skrbnemu iskanju v različnih knjižnicah ni našel niti P. Simoniti<sup>90</sup> niti niso zapisani v najstarejšem katalogu Semeniške knjižnice iz sredine 18. stoletja niti jih Schönlebnov nečak J. Gr. Dolničar ni ohranil med svojimi drobnimi tiski, ki so vezani v 6 zvezkov Miscelanej, pa je vendar prav tam nemški govor iz 1675, ki ga niti Valvasor nima!

Kljub temu je prav naša razstava pokazala, da je mogoče poznati nekatere teh »neznanih« govorov, ker ima Schönleben pri mnogih pozneje natisnjenih pridigah zapisano, kje in kdaj jih je govoril.<sup>91</sup> Obstaja tudi verjetnost, da so bili nekateri izmed latinskih govorov prvih let objavljeni v knjižicah, ki so jih izdajali ob različnih akademskih slovesnostih (npr. promocijah), ne da bi bili vedno navedli avtorjevo ime, ali vsaj ni zapisano v naslovu knjige in je zato običajno iskanje v kartotekah in katalogih zaman.

V razpravi sem poskušal opozoriti na vrednost datiranih posvetil, cenzorjevih in škofijskih dokumentov, ker iz teh podatkov natančneje vemo, kdaj je bila knjiga spisana, kot pa iz tiskarjeve letnice: tudi tedaj so namreč morale knjige včasih dolgo čakati na izid.

\*  
\*   \*  
\*

Ob tej priložnosti je treba javnosti sporočiti vsaj nekaj odlomkov iz marioloških razprav A. Strleta, ki so bile sicer na ustreznih mestih že

<sup>89</sup> Valvasor, Ehre VI. knjiga (= 2. zvezek), 355.

<sup>90</sup> Gl. op. 10.

<sup>91</sup> Gl. op. 12, 13 in 20.

navedene v tem jubilejnem prispevku. Več kot četrto stoletje že namreč čakajo na bralce v tipkanem Zborniku teološke fakultete v Ljubljani. Tam so še vedno v celoti z vsemi opombami na voljo raziskovalcem Schönlebnovega mariološkega opusa, vsaj nekaj odstavkov pa naj bo tu rešenih pozabe.

### 1. Mnenje sv. Tomaža Akvinskega.<sup>92</sup>

[181] III. Kaj naj sodimo o tej Schönlebnovi razpravi o mnenju sv. Tomaža glede Marijinega spočetja?<sup>93</sup> Že iz tega, kar smo povedali, je mogoče videti, da se je svoje naloge res temeljito lotil in vprašanje obdelal z vseh strani. Preučil je seveda tudi vse, kar so drugi napisali o tem, da bi si tem lažje ustvaril samostojno sodbo. Če upoštevamo, da je glede mišljenja sv. Tomaža v tej točki do najnovejših časov vladala velika nejasnost in vlada delno tudi še danes, čeprav se splošno nagibajo, da je bil za negativno mnenje, potem bomo priznali Schönlebnu izredno bistrost, marljivost in tudi znanstveno resnost. Človek ima vtis: Saj sploh ni mogoče postaviti še kako teorijo o smislu posameznih mest iz sv. Tomaža glede brez. spočetja Marijinega, ki bi je [182] Schönleben ne bil upošteval ali pa sam postavil. — Za svojo tezo, da je Tomaž zagovarjal pozitivno mnenje (prostost od izv. greha), Schönleben res zelo gori, a reči smemo, da skoraj nikjer ne izgubi treznosti, ki je pravemu znanstveniku potrebna, če naj v objektivno danost ne zanaša subjektivnih pogledov. Prav zaradi te treznosti Schönleben svoji razlagi vendarle ne pripisuje popolne gotovosti. To vidimo 1. iz tega, da pogosto pristavlja svojim trditvam »zdi se«, 2. mnogokrat opozarja, da je treba z ozirom na vse notranje in zunanje okoliščine posamezne tekste, ki se zdi, da nasprotujejo pobožnemu mnenju,<sup>94</sup> milo razlagati; 3. trdi, da je Tomaž vsaj na nejasen in dvomljiv način učil pobožno mnenje; 4. poudarja, da bi sv. Tomaž danes drugače oziroma jasneje govoril.

Reči se da, da bi bila za Schönlebnom nastopajočim teologom, ki so se lotevali istega vprašanja, prihranjena marsikatera nejasnost, težkoča in

---

<sup>92</sup> Schönleben o mnenju sv. Tomaža Akvinskega glede Marijinega brezmadežnega spočetja, v: Zbornik teološke fakultete v Ljubljani 5 (1955), 171—190. V oklepaju so navedene strani izvirne tipkane objave.

<sup>93</sup> Orbis universi votorum III, Celovec 1659. Gl. op. 30—34.

<sup>94</sup> *Pia sententia* — pobožno mnenje, pobožna sentenca: pomenijo Schönlebnu in Strletu sedanjo dogmo o Marijinem brezmadežnem spočetju, ki v 17. stol. še ni bilo obvezna verska resnica.

ovinek na poti do razumevanja pristnega Tomaževega mišljenja, ako bi prej temeljito preučili to odlično Schönlebnovo delo.

[207] Glede mnenja sv. Tomaža o brezmadežnem spočetju misli Ambrozij Catharinus, da je mišljenje spreminjal.<sup>95</sup> Gotovo pa da se na več mestih izraža v prilog pobožni sentenci. To, pravi Ambrozij, morajo priznati tudi tisti, ki jih imajo za odlične tomiste, npr. Capreolus, Caietanus. Ko razlaga III q. 27 a. 2 ad 2, posebej pripominja, da sv. Tomaž iz svoje skromnosti ni hotel nasproti splošnemu učenju, ki se na prvi pogled opira na avtoriteto starejših teologov, postavljati svojega mnenja, zlasti ker se Cerkev glede tega do tedaj še ni bila nič izrekla. Z ozirom na In 1 d. 44 q. 1 a. 3 ad 3, kjer sv. Tomaž izrečno pravi, da je bila Marija »a peccato originali et actuali immunis«, poudarja, da tu ne more pomeniti prav ničesar drugega kakor to, da Marija z izvirnim grehom ni bila omadeževana, saj bi sicer izraz »Immunis« ne imel nobenega pravega smisla. Bil bi tukaj grd logičen pogrešek: gotovo je po priznanju vseh Marija »immunis« z ozirom na vsak aktualni greh, torej mora biti »immunis« tudi z ozirom na izvirnega, ker sv. Tomaž stavlja tukaj oboje v isto vrsto . . . Glede Cajetanove razlage Tomaževega mnenja — mišljenja — pravi Ambrozij: Če bi Cajetan le hotel biti dosleden, bi moral sam priznati, da bi se sedaj sv. Tomaž [208] tudi na tistih mestih, kjer se zdi, da govori zoper pobožno sentenco, drugače izražal . . . Dominikanski general Jannes de Ferrario izrečno priznava, da bi sv. Tomaž sedaj, ko je v veljavi po vsej Cerkvi praznik brezmadežnega spočetja [okoli 1320], napravil isti sklep, kakor ga je glede Marijinega rojstva. Praznovanje se nanaša vedno na nekaj svetega. Zato bi se pa sv. Tomaž sedaj jasno izrazil v prilog pobožnemu mnenju . . .

[209] Ni težko videti, da je Ambrozij Catharinus na Schönlebna s to ali ono mislijo vplival naravnost, z drugimi mislimi pa sprožil ideje, ki so splošno oplodile Schönlebnovo delo. — Iz tega, kar smo navedli z ozirom na Ambrozijevo razmerje do dominikancev, dobi človek precej določen vtis, da je bila med Ambrozijem C. in Schönlebnom precejšnja sorodnost v značaju. Oba hitro zaideta v ironijo in sarkazem. Za Ambrozija C. je kar čutiti, kako se skoraj ne more premagati, da ne bi napadal in zbadal — morda je bil v svojih nastopih še znatno ostrejši od našega Schönlebna, ki se v Palma Virginea, še bolj pa v Vera sententia pokaže pravega mojstra v pobijanju nasprotnika. — Sicer se pa neka podobnost

---

<sup>95</sup> Schönleben in Ambrozij Catharinus, v: Zbornik teološke fakultete v Ljubljani 5 (1955), 204—211. Dominikanski teolog, s pravim imenom Politus Lancelot, je bil zagovornik Brezmadežne v nasprotju z večino svojega reda. Schönleben ga navaja v Orbis universi votorum III, Vera ac sincera sententia, in Palma Virginea.

kaže celo v življenjski usodi obeh mož. Oba sta prišla navzkriž s svojim redom. Razlika je pa ta, da je Schönleben iz jezuitskega reda izstopil (pač zaradi značaja, kakor sodi F. Ušeničnik), a jezuitov nikoli ni napadal, ker so bili glede na brezmadežno spočetje goreči zagovorniki pobožne sentence. Ambrozij Catharinus pa je v svojem redu ostal, toda do skrajnosti ostro ga je napadal med drugim prav posebno z ozirom na odklonilno zadržanje mnogih dominikancev glede pobožne sentence... Tudi tako neznatna tema, kakor je razpravljanje o razmerju med Schönlebnom in Ambrozijem Catharinom, nam je osvetlila košček iz velike zgodovine razvoja dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju.

## 2. O soglasju vernikov<sup>96</sup>

[3] O brezmadežnem spočetju Marijinem je 1661 papež Aleksander VII. izdal bule »Sollicitudo omnium Ecclesiarum«, ki jo mariologi smatrajo v nekem smislu za zadnjo etapo pri razvoju dogme oziroma pri napredujočem spoznanju o tej resnici. S strani najvišjega cerkvenega učiteljstva je odslej manjkala prav za prav edinole izrečna definicija. Vendar pa nekaj dominikanskih teologov kar ni moglo mirno sprejeti tega nauka... Za namen te študije je najvažnejša na zadnjem mestu navedena Schönlebnova knjiga [= Palma Virginea], v kateri je ta slovenski mariolog tudi s spekulativne strani k drugim mariologom tedanjega časa prispeval znaten delež. V Dostavku (Appendix) ob koncu knjige namreč sistematično obravnava vprašanje o veljavnosti skupne vere vernikov za opredelitev verske resnice o brezmadežnem spočetju Marijinem...

[4] Najprej je tu postavljena teza: »Kar misli skoraj vsa Cerkev ali skoraj vse občestvo vernikov, to je opredeljivo, da le spada k nramnosti ali bogočastju«...

Dokaz za gornjo tezo mu je najprej dejstvo, da se je Cerkev pri zavračanju novotarskih herezij vedno sklicevala na skupno soglasje in navade vernikov. Tako so ravnali koncili in papeži, v istem smislu je zavračal sv. Avguštin krivoverca Julija. Iz tega je le kratka in jasna pot do sklepa z ozirom na nauk o brezmadežnem spočetju. Saj je glede tega pobožno prepričanje vernikov tako močno, da se takoj dvigne med njimi val ogorčenja in zgledovanja, ako bi kdo učil kaj nasprotnega. (»Ergo pia sententia est vera et proxime disposita ad definibilitatem«) In sicer je takšno

---

<sup>96</sup> Slovenski mariolog Schönleben o soglasju vernikov kot teološkem viru, v: Zbornik teološke fakultete v Ljubljani 4 (1954), 2—23.

trdno prepričanje ne samo med navadnim ljudstvom, marveč tudi med najbolj učenimi možmi iz vseh stanov in položajev . . . Akademije, univerze, mesta se posvečujejo Mariji v tej skrivnosti . . .

Odločilno osnovo za svoje dokazovanje iz soglasja vernikov vidi Schönleben v varstvu Svetega Duha, ki je dan Cerkev; v načelu, da Bog ne more dopustiti, da bi se motila vsa Cerkev ali skoraj vsa. O tej stvari, tako pripominja, je obširno razpravljal že v predgovoru h knjigi »Orbis votorum«, 4. razprava, in večkrat drugod. To varstvo Sv. Duha, dano celotni Cerkev in torej tudi poslušajoči, je po Schönlebnovem gledanju trdno jamstvo, da nauk o Marijinem brezmadežnem spočetju ne more biti zmoten.

Argument iz soglasja krščanskega ljudstva glede na nauk o Mariji — tako nadaljuje — dobi še posebno moč tudi iz tega, ker traja že toliko časa in ne le nič ne pojema, marveč celo iz dneva v dan narašča. Obrniti moremo nanj besede Gamalijelove iz Apo[5]stolskih del: »Če je ta načrt ali to delo od ljudi, bo razpadlo, če pa je od Boga, jih ne boste mogli uničiti« (5, 38—39) . . .

V 18. poglavju »Palma Virginea« pripoveduje, kako je na tridentinskem koncilu, ko je prišlo na vrsto vprašanje o Marijinem brezmadežnem spočetju, dominikanec Janez iz Udin opozarjal, da sv. Pavel pri nauku o izvirnem grehu ne omenja nobene izjeme in prav tako tudi ne očetje. Na ta pomislek je Didacus Laynez SJ dejal, da veljava današnje Cerkve ni nič manjša, kakor je bila veljava stare in prvotne, saj jo vodi isti Sv. Duh in jo vlada isti namestnik Kristusov. Ob pristanku Cerkve se je zgodilo, da tedanji očetje niso glede greha omenjali nikake izjeme; danes pa že dolgo vlada med verniki ob pristanku iste Cerkve, in posebej rimske stolice, prepričanje, da pri Mariji je taka izjema. Sklepati moremo celo, da sv. Pavel dopušča tako izjemo, ko pravi, da se je milost še bolj pomnožila, kjer se je pomnožil greh. Nobenega razloga ni, da bi morala Cerkev glede kake verske resnice posnemati molk prejšnjih dob . . .

[6] Nič ne velja ugovor, da nekateri pobožnemu mnenju vendarle nasprotujejo. Res je nekaj takih v dominikanskem redu, toda varstvo Sv. Duha ni obljubljeno tej ali oni skupnosti ali redu. Zato se moramo pri vprašanju, ali je kak nauk opredeljiv kot verska resnica, ozirati ne na sodbo tega ali onega reda ali šole, marveč na celotnost Cerkve, na občestvo vernikov, ki predstavljajo vso Cerkev. Vsa Cerkev ima pobožno mnenje o Marijini odliki za opredeljivo in si tega tudi želi. Takšna sodba ne more biti nepravilna, čeprav ji malenkostno število dominikancev nasprotuje; saj tudi na cerkvenih zborih zmaga tista stran, ki se ji pridruži papež, po katerem Sv. Duh vodi vso Cerkev . . .

[7] Kdor bi trdil, da Marija ni bila spočeta brez madeža, bi ga sicer ne smeli še imenovati za heretika, ker resnica še ni slovesno razglašena; toda indirektno bi zašel v herezijo v tem smislu, ker bi ravnal ne samo proti papeškim bulam, marveč bi imenoval zmotno to, kar so Cerkev, ki je steber in temelj resnice, in papeži označili kot nauk, v katerem ni zmote.

Prav zato, ker Schönleben gleda na soglasno verovanje vernikov v živi povezanosti z vrhovnim učiteljstvom Cerkve in obenem v živi zvezi z resnico o Sv. Duhu, ki po notranje vodi in varuje Cerkev zmote, mu je mogel pripisovati tako velik pomen . . .

[10] V buli »Ineffabilis« [= Pij IX. 1854] je torej praktično jasno prišlo do poudarka, da je Cerkev sama, katero vodi Sv. Duh in jo varuje zmote in ki ima živo učiteljstvo, bližnji pravec vere, ne pa morda sam tekst sv. pisma ali pisani spomeniki patrističnega izročila. — To pa je prav tisto načelo, ki ga je Schönleben pri dokazu iz soglasja vernikov imel tako zavestno pred očmi; in to v dobi, ko se je pravkar z vso močjo skušalo uveljaviti v teologiji in praktičnem življenju janzenistično mišljenje, ko ni bilo malo učenjakov, ki so se v teologiji preveč držali »historicizma« in se jim je zdelo vse vsaj dvomljivo, če ni bilo zapisano v starodavnosti; ki so pozabljali, da je treba razen pisane tradicije upoštevati tudi živo tradicijo in da je treba sv. pismo kakor izročilo razlagati v smislu Cerkve . . .

[13] Ko govori Schönleben o pomenu pričevanja cerkvenih očetov za spoznanje, ali določena resnica spada v zaklad razodetja, pravi, da so tudi očetje udje telesa, ki je Cerkev, in sicer udje, ki so podrejeni telesu in podrejeni tudi glavi tega telesa, ki je rimska Cerkev. Na ta način je razumljivo, da so ti očetje prav za prav priče verovanja vse Cerkve in že s tem tudi priče nezmotljivega cerkvenega učiteljstva. Praktično pa se takšno organsko pojmovanje Cerkve kaže pri Schönlebnu v vsem razpravljanju o dokazu soglasja vernikov, ki so deležni vpliva istega Sv. Duha, kateri varuje tudi vrhovno učiteljstvo zmot . . .

[17] Ob študiju Schönlebnovega mariološkega dela se nam v veliki meri izbistri pogled na važen sodobni problem teološkega spoznavoslovja, na problem razvoja dogem in o soglasnem verovanju vernikov kot činitelju tega razvoja in obenem kot teološkem viru.

Dominikanec Dillenschneider je na mariološkem kongresu 1950 v Rimu razpravljal o kontroverzi, ki je v Franciji nastala prav v času, ko je Schönleben pri nas izdal knjigo »Palma Virginea«. Šlo pa je za Marijino vnebovzetje. Pri tej kontroverzi so nastopala prav tista mnenja, ki so se pri nekaterih teologih javljala tudi danes, preden je odločil sedanji



papež [= Pij XII.]. Ob priliki te kontroverze so se nekateri, kakor Gaudinus in Nikolaj Ladvocat Billiad, sicer po pravici sklicevali na splošno soglasje vernikov, a se opirali na napačno načelo, ko so hoteli najti bolj ali manj izrečno tradicijo že iz apostolskih časov. Drugi, kakor Klavdij Joly ter Le Nain de Tillemont, so z lahkoto pokazali, da je poskus najti izrečno izraženo izročilo o vnebovzetju že takoj v začetku krščanstva, prazen; toda motili so se, ko so prezrli razvoj nauka. Ti drugi niso bili v zadostni meri teologi, ko so na vprašanje gledali čisto historično. Oni prvi pa niso bili ne dovolj historiki in tudi ne dovolj teologi, ker so prav tako zanemarjali resnico o relativnem razvoju dogem.

O Schönlebnu pa z ozirom na njegovo dokazovanje opredeljivosti resnice o brezmadežnem spočetju Device Marije lahko rečemo, da se je v splošnem izognil obema napakama. Že po svoji znanstveni zaposlenosti je bil temeljit zgodovinar, kar se mu vidi tudi pri teoloških delih, ki jih je vzel vrh tega bolj s historične strani, za svoj čas je bil skoraj nadpovprečno kritičen. Izrečnih zgodovinskih pričevanj za svoj namen ne išče v sv. pismu ali v najstarejših pisanih virih apostolskega izročila, marveč se zaveda, da so taka pričevanja podana šele v poznejšem času. Če pa kdaj navaja, kar omenjajo glede tega drugi, ne pripisuje temu odločilnega pomena. Je pa tudi dovolj teolog, da zna gledati na Cerkev kot na nadnaravni organizem (dasi te besede izrečno ne rabi), ki zaklad nadnaravnih resnic ne samo ohranja, marveč ga kot živa nadnaravna ustanova, sestoječa iz glave in udov, polagoma vedno bolj asimilira in se vanj vglablja, ker je pač neizčrpno bogat in namenjen za vse [18] čase. — Pri tem združuje Schönleben veliko filozofsko bistrino z izredno razgledanostjo v najboljši teološki literaturi. Poleg tega, da je v »Orbis votorum« zbral 4000 avtorjev, ki so bili za pobožno mnenje, še posebej 130 dominikancev, 60 najznamenitejših profesorjev dunajske univerze itd., je mogel o sebi zapisati: »Bral sem tomiste, bral sem skotiste, bral sem druge, tudi heretike...« Kako je bil vedno na tekočem, vidimo npr. iz vzklika, ki ni osamljen: »Ko sem že vrgel na papir, mi je prišla v roko nova knjiga«. V zavesti svoje razgledanosti in logične moči večkrat nasprotnika obdelava z jedko ironijo in kar že preveč zviška. Majhen primer: »Samo žal mi je, da sem prisiljen utrujati se s praznim bojem, ko ne vidim nič solidnega, kar bi mogel napasti«. Če na koncu knjige »Palma Virginea« sistematično, sicer na kratko in jedrnato, a vendar vsestransko obdeluje vprašanje o soglasju vernikov kot teološkem viru za resnico o Marijinem brezmadežnem spočetju, stori to pač zato, ker drugod tega vprašanja ne najde vsestransko obdelanega, čeprav so ga klasični avtorji tudi že načenjali, kar se vidi tudi iz Schönlebna samega.

### 3. O rokopisih iz kartuzij Žiže in Bistra<sup>97</sup>

[205] Kako tanek znanstveni čut je imel Schönleben, se med drugim kaže tudi iz tega, da izraža nujno željo, naj bi pri tiskanih izdajah rokopisov vedno označili ime tistega, ki je rokopis priredil za tisk. Ugotavlja namreč, da so nasprotniki nauka o Marijinem brezmadežnem spočetju zagrešili »brez števila potvorb in popačenj cerkvenih očetov«. Potem pa to trditev dokazuje podrobno iz usode, ki so jo doživeli rokopisi o razodetjih Katarine Sienske, kakor jih je zapisal bl. Štefan (umrl 1398)<sup>98</sup> v knjigi »Liber divinae Doctrinae«. Schönleben je že pri drugih, posebno pri Maracciju, svojem sodobniku, našel trditev, da je Bandellus v Brixenu priredil 1490 — ne da bi bil kot prireditelj imenovan — ta rokopis tako, da je sam dodal v molitvi št. 16, ki je proti koncu brixenske izdaje, dostavek proti brezmadežnemu spočetju. Schönleben se je hotel prepričati o tem in [206] je od priorja zajčkega [Žiže] samostana, kjer je bil nekdanji prior tudi bl. Štefan, dobil zadevne rokopise. Natančno je primerjal tiskano knjigo z rokopisom in dognal, da so v njej razen transpozicij in sprememb besedil celi stavki in njih smisel čisto drugačni. Tistih 22 molitev, med katerimi je tudi že omenjena, in ki so v tiskani knjigi na koncu, pa sploh ni v rokopisu. Schönleben je prosil še p. Jožefa Marijo, tedaj vikarja freyden-thalske [= Bistra] kartuzije, da je skrbno iskal po mnogih kartuzijah, našel mnogo rokopisnih primerov istega dela, a nikjer ni tistih 22 molitev. Ti rokopisi, pravi Schönleben, so morali brez dvoma biti pisani in razposlani po ukazu samega bl. Štefana. Tako je kar najbolj verjetno, da so bile podtaknjene sploh vse te molitve, ne pa samo tisti dostavek v šestnajsti. Obenem Schönleben iz napisa in marginalij v omenjenem rokopisu in v rokopisu z naslovom »Legenda Catharinae de Senis« iz istega zajčkega samostana prepričljivo dokazuje, da je bl. Štefan kot »amanuensis« Katarine Sienske lastnoročno spisal zajčki rokopis »Liber divinae Doctrinae«, ki je latinski prevod tega, kar je pripovedovala sv. Katarina.

Ne samo za slovenske bogoznance, tudi za inozemske teologe bi bilo zanimivo in važno, ako bi kdo natančno preveril, kaj je s temi rokopisi.<sup>99</sup> Zdi se, da je že Schönleben dovolj jasno dokazal, da se vsaj glede Katarine Sienske teologu v vprašanju o privatnih razodetjih ni treba zatekati k trditvi, da je svetnica govorila v skladu s sistemom svoje šole, ko se je na tak način izražala o Marijinem brezmadežnem spočetju. Svetnica

<sup>97</sup> Nekaj opomb k Schönlebovim mariološkim delom, v: Zbornik teološke fakultete v Ljubljani 4 (1954), 201—208.

<sup>98</sup> Prim. J. Dolenc, Katarina Sienska, v: Nova pot, Ljubljana 22 (1970), 209—210.

<sup>99</sup> M. Kos-F. Stele, Srednjeveški rokopisi v Sloveniji, Ljubljana 1931, 80—82, kjer M. Kos popisuje nekdanji jurkloštrski rokopis z dodatki bl. Štefana Maconija, ki je zdaj v NUK, Ljubljana.

sploh ni govorila v prid tedanji precej splošni sentenci o Marijinem brezmadežnem spočetju. Tista mesta so samo potvorba. V skladu s to ugotovitvijo pa bi bilo treba vsaj s kako opombo popraviti tudi ugledne teološke učbenike, kakor je npr. Tanquereyev o ascetiki in mistiki.

**Povzetek: Marijan Smolik, Pridigar, mariolog in zgodovinar Joannes Ludvik Schönleben (1618—1681) — Ob tristoletnici smrti**

Ob jubileju slavnega rojaka razprava 1. podrobneje navaja in dopolnjuje nekatere podatke iz njegovega življenja in seznanja bralce z dosedanjo oceno njegovega dela; 2. dopolnjuje kronologijo njegovih del zlasti s tem, da opozarja na ponatise starejših govorov, ponatisnjenih v poznejših zbirkah pridig. 3. Schönlebnove knjige o Marijinem brezmadežnem spočetju so bile na seznamu prepovedanih knjig do konca 19. stol. in šele ob mariološkem kongresu v Rimu 1954 (M. Miklavčič) je bila v nekem smislu rehabilitirana njegova mariologija. Njegov dokaz iz soglasja vernikov je bil isti kot ob razglasitvi dogme 1854, kar je raziskal A. Strle v samo tipkanih razpravah, zato so ob koncu natisnjeni odlomki iz teh razprav.

**Zusammenfassung: Marijan Smolik, Prediger, Mariologe und Historiker Joannes Ludovicus Schönleben (1618—1681) — Zum dreihundertsten Jahr seines Todes**

Aus Anlass des Jubiläums des slowenischen Gelehrten wollte man 1) einige Daten aus seinem Leben mitteilen und vervollständigen und die bisherigen Studien den neuen Lesern vorstellen, 2) einige chronologische Fragen seine Werke betreffend klären und gleichzeitig auf die Auffindung einiger früheren Predigten in späteren Sammlungen aufmerksam machen. 3) Da seine Hauptwerke über den Glauben an die unbefleckte Empfängnis Mariens bis zum Ende des 19. Jahrhunderts auf dem Index der verbotenen Bücher geblieben sind wurde seine Mariologie erst anlässlich des internationalen Mariologischen Kongresses in Rom 1954 (M. Miklavčič) sozusagen-rehabilitiert, sein Beweis aus dem Konsens der Gläubigen war derselbe als auch bei der Dogmatisierung im Jahr 1854, was durch den Abdruck einiger Teile aus den betreffenden bisher nur maschinenschriftlich veröffentlichten Untersuchungen von A. Strle hervorgehoben wird.

**Résumé: Marijan Smolik, Homilète, mariologue et historien Joannes Ludovicus Schönleben (1618—1681) — A l'occasion du tricentenaire de sa mort**

En fêtant le célèbre savant slovène, l'auteur 1) énumère et complète quelques données de sa vie, passe en revue les études sur lui et 2) complète la chronologie de ses oeuvres en signalant les rééditions de ses premiers sermons dans les recueils tardifs. 3) Les livres de Schönleben au sujet de la foi en l'Immaculée Conception sont restés inscrits à l'Index librorum prohibitorum jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, c'était à peine en 1954, dans le cadre du Congrès international de mariologie à Rome (M. Miklavčič), que sa mariologie a été réhabilitée; sa théologie sur le consensus des fidèles a été la même que celle de la proclamation du dogme en 1854, ce qui ressort clairement des articles de A. Strle, parus seulement en édition dactylographiée mais édités en extraits à la fin de l'étude présente.

## Družinska kateheza v patristični dobi

### *Uvod*

Patristična doba ima v celotni zgodovini Cerkve čisto svojevrstno mesto. Gre za dokaj široko obdobje, ko je skrb za Cerkev dokončno prešla od apostolov na njihove naslednike, škofe, pa vse do zatona antike. Vmes seveda močno posega tkim. konstantinski preobrat, ki življenju Cerkve od 4. stoletja naprej vtisne drugačne, dotlej še neznanе poteze, ki brez dvoma pomenijo izrazit mejnik med Cerkvijo prvih treh stoletij ter pokonstantinsko Cerkvijo. V celotnem obdobju patristike se pojavljajo odlični škofje (pa tudi neškofje) oznanjevalci, vendar vemo, da je podoba Cerkve v prvih treh stoletjih bolj razgibana, bolj privlačna; to si navadno jemljemo za zgled, čeprav moramo reči, da nemalokrat vse preveč idealiziramo življenje kristjanov iz tega časa. Kolikor je krščanstvo te dobe res dejavno, življenjsko, kolikor je krščanska praksa antične dobe res prepričevalna, je treba vedno znova ugotavljati, da za njo stoji še bolj prepričevalna kateheza voditeljev cerkvenih občin — škofje se zavedajo, da je tako ali drugačno oznanjevanje njihova prva in poglobitna naloga.<sup>1</sup>

Kakršna je pravzaprav bila kateheza v antičnem krščanstvu? Katere so bile njene značilnosti? Od današnje se je razlikovala predvsem v tem, da ni poznala posebnega pouka za otroke, pač pa se je dokaj hitro izoblikovala kateheza za odrasle. Krščanstvo je takrat bilo v obdobju živahnega širjenja, misijonarstva, ki se je prvenstveno obračalo na odrasle, zato je tudi kateheza za odrasle bila v bistvu istovetna z misijonsko pridigo.<sup>2</sup> Ta je imela dve poglobitni različici, pač odvisno, ali je bila namenjena Judom ali poganom. Z uvajanjem katehumenata je nastala dolgotrajnejša kateheza, prvotno namenjena posameznikom, od konca drugega stoletja se je pa že začel uveljavljati skupen pouk s skupnim krstom. Od takrat so

<sup>1</sup> Prim. H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte I*, Freiburg, Basel, Wien 1962, 175 sl.

<sup>2</sup> Prim. J. A. Jungmann, *Katechetik*, Freiburg, Basel, Wien 1965, 5.

znane tudi katehetske šole,<sup>3</sup> v katerih so se izobražali kateheti. Seveda je treba tudi pri ustanovi katehumenata<sup>4</sup> razlikovati dve zelo različni obdobji: prvo sega do začetka 4. stoletja, do Konstantina — o njem nam govori Hipolit Rimski v spisu »Apostolsko izročilo« — ko katehumenat traja redno tri leta in je povezan z zelo zahtevno pripravo, drugo obdobje pa zajema 4. in 5. stoletje, ko mnogi samo stopijo med katehumene, krst pa dolgo odlašajo, da jim ne bi bilo treba sprejeti obveznosti krščanskega življenja in predvsem, da jim v primeru greha ne bi bilo treba delati stroge javne pokore. Kako je tako urejena cerkvena disciplina vplivala na krščansko življenje po družinah? Ali se je kazala v »družinski katehezi«?

### *Pisane kateheze*

Naš teolog v uvodu v Jezusovo blagovest pravi: »Kakor prvi blagovestniki niso ljudem o Jezusu samo pripovedovali, ampak so jim ga označevali, tako so tudi evangeliji *kateheze* oziroma *pridige* (kerigme) o Jezusu, božjem Sinu in Zveličarju sveta . . . To so knjige, ki 'formirajo' kristjane, ne le 'informirajo'. Prek njih je mogoče najti stik z živim Bogom.«<sup>5</sup> Nekaj podobnega bi mogli trditi o nekaterih starokrščanskih spisih, ki imajo isti prvotni namen, namreč »formirati« kristjana. Čeprav se na prvi pogled zdi, da z »družinsko katehezo« nimajo kaj dosti opraviti, so pa vendarle z njo tesno povezani, morda bi smeli celo reči, da predstavljajo enega od njenih temeljev. Vsaj kakšen primer si oglejmo!

Spis »Didaché« ali »Nauk dvanajstih apostolov« je nastal najverjetneje okoli leta 70 do 80, torej še za življenja nekaterih apostolov.<sup>6</sup> Sv. Atanazij (+373), najslavnejši aleksandrijski škof, ena od največjih osebnosti stare cerkvene zgodovine, je v svojih govorih pripravnikom na prejem krsta označil »Didaché« kot na vso moč koristno delo; iz njega morejo katehumeni za svojo krščansko izobrazbo in vzgojo mnogo zajeti. Prvi, versko-moralni del spisa, obsega osnovne zapovedi glede krščanskega nravnega življenja, ki temelje v glavnem na Jezusovi pridigi na gori. Gre za kratek osnutek versko-nravnega pouka, namenjenega tistim, ki se uvajajo v pravo krščansko življenje. »Pot življenja«, tako pojasnjuje spis, je pot uresničevanja ljubezni do Boga in do bližnjega

<sup>3</sup> Prim. Evzebij, *Historiae ecclesiasticae lib. VI, 8*, PG 20, 530.

<sup>4</sup> Prim. J. A. Jungmann, n. d. 6 sl.; H. Jedin, n. d. 315 sl.

<sup>5</sup> Jezusova blagovest, prev. F. Rozman, Ljubljana 1979, 18.

<sup>6</sup> Prim. Didache, *Nauk dvanajstih apostolov*, prev. A. Strle, Ljubljana 1973, 5 sl.; J. Quasten, *Patrologia I*, Casale 1967, 34 sl.; T. Šagi-Budić, *Povijest krščanske literature I*, Zagreb 1976, 42 sl.

v splošnem ter še posebej do bratov v veri, je tudi pot vestnega spolnjevanja nravnih dolžnosti do Boga. Nasprotno je »pot smrti« pot, katere se je treba varovati, je pot hudobnih del, ki so v ostrem nasprotju z evangelijem in njegovimi zahtevami. Iz tega orisa krščanskega nravnega življenja, ki je po svojem bistvu hoja za Kristusom, je dobro viden v ljubezni do Boga utemeljeni in v Kristusu zakoreninjeni odnos do bližnjega, posebej do sokristjana: v obrazu svojih bratov je treba iskati in najti Kristusov obraz. Drugi del vsebuje več bogoslužnih določil glede krsta in evharistije, glede molitve in posta. V tretjem najdemo disciplinske predpise o službah v Cerkvi ter o praznovanju Gospodovega dne, nazadnje spis govori še o Kristusovem prihodu v slavi.

Celoten spis »Didaché«, še posebej njegov prvi del, je torej čisto praktične narave. Bil naj bi nekak »vademecum«, priročnik ali celo nekak »katekizem«, ki naj bi ga nosili vedno s seboj katehumeni, kot je priporočal sv. Atanazij v 4. stoletju, brez dvoma pa naj bi v podobne namene služil tudi tistim, ki so krst že prejeli. Praktična narava tega dela je vidna tudi iz tega, da je v njem dogmatični nauk podan le kratko, le vključno. Nasprotno pa je nauk o kristjanovem nravnem življenju močno razvit in zelo poudarjen: obveznosti so jasno podane, tudi je dobro vidna razlika med tem, kaj je zapovedano in kaj samo svetovano. Vse je postavljeno v odnos do »dveh poti«, da bi se s tem večjo močjo vtisnilo v kristjanovo dušo.

V četrtem poglavju, ki nadaljuje opis »poti življenja«, beremo: — Ne odteguj roke od svojega sina ali svoje hčere, marveč od mladih nog jih uči strahu božjega.<sup>7</sup>

V celem spisu se samo ta stavek neposredno nanaša na vzgojo otrok, vendar pa dovolj razločno podčrtuje veliko dolžnost staršev, da polagoma uvajajo otroke v krščanstvo, da jim postopoma vcepijo vse tisto, kar vsebuje »pot življenja«. Tako je ta spis, ki je bil precej razširjen in so ga radi priporočali, nedvomno prek odraslih kristjanov precej vplival na krščansko življenje v posameznih družinah, tudi na odnos staršev do otrok, tudi na to, čemur bi verjetno smeli reči »družinska kateheza«.

Pismo papeža Klemena Rimskega Korinčanom<sup>8</sup> — napisano je bilo leta 96 ali 97, torej gre še vedno za spis iz prvega krščanskega stoletja — nima tako izrazito katehetske narave. Vzroki, ki so papeža nagnili k temu pisanju, so bili notranji nemiri in razdori v Korinški cerkvi. Ob tem ko

<sup>7</sup> Didache, n. d. IV, 9.

<sup>8</sup> Prim. J. Quasten, n. d. 47 sl.; T. Šagi-Bunić, n. d. 70 sl.; Padri apostolici, antologia (U. Mattioli, P. Serra Zanetti, O. Soffritti), Ancona 1965, 103 sl.

papež skuša pomiriti razprte in spet urediti razmere v nekoč cvetoči cerkveni občini, razvije vrsto dogmatičnih in moralnih vprašanj, podaja mnoga navodila glede praktičnega krščanskega življenja in zraven ne pozabi niti na družinsko življenje ter na dolžnosti staršev do otrok:

— Gospoda Jezusa Kristusa, čigar kri je bila za nas prelita, častimo, spoštujemo svoje predstojnike, starejše cenimo, mladino učimo nauka strahu božjega, žene navajajmo k temu, kar je dobro. Naj pokažejo ljubezni vredno krepost čistosti, naj odkrivajo nepokvarjeno voljo krotkosti, naj razodevajo umerjenost svojega jezika z molkom, naj ne izkazujejo ljubezni po nagnjenju svojega srca, ampak enako naj ljubijo vse, ki se pobožno boje Gospoda.

Našim otrokom naj se vcepi Kristusov nauk, naj se nauče, kaj je vredna pri Bogu ponižnost, kaj more pri Bogu čista ljubezen, kako je strah božji lep in velik in da reši vsakega, ki živi v njem sveto s čistim srcem. Kajti on preiskuje misli in želje, njegov dih je v nas, in kadar hoče, ga vzame.<sup>9</sup>

Kot že rečeno, gledano v celoti, to pismo nima izrazito katehetske narave, vendar pa v tem odstavku dovolj zgovorno opominja Korinčane na urejeno družinsko življenje in še posebej naroča staršem, naj svoje otroke pouče v krščanskem nauku in jih tudi navajajo h krščanskemu življenju. Za vse to so v prvi vrsti odgovorni družinski očetje. Skoraj ne more biti dvoma, da so ta papeževa navodila glede življenja in pouka v družini odsev miselnosti, teženj pa tudi prakse Cerkve ob koncu 1. stoletja.

Klemen Aleksandrijski<sup>10</sup> je mnogo prepotoval. Zanimal se je za življenje kristjanov v južni Italiji, v Siriji in Palestini, nazadnje se je ustavil v svetovljanski Aleksandriji, kjer je postal najprej učenec, potem asistent in nazadnje voditelj znane katehetske šole (okoli leta 200). Svoje bogato znanje, povezano z mnogimi skušnjami, je katehetom podal v knjigi »Vzgojitelj«.<sup>11</sup> V prvem delu je predstavil osnovna moralna načela, ostala dva dela sta pravcata zbirka primerov iz najrazličnejših področij javnega in družinskega življenja. Duhovito, vedro in praktično razlaga, kako ljubezen preustvarja človeška dejanja, vsa v skladu z vzvišenim poklicem kristjana. Spis je prek katehetov, ki so ga uporabljali, in prek katehumenov, ki so jih poslušali, nujno moral imeti določen vpliv na krščansko družinsko vzgojo.

<sup>9</sup> F. K. Lukman — F. P. Omerza, Spisi apostolskih očetov, Svetega Klementa rimskega list Korinčanom, Celje 1939, 79; PG I, 255.

<sup>10</sup> Prim. J. Quasten, n. d. 287 sl.

<sup>11</sup> Prim. J. Quasten, n. d. 290 sl.



Od poznejših patrističnih spisov je na svoje sodobnike, pa tudi na ves nadaljnji razvoj praktične katehetike skoraj do najnovejših časov močno vplivalo delo sv. Avgušтина »O katehiziranju neukih«. <sup>12</sup> Diakon Deogratias iz Kartagine je namreč prosil velikega škofa, naj mu napiše, kaj in kako se mu zdi najprimerneje poučiti v krščanskem nauku tiste, ki bi se radi z njim temeljito seznanili.

Središče kateheze je za Avgušтина odrešitvena zgodovina, kot nam jo prikazuje sveto pismo. Poslušalcu jo je treba predstaviti ob pripovedovanju najznačilnejših svetopisemskih dogodkov, kot so stvarjenje prvega človeka, vesoljni potop, zaveza Boga z Abrahamom, Davidovo kraljevanje, rešitev iz babilonske sužnosti in vse do Kristusovega vstopa v svet. Podčrtati je treba, kako je celotna človeška zgodovina vključena v božji odrešitveni načrt. Če zna katehet najti notranje soglasje med odrešitveno zgodovino in življenjsko potjo katehumenta, bo le-ta sam začutil, da je zadnji nagib vsega božjega delovanja božja ljubezen do človeštva, ki dosega svoj višek v Kristusovi smrti na križu in v njegovem vstajenju. Katehet naj posebno o Kristusu govori s takim ognjem, da bo katehumen ob poslušanju prišel do vere, iz katere bosta zrasla upanje in ljubezen.

Avguštinova, zelo pozitivno usmerjena kateheza, gotovo ni mogla ostati brez odmeva!

### *Pridiga in družinska kateheza*

Poleg omenjenih spisov, ki so bolj ali manj neposredno spodbujali katehezo, je seveda še vrsta drugih del, ki so se ukvarjala s podobnimi vprašanji, vendar je treba znova poudariti, da so na versko življenje po družinah ter tudi na samo družinsko katehezo brez dvoma veliko odločilneje vplivale pridige oz. kateheza škofov in duhovnikov. <sup>13</sup> Ob tem je sicer treba priznati, da posebno natančne slike pridiganja in katehiziranja v antični dobi Cerkve ne moremo podati; večji del ohranjenih pridig in katehez je od sorazmerno majhnega števila bolj priznanih avtorjev. Pa nam tudi te lahko marsikaj povedo!

Posebne kateheze za otroke, se zdi, vse do konca 6. stoletja ni bilo, čeprav se je vse bolj uveljavljala praksa krščevanja otrok. Pač pa se je v družinah, posebno takih z daljšo krščansko tradicijo, kmalu ustalila domača, družinska kateheza: oče in mati sta dala otrokom prvi pouk o veri in ga tudi uvajala v krščansko življenje. Na to dolžnost jih je Cerkev nemalo-

<sup>12</sup> Prim. J. A. Jungmann, n. d. 7; H. Jedin, n. d. II, 319.

<sup>13</sup> Prim. H. Jedin, n. d. II, 321 sl.

krat opominjala, posebno to zasledimo v pridigah Janeza Krizostoma, Avguščina in še nekaterih drugih.

— Tisti, ki se zbirajo na duhovna srečanja, se bodo gotovo dobro potrudili, da bi se potem razšli napolnjeni z duhovnimi dobrinami, ki jih bodo obilno mogli podati tudi drugim: ženi, otrokom, služabnikom, sosedom, prijateljem . . .<sup>14</sup>

— Rotim vas, da se vsega tega, kar ste slišali, vedno spominjate, da na to nikoli ne pozabite. Postrezite si pri tej obilni duhovni mizi . . . Mož, ki je to razlago pazljivo poslušal, bo o njej marsikaj lahko povedal še drugim: prisluhnila bo žena, učili se bodo otroci, prav tako tudi ostali domači . . .<sup>15</sup>

— Morda je že odveč, če vas spet opozarjam na pazljivo poslušanje pridige, saj sami veste, da je to zelo koristno. Pa vendar, še posebno zato, da bi o stvari, ki ste jo v pridigi slišali, mogli doma spregovoriti: mož ženi, oče otrokom. Vse jim boste razložili, vse boste usmerjali k istemu cilju . . .<sup>16</sup>

V času, ko so bili otroci popolnoma prepuščeni določenim vzgojiteljem ali sužnjem, po tedanjih poganskih navadah pač, in starši nanje niso imeli praktično nobenega vpliva, je Janez Krizostom neutrudno ponavljal staršem, kako velika je njihova odgovornost za otroke.

— Gospod skuša vse, ki so dolžni skrbeti za otroke, predramiti k večji vnemi, zato pravi: Njih angeli v nebesih gledajo obličje mojega Očeta, in: Volja mojega Očeta je. Vidiš torej, s kakšnim obrambnim zidom je Gospod obdal male in izgubljene, kako skrbi zanje, medtem ko preti s hudimi kaznimi pohujšljivcem in obljublja obilno plačilo tistim, ki se zanje zavzemajo in zanje skrbijo . . . Nič ni tako dragoce-nega kot duša. Kaj pomaga človeku, pravi Gospod, če si ves svet pridobi, svojo dušo pa pogubi? Toda pohlep po denarju je vse prevrgel in postavil na glavo ter pregnal strah božji. Zato tudi zane-marjamo zveličanje svojih otrok, pač pa mislimo le na to, kako bi vedno bolj obogateli. Zato se dogaja, da otroke manj cenimo kot sužnje, celo manj kot živali. Če ima na primer kdo konja, si na vso moč prizadeva, da mu poskrbi najboljšega hlapca, ko pa je treba svojemu otroku izbrati vzgojitelja, tedaj vzamemo brez izbire kogar koli. In vendar ni večje umetnosti, kot je vzgoja.

<sup>14</sup> Krizostom, In Genesin homil. XXIX, 2; Pg 53, 263.

<sup>15</sup> Krizostom, In Genesin homil. II, 4; Pg 53, 31.

<sup>16</sup> Krizostom, In Joannem homil. III, 1; PG 59, 37.

Čému naj primerjamo umetnost, ki se posveča harmoničnemu razvoju in srčni izobrazbi mladostnika? Kdor se razume na to umetnost, ta mora biti večji umetnik kot vsi slikarji in kiparji . . .<sup>17</sup>

V istem smislu, kot smo zasledili v »Didaché«, namreč »ne odteguj roke od svojega sina ali svoje hčere, marveč od mladih nog jih uči strahu božjega«, je tudi Janez Krizostom opozarjal starše:

— Naj mi nihče ne reče, da otrokom ne smemo nalagati bremen, ki jih zahteva vzgoja. Nasprotno, za to je treba zelo skrbeti. Človeška slabost naj vas ne odvrča od poučevanja otrok, kot vas ne odvrča od svetnih opravil. Izmed sedmih dni enega posvetite Bogu. Ali ne bi bilo čudno, če zahtevamo od naših služabnikov toliko ustrežljivosti, sami pa ne bi Bogu poklonili vsaj nekaj prostega časa, posebno, ker bi nam samim to največ koristilo. Ko vodite otroke v gledališče, nobeni drugi stvari ne dajete prednosti, ko pa gre za duhovne koristi, vedno zagovarjate popuščanje.

Bratje moji, ne ravnajte tako! V otroških letih je disciplina najbolj potrebna. To je nežno obdobje otroka, ki vpije vase vse, kar sliši. Razni nauki se vanj vtisnejo kot pečat v vosek. V svoji rani mladosti se človek začne nagibati k dobremu ali k slabemu. Če kdo otroke že od začetka, prav od zibelke, svari pred slabim in jih vodi k dobremu, v njih utrjuje stalno naravnost na dobro; tako se ne bodo uklanjali slabemu, ker jih bo njihova temeljna usmerjenost vedno privlačila k dobremu.

Skoraj ni mogoče, da bi tisti, ki se obogate ob tej pridigi, ko poslušajo razlago apostola Janeza, ne odnesli s seboj domov bogatih sadov . . . po njih bodo te mize božje besede deležni še drugi: možje, žene, otroci . . .<sup>18</sup>

Beseda apostola Pavla, ki jih je zapisal v svojem listu Efežanom: »Očetje, ne dražite k jezi svojih otrok, ampak jih vzrejajte s strahovanjem in svarjenjem Gospodovim« (Ef 6,1), je Krizostom takole razložil:

— Ne pravi: ljubite jih. To izhaja že iz narave odnosov med starši in otroki, zato se mu zdi odveč to razlagati. Pravi: ne dražite jih k jezi, kot to mnogi delajo s tem, da jih razdedinijo, se jih odrečejo, ali da jih tlačijo in stiskajo ne kot otroke ampak kot sužnje. Vzgajajte jih s strahom in svarjenjem Gospodovim. Ali hočeš imeti poslušnega sina? Od začetka ga vzgajaj v redu, disciplini in z

<sup>17</sup> Krizostom, In Matthaem homil. LIX, 3; PG 58, 569.

<sup>18</sup> Krizostom, In Joannem homil. III, 1; PG 59, 37—38.

opominjanjem v Gospodu! Ne govori, da to velja samo za menihe! Zakaj bi se bal tega, kar je vsestransko tako koristno? Potrudi se, da bo tvoj otrok postal kristjan!

— Žene, vzemite za zgled občudovanja vredne svetopisemske žene! Si rodila sina? Posnemaj Ano, uči se od nje, ki je svojega sina takoj peljala v tempelj. Ana ni rekla: Počakala bom, da otrok odraste, da se bo znal že sam ravnati v tem življenju. Že v začetku je otroka popolnoma posvetila Bogu. Njen zakon je bil s tem še bolj posvečen; najprej je namreč iskala, kar je duhovno, svoje prvine je darovala Bogu . . .<sup>19</sup>

Dober zgled staršev je bil vedno vpliven dejavnik pri vzgoji otrok. Cerkveni očetje v svojih spisih to večkrat poudarjajo, tako Janez Krizostom v svojih homilijah na pisma Tesaloničanom, Korinčanom in Filipljanom, pa tudi drugi, npr. sv. Hieronim v pismu Leti, kako naj poučuje svojo hčerko. Takole pravi:

— Vsak dan naj ti pove, kar si ji iz svetega pisma naložila. Ti ji bodi učiteljica, po tebi naj se neizkušeno otroče ravna. Ničesar naj na tebi in na svojem očetu ne zapazi, s čimer bi se pregrešila, če bi storila. Zavedajta se, da sta roditelja device in da jo morata bolj z gledi učiti kot z besedo . . .<sup>20</sup>

Tudi dobrotelost je neke vrste vzgojno sredstvo. Staršem pomaga, da se še bolj zavedajo svojih odgovornosti, ki jih imajo pred Bogom za otroke, pa tudi njihov dober zgled je koristen. Otroci ob njem lažje sprejemajo različne nauke. Sv. Ciprijan v svojem spisu »Dobra dela in miloščina« pravi tudi tole:

— Seveda, pri hiši je mnogo otrok in veliko število ti brani, da bi dobrote bogato delil. Toda prav zato moraš toliko bolj opravljati dobra dela, kolikor več ljubim otrokom si oče. Več jih je, za katere moraš Gospoda prositi; za grehe mnogih moraš zadoščati, vest mnogih očiščevati, mnogih duše rešiti. Kakor so v tem časnem življenju za prehrano in oskrbo otrok izdatki toliko večji, kolikor večje je njih število, tako mora biti tudi v duhovnem in nebeškem življenju trošek dobrih del toliko večji, kolikor obilnejša je kopica ljubljencev . . . Ako torej svoje otroke zares ljubiš, ako jim skazuješ polno

---

<sup>19</sup> Krizostom, Ad Ephesios homil. XXI, 1; PG 62, 150.

<sup>20</sup> F. K. Lukman, Svetega Hieronima izbrana pisma II, Ljubljana 1941, č8; PL 22, 875.

in očetovsko sladko ljubezen, moraš opravljati dela usmiljenja, da s pravičnimi deli Boga priporočiš svoje otroke . . .

Malomaren in izdajalski oče si torej, ako se za svoje otroke zvesto ne brigaš, ako za njih življenje z vestno in pravo ljubeznijo ne skrbiš. Kaj si prizadevaš bolj za zemeljsko bogastvo kakor za nebeško in svoje otroke rajši priporočaš hudiču nego Kristusu? Dvakrat grešiš in dvojno krivico počenjaš, ker svojim otrokom ne pridobivaš božje pomoči in ker učiš otroke bolj ljubiti imetje nego Kristusa. Bodi rajši svojim otrokom tak oče, kakršen je bil Tobija. Dajaj ljubim otrokom koristne in zveličavne zapovedi, kakršne je on dal svojemu sinu . . .<sup>21</sup>

Poučevanje vernikov ob razlagi svetega pisma je bilo brez dvoma za njihovo versko rast še posebej pomembno, gotovo pa tudi najbolj učinkovito. Ko prebiramo pisma sv. Hieronima, opazamo, da je praktično vsak svoj nauk naslonil na sveto pismo. Izvrsten mojster v biblični katehezi je bil Janez Krizostom. Ob razlagi svetega pisma je krepil vero v svoji cerkveni občini in v njej poživiljal globoko pobožnost, ki je mogla vernike obvarovati pred nevarnostmi velikomestnega življenja v Antiohiji ter kasneje v Carigradu. Imel je posrečen nastop kot noben drug govornik na vzhodu, prirojene govorniške sposobnosti, pa tudi izvrsten poslušalca za poslušalce, za njihove skrbi in vprašanja, kar je zbuvalo edinstveno vzajemno zaupanje med pridigarjem in poslušalci. V enem njegovih govorov lahko preberemo naslednje stavke:

— Za vsako človeško nezgodo lahko najdemo v svetem pismu ustrezno zdravilo. Rotim vas, da se pogosto zbirate tukaj, da bi poslušali branje in razlago božje besede. Pa ne samo, da prihajate sem, tudi doma jemljite božje knjige v roke in sprejemajte tiste velike dobrine, ki jih vsebujejo. Veliko koristi prihaja iz tega branja. Ob branju se oblikuje jezik, duša se spodbuja za vzvišene reči, ob njem zažari sonce pravičnosti, človek se osvobaja slabih misli, ki ga zapeljujejo, napolnjuje se z mirom in zadovoljstvom.

Kakor hrana krepi in poživlja telesne moči, tako branje svetega pisma poživlja človekovega duha. Gre za duhovno hrano, ki dušo naredi močnejšo, bolj urejeno, ki ne dovoljuje, da bi se dala ujeti nerednim nagnjenjem.

Prosim vas, ne odrecimo se zaradi nemarnosti takim koristim, ampak tudi doma prisluhimo branju božje besede in ne zgubljammo

---

<sup>21</sup> F. K. Lukman, Svetega Cecilija Cipriana izbrani spisi II, Ljubljana 1943, 209, 211; PL 4, 615 sl.

časa s praznimi in nekoristnimi pogovori. Res pazljivo poslušajmo branje, da bi imeli od njega čim več koristi . . . Ker iz tega branja izhajajo tolike koristi, se potrudimo, da se bomo razšli na domove polni bogatih sadov . . .<sup>22</sup>

V zgornjih Krizostomovih stavkih najdemo poleg spodbud za marljivo poslušanje božje besede še eno navodilo, ki je za samo družinsko katehezo gotovo še pomembnejše. Tudi doma naj bi božjo besedo radi jemali v roke, jo prebirali, premišljevali in ob njej vzdajali. Veliki pridigar se je trudil, da bi vzgoja k dobremu krščanskem življenju ne imela biblične podlage zgolj v cerkvi, ampak tudi doma. Družina naj bi bila kraj, kjer bi brali sveto pismo. Kako naj bi to knjigo jemali v roke in s pridom uporabljali pri vzgoji, je pokazal s primerom, ki ga je zapisal v svojem delu »O prazni slavi in o vzgoji otrok«. Primerno, otroku razumljivo, kot bi to storil družinski oče, je prikazal svetopisemsko zgodbo o Kainu in Abelu. Nato poučuje očeta:

— Pripoveduj zgodbo med večerjo, celo povej isti večer. Mama naj jo otroku drugič enako ponovi. Končno, ko jo bo slišal večkrat zapovrstjo, bo sam prosil: Še mi pripoveduj to zgodbo, saj ga je vsega prevzela. Ko jo bo že dobro poznal, mu boš lahko razložil njen pomen in korist. Morda bo njegova duša, ki je zgodbo že popolnoma vsrkala vase, posegla po sadovih, še preden jih boš ti ponudil. Pa ga le poučuj: videl si, da ni dobro, če je kdo požrešen; videl si, da ni prav, če je kdo nevoščljiv svojemu bratu; videl si, da je napačno, če kdo misli, da se lahko skriva pred Bogom, ki vse vidi, tudi tistega, ki se je skrival. Če boš o tem prepričal svojega otroka, ne bo potreboval nobenega drugega učitelja. Tak strah božji bo bolj obvaroval tvojega otroka kot vsaka druga grožnja, on bo vodil njegovo dušo . . .<sup>23</sup>

Tudi drugi očetje opozarjajo, kako je potrebno, da mlad človek kmalu začne spoznavati sveto pismo, kjer je pa seveda spet prvi namen, da bi ob njem rastle v zrelo, odraslo krščansko osebnost. Menijo, da so za dobro formacijo zelo koristni tudi spisi nekaterih očetov. Sv. Hieronim takole piše Leti, kako naj vzgaja svojo hčerko:

— Namesto draguljev in svile naj ljubi božje knjige, v katerih naj ji ugaja ne zlata in pisana slikarija na babilonskem pergamentu, marveč prava in od učenih mož razčlenjena besedila. Najprej naj se nauči psalmov; s temi pesmimi naj se zabava in s Salomonovimi pre-

<sup>22</sup> Krizostom, In Genesin homil. XXIX, 2; PG 53, 262.

<sup>23</sup> Krizostom, O prazni slavi in vzgoji otrok, 40; Sources chrétiennes 188, 137 sl.

govori naj se uči življenjske modrosti. S Pridigarjem naj se vadi prezirati, kar je na svetu. Pri Jobu naj posnema zgled kreposti in potrpežljivosti. Potem naj seže po evangelijih, katerih naj nikoli ne da iz rok. Iz Apostolskih del naj po mili volji srka. Ko bo shrambo svojega srca s temi zakladi napolnila, naj se na pamet uči prerokov, pentatevha, knjig kraljev in kronike, Ezdrove in Esterine knjige . . .

Ciprijanova dela naj ima zmeraj pred seboj. Atanazijeva pisma in Hilarijeve knjige naj brez spotike bere. Njune globokoumne razprave naj uživa, ker v njunih knjigah pobožnost in vera nikoli ne omahuje . . .<sup>24</sup>

Seznanjanje s psalmi, ki ga je Hieronim priporočal Letini hčerki, je v prvi vrsti imelo namen, da bi se otrok mogel čimprej pridružiti ostalim v hiši tudi pri skupni molitvi. Ti vzgojtelji, ki smo jih že večkrat omenjali, so se zavedali neprecenljivega pomena družinske molitve pri vzgoji. Vse tisto, kar domači vzgojitelj, oče, mati, postopoma vsaja v otrokovo dušo, more šele počasi ob vsakdanji molitvi pognati globoke korenine in tudi obroditi sadove. Družina naj bi bila po mnenju mnogih cerkvenih očetov cerkev v malem, kraj, kjer se moli, kraj, kjer se ljudje ne pogovarjajo le med seboj, ampak tudi z Bogom. Hieronim priporoča Leti, naj začne uvajati svojo hčerko tudi v skupno molitev:

— Za nadzornico ji postavi devico, ki je zvesta, poštena, sramežljiva; ta naj jo uči in s svojim zgledom navaja, da bo ponoči vstajala k molitvi in psalmom, zjutraj prepevala hvalnice, se ob tretji, šesti, deveti uri ustopala v vrsto kot Kristusova bojevnica in opravljala večerno daritev, ko prižgo svetilko. Za molitvijo naj se vrsti branje, za branjem molitev. Kratek se bo zdel čas, ki ga izpolnjuje toliko različnih opravil . . .<sup>25</sup>

In še Krizostomove besede:

— Rotim vas, da se tega, kar ste slišali (po svojih domovih) vedno spominjate. Tako bo vaš dom postal cerkev, od koder se bo hudič takoj oddaljil. V dom se bo naselila milost Svetega Duha, mir in složnost bosta povezovala vse stanovalce. Če se boste vedno vsega tega spominjali in se trudili za to, kar smo v besedi sejali, bomo skupaj videli, kako klije vse tisto, kar smo vam zdaj povedali . . .<sup>26</sup>

<sup>24</sup> F. K. Lukman, Svetega Hieronima . . . n. d. 91; PL 22, 876.

<sup>25</sup> Prav tam 89; PL 22, 875.

<sup>26</sup> Krizostom, In Genesin homil. II, 4; PG 53, 31.



## Sklep

Bežen pogled v patristično dobo Cerkve nam je predstavil več značilnosti za katehezo v tedanjem času. Gotovo je poglobitna značilnost v tem, da dolga stoletja ni bilo nobene verske vzgoje oz. kateheze za otroke zunaj družine. Pač pa ni manjkalo različnih dejavnikov, ki so odločilno vplivali na katehezo v družini, jo oblikovali ter ji dajali določen ton. Prvotno so to bile predvsem misijonarske pridige, potem pa vse temeljitejša ureditev katehumenata, ki je daleč preraščala zgolj trenutne zahteve pred sprejemom krsta — odločilno je posegla v vse prihodnje življenje novega kristjana in prek njega tudi v družino. Domačo vzgojo so očetje radi spodbujali v svojih spisih, brez dvoma je pa bila še učinkovitejša njihova živa beseda, ki je mogla najbolj neposredno usmerjati versko vzgojo in katehezo v družini. Poudarjali so različne vidike vloge očeta in matere pri družinski vzgoji, pa še celo vrsto dejavnikov, ki vsak po svoje lahko dobro vpliva na vzgojo. Naj nas na to še enkrat spomni beseda Janeza Krizostoma:

— Ko pridete na svoje domove, si tam pripravite dve mizi: pri prvi uživajte telesno hrano, pri drugi naj vas hrani sveto pismo. Mož naj ponovi, kar je bilo rečeno, žena pa to razloži. Otroci naj poslušajo, a tudi služabnikom ne odtegujte užitka od branja. Vsako hišo naredite za cerkev. Ali niste vi odgovorni za zveličanje svojih otrok in svojih služabnikov in ali ne boste morali nekoč zanje dajati obračun? Kakor bomo mi pastirji dajali odgovor za vaše duše, tako bodo tudi družinski očetje pred Bogom odgovarjali za vsako osebo svoje hiše, za ženo, otroke, strežnike . . .<sup>27</sup>

### **Povzetek: Metod Benedik, Družinska kateheza v patristični dobi**

Patristična doba ni poznala posebnega pouka za otroke, pač pa se je hitro izoblikovala kateheza za odrasle. Veliki pisatelji in pridigarji so pogosto poudarjali nalogo staršev, posebno očetov, da sami po družinah poučujejo otroke v verskem nauku.

### **Zusammenfassung: Metod Benedik, Familienkatechese in der patristischen Zeit**

In der Antikenzeit gab es keine besondere Katechese für die Kinder, sie war aber sehr gut für die Erwachsenen ausgebildet. Die grossen Prediger und Schriftsteller legten sehr oft den Nachdruck auf die Aufgabe der Eltern, besonders der Väter, ihren Kindern in der Familie den Religionsunterricht zu geben.

<sup>27</sup> Krizostom, prav tam.

**Riassunto: Metod Benedik, La catechesi familiare nel tempo dei padri**

Nel tempo dei padri una catechesi speciale per i bambini non esisteva, era invece molto bene sviluppata quella per gli adulti. I grandi scrittori e predicatori sottolineavano spesso il compito dei genitori, specialmente dei padri, di insegnare i loro bambini nella religione in seno della famiglia.

## Vprašljivost uporabe strukturalizma v teologiji

Teologija in oznanjevanje prav gotovo ne smeta biti brezбриžna za velike spremembe, ki so danes nastale v miselnosti in življenjskem občutju ljudi, katerim je odrešensko oznanilo namenjeno. Božja beseda mora sicer res ostati po svoji vsebini vedno »božja«, vendar pa mora biti hkrati res tudi »beseda«, ki nagovorjencu nekaj pove, sicer bi sploh ne bila beseda; zaradi tega mora biti govorjena vsakokratnemu človeku tako, da jo je — kolikor se le-ta po svoji krivdi ne upira — sposoben razumeti in jo z vero sprejeti tukaj in zdaj v svoje konkretno življenje. To ima pred očmi 2. vatikanski koncil, ko pravi: »Novejša raziskovanja in odkritja naravoslovnih znanosti, pa tudi zgodovine in filozofije zbuja nova vprašanja, ki prinašajo s seboj tudi posledice za življenje in tudi od teologov zahtevajo novih raziskovanj. Poleg tega vse to teologe spodbuja, naj — ob ohranitvi metod in zahtev, ki so lastne teološki znanosti — vedno iščejo čimbolj primerno možnost, kako bi verski nauk posredovali ljudem svojega časa; nekaj drugega je namreč sam zaklad vere ali verske resnice, nekaj drugega pa, kako izražati te resnice, seveda v istem pomenu in z isto vsebino. V dušnem pastirstvu je treba dobro poznati in uporabljati ne le teološka načela, ampak tudi izsledke svetnih znanosti, zlasti psihologije in sociologije, tako da bo tudi vernike mogoče voditi k bolj čistemu in bolj zrelemu verskemu življenju (CS 62, 2).

Teologija torej ne more biti brezбриžna za razne miselne tokove svojega časa, zlasti če se ji že kar na prvi pogled zdi v marsičem zelo zgrešeni. Pri tem je najprej pač vsakemu teologu jasno, da čistih zmot sploh ni, marveč da se dostikrat prav ob njih jasno pokažejo pomembni vidiki resnice, ki so bili verjetno deležni premajhnega upoštevanja, in to lahko v nemajhno škodo celotne resnice in tiste »stvari«, za katero se teologija mora zavzemati. Drugič pa je treba odrešensko oznanilo posredovati vsem ljudem svojega časa, pa naj bi bili prežeti s kakršnokoli miselnostjo. Zato je potrebno to miselnost več ali manj tudi poznati.

Konkretno se tukaj vprašujemo glede strukturalizma, ki je vsaj z nekaterimi odmevi iz Francije prišel, kar je povsem razumljivo, tudi v slovenski miselni prostor. Potrebno je poznati najprej nekaj podatkov o nastanku strukturalizmu in o njegovih miselnih značilnostih; nato bomo nekoliko očrtali njegovo uporabo v filozofiji in teologiji in se končno ustavili ob vprašanju uporabnosti njegovih kategorij za pojmovanje razodetja.

### 1. Nastanek in značilnosti »strukturalizma«

Odločilna za nastanek strukturalizma<sup>1</sup> je strukturalna lingvistika, ki jo je utemeljil ženevski lingvist Ferdinand de Saussure med 1906 in 1911 in jo je potem še naprej razvijal krog lingvistov v Pragi in v Köbenhavnu. Prejšnja lingvistika je gledala na jezik predvsem *diahronično*, zato se je ukvarjala pretežno z nastankom posameznih jezikov in jezikovnih prvin ter s spreminjanjem jezika v potekanju zgodovine. Zdaj gre bolj za *sinhronično* gledanje: za opisovanje sistema določenega jezika in za raziskovanje določujočih struktur jezika, pri tem pa zgodovinsko spreminjanje ni deležno pozornosti. Ta nova lingvistika gleda na jezik kot na družbeno danost sploh in trdi, da tisti smisel, katerega zavestno dojemamo na ravni slovarja, slovnice in stavkov, prihaja navsezadnje iz nezavestne oziroma podzavestne kompozitorske dejavnosti, ki se ravna po čisto določenih pravilih; ta pravila moderna lingvistika raziskuje z namenom, da bi jih skrčila na nekaj malega temeljnih pravil z vesplošno veljavnostjo. To je strukturalna analiza, ki uporablja tudi Marxove in Freudove kategorije.

Strukturalna analiza se torej (prvotno pri študiju govornice, jezika) nanaša v prvi vrsti na pomenske sisteme v njih samih, sisteme, ki si jih je ustvaril človek; pri tem odmišlja od vprašanja, koliko sistem znakov ustreza »objektivi realnosti«. Tudi psihologija in naravoslovne znanosti delajo analizo. A to je »strukturna« analiza (pri kateri gre za »le structural«) in se tiče »objektivne realnosti«. »Strukturalna analiza (pri kateri gre za »le structural«) pa se nanaša na pomenski sistem jezikovnih znakov in

---

<sup>1</sup> Zastopniki te smeri sami govorijo le o »strukturni analizi« in sami sebe ne označujejo za »strukturaliste« in svojih naziranj ne za »strukturalizem«. Vendar sta prišla v rabo ta dva izraza. Saj je nekaj podobnega tudi pri »eksistencializmu«.

Za ta in za naslednji oddelek se naslanjam na: G. Schiwy, *Strukturalismus und Christentum. Eine Herausforderung*, Herder, Freiburg, 1969; isti, *Strukturalismus*, v: *Sacramentum Mundi IV* (1969) 743—747; B. Mondin, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Queriana, Brescia <sup>2</sup>1975; B. Casper *Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*, Herder, Freiburg 1975.

ne na tisto, o čemer je v tem sistemu govor.<sup>2</sup> Strukturalna analiza naj dani pomenski sistem, ki je čimbolj zaključen, tako razkosa, da pridejo na dan pravila, po katerih je ta sistem sestavljen in funkcionira.

»Strukturalistično dejavnost« je v zelo poenostavljeni obliki mogoče razdeliti na dva koraka: V prvem koraku — *razkosanju (découpage)* — analiza določi »elementarne strukture«, najmanjše enote, iz katerih je sestavljen vsakokratni sistem. Te enote je treba — to je temeljnega pomena — »definirati« ne po njihovi »substanci« (podstati), marveč po njihovem diferencialnem odnosu (razmerju) do drugih enot, glede na razliko in mejo med enotami: že praprvinno sistema je treba pojmovati kot »strukturo«, ki že njeno najmanjše predrugačenje povzroči predrugačenje celote. V drugem koraku — *razvrstitvi (agencement)* — je treba prisluškovati na gornji način ugotovljenim »elementarnim strukturam« glede na njihova asociacijska in kompozitorska pravila, po katerih iz teh elementarnih struktur nastane vsakokratni sistem oziroma njegova tipična *oblika*.<sup>3</sup>

Področje uporabljanja strukturalne analize zunaj sistema jezika je nakazal Saussure: »Jezik je sistem znakov, ki izražajo ideje in jih je zaradi tega mogoče primerjati pisavi, abecedi za gluhoneme, simboličnim obredom, vljudnostnim oblikam, vojaškim simbolom itd. Le da je jezik najpomembnejši od teh sistemov. Predstavljati si moramo torej znanost, ki raziskuje življenje znamenj v okviru socialnega življenja... imenovali jo bomo *semiologijo*. Učila bi nas, v čem obstajajo znamenja in kateri zakoni jih obvladujejo«. <sup>4</sup>

Strukturalizem je postal slaven tedaj, ko je Lévi-Strauss uporabil načela strukturalne lingvistike na področju, ki je na prvi pogled nekaj čisto drugega kakor pa jezik: pri sistemih poročnih navad in uredb pri primitivnih ljudstvih. Skrčil je te sisteme na načelo zamene (*échange*). Mnogo bližji so seveda pomenski sistemi v slovstvu; zato je Lévi-Strauss uporabil to metodo za študij mitov in pesništva; za njim je šla vrsta drugih »strukturalistov«. Takšno analizo je mogoče uporabljati ne samo v umetnosti, pri filmu, modi, reklami in podobno, temveč tudi za filozofske in teološke sisteme. Takó so to metodo začeli uporabljati posebej tudi pri študiju svetega pisma.

---

<sup>2</sup> Prim. razlikovanje med »*existentiell*«, o katerem je govor, tedaj, ko je tu in sedaj prizadeto bivanje posameznega, čisto določenega človeka; in »*existenzial*«, ki se nanaša na nekaj takega, kar (fundamentalno-)ontološko spada k človekovemu bivanju kot takšnemu, ne da bi se vpraševali o trenutnem realnem stanju posameznega človeka.

<sup>3</sup> Prim. G. Schiwy, v: SM IV, 744—745.

<sup>4</sup> Nav. G. Schiwy, v: SM IV, 745.

Nobeden od tistih, ki so začeli uporabljati »strukturalno metodo«, ni sam sebe imenoval »strukturalist«. Označba se je skupaj z besedo »strukturalizem« udomačila mimo volje zastopnikov te nove smeri, ki je — predvsem v Franciji — pljusnila zelo široko čez »rob« lingvistike in literarnih ved, kjer so novo metodo najprej uporabili. To je tudi razumljivo. Pomislimo npr. samo na pomembnost dvojice »*sinhronija* — *diahronija*«. Roland Barthes pravi, da je to razlikovanje sinhronije in diahronije poleg dvojice »*signifié* — *signifiant*« (označeno — označujoče)<sup>5</sup> najpomembnejša distinkcija francoskega strukturalizma. Prva dvojica (»označeno in označujoče«) kaže na lingvistični sistem, ki izvira od Saussura in napravlja, da je danes lingvistika — poleg ekonomije — veda o strukturi sploh. Druga dvojica pa je v nekem pogledu še pomembnejša. Saj vključuje nekakšno revizijo pojma zgodovine. Kajti *sinhronija* (čeprav že pri Saussuru nastopa predvsem kot operativni pojem) jamči za nekakšno ustavitev časa, medtem ko *diahronija* meri na to, da bi zgodovinski proces prikazovala kot golo zaporedje oblik.<sup>6</sup> — K tej Barthesovi pripombi moremo dodati npr. glede sinhronije ugotovitev, da se sinhronija zelo jasno uresničuje ravno v krščanstvu. Krščanstvo se sicer v vseh časih opira na svoj začetek, ko Jezusov čas izrečno postavlja v »središče časov«, to je med čas stare in nove zaveze. Toda ta diahronična perspektiva je bila in je vedno ostala vključena v tipično krščansko sinhronijo: v božji pogled, kateremu ni skrito nič od tega, kar je bilo, je in bo, in ki vekomaj vse »predvideva« (seveda je ta »pred« iz človeških predstav, saj obstaja pri Bogu večni sedaj) ter je kristjanom v razodetju dal delež pri tem »pregledu«. <sup>7</sup> Ključni »lik« svetovne zgodovine je potemtakem Kristus — v smeri k njemu in izhajaje iz njega je treba brati vse dogajanje, tako da je svet v svoji celoti »strukturiran kristološko«. <sup>8</sup>

<sup>5</sup> Tako prevaja »*signifié* — *signifiant*« Drago Ocvirk, Razodetje in védenje, v: BV 41 (1981) 192—223, tu 204. Na to razpravo se tudi sicer večkrat naslanjam glede izrazoslovja.

<sup>6</sup> Prim. G. Schiwy, *Strukturalismus und Christentum*, 94.

<sup>7</sup> Paziti moramo na to, da Bog spoznava ustvarjeno bitnost v »*hic et nunc*« svojega stvariteljskega dejanja, se pravi ravno, kolikor je svobodno človekovo delovanje odvisno prav v aktualnem (sedanjem) uveljavljanju (v transcendentalni odvisnosti) od svobodnega božjega stvariteljskega dejanja. O tem prim. J. Alfaro, *Cristologia e antropologia*, Cittadella Editrice, Assisi 1973, 562; pa tudi H. Schaller, *Das Bittgebet. Eine theologische Skizze*, Johannes, Einsiedeln 1979, 149—151.

<sup>8</sup> G. Schiwy, *Strukturalismus und Christentum*, 96—98.

## 2. Strukturalizem kot filozofija

### a) Začetna faza

Dokler strukturalna analiza ostane le metoda, je po pameti ni mogoče odklanjati. Nasprotno, v marsičem je lahko zelo dragocena. Stvar postane problematična tedaj, če iz tega nastane *ideologija* v smislu — izma v strogem pomenu, se pravi zaprti sistem svetovnonazorskega »strukturalizma«, ki metodična načela posplošuje in poabsolutizira, nato pa iz metodičnih abstrakcij napravi ontološko mišljena zanikanja: kakor da »stvari samih na sebi« sploh ne moremo spoznati ali da jih sploh ni; kakor da je predmet spoznanja samo »simbolični red« ali sistem odnosov, kakor da je samo to realnost. Vlogo, ki jo ima podzavest pri »kompoziciji« človeških znamenjskih sistemov, na primer razlaga ideologizirani strukturalizem tako, da sploh taji vlogo človeka kot zavesten subjekt in razglašča njegovo svobodo in odgovornost za slepilo. K temu je Sartre svoj čas pripomnil: »Začetno decentriranje, ki človeku daje, da izgine zadaj za strukturami, vključuje samo v sebi negativiteto: človek se pojavi zadaj za to negacijo. Subjekt ali subjektiviteta eksistira v tistem trenutku, ko nastopi prizadevanje, da bi prišel onkraj dane situacije, medtem ko le-to ohrani, konservira. Prav to prekoračenje je problem, za katerega gre. Treba je razumeti, kako se subjekt (ali subjektiviteta) na temelju, ki je predhoden, vzpostavlja prek nepretrgano potekajočega procesa ponotranjevanja in ponovnega pozunanjevanja.«<sup>9</sup>

Po naziranju strukturalizma obstaja na dnu vseh znamenjskih sistemov vnaprej dani vsesplošni »zakon(ik)« (»Code«), ki je odtegnjen človekovemu razpolaganju. S tem se vprašanje o posebnem smislu določene razvrstitve (arrangement) izkazuje za nekaj drugotnega, še več, za nekaj brezpomembnega; gre le za priključevanje skupni igri v okviru vsesplošnega smisla ali nesmisla, ki se ne da predrugačiti. Tako smo od »jedra« prišli tako rekoč do gole lupine.<sup>10</sup> Zahodnjaška refleksija se je na svoji poti skozi zgodovino pozneje sploh pomikala od »biti, ki jo odlikuje samostatnost in notranja določenost«, h goli »aktualiteti« in »pojavnosti« (k »fenomenom«), od »substance k strukturi«. Tako je nastalo »novo« gledanje, ki ga je težko jasno določiti, a ga je pač kot prvi podrobneje izrazil W. Dilthey v svoji »Strukturpsychologie«.<sup>11</sup> V strukturalizmu je to gledanje, kakor se zdi, doseglo poslednjo radikalnost. Tukaj ni nikakršne-

<sup>9</sup> Nav. G. Schiwy, v: SM IV, 746.

<sup>10</sup> Prim. G. Schiwy, v: SM IV, 746.

<sup>11</sup> G. Schiwy, v: SM IV, 743; prim. tudi H. Rombach, *Leben des Geistes*, Herder, Freiburg 1977, 301—303.



ga vprašanja o »substanci« (»podstati«) ali »bistvu« ali »biti« na sebi. Gre le za »strukturo«, za razčlenjeno zgradbo celote v »simboličnem redu« znamenjskih odnosov, za pomenski sistem, v katerem vsak del in vsaka delna funkcija izpolnjuje za celoto pomembno vlogo.<sup>12</sup>

Eden od najradikalnejših predstavnikov strukturalizma, Michel Foucault, čigar knjiga »Les mots et les choses« (Besede in reči) je svoj čas (Paris 1966) postala filozofski bestseller, je pri intervjuju izjavil: »Jaz' je razbit (mislite le na moderno literaturo) — gre za odkritje ‚onega‘ [podzavestne anonimnosti]. Obstaja ‚ono‘. Na določen način se s tem vračamo na stališče 17. stoletja, a z naslednjo razliko: ne da bi postavljali človeka na mesto, ki ga je zavzemal Bog, marveč postavljamo anonimno mišljenje, spoznanje brez subjekta, teoretičnost brez identitete . . . Mislim, da moremo reči: Humanizem domneva, da rešuje probleme, ki si jih ne sme postavljati . . . človekove odnose do sveta, problem realnosti, problem umetniškega ustvarjanja, sreče in vse fiksne ideje, ki nikakor ne zaslužijo, da bi bile teoretični problemi . . . Reševati človeka, spet odkrivati človeka v človeku itd., to pomeni konec vseh teh čenčavih, hkrati teoretičnih in praktičnih početij, ki skušajo spraviti npr. Marxa in Teilharda de Chardina (početja, ki so zaradi samega humanizma že pred leti obsodila celotno duhovno delo na jalovost . . .). Naša naloga je, da se dokončno osvobodimo od humanizma.«<sup>13</sup>

K takšnemu strukturalističnemu »modrovanju« pripominja G. Koch: »Nasproti strastni zahtevi Alberta Camusa po ‚svetnikih brez Boga‘ stoji danes v strukturalizmu človekova podoba; za strukturalizem je človek le nepomembna epizoda v zgodovini narave — po sugestivni podobi: v pesek začrtana figura, ki jo bo veter zabrisal (Michel Foucault).«<sup>14</sup>

V miselnem spoprijemu z Lévi-Straussom je odgovoril Paul Ricoeur: »Za Vas ne obstaja nikakršno ‚oznanilo‘; ne mislim v pomenu kibernetike, marveč v kerigmatičnem pomenu: V Vas je navzoč obup nad smislom; toda rešujete se z mislijo, češ, četudi ljudje nimajo ničesar povedati, pa to vsaj tako dobro povedo, da je njihovo govorjenje mogoče podvreči strukturalizmu. Smisel rešujete, a to je smisel nesmisla, občudovanja vredna sintaktična razvrstitev [arrangement] govorjenja, ki ničesar ne pove. Pri Vas se agnosticizem povezuje s sintaktično hiperinteligenco. S tem zbujate občudovanje in vznemirjenje hkrati.«<sup>15</sup> — Načelna konstanca (stalnost) struktur, za katere je spremenljivost le nekaj zunanega in njihova

<sup>12</sup> Prim. D. Ocvirk, v op. 5 n. d., 204—209.

<sup>13</sup> Nav. G. Schiwy, *Strukturalismus und Christentum*, 17.

<sup>14</sup> G. Koch, *Wird die Frage nach Gott verdrängt?*, v: *Herder-Korrespondenz* 30 (1976) 173—176, tu 173.

<sup>15</sup> P. Ricoeur, nav. G. Schiwy, v: *SM IV*, 746.

enorazsežnost izključuje razlike glede ravní — to dvoje vodi pravzaprav k popolni izvotlitvi kategorij, kakršne so »zgodovina«, »razvoj«, »napredek«, »revolucija«, »podčloveško«, »človeško« itd. Tudi človek sam stopa pred nas navsezadnje kot »stroj«. »Morda je to popolnejši stroj kakor ostali, a je stroj, ki dela za razkrojitev prvotne ureditve in s tem prestavlja organizirano materijo v takšno stanje lenobnosti, ki bo nekega dne postalo dokončno,« tako izrečno pravi Lévi-Strauss v svoji avtobiografiji »Tristes tropiques« (Žalostni tropi). Ta knjiga je izšla najprej 1955, nato pa 1965 v žepni izdaji kot bestseller in kot »klasično« delo strukturalizma, ki je tedaj že postal modni svetovni nazor širokih množic. Če so se do takrat mnogi opajali ob čisto drugačni viziji prihodnosti, se pravi ob viziji Teilharda de Chardina, so mogli zdaj izpod peresa moža, ki je živel nič manj pustolovsko in eksatnim znanostim posvečeno življenje, kakor Teilhard de Chardin, brati naslednje: »Česa sem se naučil od mojstrov, ki sem jim prisluškoval, od filozofov, ki sem jih bral, od družb, ki sem jih obiskoval, celo od znanosti, na katero je Zahod tako ponosen? Kaj drugega sem spoznal kakor le odlomke, ki dajo, če jih sestavimo, le snov za meditacijo modrijana ob vznožju drevesa? Sleherni napor za razumevanje pomeni razdejanje predmeta, kateremu se posvetimo, v prid takšnemu, ki je njegova kakovost drugačna. Le-ta znova zahteva napor, ki oni predmet spet razdene, v prid tretjega, četrtega, petega — dokler končno ne najdemo dostopa do edine trajne sedanjosti: do tiste, pri kateri se razkroji razlika med smislom in pomanjkanjem smisla, v prid tiste ‚sedanjosti‘, iz katere smo izhajali.«<sup>16</sup>

Ob Lévi-Straussovi trditvi, da je človek le »stroj« v sistemu nešteti drugih v celoti »simboličnega reda« odnosov, je tudi Sartre ogorčen izrazil prepričanje, »da je človek glede na strukture, ki ga pogajajo, stalno ‚onkraj‘, ker obstaja še nekaj, kar človeku dopušča biti to, kar jè«. In Sartre dostavlja: »Torej ne razumem, da se kdo ustavi pri strukturah: Zame je to logični škandal.«<sup>17</sup> Pod čisto drugačnim vidikom kakor Sartre je čez nekaj let za tem zapisal znani francoski katoliški teolog L. Bouyer: »Francoski strukturalisti imajo vsaj to zaslugo, da kratko malo priznavajo in so nas prisilili k razvidnosti, da ‚smrt Boga‘ ni nič drugega kakor smrt človeka.«<sup>18</sup>

<sup>16</sup> C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, nav. Schiwy, *Strukturalismus und Christentum*, 15—16.

<sup>17</sup> J.-P. Sartre, *Alternative*, 133; nav. Schiwy, v: *SM IV*, 746—747.

<sup>18</sup> L. Bouyer, *Religieux et clercs contre Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1975, 55 (glej *BV* 1976, 115—124).

## b) Vpliv na »novo filozofijo«

Navzlic temu je strukturalizem z mnogimi svojimi prviniami osvojil kar cele plasti tudi zelo nadarjenih mladih francoskih mislecev. To se je pokazalo zlasti ob »novi filozofiji«, ki se je kakor mogočen val pojavila l. 1976 in izredno razburkala francosko javnost.<sup>19</sup> Po nekako dveh letih je ta »nova filozofija« sicer zašla v nekakšno oseko, vendar pa iz tega nikakor ni mogoče sklepati, da je njen vpliv doživel svoj konec in je strukturalizem s tem postal preteklost.

»Nova filozofija« je na intelektualni ravni odmev in nekakšno nadaljevanje razburljivih dogajanj v maju 1968, ki so tudi sama dobivala hrano v strukturalizmu, posebej v miselnosti M. Foucaulta.<sup>20</sup> Novo »filozofsko gibanje« se je sprožilo, kakor se zdi, v skupini, ki se je začela zbirati okoli M. Clavela in je obsegala zlasti Gluksmanna, Jambeta in Lardreauja; temu se je pridružilo polno drugih mlajših intelektualcev. Doktrinalne edinosti med njimi ni, tako da je težko povedati, kaj jih še družijo razen imena »novi filozofi«. P.-Ph. Druet, ki pri njih ugotavlja pojav militantnega anti-marksizma in skupno naslonitev na psihoanalitika Lacana, navaja zlasti tri značilnosti: — 1. Tukaj nikakor nimamo opraviti z eno samo »novo filozofijo«. Nekateri zastopniki so kratko malo lacanijanci, drugi nietzschejanci, spet drugi schopenhauerjanci (nekateri se štejejo tudi za kristjane). — 2. Ta filozofija pravzaprav ni nova. Kajti antidogmatizem, antiscientizem in iracionalizem, kateremu je neospiritualizem le varianta — te glavne značilnosti so nastopale že prej; prav tako téma o »oblasti« (Pouvoir) in pa o »védenju« (Savoir);<sup>21</sup> to zadnje v službi oblastnosti in »totalitarizmu«. — 3. Skupni namen je oporečništvo zoper »klasično racionalnost«, ki sploh povzroča totalitarizme ali pa barbarstvo (po M. Clavelu to zadnje izvira iz upora razuma zoper Boga; zato je treba sleherno razumsko pot do Boga odklanjati in se oklepati »samo vere«, brez slehernih razumskih opor).<sup>22</sup>

Druet opozarja, da je predhodnik tem »novim filozofom« v nekaterih stvareh Kant. Od njega izvira njihovo razglašanje »razuma« (raison) za totalitarizem. Vendar pa sploh ne znajo razlikovati med »Verstand« in »Vernunft«, med sposobnostjo za pojme in sposobnostjo za ideje, čemur

<sup>19</sup> Tu se opiram na razpravo P.-Ph. Druet, La »nouvelle philosophie«: passé et/ou avenir?, v: NRTh 101 (1979) 55—65; delno tudi na P. Masset, »Ce que je crois« de Maurice Clavel, v: NRTh 98 (1976) 60—72.

<sup>20</sup> P.-Ph. Druet, n. d., 56.

<sup>21</sup> P.-Ph. Druet, n. d., 60. M. Clavel posebno izrazito odklanja »Savoir« in vsako umsko razmišljanje na področju verovanja, a tudi vsakega globljega človeškega življenja, v svoji knjigi »Ce que je crois«, Grasset 1975; prim. zlasti str. 36 in 42.

<sup>22</sup> P.-Ph. Druet, n. d., 57—58.

pripisuje Kant zelo velik pomen. Dobesedno pravi Druet: »Kakor opozarjajo nemški komentatorji, vodi takšno nepoznavanje v masifikacijo [nedovoljeno posploševanje] kritike, kar je tudi njen propad. Zamešavati razum in um [raison et entendement] povzroča pri naših mladih mislecih neupravičene skoke od (eksaktne) znanosti na filozofijo, na teologijo in celo na vsako misel, ne da bi pri tem videli, kako s tem obenem obsodijo svojo živo moralno skrb na slepoto, to je na aktivizem ali pa na *indiferentizem*. Zablode v teoriji v resnici izvirajo prav iz tega, ker je filozofija *nehala* biti racionalna in *razumna* [rationnelle et raisonnable], namesto tega pa se je dala podjarmiti očarljivosti pojma in tehnicističnega sklepanja.«<sup>23</sup>

Ker »novi filozofi« kratko malo prezirajo takšne odtenske in podobna razlikovanja, zahajajo v nedoslednosti in notranja protislovja. Z napadi na »védenje« (savoir) in sploh na razumsko spoznanje sami sebe obsodijo na čisti fideizem.<sup>24</sup> Kolikor hočejo takšen fideizem obiti, storijo to z različnimi metafizičnimi trditvami, ki »in actu« same sebe zanikajo. Iz tega postane razumljivo, zakaj je njihova misel mogla biti deležna napadov z vseh strani. — Ko Druet nato še posebej omenja, kako je pri teh mislecih navzoča nekakšna sekularizirana shema o odrešenju, pri čemer ima prav posebno vlogo »zgodovina«, obenem poudarja, da je običajna univerzitetna filozofija v svoji praksi že dolgo časa vse preveč nekakšna arheologija sistemov in se je danes vdala kapitulaciji pred vedami o človeku (sciences humaines). V novem »filozofskem gibanju« se izraža po svoje nezadovoljstvo nad takšnim stanjem in obenem teženje po filozofiji, ki bi naj bila res razumna in bi bila v službi ljudem.<sup>25</sup>

### 3. Uporaba strukturalizma v teologiji

Povsem razumljivo je, da so se za strukturalizem takoj začeli zanimati tudi teologi. Da je mogoče s pridom uporabiti nekatere prvine in metodične

<sup>23</sup> P.-Ph. Druet, n. d., 64.

<sup>24</sup> Fideizem tukaj ni istoveten s fideizmom 19. stoletja, marveč je nekaj bolj splošnega. Ta fideizem je filozofska usmerjenost, ki na področju metafizične in religiozne resnice taji sleherno vrednost razuma in se opira le na golo vero. Clavel hoče nadaljevati Kantov načrt; zahvaljuje se Kantu, ker je »omejil vednost [le Savoir], da bi napravil prostor veri [la Foi]« (Ce que je crois, 16); kajti samo vera — pravi Clavel — omogoča dostop do biti. Vendar Clavel nato zavrača Kanta, češ da je dodatno izdelal »svoje smešne postulate praktičnega razuma« in znova hotel »religijo zapreti v meje razuma« (Ce que je crois, 48). Kant — tako meni Clavel — se ni upal do kraja izvesti logičnih posledic svojega nezaupanja do razuma in je dovolil razumu, da je spet uveljavil svoje zmagoslavje: tako se dogaja, da Kant tiste trditve, ki j'h postavlja vera, sprejema le na temelju postulatov razuma. O tem P. Masset, v op. 19 n. d., 63—64.

<sup>25</sup> P.-Ph. Druet, n. d., 65.

novosti strukturalizma tudi v teologiji, o tem pač ne moremo dvomiti. Pomisleki nastanejo, če kdo teološko razmišljanje opre na takšna izhodišča in takšne kategorije, da mu je nujno treba spremeniti tudi bistveno pomembno vsebino evangeljskega oznanila. Kot zgled za takšno ravnanje naj si na kratko ogledamo knjigo »La communication de Dieu« (Priobčitev Boga), ki jo je napisal francoski teolog Antoine Delzant.<sup>26</sup>

A. Delzant jemlje kot osnovo za svoje teološko razmišljanje »simbolični red«, ki spada k osrednjim prvinam strukturalizma. S tem hoče prispevati k »izhodu krščanstva« iz zajetosti v staro kulturo, ki je »ontoteološka in antropocentrična«. Izhodišče za teologijo naj ne bo več »beseda« (ali Beseda), kakor je bilo to v razpravljanih okoli Bultmanna, pa tudi ne »zgodovina«, kamor je obrnil pozornost prav posebej Panneberg. Teologija naj se marveč pomakne k »zapisu« (pismu — écriture). Tukaj se ni treba nič več spraševati glede enote historičnega Jezusa in Kristusa vere. Tu gre namreč za prakso izmenjavanja (échange) »označevalcev«, kar je omogočeno s hrepenenjem po Drugem.<sup>27</sup> — Delzant se opira na tri osi »simboličnega reda«, ki so: vprašanje o Drugem, analiza zapisa (écriture) in etično stališče (v zvezi z »désir«, hrepenenje). Že takoj v prvem poglavju nastopijo v Delzantovi knjigi kategorije, ki so v Lacanovi psihoanalizi, a tudi tiste, ki jih uporabljata J. Derrida in E. Lévinas. Vrstijo se »désir«, »langage«, »société«. Socialno (družbeno) dejstvo in lingvistično dejstvo se zedinjata v »simbolični red«, za katerega je značilna opozicija označevalcev (signifiants) ter izključitev biti označenega (signifié), dalje »infinitizacija« (poneskončenje) hrepenenja po drugem in pa odsotnost Drugega, na katerega se hrepenenje naravnava (l'absence de l'Autre du désir). Na ozadju za vsem je čutiti senco Nietzschejevih knjig »Genealogije« in »Zaratustra«, ki sta botrovali J. Lacanu in drugim. Tu je »ne« angažiran za razkrajanje volje do spoznanja in do verovanja; »da« pa je predan predrugečevanju biti, človeka in tudi vsega božjega.<sup>28</sup> Delzant to sprejema pač z dobrim namenom.

Če se ne oziram na antropologijo, iz katere izhaja Delzant, in se obrnemo k neposredno teološki problematiki, imamo pred seboj štiri glavne teme.

1. *Sv. pismo*. Temu je dana prednost pred Jezusom Kristusom. »Nanašanelec« (réfèrent) teksta ni Jezus Kristus, marveč neki drugi tekst, tako da

<sup>26</sup> A. Delzant, *La communication de Dieu. Essai théologique sur l'ordre symbolique* (coll. Cogitatio Fidei), Le Cerf, Paris 1978, 358 str. O tem delu kritično poroča Y. Labbé, *Ordre symbolique et référence chrétienne. La thèse d'Antoine Delzant*, v: *NRTh* 101 (1979) 561—575. Tukaj se opiram na to Labbéjevo razpravo.

<sup>27</sup> Y. Labbé, n. d., 561.

<sup>28</sup> Y. Labbé, 573; prim. podobne misli D. Ocvirk, *Razodetje in védenje*, v: *BV* 41 (1981) 215.

oddaljenost enega teksta od drugega odpira hrepenenju prostor drugih smiselnih tvorb (effets de sens). Medtem ko se z nanašanjem na Jezusa Kristusa zakrije pomanjkanje (manque) ali drugost (altérité) hrepenenja (nastopa nevarnost, da bi se ustavili pri Kristusu in ne šli naprej), pa praksa branja posameznika podredi izmenjavi označevalcev, zakonu zaveze in prepovedovanju utemeljevanja (intediction du fondement).<sup>29</sup>

Vsako vprašanje, naj bo teološko ali neteološko, je vezano le na hrepenenje. »Zapustiti moramo vprašanje: kaj je vstajenje? in preiti na bolj pametno vprašanje: *kdo govori o vstajenju?*« (193). »Resnica« ali »resničnost«, pravi Delzant, nima tukaj nič opraviti s »savoir« (vednostjo, spoznanjem); resnica priče prihaja iz simbolizacije hrepenenja. *Navdihnjenje* sv. pisma je osvobojeno avtorizirane vsebine (énoncé) in se staplja oziroma je istovetno s *procesom izrekanja* (procès d'énonciation). Dobesedno pravi Delzant: »Če je sv. pismo navdihnjeno, je to najprej zaradi tega, ker navdihuje. Z drugimi besedami, sv. pismo dopušča nov zapis« (233s).<sup>30</sup> Hermenevtiko je potemtakem treba nadomestiti s strukturalno analizo besede in zgodovine. Tam, kjer razlaga določi označevalca in označeno, stopi branje v občevanje označevalcev. Tam, kjer historično-kritična eksegeza postavlja fakt nasproti smislu, se strukturalna analiza preda igri razlik, infinitizaciji hrepenenja.

2. *Jezus Kristus*. Ko je določena naloga teologije, je mogoče podvreči analizi tisto, kar je v krščanstvu osrednje, vsaj po dosedanjem gledanju. Delzant je tukaj strog do prenovitvenih poskusov glede eksegeze in kristologije, zlasti do Pannenbergovega poskusa. Tu vidi Delzant »privid« (fantasme) glede utemeljitvenega dogodka; takšno vračanje k izvoru in ponavljanje izvora pa prispeva k okrepitvi avtoritarnih ravnanj. Debate postbultmanncev za Delzanta nimajo pomena. Vstajenje nas ne uvaja toliko v kristologijo kolikor v simboliko. Svoje mesto ima vstajenje že pred »dogodkom Jezusa Kristusa, izpovedovanega v kerigmi« in naj bi bilo »sinhronična komponenta simboličnega reda samega« (187). Simbolično izmenjavanje ali pripadnost družbi, zaveza — v tem je vključena končnost (finitude) hrepenenja, ki ga povzroča manjkanje (manque) ali smrt. Spricho izkustva umrljivosti stopa pred nas dvojje: prekoračenje (transgression) in subverzija. Hrepenenje pomeni zanikanje smrti, ki jo človek izkuša kot očarujočo navzočnost — to je z ene strani. Z druge strani se strah pred smrtjo preobrne v dar življenja. Vstajenje je subverzija smrti; *vstajenje ukine hrepenenje po večnosti, tisti večnosti*, ki je privid smrti, in nadomesti

<sup>29</sup> Nav. Y. Labbé, n. d., 564—565; prim. D. Ocvirk, n. d., 216—218.

<sup>30</sup> Nav. Y. Labbé, n. d., 565. Podobno pravi D. Ocvirk: O sv. pismu »moremo reči, da je navdihnjeno, ker navdihuje« (n. d., 214).



to z dejanji ljubezni. Vstajenje, kolikor ga imaginacijsko ne omejimo na posameznika Jezusa, je stopilo na dan kot »vstop v novo zavezo in v ločitev od smrti, ne s prekoračenjem smrti, marveč s subverzijo smrti« (200).<sup>31</sup>

Seveda po tem pojmovanju Jezusovo vstajenje ne vsebuje nikakršne edinstvenosti, pa naj bi bila tudi le funkcionalna. Saj je vstajenje simbolični »operator«, simbolični dejavnik, s katerim sta hrepenenje in smrt postavljena v resničnost. »Tisto, kar je rešeno, je hrepenenje po drugem« (277). Pomembno je tukaj samo eno: prehajanje od imaginarnega k simboličnemu, ki je omogočeno z Drugim. Ta prehod *od starega k novemu*, prehod, kakršnega je gotovo storil Jezus, se uresničuje v *vsaki zavezi*, katero ureja zakon in preobilje (excès) hrepenenja. Če kdo tukaj vpraša: Čemu potem Kristus? Kaj doda, kaj prinese posebnega?, bo Delzant odgovoril, da je to vpraševanje neumnost in vodi k preračunavajočemu antropocentrizmu. Z zavezo je že vse dano. Na Jezusa je treba gledati v redu zastojnosti, kot »preveč« v razmerju do zaveze same, kot na nekaj, kar je brez razloga tukaj (293); ta preveč naj se kaže v etičnem življenju.

3. »*Biti kristjan*«. Kaj je biti kristjan, na to vprašanje odgovarja beseda »storiti« iz Apd 2,37. Gre le za dejavnost, nikakor ne za kako določeno vsebino »verovanja«. Kdaj je človeško ravnanje »krščansko«, ki se ujema s »humanim«? Odgovor je v trojstvu procesa zaveze: zakon, obljuba, milost ali »preveč«. S »preveč« se rešuje življenje hrepenenja, ko preprečuje, da bi se zakon sklonil nazaj k izviru, in odstranja s tem privid smrti. »Kristjan« ni najprej tisti, ki se sklicuje na Jezusa, marveč tisti, *ki se brez ostanka odpre hrepenenju po drugem*. »Krščanskost« se ima do »človeškosti« tako, kakor se ima »preveč« do zakona ali, po Bataillovem izražanju, kakor »mistika« do »moralnosti«. Kristjan postane le priča med drugimi. Vendar pa strukturalna analiza kot praksa označevanja in izrekanja uvaja nove odnose tako do občestva kakor do teksta. Udejanjanje branja, kjer se izreka in se odreka hrepenenje, ne pomeni nikakršnega vračanja k sv. pismu, marveč vrača besedo udom zaveze, ko to besedo osvobodi od avtoritete, ki je vedno avtoriteta izvora in cilja oziroma konca.<sup>32</sup>

4. *Bog*. Kristološke »reference«, se pravi nanašanja na Kristusa, se Delzantova knjiga v bistveni meri sploh znebi. Vprašanja o *Drugem* pa ne pusti ob strani. Medtem ko Jezus predstavlja nevarnost, da bi uničil hrepenenje, ko bi namesto le-tega postavil gotovost in distanco nadomestil z izključitvijo, pa pri Drugem ni tako: ta Drugi vstopa v proces izrekanja kot sama njegova možnost. Tisti Drugi, h kateremu se hrepenenje »steguje«, omogoča hrepenenje po drugem: »L'Autre du désir permet le désir de

<sup>31</sup> Nav. Y. Labbé, n. d., 565—567.

<sup>32</sup> Y. Labbé, n. d., 567.



l'autre«. Medtem ko Jezus uvede v proces nekaj empiričnega in povzroči s tem prekoračenje izmenjavanja, pa Drugi pripada simboličnemu redu, ker in kolikor ima učinkovitost odsotnosti. Ta Drugi ni izvor, marveč umik izvora; prek tega se hrepenenje vrača kot hrepenenje po drugem.

Ali pa ni ta Drugi isto kakor zakon, umanjkljaj, morda celo smrt, ne pa Bog? Delzant označuje to vpraševanje kot nekaj nezakonitega. V takem vpraševanju je vsebovano odklanjanje ojkonomije daru; v tem nastopa hrepenenje po smrti (128). Saj je vendar — po Delzantovem naziranju — popolnoma neumestno vpraševati po »resnici« izrečenega; tukaj sploh ne gre za »resnico« ali »resničnost«, marveč za »hrepenenje«, za »izmenjavanje«, za odpiranje »drugemu«. Kolikor monoteizem izključuje svoje »drugo«, si ga ne moremo več zamisliti. Tisti Drugi ni edinstven; je »prazen označevalec« (signifiant vide): »sled, ki se vpisuje v izrečeno kot sama možnost, omogočujoča obstajanje povédi [énoncés]«; »simbolična prвина, po kateri sta Jaz in Ti sklicana skupaj, da bi postala Mi« (117).<sup>33</sup>

Prepoved, ki z vso strogostjo odklanja vednost oziroma védenje (savoir), in dovoljenje, ki je dano dejanjem — to dvojje dobi ob koncu Delzantove knjige potrditev v »trinitarični izpovedi«: »Naj trditev o Trojici stopi pred nas v kakršnikoli obliki, vedno moramo tu prepoznati neko izjavo [énonciation], se pravi, izraz hrepenenja v socialnih razmerah« (301). Delzant spet pokliče v spomin ono trojstvo v dogajanju zaveze: zakon, hrepenenje, »preveč« ali milost. Trinitarična vera je monoteizmu isto, kar je »preveč« zakonu. Takšna vera omogoča velikodušnost hrepenenja in odpira prostornost za izrekanja (énonciations), nasprotno pa se upira tistemu zatiranju razlik (répression de la difference), ki je po Nietzschejevem posmehljivem izražanju navzoče v mono-tono-teizmu, religiji zagrenjenosti.<sup>34</sup>

Delzantovo zamisel teologije Y. Labbé po pravici odločno odklanja. Saj vendar realnost (resničnost) vsega tistega, kar nam hoče posredovati krščansko razodetje, v »simboličnem redu« sploh nima pristojnosti, podobno kakor pri Kantu »stvari same na sebi« (posebej svet, duša, Bog) ne pridejo v poštev, ko gre za vprašanje o njihovi realnosti. Realnost sploh ne stopa pred nas, marveč izginja zadaj za svojo funkcijo. Simbolika odstranja realnost: in »izmenjavanje« na površju označevalcev odstranja bit označenega. »Resničnost« (vraie) se tu ne nanaša na tisto, o čemer nekaj povemo, in na tisto, kar povemo, marveč je le »resničnost« povédi (izjave). »Resničnost« pripada le hrepenenju po tem, da bi vedeli, ne pa vednosti sami. Delzant meni, da je v tem osvobojenje od vpraševanja po »resnici«. <sup>35</sup> Torej sploh ni treba vpraševati npr. glede »resničnosti« Kristusovega in našega

<sup>33</sup> Nav. Y. Labbé, n. d., 568.

<sup>34</sup> Y. Labbé, n. d., 568.

<sup>35</sup> Y. Labbé, n. d., 574.

vstajenja — ne kakor da bi to tajili, pač pa to vpraševanje sploh ne pride v poštev. Tako krščanstva razumsko sploh ni mogoče spodbijati, a ga — razumsko — tudi ni mogoče in ni treba utemeljevati.

Današnji »hermenevtični teologiji« prideva Delzant iste kvalifikacije, kakršne je le-ta pridevala svoji starejši sestri, se pravi teologiji besede in teologiji zgodovine; Delzant namreč pravi, da je to »metafizična in avtoritarna teologija«. <sup>36</sup> Delzant sam se pravzaprav sploh odreka resnemu opiranju svoje teologije na Kristusa (»référérence christologique«); namesto na Kristusovo skrivnost se Delzant opira na »simbolično izmenjavanje«, na tisto, kar današnje vede o človeku imenujejo »simbolični red«. Značilna je npr. Delzantova izjava: »Naše izhodišče ni Jezusova oseba, nekdanja ali današnja, marveč sistem izmenjavanja, kamor se je Jezus vpisal: simbolični red kot zaveza, kjer se daje in je dan« (224). <sup>37</sup>

Kristusov dogodek je nadomeščen s »simboličnim redom« in v njegovem okviru s sv. pismom. <sup>38</sup> Labbé meni, da je to čudna vrnitev k luteranskemu načelu o »sola scriptura« (»samo sv. pismo«), le da v popolnoma drugačnem pomenu, kakor je bilo to pri Lutru. <sup>39</sup> Tudi imamo tukaj opraviti s svojevrstno radikalizacijo razsvetljenstva. Le-to je pred dvesto leti poskusilo krščanstvo univerzalizirati tako, da je s Kantom verske resnice (»dogme«, ki Kantu pomenijo nekaj negativnega) razložilo simbolično in s tem iz krščanstva napravilo »religijo v mejah uma«. Delzantova razlaga pa je potegnila črto razsvetljenstva do kraja. Tukaj univerzalnost simboličnega reda omeji edinstvenost kristologije. Razum in razodetje se lahko kar umakneta; *krščanska veroizpoved se razkroji v filozofijo*, konkretno v tisto, antropologijo, ki se naslanja na Lacana, na njegovo filozofijo »du Désir« (hrepenenja). <sup>40</sup>

Y. Labbé prav »kot kristjan« ponovno izraža svoje »neskladje s tem delom«. <sup>41</sup> Delzantu sicer ne odreka dobre volje, ko skuša reševati vprašanje, kakšno postavlja razsvetljenstvo glede edinstvenosti Jezusa Kristusa in krščanstva ter odnosa te edinstvenosti do univerzalnosti. Kljub vsemu pa Labbé tudi še ob koncu pristavlja: »Ne morem omiliti izraza svoje odklonitve. Delzantova teza mi ne odpira poti.« <sup>42</sup>

<sup>36</sup> Y. Labbé, n. d., 575.

<sup>37</sup> Nav. Y. Labbé, n. d., 568.

<sup>38</sup> Delzant govori o »Ecritures« (dobesedno »pisma«), kar je pri Francozih v navadi. Tako mu sploh ni treba vpraševati o tem, ali je to »pismo« v primerjavi z drugimi »pismi« res »sveto« v kakem posebnem pomenu.

<sup>39</sup> Y. Labbé, n. d., 569.

<sup>40</sup> Y. Labbé, n. d., 569: »La raison et la révélation peuvent s'effacer, reste la résolution philosophique de la confession chrétienne.« (Podčrtal L.).

<sup>41</sup> Y. Labbé, n. d., npr. 569, 572.

<sup>42</sup> Y. Labbé, n. d.

In reči moramo: Takšna uporaba strukturalizma v teologiji res ne vodi nikamor razen v slepo ulico.

#### 4. Umevanje razodetja v okviru »simbolnega reda«

Pri nas je strukturalistične kategorije uporabil mladi teolog Drago Ocvirk v razpravi »Razodetje in védenje«, priobčeni v letošnjem Bogoslovnem vestniku.<sup>43</sup> Razpravo je izdelal v francoščini na Katoliškem inštitutu v Parizu kot učenec profesorja fundamentalke G. Lafona. V povzetku na koncu pravi: »Že koncilaska konstitucija O božjem razodetju prerašča okvir dosedanjega pojmovanja védenja kot skladnosti spoznanja in stvarnosti, zato se odpira vprašanje, kako je mogoče pojmovati razodetje v okviru tega, kar sodobne vede o človeku imenujejo ‚simbolični red‘« (222s). Malo prej (222) piše v razpravi: »Ali ne bi mogli torej sprejeti miselno orodje, ki je že v rabi na tem področju [v vedah o družbi]? Ali ga ne bi mogli uporabiti v pojmovanju razodetja samega? — Prepričan sem, da je to mogoče in sem to tukaj tudi poskusil... Nismo zavrgli pojma razodetja kot nezadostnega in odveč, pač pa smo mu poskušali dati vso njegovo moč v okviru sodobne misli. Kaj smo s tem storili drugega kot to, da smo nadaljevali ob določenem vprašanju, ki ni najmanjše, teološki napor, ki ima za sabo že več stoletij.«

Svoj »poskus« je D. Ocvirk nedvomno zelo dobro izpeljal. Prvine in kategorije strukturalizma, ki smo o njih govorili, je naš avtor posebej uporabil za podrobnejšo, po njegovem mnenju današnji miselnosti bolj razumljivo opredelitev razodetja. Oprl se je na Saussura (205), J. Derrida (202, 205s), E. Lévinasa (204s), O. Ducrot-T. Todorova (206), O. Castoriadis (207), D. Giovannageli-ja (211), Lacana (214) in A. Fossiona (206). Tudi še nekatere druge navaja, npr. prof. ljubljanske univerze B. Majerja (204), pa tudi Fichteja, Hegla, Feuerbacha in Nietzscheja. Od teologov navaja med drugim zgoraj obravnavano Delzantovo knjigo »La communication de Dieu« in Lafonovo delo »Esquisses pour un christianisme«. Vidi se, da mu je strukturalizem ob vsej zapletenosti metodičnih postopkov in mnogokrat zelo abstraktnega ter razvejanega izrazoslovja postal že kar nekaj domačega.

V 1. delu razprave kaže nauk tridentinskega in obeh vatikanskih koncilov o božjem razodetju. O konstituciji BR 2. vatikanskega koncila meni avtor, da kljub mnogim dobrim prvinam, ki pomenijo nemajhen napredek v umevanju razodetja, vendar ne ustreza. Predvsem zato ne, ker je po ta-

<sup>43</sup> Drago Ocvirk, *Razodetje in védenje*, v: BV 41 (1981) 192—221. Razpravo bom odslej navajal tako, da bom podčrtaval vse to in samo to, kar je podčrtal avtor sam; strani bom označeval kar v oklepaju.

kem pojmovanju izročanje vsebine razodetja naslednjim človeškim rodovom namesto »ustvarjalnega pogovora . . . jalovo ponavljanje. Razodetje je določena vsebina, ki ta pogovor prekinja« (197). Avtor tudi poudarja, da »nobena še tako globoka misel ni opravičena, ko si lasti večno veljavnost. Kar je trajno in se ponavlja za vedno, je miselni napor, misli pa so kakor obcestni kamni, ki ostajajo za popotnikom« (199).

K temu naj pripomnim vsaj to, da se avtor zelo moti, ko stvar prikazuje tako, kakor da je predmet razodetja po nauku 2. vatikanskega koncila pravzaprav le skupek »resnic«, spoznav o Bogu in o stvareh v njihovi povezavi z Bogom. V resnici koncil zelo jasno pove, da Bog razodeva sam sebe človeku in hkrati podarja sebe človeku ter ga s tem odrešuje. »Dogme« po nauku koncila ne spadajo k razodetju kot takemu, kakor to misli avtor (198).

V 2. delu (199—213), naslovljenem »Od bistva k odnosom«, avtor poudarja, da je — na področju vere in teologije — treba opustiti pojem resnice kot »adaequatio intellectus ad rem« (200), kot »skladnosti spoznanja in stvarnosti« (222). Tukaj napačno meni, da ima 2. vatikanski koncil pred očmi tako zožen pojem »resnice«, čeprav je stvar zelo jasno drugačna.<sup>44</sup>

Glede koncilskega nauka o Kristusu kot središču in višku razodetja pravi med drugim tole: Po takšnem nauku je vsa zgodovina »usmerjena k središču: tja se steka pred Kristusom in po njem. Vse je že v jedru, nič novega, razen programirane rasti, se ne more več zgoditi« (201). Avtor nič ne upošteva znane trditve sv. Ireneja, da je Kristus »prinesel vso novost, ko je prinesel sam sebe«, kar je tudi še potem ostalo stalno prepričanje velikih krščanskih mislecev.<sup>45</sup> Po strukturalističnem gledanju je seveda v nemajhni zablodi, kdor sploh išče kako središče, pa naj bi bil tudi Kristus. Saj že s tem samim zahaja v poguben »proces centralizacije« (201). Takšno ravnanje tudi botruje »vizijam Cerkve, kjer se pospešuje hierarhizacija glede na usposobljenost in moč približanja središču, ki ga je treba podati nato v kontemplacijo tem, ki za to niso usposobljeni« (202). »Utrjeno središče ali neomajni temelj človek išče zato, da bi se moglo

<sup>44</sup> Govoriti je mogoče o resnici »narave« (stvarna resničnost: skladnost stvari s svojo idejo), o resnici kot skrivnosti (podoba ali primera oziroma »prilika« kot znamenje ali pokaz na resnično stvarnost, ki je presežna), o resnici kot svobodi (zvestoba, resnicoljubnost, poštenost) in o resnici kot deležnosti (kot odprtosti za, prizadevanje nečesa večjega, Neskončnega, Transcendentnega). K zadnjem spada tudi resničnost spoznanja in govorjenja, ki ni nič drugega kakor skladnost stvarnega stanja z mojim subjektivnim spoznanjem ali govorjenjem. O tem govori pač najtemeljiteje H. U. von Balthasar, *Wahrheit, Johannes, Einsiedeln* 1947. O zadevnem koncilskem nauku prim. zlasti H. de Lubac, v: *Unam Sanctam* 70 a (Vatican II, la révélation divine, Tome I) 1968, 157—302, zlasti 263—272.

<sup>45</sup> Sv. Irenej, *Adv. hear.* 4, 34; PG 7, 1038; sv. Tomaž Akvinski, *S. th.* 1 q. 46 a. 2.

življenje usidrati v neko trdnost . . . V tem okviru je vera pojmovana kot zavarovanje. Vera potrjuje vernika v prepričanju, da je že vse uresničeno, da je že odrešen in da mu ne preostane drugega, kot da potrpežljivo čaka dan, ko mu bo zavarovanje izplačano« (202). »A gotovo je potrebno, da kristjani drugače premagujemo strah kot s centralizacijo in utemeljevanjem. Toliko bolj, ker *centralizacija rodi vedno iste sadove, pa naj postavimo v središče Boga, človeka, ekonomijo, delavski razred . . .*« (203).

Medtem ko npr. Y. Congar pravi: »Ena največjih nesreč v teologiji . . . je bila atomizacija v člene brez povezave z živim središčem«,<sup>46</sup> pa izraža D. Ocvirk na podlagi strukturalističnega izhodišča popolnoma nasprotno mnenje.

Podati hoče drugačno, današnjemu človeku vse bolj primerno in razumljivo pojmovanje razodetja. V ta namen govori o modernem razumevanju znamenj, zlasti glasov, napisanih besed in črk, ki jih splošno uporablja družba, ki je »vedno ustanovljena in ustanavlja: in to ne od zunaj, od nekod drugod, pač pa sama iz sebe« (207). »Treba bo računati z družbo, ki ga [namreč védenje, znanje] ustvarja, ki je njegova vitalna podlaga. Operacije, iz katerih izhaja, se morajo nadaljevati kljub vsem dosežkom in dognanim resnicam« (210). »V redu odnosov je človek stvaritev ustanove, ki jo sprejme in jo potem vzdržuje, ne da bi bil njen absolutni gospodar. Sprejet je v igro, kjer nastaja v lastnem angažiranju. Nasprotje dejaven/trpen, objektivni/subjektivni, znotraj/zunaj nimajo nobenega pomena na tej ravni. Tukaj poteka trojni proces: *dejanje* [najbrž bi moralo biti dajanje] — *sprejemanje* — *ponovno dajanje*. Ta proces ni avtomatičen: čeprav nosi človeka, ni brez človeka« (313). Ti in podobni premisleki privedejo do sklepa, da ni nič več sprejemljivo, »da bi obravnavali razodetje v spoznavnem redu kot védenje« (213).

V 3. delu preide razprava na pozitivno zgraditev »novega pojmovanja« razodetja. Ko govori o »sestavinah« razodetja, jih našteva v teje vrsti: »sveto pismo, izročilo, učiteljstvo in vernik« (213). Pri tem očitno zamenjava razodetje samo in prenašanje razodetja oziroma vsebine razodetja na poznejše rodove. Ta nejasnost v razlikovanju »razodetja« samega in »posredovanja božjega razodetja« je navzoča v celotni razpravi, medtem ko 2. vatikanski koncil to dvojje jasno razlikuje že v zunanji razdelitvi konstitucije.

Kaj pa je razodetje, če ga razumevamo v okviru »simboličnega reda«? Avtor pove to različno, npr.: »Razodetje označuje način življenja, ki bi de-

---

<sup>46</sup> Nav. H. de Lubac, Dieu se dit dans l'histoire, Le Cerf, Paris 1974, 36.

jansko omogočil življenje, zveličanje<sup>47</sup> pa označuje njegovo uresničevanje» (215). »Pojem razodetja je bolj oris določenega delovanja v družbi in svetu kot pa obravnava dokončne vsebine. Jasno je, da so poleg tega možne še druge dejavnosti: *Razodetje označuje tako posebno izoblikovane odnose med ljudmi, ki izpovedujejo božje ime, se v tem imenu zbirajo, zahvaljujejo in želijo še druge vključiti v njihov način življenja.* Razodetje označuje torej določen red dejanj, prapisavo, ki omogoča zapis, ki je sveto pismo in izročilo, ki je Cerkev. Ta prapisava se bere in zapisuje v različnosti odnosov, ki se spletajo med Cerkvijo, ki bere sveto pismo, in svetim pismom, ki se piše v Cerkvi kot Cerkev» (216). — »Branje svetega pisma nam predlaga hojo po Jezusovi poti. Ta je bil vedno na poti, vedno drugod in se imenuje Pot. Ob branju srečamo Kristusa ne v osebni navzočnosti, pač pa v črkah . . . *Pojavi se nov, simboličen red, pa tudi novo, še neznano zadržanje do tega reda.* Dejansko ko kristjani izpovedujejo Kristusa, zavzemajo izvirno stališče do univerzalnosti simboličnega reda» (217).

Naziranje o sv. pismu, o Kristusu in o Bogu je v Ocvirkovi razpravi — v skladu s strukturalističnimi (ne zgolj metodičnimi!) izhodišči — v marsičem zelo podobno Delzantovim nazorom. V smislu agnosticizma (ki tukaj pač ni manj strog kakor pri Kantu, marveč bolj) o »osebnem« Bogu nima pomena govoriti: »Kajti vse, kar velja za nas, vemo, da ne velja zanj; Bog ni v ničemer tako kot mi, niti v osebi. Tudi če bi imela Bog in človek to skupno, bi nam bilo težko povedati, kako je Bog oseba, ker to ni jasno niti za človeka. Kar se tiče človeka, ugotavljamo, da postaja oseba v nikoli končanem procesu prepoznavanja« (220). Bog, ki ga avtor največkrat označuje kot »Drugega«, »ni niti bivajoč niti ne bivajoč, saj je onstran opozicije bitje/nebitje« (221). Avtor se povzpne celo do trditve, o kateri se vprašujem, ali ni tiskovna pomota: »*Poznanje Boga in poznanje stvari se izključujeta*« (221).

D. Ocvirk ima v svoji razpravi gotovo marsikaj takega, kar je zelo potrebno upoštevati. Druge stvari pa so spet takšne, da se ni mogoče čuditi, če v Franciji včasih »integristi« tako silovito oporekajo, in to tudi iz vrst mladine. Zlasti agnosticistično-racionalistične prvine v razpravi so takšne, da so v popolnem nasprotju npr. z neposrednim smislom obhajanja cerkvene liturgije od prvih časov do danes. Verniki so prepričani, da je posebno v liturgičnih dejanjih poveljani Kristus realno, čeprav skrivnostno navzoč, strukturalistično usmerjeni duhovnik pa bo rekel, da je odsoten!

---

<sup>47</sup> Avtor najbrž tukaj misli na »odrešenje«, ne ravno na »zveličanje«, ki nam v slovenščini redno pomeni popolno odrešenost v dokončni dosegi Boga, medtem ko pri odrešenju mislimo tudi na »tostranstvo«. V francoskem izvirniku je avtor pač zapisal »salut«.



Itd. H. Küng ima v našem primeru zelo prav, ko odločno zametuje tako iracionalistične kakor racionalistične težnje v teologiji in pravi: »Zmage, ki jih razodeta religija izbojuje z opiranjem na nerazumske prvine, so Pirove zmage. Če ljudje sprejemajo religijo zaradi kake druge kakor pa njej pristne resnične vsebine, potem taka religija sama sebe podminira . . . V veri v Boga ne sme nikoli iti le za iracionalna čustva in občutja, a tudi ne le za takšne nauke, dogme in obrazce, ki naj bi jih mehanično podajali. — Iti mora marveč za takšno resnico vere v Boga, ki jo je treba v stalno iščočem naporu vedno znova premisliti. Sicer postane vera — v napačni defenzivi zoper racionalizem — razpoložensko-čustvena vera ali pa vera po črkah.«<sup>48</sup>

G. K. Chesterton prikazuje v eni svojih detektivk, kako Father Brown dobi nalogo, da prinese zelo dragocen križ v London. Za to zve mojster tatov Flambeau. Preobleče se v duhovnika in se pridruži Brownu. Silno prebrisani Flambeau je bil prepričan, da se mu bo posrečilo izmakniti križ, vendar se mu ni. Brown je zvijačnejša spregledal in osramotil. — Proti koncu vpraša presenečeni Flambeau, kako mu je F. Brown mogel priti na sled. Kaj mu je dalo gotovost, da nima pred seboj katoliškega duhovnika? Brown odgovori: »You attacked reason. It's bad theology.« — »Napadli ste razum. To je slaba teologija.«<sup>49</sup>

Darove, katere je Dragu Ocvirku dal živi Bog, ki je razodel svoje ime (prim. Jan 17, 6), tako da ga je mogoče klicati kot Odrešenika in je torej Oseba ali Nad-Oseba, je vredno uporabljati za nekaj neprimerno boljšega, kakor pa je zgolj človeško vzpostavljeni »simbolični red«. Saj simboli sami človeka gotovo ne morejo realno rešiti, ko gre zares. In danes gre še posebno zares. Klic sv. Janeza ob koncu njegovega prvega pisma je prav danes izredno aktualen: »Otročiči, varujte se malikov!« Vseh malikov, pa naj bodo izdelek racionalizma ali iracionalizma! Živega Boga Jezusa Kristusa ni mogoče strpati v mrežo »simboličnega reda«, ker presega sleherni ustvarjeni red in spada v najgloblje realni red odrešenjskega učlovečenja, ki ga je v svoji absolutno svobodni ljubezni vzpostavil (v svojem večnem »sedaj«) Bog sam.

Pred takim Bogom gre za vse ali nič — sprejeti ga je treba z vsem bitjem, ne le z razumom, a tudi z razumom. Tudi se ni mogoče pred njim omejevat na »ortodoksijo« in prezirati »ortopraksijo«, kakor tudi ne narobe. H. U. von Balthasar po pravici pripominja k temu zadnjemu: »Danes je v teku neumen prepir o prvenstvu ortodoksije ali ortopraksije. Kaj stoji v prazčetku, kaj odloča? Recimo mirno: nobeno od obojega. Ne doksija ne

<sup>48</sup> H. Küng, *Existiert Gott?*, Piper, München 1978, 367—369.

<sup>49</sup> G. K. Chesterton, *Der Hammer Gottes*, München 1963, 40 ss.



praksija, ne goli imeti za resnico, ne vnaprejšnje siljenje samega sebe v dejanje. V začetku je božja Beseda, ki hoče postati meso: praxis pripada njej, meni pripada to, da ji dovoljujem delati v meni, da ji izrečem svoje soglasje, svojo pritrditev prav do najbolj spodnjega mesa [po Marijinem zgledu]: to je seveda dejanje, a dejanje kot odgovor na božjo dejavnost, in seveda vera, a ne v neki stavek, marveč v osebnostno delovanje Boga v meni.<sup>50</sup> Tudi po »ustaljenem pojmovanju razodetja«, vsaj po pojmovanju 2. vatikanskega koncila, niti daleč ne ostaja zgolj pri »védenju«, a nikakor ne prezira (razumskega) spoznanja, saj je tukaj človek povabljen, da bi »spoznal vse spoznanje presegajočo ljubezen Kristusovo in se spolnil do vse polnosti božje« (Ef 3,19).

**Povzetek: Anton Strle, Vprašljivost uporabe strukturalizma v teologiji**

Vsebina je razvidna iz 4 delov razprave: 1. Nastanek in značilnosti »strukturalizma«; 2. Strukturalizem kot filozofija; 3. Uporaba strukturalizma v teologiji; 4. Umevanje razodetja v okviru »simboličnega reda«.

**Zusammenfassung: Anton Strle, Fraglichkeit des Gebrauches von Strukturalismus in der Theologie**

Der Gehalt ist aus 4 Teilen des Artikels ersichtlich: 1. Die Entstehung und die Kennzeichen des »Strukturalismus«; 2. Der Strukturalismus als Philosophie; 3. Der Gebrauch von Strukturalismus in der Theologie; 4. Das Verständnis der Offenbarung im Rahmen von der »symbolischen Ordnung«.

**Résumé: Anton Strle, L'emploi problématique du structuralisme en théologie**

On peut se rendre compte du contenu de l'article en prenant en considération les 4 titres de cette étude: 1. L'origine et les caractéristiques du »structuralisme«; 2. Structuralisme comme philosophie; 3. L'emploi du structuralisme en théologie; 4. La compréhension de la révélation dans le cadre de »l'ordre symbolique«.

---

<sup>50</sup> H. U. von Balthasar, Das Katholische an der Kirche, v: Kölner Beiträge H. 10, Wienand-V, Köln 1972, 7—19, tu 10.

Drago Ocvirk

## Racionalnost, simbolni red in krščanstvo

Nihče ne more imeti Boga za Očeta,  
če nima Cerkve za Mater.

(Ciprijan)

Milost božja je za zveličanje potrebna.  
(Šesta resnica)

Svoj čas sem razmišljal o razmerju med razodetjem in védenjem. Pri tem sem uporabljal dognanja sodobne misli, in ker se ta še ni čisto udomačila med teologi pri nas, je bilo moje razmišljanje za nekatere nerazumljivo in nejasno.

Vsak zapis je tudi testament. Avtorja ni več med bralci, ti si vzamejo v tej zapuščini, kar hočejo. Ko sem pisal, sem se zavedal te pravice, ki pripada bralcu. Zapisal sem in pri tem ostajam: »Zapis pove vse to (kar je avtor hotel) pa še kaj drugega, ne da bi se pisatelj zavedal. S tega vidika nima zapis enega samega pomena, pa tudi ne več, pač pa vedno preveč.«<sup>1</sup>

Če ne odrekam bralcu pravice, da najde v tekstu tisto, kar avtor ni vanj položil, in ga, ponavljam, potrjujem v njegovem ustvarjalnem branju, pa se mi zdi potrebno, da opozorim na možna apriorna stališča pri bralcu, ki so psihične, bolj nezavestne kakor pa zavestne narave.

Eno je *zavračanje*, čutimo ogroženo resnico, novo je nevarno. Sili k spremembam. Zbudijo se različni mehanizmi zavračanja, kot na primer diskvalifikacija, bolešno oklepanje svojega. Vse to spominja na znani dogodek: »Nekateri pa so se posmehovali in govorili: »Novega vina so se napili.« (Apd 2,13). Drugo je *očaranje*: novo nas je osvojilo, preslepilo, zavržemo vse, kar nam je bilo do sedaj sveto, in se oklenemo novega, tujega. Obe ti stališči, ki ju nekateri imenujejo konservativno in progresivno, pa imata skupno to, da nekritično, skrajno neracionalno obravnavata novo, tuje, drugačno. Obe se hkrati sklicujeta na neko racionalnost in predstavljata svoji stališči kot skrajno neprizadeti in objektivni. Onstran teh dveh nasprotij pa srečujemo *kritično in dialoško razmerje* do novega, tujega, drugega. Tu se soočamo z drugim tako, da ohranjamo svojo lastno identiteto, hkrati pa se odpiramo bogastvu, ki ga prinaša drugi. Po kritič-

<sup>1</sup> Drago Ocvirk, Razodetje in védenje, BV 1981, 2, 212.

nem ovrednotenju novega, ki je hkrati kritično ovrednotenje nas samih, se pravi starega, že znanega, nismo več isti, pa tudi nismo zavrgli svojih vrednot, odprli pa smo si obzorja in zastavili prihodnost.

### 1. Vprašljivost ustaljenega pojmovanja spoznavanja

Danes se postavlja pod vprašaj ustaljeno pojmovanje racionalnosti, ne pa racionalnost sama, kot bi morda kdo na prvi pogled lahko sodil.

#### 11 — Spoznanje in znanost

»... naš čas, ki je negotov v vsem, rad veruje, da je gotovo vsaj eno: njegovo védenje... narava, vrednost, usmerjenost, način proizvodnje in proizvodi tega védenja so onstran vsake diskusije: dogme, ki se ne razlikujejo glede gotovosti in subjektivne privrženosti v ničemer od verskih dogem, ki so veljale svoj čas.«<sup>2</sup>

Teorija, ki je v tesni povezavi z spoznavnimi dogajanjem, je obsežen umski sestav, ki strukturira, hierarhizira in preverja védenje takó, da lahko razlaga red in organizacijo obravnavanih pojavov. V svojem načelu je teorija *odprta za svet*, ki ga obravnava: tam črpa lastno potrditev, in če se pojavijo dejstva, ki govorijo proti njej, preverja ta dejstva, ponovno pregleda svoje lastno delovanje in opravi lastno preoblikovanje, če je potrebno. Tako je teorija hkrati *živa*: je v stalni izmenjavi; in *umrljiva*: dejstva jo lahko dokončno ovržejo. Vendar se ne dajmo zapeljati: dejstev ni samih na sebi: Einstein pravi: »Z načelnega stališča pa je čisto napačno, če hočemo kakšno teorijo utemeljiti samo na količinah, ki se dajo opazovati. V resnici je namreč prav nasprotno. Šele teorija odloča o tem, kaj se da opazovati. Vidite, opazovanje je vendar v splošnem zelo zapleten proces.«<sup>3</sup>

Tako se dejansko pojavijo vrzeli ali anomalije le znotraj teorije. Še več: če drži, kot pravi Bohm, da kvantna teorija vključuje »opustitev ideje o razčlembi sveta v dele, ki bi bili relativno samostojni in ločeni ter v medsebojnem vplivanju«,<sup>4</sup> potem smo v izredno enigmatičnem položaju: pojmi opazovalca, opazovanega in opazovanja postanejo neopredeljivi, in

<sup>2</sup> C. Castoriadis, *Science moderne et interrogation philosophique* v: *Les carrefours du labyrinthe*, Paris 1978, 150; prim. J. Janžekovič, *Filozofski leksikon*, Ljubljana 1981, 272 (Zanimiv je zgled tomista Ch. Boyera, kar gotovo ni brez posledic za teologijo, kolikor se opira na tomizem.); M. de Diéguez, *Le mythe rationnel de l'Occident*, Paris, 1980; E. Morin, *La Methode*, t.1. *La nature de la nature* 1977; t. 2. *La vie de la vie*; Paris 1980.

<sup>3</sup> W. Heisenberg, *Del in celota*, Celje 1977, 78 (podčrtal sem jaz).

<sup>4</sup> D. Bohm, *Quantum theory as an indication of a new order in physics*, v *Fondations of Quantum Mechanics*, New York in London, Academic Press, 433.

ni mogoče reči z *vso natančnostjo*, da je opazovano pravzaprav proizvod medsebojnega vplivanja opazovalca in opaznega.

Smo pred dejstvom, ko ne moremo več »razmišljati o znanosti ali o našem spoznanju predmetov na nobeden od načinov, ki smo ga podedovali od filozofske tradicije: nista ne opredeljeno arbitrarno ali zunanje sosledje tvorb, ki se enačijo; ne »odsev« v sebi bivajočega objektivnega reda; ne suvereno vsiljevanje ureditve, ki bi izhajala iz teoretične zavesti, neki kaotični in brezoblični danosti . . . Čas bi bil morda, da začnemo misliti to izredno podjetje, ki je teoretična dejavnost ljudi, iz njega samega in ne več iz predstav ogledala, zidarja, naključja ali domišljije.«<sup>5</sup>

Vidimo torej, da znanost, ki obravnava »stvari«, spoznavanje in kopičenje spoznanj niso neodvisni od občevanja, od našega medsebojnega vzdrževanja, temveč vsebuje to vzdrževanje vso človeško spoznanjsko podjetje.

Na to nas opozarja tudi Morin, ko pravi: »Znanstveno poznanje, in predvsem to, ne daje absolutne teoretične gotovosti: za to se poteguje versko védenje. Overovljenje znanstvenih danosti, delovalnost (operativnost) teoretičnih obrazcev, življenjskost njihove uporabljivosti ne vsebuje ipso facto resničnosti idej. Whitehead je opomnil, da se z vidika idej znanost veliko hitreje menja kot teologija. Popper je pokazal, da se znanstvene teorije ne izpeljejo iz izkustva (torej ne morejo biti razsodek, ki ga narekujejo pojavi), ampak se tam uporabljajo (torej so proizvodi dejavnosti človeškega duha, ki se sooča s pojavi), in ni kakšna teorija znanstvena zato, ker je »resnična« dokončno, ampak, ker jo je mogoče ovreči, ker dopušča dokazovanju, da pokaže njeno zmotnost.«<sup>6</sup> Kuhn je pokazal, da znanost napreduje, ne v kakšnem nepretrganem napredovanju, ampak revolucionarno, prek preoblikovanj izhodišč razlaganja ali paradigem. Adorno in Habermas nam pravita, da ne smemo pozabiti, da je vsako znanstveno spoznanje, ker je odvisno od kulture in družbe, hic et nunc, prežeto z ideologijo te družbe.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> C. Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, Paris 1978, 172—173; Ko Tycho Brahe (geocentrist) in Kepler (heliocentrist) opazujeta sonce, naj njuno mrežnico še tako bombardirajo podobni fotoni, ne vidita iste stvari: Tycho vidi bleščeči predmet, ki se vrti okoli zemlje, Kepler vidi nepremičen, bleščeč predmet, okoli katerega se vrti Zemlja.« Hanson, *Pattern of Discovery*, navaja P. Jacob, *De Vienne à Cambridge*, Paris, 1980.

<sup>6</sup> Kot zanimivost naj omenim neznanstvenost in naivnost (če že ne dogmatičnost) »znanstvenih« svetovnih nazorov, ki se opirajo na preživelo pozitivistično pojmovanje znanosti. Seveda, če bi pojmovali znanost tako, kot se pojmuje sama, bi morali sprejeti, da jih lahko ovrže kakšen drug nazor, že danes pa bi morali iz želje po znanstvenosti upoštevati ob sebi še druge, »manj znanstvene« nazore. Biti znanstven očitno zahteva preveč in vodi predaleč.

<sup>7</sup> E. Morin, *Pour sortir du XX. siècle*, Paris 1981, 77.

Preprosto povedano, znanost se je odpovedala nezmotljivosti in spoznala svoje meje, vendar ne zato, ker bi bila stvarnost vedno bolj globoka, kot doseže znanost, pač pa zato, ker je vedno znotraj vzdrževanja, kjer človek vsakokrat svojevrstno obravnava stvarnost: takó, da more fizično preživeti in ostati v razmerju sogovorja, torej nadaljevati medsebojno vzdrževanje. »Tudi znanstveni govor in proizvodna dejavnost imata v sebi dialoško poslanstvo in sta v bistvu še nerazviti ali pa okrnjeni dialog... Gledano skozi prizmo jezika ali govora, je vsako naše početje v bistvu komunikacija ali občevanje, v komunikaciji z drugim kot drugim ima svoj smisel in svojo popolnost. Takó bi bila osnovna struktura človeškega življenja dialog z drugimi kot drugimi.<sup>8</sup>

V tej perspektivi ugotavljamo, da znanost pripada konfliktno družbenozgodovinskim razmeram, iz katerih izhaja, in to toliko bolj, kolikor prispeva k njihovem ustvarjanju. *Znanost je ustanova*, in sicer vedno bolj temeljna ustanova sodobnega sveta. Kot vsaka ustanova, je tudi znanost inercija, ki jo podpira neki mit: prepuščena je sama sebi, gre naprej v isti smeri in z isto hitrostjo; postavi pod vprašaj njeno vrednost, njene metode, njeno usmeritev, njene izsledke, je ikonoklastično dejanje. In kolikor je teologija -logija, velja pravkar povedano tudi zanjo, če ne, pa naj že vendar pove, čemu služi ta -logija, in naj se ne hrani iz nejasnosti pojmov ali zgolj istozvočnosti besed.

Smo namreč v kaj nenavadnem položaju. Ko se znanstvenik zaveda in priznava, da so vsa njegova spoznanja tudi družbeno-politično-subjektivno pogojena<sup>9</sup> in s tem tudi objektivnost (!), pa teolog, — ki naj bi bil že po definiciji angažiran v tem, kar pravi, poleg tega pa je to, kar obravnava, že izpoved, izpoved, v kateri je angažirana njegova Cerkev — govori o objektivnosti sami na sebi, neodvisno od svoje Cerkve, svoje obravnave in svoje podzavesti ter taji svojo lastno angažiranost. Ali je potem še teolog? Če pravi da je, je možno dvoje: ali je naiven in potem je »— log« odveč; če pa ve, kaj dela, potem je »teo —« preveč in se lahko »-log« združi le z »ideo-«, torej *ideolog*.

*»Preoblikovanje družbe, ki jo zahteva naš čas, je dejansko neločljivo od samopreseganja razuma. Kakor to preoblikovanje nima nič opraviti z mistifikacijo demagogov in razsvetljencev z vseh vetrov, tako tudi to preseganje ne more biti hkratno z »revolucijami«, ki jih od časa do časa oznanjajo hohštapljerji, ki se povzpejo na oder. V obeh primerih ne gre le za vsebino, ki se mora menjati — vsebina in organizacija znanja,*

<sup>8</sup> T. Stres, *Opešanost ateizma?* v: *Kristjani za prihodnost*, Ljubljana 1981, 244 do 245.

<sup>9</sup> Prim. M. de Diégez, *Science et philosophie*, v: *Encyclopaedia Universalis* t. 14, Paris 1968, 758—767.

*bistvo in funkcija ustanove — ampak tudi, če ne še bolj za naše razmerje do védenja in ustanove; nobene bistvene spremembe si odslej ne moremo več zamišljati, ne da bi hkrati menjali to razmerje. Naj se zgodi karkoli, odkritje te možnosti bo ostalo veličina našega časa in obljuba njegove krize.*<sup>10</sup>

Ni torej iracionalno zagovarjati stališča, da sta znanost in védenje znotraj vzdrževanja, da sta dve izmed mnogih ustanov — v naši civilizaciji eni temeljnih — prek katerih se to vzdrževanje nadaljuje in uresničuje. S tem ko se nanaša na »nekaj neznanega«, da more človek materialno preživeti, še ne pretrga sogovorja, dialoškega razmerja z bližnjim, ne stopa iz vzdrževanja. Bo le držalo, da človek ne živi samo od kruha!

Zdi se mi neprimerno, da bi zožili vprašanje Boga zgolj na eno izmed ustanov človeštva in mu takó odmerili sicer pomembno področje, ne pa vse tisto, po čemer je človek človek. »Bog kot absolutizirana podoba človekove moči, mogočnosti, vplivnosti in vednosti je za človeka postal nesprejemljiv, ker je prihajal v spor s človeško močjo, mogočnostjo, vplivnostjo in svobodo. Zastavilo se je vprašanje: ali Bog ali človek? Ta alternativa postane odveč in neumestna, če vzamemo za bistvo človeškosti občevanje, komunikacijo z drugim kot drugim in ne več samotarske in monološke moči, dejavnosti, mišljenja in osvajanja.«<sup>11</sup> Ali je potemtakem res nekaj nenavadnega in novotarskega, če trdim, da se poznanje stvari in Boga izključujeta? Ali ni pod vprašajem le nekakšen teološki racionalistični pozitivem, kateremu pa ni katoliška klasična teologija nikoli podlegla?

## 12 — Strukturalizem kot kritika govora<sup>12</sup>

Po vojni sta bili v Franciji na filozofskem področju v modi dialektika in fenomenologija. V šestdesetih letih se pojavi kritika teh dveh smeri; javno mnenje jo je imenovalo strukturalizem. Ta kritika vidi v dialektiki najbolj potuhnjeno obliko »istostne logike« (logique de l'identité), in ta naj bi bila filozofsko slepilo par excellence. Istostna logika si ne more predstavljati drugega, ne da bi ga zožila na *isto*, in podreja različnost (différence) istosti. To istostno logiko zavrača sedaj »različnostna misel« (pensée de la différence).

<sup>10</sup> C. Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, Paris 1978, 217.

<sup>11</sup> T. Stres, *Opešanost ateizma? v: Kristjani za prihodnost*, Ljubljana 1981, 245.

<sup>12</sup> Tu se opiram na: G. Deleuze, *A quoi reconnait-on le structuralisme? v: F. Chalet, La philosophie*, t. 4. Paris 1979, 293—328; *Le structuralisme*, v: *Encyclopaedia Universalis*, t. 15, Paris 1968; V. Descombes, *Le même et l'autre*, Paris 1979; A. Delzant, *La communication de Dieu*, Paris 1978.

Fenomenologija dodela sorazmernost med stvarjo (ki se zoži na predmet) in mislijo (ki se zoži na zavest), vendar bistveno ostane: pojav jaza v enačaju: *bitje* = *bitje* zame. Takó se fenomenologija omejuje na »zaprtost predstave«, kolikor ohranja subjekt kot počelo. Subjekt je dovolj trden, da prenese vse menjave; vsa drugačenja. Poleg tega se lastnost subjektivnosti pripisuje le zavesti: ego cogito.

Kritika fenomenološke zavesti in istostne logike se znaša nad subjektom na splošno. Vendar ni dovolj, da se beseda subjekt zamenja s kako drugo besedo, npr. oseba, da bi že odpravil subjektivnost.

Ni mogoče govoriti o neki strukturalistični filozofiji, ki bi jo lahko opredelili in postavili nasproti kaki drugi, npr. fenomenologiji. Strukturalizem je konec koncev le ime za znanstveno metodo. Nedvomno strukturalizem vpliva na filozofsko govorico; ta vpliv se vidi v zamenjavi *opisov* (descriptions) z *razčlenitvami* (déconstructions).

Fenomenološki *opis* naj bi bil preprost sprejem danega. *Razčlenitev* je metoda, ki opozarja na naivnost opisa. Izkustvo mi ne pove, da bi bilo bitje zame; to je odločitev, ki je pred vsakim izkustvom. Besedo razčlenitev začne uporabljati Derrida. Pred njim so jo uporabljali v slovnici in je pomenila analizo stavčne zgradbe; ta zgradba postane očitna šele v trenutku, ko jo razčlenjujemo. V filozofiji pa hoče razčlenitev pokazati, kako so zgrajeni filozofski govori; njen namen je ustvariti »teorijo filozofskega govora«. Takšen program je očitno kritičen: filozofska povéd veruje stvari sami ali misli, da ji je pokorna. Noče nič drugega kakor pokazati, manifestirati, »pustiti biti« to, kar imenuje svoj nanašaneč (référént). Toda razgradnja povédi zruši to slepilo. Povéd ni zgrajena, kakor je, ker bi odsevala stvar samo in ji končno dovolila, da se nam izreče. Povéd je zgrajena, kakor je, zaradi prisil znotraj filozofskega govora. Filozofsko slepilo je prehod od »govori se o stvari« k »stvar govori«. Stvar sama naj bi spregovorila.

Vprašajmo se sedaj, v čem je »strukturalizem« zmožen obuditi vprašanje o filozofskem govoru? Tu moramo razlikovati najprej tri strukturalizme:

1. kot metodo strukturalne analize
2. kot semiologijo (teorija znamenj). Ta spravlja fenomenologijo v krizo, ko ji zmagoslavno postavlja nasproti drugo pojmovanje znamenja
3. kot zgolj filozofsko usmeritev. Gre za laično poimenovanje kritike takó fenomenologije *kakor tudi semiologije*.

Ljudje so prepričani, da je filozofija že v strukturalizmu številka 2, torej v delih antropologov, zato ne vidijo, da ta tretji strukturalizem kritizira tudi semiologijo.



Strukturalizem je omajal fenomenologijo, ker se je ta opredelila glede na to, kar imenujejo v Franciji »vede o človeku« (sciences humaines). Te vede so zavračale antitezo subjekt — objekt in fenomenologija jim je ponudila pravi cogito, kjer se združujeta duša in telo, to dvoživko, ki so jo zaman poskušale artikulirati te vede.

Kaj je strukturalna analiza?

Edina sprejemljiva opredelba strukture je ta, ki jo dajejo matematiki (Bourbaki v Franciji). M. Serre, ki se opira na matematiko, pravi: »Struktura je operativna množica z nedoločnim pomenom, ki zbira kakršnokoli število elementov (vsebine teh elementov ne določa) in končno (fini) število odnosov (narave teh odnosov ne opredeljuje). Kadar določimo elemente in odnose, dobimo neki model te strukture. Takó ta analiza ne ustvarja kakšne semantike, ne razlaga pojavov in jim ne določa vsebine, pač pa oblikuje modele. Gre za metodo v etimološkem pomenu besede, ker obravnava poti pred termini, uresničitvami.

Komunikacija

Po navadi pojmujejo v Franciji strukturalizem kot aplikacijo te metode na sisteme znamenj. To, kar druží strukturalno analizo in sisteme znamenj, je pojem komunikacije. Znamenja so za izmenjavo, za kroženje, zato, da se posredujejo. Toda za komunikacijo je treba rešiti problem, kako prenesti sporočila v zadovoljivih razmerah.

Najprej je treba informacije dati v sporočilo, potem pa je treba to sporočilo razbrati. Da je to možno, je potreben zakonik (code) ali pravilnik. Ta mora biti:

- pred sporočilom
- neodvisen od sporočila
- neodvisen od oddajnika.

Če sedaj obravnavamo lingvistične pojave kot pojave komunikacije in naravne jezike kot zakonike, ki jih uporabljajo ljudje za prenašanje sporočil, potem dobimo semiološki strukturalizem (št. 2). Če asimiliramo vso družbeno življenje na izmenjavo znamenj, dobimo strukturalno antropologijo (Lévi-Strauss), se pravi redukcijo antropologije na semiologijo.

Semiologija torej meni, da je človeška govorica analogna komunikacijskemu sistemu. V tem primeru imamo tri temeljne teze:

- označevalec je pred označencem
- pomen se poraja iz nepomenskosti
- subjekt se podvrže označevalčevemu zakonu

Opozicija med fenomenologijo in semiologijo je naslednja: za prvo je temeljni problem *nanašanje* (référéncé), za drugo pa *povédanje* (énonciation).

Videli smo, da ta drugi strukturalizem temelji na združenju človeške govornice in komunikacijskega zakonika. Vendar prezre, da je zakonik zgrajen, jezik pa ne; in da je potreben jezik, da dobimo zakonik. Paradoks tega strukturalizma je, da se v zavračanju »filozofije zavesti« opira na informatiko; ta pa je misel inženirjev, ki želijo, da bi človek čim bolj obvladoval komunikacijo in takó imel še večjo kontrolo nad vsem. »Cogito« ni resno ogrožen, subjekt ostane gospodar položaja kot morda še nikoli.

Vendar pa nastane bistven premik, saj gre semiologija od subjekta k preučevanju jezika. Izvir pomena ni več v avtorju govora, v posamezniku, ki je prepričan, da se izraža, kot to misli fenomenologija, ampak je ta izvir v govornici sami. Govornica povezuje ljudi med sabo, je simbolična vez. Ustanove, npr. narod, Cerkev, obstanejo toliko, kolikor ohranjajo simbole, ki jih utemeljujejo. Takó govor utemeljuje družbene vezi. Ustanove obvladujejo posameznike s tem, da dominirajo govornico.

Udomačenje življenja, vključevanje tujega, osmišljenje nesmisla — skratka, prevesti *drugega* v jezik *istega* delajo miti in ideologije. S tem je odprta pot h kritičnemu študiju prevladujočih govorov na Zahodu. Za navideznimi rešitvami in videzom znanstvenosti, »kjer vse drži«, odkrivamo prikrité konflikte. Skupna govornica, univerzalne oblike in soglasne družbe so laž.

Prišel je čas za *razgradbo istostne logike*, ki je v počelu prevladujoče govornice na Zahodu, in za *kritiko zgodovine*, ki jo sedaj obravnavajo kot mit: učinkovita rešitev, — toda brez resnice — konflikta med istim in drugim. S tem smo že nakazali, v katero smer gre tretji strukturalizem, ki mu od tega ni ostalo drugo kot ime.<sup>13</sup>

S tretjim se bomo srečali pri obdelavi vzdrževanja. Pri nas je znan le drugi, zato naj omenim, da ga sprejemam toliko, kolikor je opozoril na pomembnost govornice, ne pa v njegovi semiološki redukciji antropologije.

Mislim, da je treba filozofe tretjega strukturalizma obravnavati in študirati, če ne, jim pripisujemo misel, ki je nasprotna od naše in jo potem elegantno zavračamo. Kaj pa, če se ne dajo zreducirati na že znano? Kaj pa,

<sup>13</sup> Strukturalizem se v začetku opira na lingvistiko, vendar je strukturalizem št. 3 danes blizu angleški analitični filozofiji.

če vas vabijo drugam, v to, kar ima priti? In če bi bili kristjani na to vendarle pripravljeni? Ali ni krščanstvo po definiciji sprejemljivo za novo, uresničevanje nove zaveze?<sup>14</sup>

## 2. Simbolni red ali naše medsebojno vzdrževanje<sup>15</sup>

»... Jasnó, da tudi dosedanja miselna struktúra, kot jo pozna teologija, v soočenju z novim umevanjem človeka, ne more več ostati ista. Vsekakor bo tudi ona morala globlje domisliti svojo vero prav v luči sodobnih pogledov na človeka kot občujoče, komunicirajoče in občestveno bitje. Bog bo torej v tej zvezi moral biti prikazen kot obzorje naših komunikacij, kot tisti, ki zaradi svoje nezasičujoče navzočnosti, se pravi zaradi svoje radikalne drugosti, naredi naša občevanja možna in jih spodbuja.«<sup>16</sup>

V treh stavkih nakazuje Stres problematiko sodobne teologije in možen izhod iz zagate, v kateri nedvomno jè. Tu bomo поблиže obravnavali ravno problem občevanja, komuniciranja in občestva, se pravi tega, kar imenujejo vede o človeku *simbolno*, simbolni red. Ker pa ta beseda lahko zavede bralca, bom namesto nje uporabljal besedo *vzdrževanje*.

### Zakaj »vzdrževanje«?

Grški glagol *symbálllo* pomeni: skupaj mečem, zbiram, združujem, zedinjam, skupaj postavljam, začenjam; intranzitivno pa: shajam se, dogovarjam se. Samostalniik *symbolé* označuje artikulacijo kolena ali komolca kakor tudi idejo povezave, sestajanja. Antíčni *sýmbolon* je predmet, ki so ga razlomili na dvoje in ga dali dvema partnerjema, ki sta sklenila dogovor. Vsak posamezni element ne pomeni nič oziroma karkoli. Ko pa ju čez

---

<sup>14</sup> Preseneča me uvrščanje »novih filozofov« med strukturaliste, ker nimajo nič skupnega z njimi. Gre namreč za skupino razočaranih marksistov, ki jim je resničnost »stvarnega socializma« namah uničila pravljíčni svet, katerega glasniki so bili do tedaj. Koj so se pognali za novimi nebesi, ki so jih začasno našli v trockizmu in maoizmu; tudi ta fatamorgana se je razpršila. Tokrat so odkrili obljubljeni deželo v Giscardovem liberalizmu, ki so ga brezpogojno zagovarjali kot edino možno alternativo pred komunizmom. Bližale so se namreč parlamentarne volitve 1978, ko je grozil propad desnice. Ker je desnica ponovno zmagala, so izginili po dobro opravljeni nalogi iz bulevarskega časopisja, ki je bil njihova tribuna. S filozofijo, in tudi s strukturalizmom nimajo ti gospodje tovariši nič skupnega!

<sup>15</sup> Opiram se na seminar, ki ga je vodil G.Lafon: »L'anthropologie et le Christianisme« na Institut Catholique de Paris 1980—1981.

<sup>16</sup> T. Stres, Opešanost ateizma? v: Kristjani za prihodnost, Ljubljana 1981, 246 do 247.

čas, morda celo rod ali dva kasneje, dva nosilca ponovno sestavita, prepoznata v tem skupno zavezo. *Razmerje* med dvema strankama, *komunikacijo*, ki se vzpostavi med dvema partnerjema, dela simbol. Takó je simbol operater družbenega dogovora medsebojnega prepoznanja in zaradi tega *posredovalec indentitete*. Pomen besede se je razširil na vsak predmet, besedo, kretnjo, osebo . . . ki se *izmenjuje* v kakšni skupini in omogoča medsebojno *prepoznanje*. Takó so npr. kruh in vino v evharistiji, voda pri krstu, velikonočna sveča . . . posredovalci krščanske identitete. Cerkev kot občestvo se prepozna, se identificira v svojih simbolih, začeni s »simbolom apostolov« — apostolsko vero.

Zdi se mi, da je beseda vzdrževanje še najprimernejša, da izraža vse, kar obsega simbolni red. Vzdržujemo najprej stvari, da se ne pokvarijo, da ne propadejo. Potem vzdržujejo starši svoje otroke, ljudje vzdržujejo prijateljske stike, tudi narodi. Vzdržujejo pa tudi jezo in sovraštvo. In potem se vzdržuje vsak sam. Obenem pa tega dogajanja ni, če ga ne vzdržuje ves čas kakšen napor; vzdrževanje je vedno aktualno ali ga pa ni.

#### Precizirajmo še bolj!

Je področje, ki obsega celotno človeško stvarnost in omogoča vso človeško dejavnost. To je področje govornice. Kaj bi bili in ali bi sploh bili, če ne bi govorili? Brez govornice ne bi bili v tem svetu, ki ga imenujemo človeški svet, družba. Zunaj tega področja ni človeka (to pa še ne pomeni, da ne bi bilo te stvarnosti, ki je naše truplo). Beseda govornica ne označuje le naravne jezike, ampak vse tisto, po čemer je človek to, kar je. Govornica je tako konstitutivno povezana s človeško družbo. Tvarina, ki jo »uporablja« govornica, niso le zvoki, besede in stavki, temveč vse vrste kretanj, dejanj, ustanov, dogodkov. Res potrebujemo jezik, da spregovorimo o vsem tem, res pa je tudi, da je vse to nekakšno govorjenje — seveda brez besed in stavkov. Obstaja pa nevarnost, da zožimo pojem govornice zgolj na govorjenje in pisanje, kakor smo že prej videli, da se simbol zoži na kakšno znamenje, ki le približno, od daleč podaja kakšno drugo stvarnost. Zato bom uporabljal besedo *vzdrževanje* za vse, kar pomenita besedi simbol in govornica, ter tudi zato, kar pomeni vzdrževanje samo.

Vzdrževanje pomeni takó usmerjenost k stvarjem, ki jih ljudje obdelujejo, oblikujejo, obravnavajo in ob katerih se sporazumevajo, kakor možnost ustanavljati in nadaljevati družbo, občestvo in porajati novo v njej.

Vzdrževanje tudi ni brezosebno, nas vključuje, brez nas ga ni. V njem se poraja jaz, ti in on, mi, v njem skupaj postajamo. Tu se oblikuje pogovor, ki je stalen in celo, kadar je človek sam, je znotraj vzdrževanja.

## 21 — O svetu in o sogovornju

Ali vzdrževanje res vključuje vse? Ko se medsebojno vzdržujemo, se sporazumevamo tudi o nečem, kar je, vsaj na prvi pogled, zunaj vzdrževanja, zunaj besed, ki jih izmenjavamo. Podoba je celo, da nas »to zunaj« spodbuja k vzdrževanju in da to osmišlja naše pogovore.

Zakaj gre? Ko se vzdržujemo takó, da kaj obravnavamo, da se na kaj nanašamo, moramo ločiti med tem, kar obravnavamo in na kar se nanašamo ter med obravnavo, nanašanjem samim. Nobenega dvoma ni, da je obravnavo, nanašanje, ena možnost našega medsebojnega vzdrževanja, vprašanje pa je, kaj je tisto, kar obravnavamo, na kar se nanašamo. Ali gre za nekaj, kar je samo v sebi in neodvisno od nanašanja, od obravnave? Zdi se, da ne. Povezanost z obravnavo, z nanašanjem, je tolikšna, da ne moremo razumeti, pojmovati, dojeti obravnavanca, nanašanca, ne da bi ga opazovali hkrati z obravnavo, z nanašanjem.

To pa še zdaleč ne pomeni, da se zanika obstoj sveta v sebi samem. Tako negacija kakor afirmacija zanemarjata obravnavo, nanašanje, poleg tega pa sta obe znotraj vzdrževanja. Če rečemo »svet je« ali »sveta ni«, gre še vedno za neke vrste medsebojnega vzdrževanja. Moti se človek, ki meni, da je zunaj tega medsebojnega vzdrževanja, ko se nanaša na »svet«.

Kaj je s pojmi kot: svet, stvari, stvarnost? Kaj označujejo, če ne moremo ne zanikati ne pritrditi njihovega bivanja neodvisno od naše obravnave, od našega nanašanja, se pravi ločeno od našega vzdrževanja? Ti pojmi kažejo na meje našega vzdrževanja. Nanašanje se konča v nanašancu, v srečanju z njim zadene nanašanje na svojo mejo; svet, ki je termin nanašanja, je tako z njim vred v vzdrževanju samem. Tu odkrijemo pomembno značilnost našega vzdrževanja: *omejenost*. Videli bomo, da to ni edina. Naše vzdrževanje naleti na upor, ki ga ne more odpraviti ne uničiti, lahko pa mu da kakšno obliko, kakšno podobo. Janžekovič ugotavlja, da je »svet naša tvorba ob nečem neznanem . . . Vsi svetovi so samo naši človeški svetovi, samo slike nečesa neznanega, kar nas sili, da si jih ustvarimo. Tudi znanstvenikov svet je samo predstava, ki je nastala sicer v posebnih okoliščinah, vendar na enak način kakor vsakdanja predstava«. <sup>17</sup>

<sup>17</sup> J. Janžekovič, Človekov svet, BV 1981/2, 139, 141.

Vidimo torej, da opozicije, ki jo radi postavljamo med stvarnostjo in mislijo, predstavo o stvarnosti, sploh ni. Ali naj to pomeni, da lahko mislimo in si predstavljamo karkoli in kakorkoli? Gotovo ne! Človek ne misli v absolutnem, brez prisil in ovir, ker je pač še vedno v medsebojnem vzdrževanju, ki je okvir, znotraj katerega kaj obravnava. Pravilno pojmovanje vzdrževanja nas osvobodi takih slepil o čisti misli in brezmadežni dejavnosti kakor tudi domneve o svetu brez nas, ne da bi ga obravnavali, v vzdrževanju.

Pojmovanje obstojnosti dobi nove razsežnosti. Kar obstaja, ni v svetu stvari neodvisno od nas in našega medsebojnega vzdrževanja, pa tudi ne obstaja samó znotraj našega vzdrževanja.

Če se ponovno vprašamo, kaj je za besedami, dejanji, ustanovami, dogodki, pokažemo le, da še nismo dojeli, da je »svet« še vedno drugoten svet. »Ljudje smo prisiljeni živeti v svojem posebnem, človeškem svetu. V njem smo se dolžni oblikovati v čim plemenitejše osebnosti. V rast za dobrega človeka povsem zadošča, da se zadovoljimo s sliko sveta, ki smo si jo ustvarili za vsakdanje življenje.«<sup>18</sup> Janžekovič kaže, da je temeljni problem človeštva etično in da to vključuje »noetično«, pa naj to »dožene« to ali ono.

Osnovno vprašanje ni več, kakšno je to, kar je, temveč, kaj bi se zgodilo z nami, z vsakim izmed nas, če bi se pretrgalo naše vzdrževanje: to, kar nas vzdržuje, združuje, ločuje?

V vzdrževanju ne gre le za stvari, na katere se nanašamo, ampak tudi za nas, ki se medsebojno vzdržujemo. Tudi opažamo, da drugih, svojih sogovornikov ne moremo obravnavati kot »stvari«, kot nanašance. Četudi govorimo o njih, niso predmeti. Sogovorniki se nagovarjajo. Banalna ugotovitev, morda celo preveč, tako da je navadno sploh ne upoštevamo v naših razmišljanjih. In vendar, če sogovornik ni predmet, ali lahko rečemo, da je osebek? Ali ni beseda osebek vse preveč vezana na slovnico in opozicijo s predmetom? In če namesto predmeta pride sogovornik, ali se ga še lahko zreducira na subjekt, na slovnično opozicijo osebek/predmet?

Mislim, da ne smemo enačiti sogovornika z enim ali drugim členom opozicije osebek/predmet; sogovorje pa ne z nanašanjem na »nekaj«. Vendar se zdi, da sta bližnji in jaz dva pola, ki sta zunaj in neodvisno od našega vzdrževanja; Res drugače zunaj kot svet, vendar zunaj. Če prarastemo ta vtis, ugotovimo, da sta bližnji in jaz res nekakšna upornost, na katero trči naše vzdrževanje, obenem pa ugotavljamo, da se ne jaz ne bližnji ne mi ne oni ne pojavijo zunaj vzdrževanja. Teh polov, ki jih

---

<sup>18</sup> J. Janžekovič, prav tam 139—140.

izražajo zaimki, ni brez našega medsebojnega vzdrževanja, in tega ni brez onih.

Kakor »svet«, tako imata tudi jaz in bližnji svojo upornost: V čem je ta upornost? Bližnji je tako rekoč drugi jaz kakor ta, ki govori, drugi jaz, kateremu govorim in kateremu rečem *ti*. Naše vzdrževanje vključuje nanašanje jaza (mi-ja) na nekaj in predvsem jaza (mi-ja) ti-ju (vi-ju). To zadnje nanašanje, imenujem ga sogovorje (čeravno obsega še vse kaj drugega kot govorico), je povsod navzoče, čeprav se velikokrat skriva za takó imenovanim brezosebним govorjenjem. Sogovorniki so torej v vzdrževanju in tega ni brez sogovorja.

Morda bi se kdo vprašal, kaj je prvo: vzdrževanje ali sogovorjenje ali poslušanje, nagovor ali odgovor? Dejansko je vse dano hkrati, v začetku. Vzdrževanje vključuje razmerje jaz — ti, to razmerje vključuje vzdrževanje. S kasnejšo analizo moramo razčleniti in opisati to dogajanje. Ne smemo pa se ujeti v zanke sintakse. Ta nas nagiba, da obravnavamo jaz, ti, on . . . kot vir in začetek vzdrževanja. Ti zaimki so, kakor tudi samostalniki, termini v aktualnem razmerju, v razmerju sogovorja, so njegove uresničitve.

Spomnimo se, da ti termini — imenujejo jih tudi osebkí in predmeti — držijo, stojijo le po zaslugi glagolov: glagoli jih vzpostavljajo in povezujejo. Če smo pozorni na glagole, ostajamo bliže dejanskemu vzdrževanju, kakor pa če se ustavimo pri zaimkih. Zaimki usmerjajo našo pozornost na svet »osebnih stvari«; glagoli pa nas opozarjajo, da je vzdrževanje dogajanje.<sup>19</sup>

Ta upornost, ki je sogovorje, nas izvirno opozarja na končnost in omejenost našega vzdrževanja. Gre namreč za to, da jaz ni nikoli brez ti in obratno. V tem razmerju je že vedno vsak termin izgubil oblast nad drugim. Vsak termin je vezan na drugega, odvisen od drugega. Še več, ta vez ni medsebojna fiksacija, vzajemno popredmetenje, pač pa živo dogajanje in le v nadaljevanju tega dogajanja postajata sogovornika jaz v prepoznanju in priznanju ti-jaz. V tem se kaže krhkost in končnost vzdrževanja. Vzdrževanje je tako nekaj tretjega med dvema jaz in dvema ti: je tisto, kar ju rešuje anonimnosti in onemogoča zlitje ali obvladovanje.

## 22 — Gre za življenje in smrt

Ponovimo že zastavljeno vprašanje: Kaj bi se zgodilo, če bi se naše vzdrževanje ustavilo, odmrlo?

<sup>19</sup> V slovenščini je zaimek vključen v glagol, kar gotovo dobro izraža dogajansko razsežnost zaimka oziroma osebe, ki jo izraža.



Na prvi pogled čisto naravno vprašanje, ki pa je dejansko paradoksalno. Ugotovili smo, da je vzdrževanje vseobsežno področje, sedaj pa govorimo o njegovem izginotju, o izginotju pogoja vse človeške misli, vse človeške dejavnosti in vse človeške ljubezni.

Tako lahko človek v medsebojnem vzdrževanju obravnava konec tega vzdrževanja. Dejansko je to početje neizogibno. Ali že nismo izkusili konca vzdrževanja? Ali nimamo za to izkustvo besede, ki znotraj vzdrževanja označuje to prekinitév? Ali ni to, kar imenujemo smrt? Smrt je mogoče različno opredeliti, če pa jo glede na vzdrževanje, potem je preprosto njegova prekinitév.

Smrt je tako, poleg »sveta« in sogovorja, še tretji upor, s katerim se srečuje naše medsebojno vzdrževanje. Kakor pa sta prva dva upora le v njem, nikoli zunaj njega, tako je tudi s smrtjo: obravnavamo jo le v vzdrževanju. Takó tudi smrt opozarja, in to izvirno, na končnost vzdrževanja.

V čem je ta izvirnost? Zlahka ugotovimo, da z rajnimi nismo v medsebojnem vzdrževanju; sogovorja ni z njimi. Vendar nas mrtvi nekako »silijo«, da govorimo o smrti med nami. S tem uvajamo v vzdrževanje gotovost, da bi ga lahko ne bilo. Našega vzdrževanja ne omejuje le »svet«, osebe, temveč tudi smrt; to vzdrževanje ni brez konca, ni neskončno; smrt kaže na njegovo absolutno končnost.

Smrt, ki opozarja na radikalno končnost, ne pride neodvisno od vzdrževanja in brez njega. Čeravno ga smrt omejuje, ko ga (po) konča, je smrt povezana z njim kakor »svet« in sogovorje. Tudi tokrat se ne smemo vdati slepilu in si predstavljati smrt kot nekaj samobitnega, zunaj vzdrževanja in neodvisno od njega. Možnost, da našega vzdrževanja lahko ni, ni vezano na njegovo resnično izginotje, ampak spremlja to vzdrževanje v njegovem dogajanju. Smrt je vseskozi navzoča: je v negotovosti, ki je *med* bližnjim in menoj, ko občujeva in lahko ne bi; je v negotovosti, ki je *med* nami in svetom, ki ga skupno obravnavamo. Smrt je tako vedno ta *med* v našem vzdrževanju.

Ta *med*, te gotovosti ne opazimo, ker se pojavlja in izginja ves čas našega vzdrževanja. To pojavljanje in izginjanje *brez konca* ni neskončno (infini), ker je smrt pač meja, ampak je nedoločeno (indéfini). Smrt moramo tako razumeti kot stalno, vendar preloženo možnost konca našega medsebojnega vzdrževanja. Je hkrati prekinitév našega vzdrževanja in odlog, ki mu je naklonjen. Prekinitév, če opazujemo le jaz in ti, ki občujeta in dejansko izgineta s smrtjo; odlog, če smo pozorni na vzdrževanjsko dogajanje. Na koncu koncev, smrt se ne da zreducirati ne na negotovost vzdrževanja ne na njegov razkroj na posamezne termine (jaz, bližnji, svet), pač pa je v igri *med* to negotovostjo in tem razkrojem.

Ali ni mogoče poimenovati smrt še kako drugače? Videli smo, da to ime ustreza absolutni končnosti našega vzdrževanja, njegovi nezmožnosti za neskončno; če pa jo obravnavamo kot pogoj za uresničevanje našega medsebojnega vzdrževanja, kot možnost nedoločnosti, bi bilo bolj primerno, če jo imenujemo *življenje*. Ta končnost gre pravzaprav onstran opozicije smrt/življenje, to pa še ne pomeni, da smo se izognili življenju in smrti. Dejansko smo v igri *med* življenjem in smrtjo.

## 23 — Etičnost, zgodovinskost, posamičnost

V vzdrževanju so osebe zajete v igro, kjer se spopadata življenje in smrt; v tej igri so lahko termini, ne pa partnerji. Partnerja sta življenje in smrt in le v tem spopadu se porajajo osebe.

Če pa je tako, kaj lahko storim, storiš, storimo skupaj, sredi tega spopada med življenjem in smrtjo? Kakšna je možnost, da kakorkoli ukrepamo?

To vprašanje se nanaša na našo možnost (ne na naloge!) delovanja. Gre za to, da ugotovimo, kolikšen je naš »manevrski prostor« v tej igri, kjer v dejanskem sogovorju rečemo skupaj jaz, ti, on. Poleg tega ostajamo, se porajamo v tej igri, kjer smo angažirani, kjer postajamo, se porajamo osebe za druge z drugimi. Edini možni umik iz te igre je izginotje kot jaz, ti, mi skupaj. Iz igre ne moremo, lahko pa se v igro vključimo in dokončno angažiramo.

Na vprašanje, kaj lahko storimo, sta možna dva odgovora. Ali pritrdimo tej igri, kjer gre za nas vse skupaj, ali pa se iz nje izločimo. Po eni strani potrdimo angažiranje, ki je že, po drugi strani pa vzdignemo roke od tega angažiranja.

Pritrjevanje ne ustanavlja angažiranje, pač pa ga podvaja. Odstopanje pa je jalov napor, saj angažiranja ne odpravi, kvečjemu le človeka. Ni sorazmerja med tema dvema možnostma, saj po eni strani pritrujemo angažiranju in ga takó podvajamo, po drugi pa ga zavračamo, se pravi hočemo nemogoče: izničiti našo pripadnost angažiranju. Ne gre za pritrujevanje ali zavračanje samo življenja ali samo smrti, ampak za pritrujevanje, zavračanje njunega spopada; ponavljam spopada, v katerem se porajajo osebe v medsebojnem vzdrževanju.

Kakšne so torej značilne geste, zadržanja, kjer se izražata to pristajanje ali to zavračanje? Kakšne oblike si navzameta v družbi?

Vprašujemo se v družbi, to pa pomeni, da bomo odslej obravnavali življenje in smrt znotraj izmenjave. Ta izmenjava oblikuje družbeno-zgodo-

vinsko dogajanje. Za osebe gre v igri življenja in smrti, vendar se situacija obrne, ker se sedaj vprašujemo o človekovem uresničevanju te igre, o našem medsebojnem vzdrževanju. Življenje in smrt sta sedaj to, za kar gre v našem občevarju: v našem medsebojnem vzdrževanju gre za življenje in smrt.

Takó moramo imeti naše vzdrževanje samo kot igro, igro znotraj igre življenja in smrti. Ta »par« kroži med nami, gre od enega k drugemu, se izmenjuje med nami. Sogovorje ni nekakšna nematerialna komunikacija, ampak je simbolna izmenjava, v kateri ima tudi fizika svoj del. Naše medsebojno družbeno vzdrževanje lahko opredelimo kot dogajanje, v katerem daje vsak izmed nas bližnjemu, ko hkrati prejema od njega življenje in smrt. Smrt in življenje sta materialni, fizični različici naše izmenjave.

O tej različici lahko govorimo še drugače. Beseda smrt in življenje se nanašata le na dogajanje med osebami, videli pa smo, da naše vzdrževanje zadeva še drug upor kot osebe: se pravi svet. Ta svet oblikujemo tako, da se naše občevarje, vzdrževanje, ohranja, obenem pa ga oblikujemo le toliko, kolikor ta svet dopušča.

Z našim pristankom na to, da dobimo — dajemo življenje — smrt; da gradimo — rušimo svet, stopamo v zgodovino in jo dejavno oblikujemo. Tu človek mori in je umorjen, gradi in razdira svet. Nihče ne more reči, da samo živi, da samo mori, da samo gradi; pa tudi ne, da le umira, da je le umorjen, da le razdira.

Zgodovina nas opozarja na nepopolnost, nedokončnost vsega našega delovanja. Ta ugotovitev je pomembna za moralnost. Nihče v zgodovini ni le neomadeževan in tudi ne docela pokvarjen. Vso zgodovinsko dogajanje sestavljata nedolžnost in krivda. Zgodovina zahteva, da omilimo čistost pojmov, kot jo pozna logika, npr. za drobno-slabo; dobrota-hudobija . . . V zgodovini se ta pojmovna čistost pač nikoli ne uresničuje; je možna le zunaj zgodovine in družbe v svetu logike in slovnice.

Če je zgodovina takšna mešanica nepopolnega, nedokončanega, kaj je potem s tistimi, ki so ji podvrženi, hkrati ko so njeni nosilci? Gre za ljudi, za osebe, za subjekte (ta nima nič skupnega z subjektom v slovnici), ki se porajajo v vzdrževanju. Vsaka oseba v medsebojnem vzdrževanju je deležna te mešanice, ki sestavlja zgodovino. Vendar, da se razumemo, ne gre za kakšno osebno notranjo mešanico, ampak je ta v naših razmerjih.

Naše medsebojno vzdrževanje ni kakšen nadčasovni pojem, ki bi obstajal ne glede na svoje določeno uresničevanje med ljudmi. Ne da se ločiti od trenutkov in krajev, kjer se uresničuje. Še natančneje, medsebojnega vzdrževanja ni, so le naša telesa, ki občujejo, se vzdržujejo. To dogajanje je zgodovinsko in spomin nanj se zapiše, pusti sledove v telesih.

Pojem našega medsebojnega vzdrževanja nam pomaga razumeti zgodovino, našo zgodovino, ki je vedno določena, posamična, ker je telesna.

Občevanjsko dogajanje, naše medsebojno vzdrževanje, ni stvar sama v sebi, ampak primeren izraz za obravnavo igre med življenjem in smrtjo, ki je vsakikrat enkratna, posamična in neponovljiva in v kateri moremo reči jaz, ti, on, mi skupaj. Takó je izraz naše medsebojno vzdrževanje le nekaj splošnega, vendar je operativen, ker omogoča, da mislimo z njim enkratnost, ki je nedoločno spremenljiva v zgodovini.

## 24 — Izkustva in vsebina našega vzdrževanja

Videli smo, da je vzdrževanje transcendentalna oblika možnega človeškega izkustva. Zaradi posplošenja te oblike smo v marsičem, zapostavljali človeško izkustvo. Poglejmo sedaj to izkustvo!

Vsako izkustvo se začneja z občutki. Blizu tem je tudi doživljanje zadovoljstva in bolečine. Eno je namreč okusiti jabolko, drugo pa je ob tem uživati. Občutki, ki so tako izčiščeni, postanejo subjektivni. Med občutki in doživljanjem imamo izkustvo zaznavanja. To zaznavanje zgrabi čutno, ga poveže in pripravlja doživljanje. Vse to se dogaja hkrati: čutiti, zaznavati, doživljati; nobeno od teh treh ni čisto. Tudi ni čutnega brez čutov, zaznanega brez zaznavne sposobnosti, (ne)ugodnega brez zmožnosti, ki ju tako označuje. Tako so čutenje, zaznavanje, doživljanje načini, prek katerih se vse bolj izraža subjektivnost, kakor tudi svet, ki ga imamo za objektivnega.

Ta razdelitev našega izkustva na dva pola: subjektivno-objektivno gre vse do operacije, ki jo imenujemo védenje in spoznanje. Zdi se, da se sedaj ta delitev utrdi za vedno. To delitev izkustva na predmet in subjekt, ki je zapisana že v jeziku, podaljša in teoretizira izkustvo spoznanja. Spoznanje loči med čutnim in čutenjem, to pa se v naši kulturi izraža kot razlika med videnim in videnjem. Spoznanje je videnje vizija, teorija.

Delitev našega izkustva na dve plati, objektivno in subjektivno, ki jo omogoča jezik, gre vse do razumevanja prakse. Razlikujemo med delavcem in delom, pesnikom in pesmijo . . . Vse kar je narejeno, se razlikuje od tistega, ki je naredil. Vizija je presežena, ostaja pa delitev na dvojje, ki jo izražamo v govorici.

Praksa, znanje, zaznavanje, doživljanje, čutenje so vidiki našega izkustva. To izkustvo smo nekoliko zanemarili, ko smo obravnavali le njegovo formalno plat: naše vzdrževanje. Vprašajmo se sedaj, kakšen je odnos med to transcendentalno obliko vseh možnih človeških izkustev in čisto določenih izkustvenih vidikov, ki smo jih pravkar našli.

Ustavimo se pri pojmu vsebine, da bi lažje razumeli, za kaj gre. Vsebina je nekaj, kar je vsebovano, nekaj, kar je zadržano skupaj. Navadno smo kaj malo pozorni na »vsebovalca«, zanima nas le vsebina. Če se tega lotimo, ostanemo navadno v svetu stvari: vsebovalec je sod in vsebina vino; v svetu stvari si pač drug drugemu ostaneta zunanja. Če se pomaknemo iz stvarnega sveta v območje vzdrževanja, potem vsebovalec, vzdrževalec ni več stvar, ampak tudi sam pripada dejanju vzdrževanja, je operacija. Vsebovalec je tisto, kar drži, vzdržuje.

In kaj je tisto, kar drži vse možne vsebine človeškega izkustva, če ne naše vzdrževanje. Vendar, ko pripisujemo vzdrževanju vlogo vsebovalca, ne delamo iz njega stvari. Vzdrževanje vsebuje vse v svojem stalnem dogajanju, v družbeni izmenjavi. Vzdrževanje se ne ustavi, temveč daje vsem vsebinam pečat tega dogajanja.

Od tod pomembne posledice za vse, kar napolnjuje naše izkustvo (čutenje, doživljanje, zaznave, védenje, praksa). Vse te vsebine, pa naj bo njihova različnost že kakršnakoli, določa dogajanje našega vzdrževanja: so uresničitve, termini vzdrževanja, vendar ne njegovi preprečevalci. Vzdrževanje je močnejše kot ti termini. Kolikor naše vzdrževanje oblikuje termine, se pravi njegove vsebine, dajejo le-te temu vzdrževanju njegovo izkustveno enkratnost, vendar jih ni brez vzdrževanja. Vidimo, da ni vsebina nikakršna materija, ker ta beseda vsebuje določeno zunanost glede na obliko. Te vsebine niso ne zunaj ne znotraj vzdrževanja, pač pa so njegovo utelešenje in so neločljive od njega. Čutenje, doživljanje, zaznavanje, spoznavanje, delovanje so stopnje in trenutki, ki so neločljivi od tega vzdrževanja. Raznovrstnost našega izkustva je eno z njegovo obliko; le analiza jih razlikuje.

Lahko pozabimo, da je predmet našega vzdrževanja pravzaprav telo, ki ga je privzelo to vzdrževanje. Predmet se takrat utrdi, blokira. Začenjamo verjeti, da govorimo o nečem, ki nima nobene zveze z vzdrževanjem, o stvari, ki je zunaj našega vzdrževanja. Če pa premagamo to pozabo, spoznamo pomen, ki ga ima ta »stvar« (čutenje, spoznanje, delovanje), ki je zajeta v našem vzdrževanju. Termin, ki ga dosežemo v našem objektiviranju, ni nič drugega kot oblika, v kateri nastane ta objektivacija: nič drugega torej kot naše vzdrževanje. Tako lahko rečemo, da je v našem vzdrževanju to vzdrževanje hkrati tudi njegov predmet. Vsa možna popredmetenja nas vsakikrat, ponovno in izvorno, opozarjajo na naše vzdrževanje. *Predmet našega vzdrževanja ni nič drugega kot to vzdrževanje samo. V vzdrževanju so vsebine le predmetenje vsebovalca, tj. našega vzdrževanja samega.*

Tako se vzdrževanje dogaja vedno v različnih podobah, ki si sledijo. Se vedno menja, spreminja, ni trdno. Verjetno hočemo zaradi tega najti

neko absolutno izhodišče, neki izvor našega vzdrževanja. Obsedeni smo od vprašanja: Kdaj smo se začeli vzdrževati, kdaj se je začelo občevanje? In če se ne sprašujemo o začetku, se sprašujemo o koncu: Kam vodi vzdrževanje? Čemu občujemo? Začetek, konec, smotrnost: za kaj gre pri vsem tem spraševanju?

## 25 — Ustvarjeno in neustvarjeno vzdrževanje

Ko hočemo vedeti za začetek ali konec našega vzdrževanja, imamo vedno pred očmi določeno podobo vzdrževanja, nikoli pa se ne moremo vprašati o vzdrževanju samem.

Od kod trpljenje? Zakaj revolucije? Kam vodi razredni boj? Ta vprašanja gotovo niso prazna. Vsakikrat organizirajo možno na določen način in tudi ni nič izrednega, če najdemo odgovore. Zastavili smo si namreč vprašanje znotraj poprej določenega področja, npr. postavimo, da zgodovinski dogodki izhajajo iz tega, kar imenujemo družbene, gospodarske in ideološke silnice. Takó smo vsakikrat, ne da bi se jasno zavedali, omejili področje, v katerem iščemo izvir ali smoter. Nič ni torej nenavadno, če najdemo odgovor; tudi ni čudno, če drugi ovržejo naše odgovore in dajo drugačne.

Vendar, kaj je z vprašanjem o začetku in koncu vzdrževanja? Ali ni to vprašanje nevzdržno, saj se postavlja zunaj vzdrževanja, hkrati pa ga predpostavlja? Ta vprašanja so trenutek vzdrževanja in odgovor nanj ravno tako. Vprašanje o začetku in koncu vzdrževanja je tako brezpredmetno.<sup>20</sup>

Nas pa to vprašanje pouči! Pouči nas o naši končnosti, v katero smo zajeti od takrat naprej, ko se medsebojno vzdržujemo. Te končnosti ne obvladamo. In vendar, takrat, ko priznavamo svojo končnost, omejenost, odkrivamo, da zmoremo ustvarjati. Vprašanje ustvarjalnosti se ne nanaša na ustvarjanje vsega našega vzdrževanja; ustvarjanje je med nami, znotraj našega vzdrževanja. Ustvarjanje se ne nanaša na razvoj našega vzdrževanja, pač pa na njegovo notranjo rodovitnost. Naše vzdrževanje je tako rekoč po eni strani ustvarjeno in po drugi neustvarjeno.

Naše vzdrževanje je *ustvarjeno*, saj smo videli, da ni nikoli brez dejanske vsebine. Zgodovinsko, datirano, telesno, enkratno izkustvo, skratka, naše vzdrževanje se uresničuje vedno v tej določeni ljubezni, v tem dobrem dejanju, sovraštvu, ljubosumju, boju. Obenem pa sledi nedoločen cilj: nič ni podobno ničemur. Vzrokov kakor tudi motivov ne mo-

---

<sup>20</sup> Govorica pa ne zahteva od filozofije, da bi ta začela z mišljenjem na neki absolutni točki... »Izhodišče« je v tem, da »že govorimo« kot ljudje med seboj in kot ljudje v svetu. (Jože Urbanič, Nekaj misli o problemu referencialnosti, v BV 41/2, 181).



remo med seboj primerjati, če so si podobni, so si tako, ker jim pripisujemo to vlogo znotraj vzdrževanja. V resnici je pa vse novo sad medsebojnega ustvarjanja. Končno more naše vzdrževanje obstati le tako, da ga stalno na novo priključimo v življenje.

Po drugi strani pa moramo poudariti *neustvarjenost* našega vzdrževanja. To pomeni, da pripadamo prek vseh različnih podob k neki neustvarjeni končnosti. Izraz je morda paradoksalen. Vendar, kako naj drugače izražam naše skupno porajanje, enega z drugim, v katerem se ne moremo nagovarjati drugače, kot da nenehno ustvarjamo nove podobe, vsebine v našem sogovorju? Naša pripadnost, odvisnost temu redu, zadostuje, da govorimo o svoji končnosti, hkrati pa ugotavljamo neustvarjenost našega vzdrževanja, značilnost, ki ga postavlja onstran začetkov — smotrov.

Namen vzdrževanja je vzdrževanje samo. Tudi če se pretrga, smo videli, da njegov konec ni njegov smoter. Človek je tisti, ki uvaja vprašanje vzrokov in smotrov, v tem nam pa pomagajo naravni jeziki, ki vsebujejo vzročnostne in smotrnostne stavke. Če so ti vzroki in smotri podrejeni, so podrejeni drug drugemu, ne pa kakšni višji vzročnosti ali smotrnosti. Kot je vzdrževanje brez vzroka in smotra, tako tudi ni vzrok ali smoter česar koli.

Če smo zunaj smotrnosti in vzročnosti, kje smo potemtakem? Za kaj gre? Gre za *zastonjskost*, za *milost*. Prek vseh podob našega vzdrževanja se kaže ta zastonjskost, ta milost, ki je ne more nič zaobjeti. Medsebojno priznanje ali nepriznanje kaže na to milost, ne pa na nekakšne spoznavne kategorije. Prepoznanje in priznanje pripadajo zastonjskosti, ne zato, ker bi vzpostavljale odnos subjekt — objekt, ampak zato, ker vzpostavljajo razmerje sogovorja, odnos med nagovorjevalcem in nagovorjencem. Ta odnos ima vedno pečat zastonjskosti, kajti nič me ne more prisiliti, da te prepoznam in priznam. Jaz, ti, on lahko prepozna — prizna ali pa ne. V teh dejanjih prepoznanja ali nepriznanja se gradijo — rušijo družbe, ljudje živijo — umirajo. Kar predlagam, da bi imenovali stvarjenje, ni nič drugega kot to dogajanje samo. To dogajanje ne izhaja iz ničesar, *ex nihilo*: vzdrževanje kot forma označuje ta nič, v katerem je možno medsebojno prepoznanje — priznanje skozi vso človeško zgodovino.

Vzdrževanje ni nič, ker pač ne obstaja brez dejanske zgodovine in ni ta zgodovina nikoli istovetna z vzdrževanjem. Tudi to vzdrževanje samo je na izbiro: lahko ga prepoznamo in sprejmemo, lahko ga pa zatajimo in zavržemo. Takó družbeno prepoznavanje in priznavanje ne bo enako, če prepoznamo ali ne vzdrževanje zanj samega, v njem samem. Bivanje v družbi je odvisno od medsebojnega (ne) prepoznavanja; vzdrževanja pa ni odvisno od tega. Je nosilec naše hvaležnosti ali nehvaležnosti. Drugi je drugače ljubljene, če ljubimo ali zavračamo vzdrževanje, ki pa samo s tem ni



v ničemer prizadeto. Dejansko vzdrževanje je onstran biti — ne biti. Prepozna se v naši pripadnosti igri življenja in smrti. To pomeni, da je to prepoznanje lahko le zastoj, brez razloga, po milosti.

## 26 — Odgovornost in svoboda

Na to vzdrževanje pristajamo vsakokrat, kadar sprejmemo, da živimo skupaj. Dejansko smo na to pristali, še preden smo se zavedali, da smo v medsebojnem vzdrževanju. Takó vsebuje naš pristanek dve značilnosti: odgovornost in svobodo.

Kako naj drugače imenujemo našo pritrditev na nekaj, kar nas je spodbudilo? Naš pristanek je odgovor na povabilo, da prepoznamo bližnjega. Da je možna družba in zgodovina je treba nevede, vendar stvarno pritrditi vzdrževanju. Ostanimo kritični tudi do tega odgovora! Ne gre za odgovor osebi, saj vzdrževanje, kateremu pritrjujem, ni oseba. Pojem osebe je veljaven le v sogovorju.

Če je ta pristanek odgovornost, pripada območju svobode. Svobodni smo, da podvojimo svojo pripadnost vzdrževanju ali pa, da izstopimo — napravimo samomor. Tudi to odkrijemo šele takrat, ko smo se že angažirali. Svoboda ni torej delati kakorkoli, ampak kaže, morda bolj kot karkoli drugega, na našo končnost.

### 3. Pričevanje

Videli smo, kakšen je status »sveta« in oseb znotraj vzdrževanja, zato se bomo sedaj vprašali: Kakšno vlogo more imeti Bog v vzdrževanju. Na Boga, ki je onstran koristnega in nekoristnega, se ne moremo nanašati, kot da je v redu potreb, v redu uporabnosti, kot da pride prav, kakor to delamo, ko se nanašamo na »svet«. Res je zastojnost prepoznanja že v sogovorju, občevanju, vzdrževanju, ostajajo pa meje, v katere pa Boga ne smemo uklepati, če nočemo, da ga zreduciramo. Táko nanašanje na »svet« kakor sogovorje se izkažeta za neprimerna: ali zreduciramo Boga, ko se nanašamo nanj kot na »svet« in osebo ali ko vnašamo vanj to dvoje in smo v *čistem antropomorfizmu*; ali pa poudarjamo, da gre le za analogijo in potem v resnici nič ne povemo o Bogu in svojem razmerju do njega ter smo v popolnem *agnosticizmu*. In konec koncev se za *racionalnostjo*, ki omejuje Boga na ti dve področji, skrivata *fideizem in iracionalizem*, ne da bi se človek, ki tako misli, tega zavedal.

Kako se izogniti vsem tem zankam, ki jih prefinjeno podtika racionalnost ali, drugače rečeno, določeno pojmovanje racionalnosti, ki jo še vedno uporabljajo nekateri teologi in je v vsej svoji racionalnosti naivna, iracionalna?

Rekli smo, da je človek do konca angažiran v našem medsebojnem vzdrževanju, skozi vse, karkoli dela, se kaže ta angažiranost; tudi vemo, da je teologija vedno povezovala krščanske povédi z občestvom, ki izpoveduje. Zgodovina ve povedati, da so mnogi kristjani izpričali svojo pripadnost Cerkvi z življenjem. Ni torej mogoče zaobiti pričevanja, ko govorimo o krščanstvu, saj smo tudi mi postali kristjani zaradi zgleda, zaradi pričevanja (ne prepričevanja!) svojih očetov.

### 31 — Krščanstvo in pričevanje

Za kakšno pričevanje gre? Zdi se mi, da morem glede na impliciranost prič in načinov utemeljevanja *ločiti tri stopnje pričevanja*.

Prvo je *znanstveno*. Čeravno smo videli, da so znanstveniki navzoči v svojih dognanjih, opazamo, da so hkrati odsotni. Kakšna znanstvena dognanja more kdorkoli ponovno preveriti na istem eksperimentalnem področju v istem teoretičnem modelu, z istimi metodami. V teh razmerah lahko odmislimo znanstvenika in poseebimo znanost — («znanost pravi . . .«).

*Drugo pričevanje je sodnijsko*: Priča je tu že veliko bolj vključena v pričevano. To pričevanje se nanaša na medčloveške razmere, zato ne morem o eksperimentalno preverjati izpovedi prič; medčloveško dogajanje je vedno novo, drugačno. Ustaviti to dogajanje, izluščiti iz njega nekaj, kar je za vedno odšlo, zahteva veliko rekonstrukcij, soočenj in preverjanj-pričevanj. Na sodišču vedo, da je še tako dobronamerna priča možni »lažnivec«, ne zato, ker bi to zavestno hotel, ampak zato, ker ga obdaja cela vrsta pogojenosti, tako subjektivnih kot družbenih. In po vsaki tirsodbi se sodnik sprašuje, za kaj je res šlo, kako je res bilo, saj je tudi njegova sodba pogojena. Nepristranske priče in sodnika ni: vsak s svojimi mejami in določenostmi sodeluje v sodnem procesu.

Tretja oblika pričevanja pa je tista, kjer izpričano kaže, da *se je človek angažiral z vsem svojim srcem, vso dušo, vso močjo, vsem mišljenjem in celim telesom*. Takšna celotna angažiranost pa more biti le svoboden odgovor na povabilo k pričevanju, sad osebne odločitve in zunaj prisil, takšnih ali drugačnih, vendar v mejah našega medsebojnega vzdrževanja, se razume. To pričevanje, ki je po eni strani brezpogojno, po drugi strani datirano, se pravi pogojeno z določeno civilizacijo in kulturo, je znotraj družbe.

Tako je to pričevanje celotno v angažiranosti, ni in ne more pa biti absolutno po svoji vsebini, po svojem izrazu. Takšno pričevanje je krščanska veroizpoved, takó in le takó človek pričuje o Bogu in zanj.

Smo v situaciji, ko se priča dokončno angažira v našem medsebojnem vzdrževanju, hkrati ko izpoveduje Boga; Bog se razodeva v tem dogajanju. Tako ni razodetje *nikoli brez* zgodovine in družbe, kjer ljudje, religiozni ljudje, že živijo, ko sprejemajo to zgodovino in to družbo kot božjo besedo. To, da Bog govori, nenehno presega področje, kjer žive ti ljudje. Vendar zgodovina in družba nista božja beseda, nista prepoznana za to brez izpovedi vere religioznih ljudi.

Skupaj bo treba držati torej dve postavki: razodetje se dogaja na določenem kraju in v posamezni zgodovini — »zveličanje prihaja od Judov (Jan 4,22) — in hkrati, da ni nikakršnega privilegiranega kraja in zgodovine, kjer bi bilo treba častiti Boga —« pride ura, ko ne boste Očeta molili ne na tej gori ne v Jeruzalemu« (Jan 4,21). Dejstvo, da Bog govori človeštvu, se vpisuje v zgodovino človeštva z neprestanim vzdrževanjem teh religioznih ljudi med seboj in z vsemi drugimi.

Neizogibno, konstitutivno tako rekoč, se bo oblikovalo to vzdrževanje religioznih ljudi v človeški govor (ali je med nami še kakšen drug?) brez katerih družba in zgodovina nista božje razodetje. Kot vsak govor, bo tudi ta sestavljen iz besed, stavkov . . . obravnaval bo nekatere teme. Tu smo prišli do vprašanja: Kaj pravi torej Bog v razodetju?

Kaj pravi torej razodetje? Kako razumeti njegovo takó raznovrstno vsebino? Ne pozabimo, da jo prejemamo v svojem vzdrževanju in tako dolgo, dokler to traja, živimo. Podoba je, da se te povédi po eni strani nanašajo na določen predmet — stvarjenje, greh . . ., po drugi pa na naše medsebojno vzdrževanje samo. S tem nam pravijo, da je medsebojno vzdrževanje, *zaveza*, alternativa smrti. Nekako je ta zaveza, kjer se poraja, uresničuje in ohranja življenje, edini predmet teh povédi. In glede na to, se vse povédi izražajo o tem, kakšno stališče zavzeti do te zaveze življenja.

Najprej izražajo neko upanje: ta krhka zaveza ne bo propadla in mi ne bomo umrli: »Seje se v minljivosti, vstaja se v neminljivosti. Seje se v nečasti, vstaja se v časti. Seje se v slabosti, vstaja se v moči. Seje se naravno telo, vstaja duhovno telo.« (1Kor 15,42—44). Govorijo tudi o značilni nepotrebnosti, prigradnosti naše situacije: o zastonjskem prigradnem stvarjenju. Pa o naši volji, ki more to zavezo pretrgati: to je naša grešnost. Končno razodetje govori o Bogu in o smrti: predmet razodetja je Bog in poraz smrti, odrešenje torej. Vse to dobi pomen v razmerju do družbe in zgodovine, do našega vzdrževanja.

Naše vzdrževanje pa ne obstane, če se stalno ne obnavlja. Krščanstvo vsebuje poleg drugega tudi pojem stvarjenja, ta pojem pa ni le predmet verovanja, ampak oblikuje od znotraj razodetje in pripadnost razodetju. Upanje, ki smo ga omenili, ni v ničemer okrnjeno, ko sprejemamo določene povédi, obratno, te nam rabijo za izhodišče našega angažiranja v zavezi. Očitno tu ne gre ne za konzervacijo ne za razvoj, pač pa za izmenjavo znotraj zaveze, ki omogoča življenje.

Takó so spremembe v povédih Cerkve pogojene ne z »bolj natančnim spoznanjem« resnice, ampak s potrebami, ki izhajajo iz našega boja s smrtjo. Te spremembe se tičejo tudi moralnega in družbenega življenja, o tem pa najlepša priča zgodovina Cerkve. Tako razodetje iznajdeva življenje, ki je vedno novo.

Vendar, da se razumemo. S tem nočem reči (in nisem razvrednotil cerkvene ustanove, še najmanj pa cerkveno učiteljstvo), da sta v religiozni družbi ustvarjalna, duhovna struja, pa okorela, negibna ustanova. Ustvarjalnost je neločljiva od razodetja in se uresničuje v obeh, vendar v vsaki po svoje. Ni tistih, ki iznajdevajo, in drugih, ki ponavljajo: vsi ustvarjajo, ker ljubijo zavezo med ljudmi, ker verujejo, da tam govori Bog, in ker upajo, da te zaveze ne bo konec.

Osvetlimo to pričevanje, v katerem se kaže resničnost ali laž izpovedanega, še iz drugega zornega kota! Med kristjani je splošno sprejeto, da je triada vera-upanje-ljubezen oblika vsakega pravega odnosa do Boga in sestavlja tako imenovani teologalni red. Ta red ima dva pola, ki sta neločljivo povezana. Prvi je dejanje, drugi pa je uresničitev tega dejanja.

Nekaj določenega priča za tisto, kar ga omogoča, se pravi dejavnost, ta pa z njim kaže na svojo rodovitnost in ustvarjalnost. Ker pa nobena teh uresničitvev ni tisto, kar merijo dejanja, — Bog —, se morajo vsa ta dejanja nenehno ponavljati in ustvarjati nekaj novega. V tem stalnem drugačenju in preseganju že doseženega prepoznavamo, priznavamo in izpovedujemo Boga. Nobena uresničitvev, pa naj bo to še tako čudovita predstava o Bogu, ni Bog, in če se ob njej ustavimo, postane malik; naj bo to dosež kakšne velike dobrine, ta še ni Bog; naj ljubezen naredi veliko, še ni Bog, narediti mora še več. Seveda se ljubezen in upanje ne moreta v nobeni uresničitvi za vedno uresničiti, bolj redko pa pomislimo, da to velja tudi za vse uresničitve vere: radi se ustavljamo pri podobah, zarezanih v um, ter tako ustavljamo polet dejanja vere, ki je vendar pokorščina Bogu. Do sedaj sem govoril o dejanju vere in njeni uresničitvi, ki je določena vsebina. Vendar ne pozabimo, da je vera edina od teh treh, ki obsega tudi jezik, zato je hkrati, ko je spregovorila in tako oblikovala svoje povédi, vpletla vanj tudi upanje in ljubezen oziroma njune uresničitve.

Zato bi ločil med uresničitvami vere, ki so predstave o Bogu in vsaj delno neodvisne od ostalih dveh (to je le razumska delitev, ki ne vzdrži resnega premisleka in služi le za ponazoritev) ter vero, imenujemo jo kar krščanske povédi ali razodetje, ki govori o vseh njihovih uresničitvah.

Da krščanstvo obstaja, se mora to troje stalno uresničevati. Ker ni mogoče predvideti vsake okoliščine, zahteva vsaka izvorno uresničenje, »popredmetenje« trojnega hkrati. V tej luči lahko razumemo sv. Avgušтина, ko pravi: »Človek, ki se opira na vero, upanje in ljubezen ter jih neomajno varuje, potrebuje sveto pismo le za pouk drugih. Veliko jih namreč po zaslugi teh treh kreposti živi brez svetih knjig celó v samoti. To me nagiba k mišljenju, da se je v njih že uresničila beseda: ‚Če so preroštva, bodo prenehala; če jeziki, bodo umolknili; če vednost, bo prešla‘<sup>21</sup>. Sveto pismo je gotovo izredno mesto božjega razodetja, vendar nas sv. Avguštin opozarja, da ni dovolj, če ga obravnavamo kot zakladnico védenja, temveč kot sveto knjigo, okoli katere se zbiramo kot živo občestvo v veri, upanju in ljubezni. Le tedaj moremo še vedno verovati, upati, ljubiti, vsakikrat na novo in neponovljivo, ter dajemo tako družbi in zgodovini krščanski značaj. In le v tem primeru Bog govori, slišimo Boga in mu moremo odgovoriti! Vidimo, da loči prepad privatno vero, ki je notranje prepričanje in privrženost nekim povédim — in krščanstvom, ki je vedno osebno angažiranje v dejanjih vere, upanja in ljubezni; ta pa ne morejo biti drugačna kot občestvena, cerkvena. Tako je kristjan po svojem bistvu eklezialno bitje.

## 32 — O pričevanju sv. Trojice

Rekli smo, da se človeška oseba poraja v medsebojnih razmerjih znotraj vzdrževanja. Ti jo označujejo in določujejo, se nekako v njej »popredmetijo«. Sv. Trojica pa je, po standarni teologiji, čisto razmerje.« Je očitno dejstvo, da govorjenje o treh osebah o Bogu povzroča skoraj neizbežno nevarnost, ki jo najbolj pogosto poskušajo odpraviti z raznimi popravki šele tedaj, ko je že prepozno: gre za nevarnost, da vidimo v Bogu tri različne zavesti, tri duhovna življenja, tri središča delovanja, itd. Končno zaskrbljeno sprašujemo, zakaj imenujemo »oseba«, kar ostane od treh — »osebnosti« Boga, ker je bilo treba iz teh treh oseb izločiti to, kar se je dalo v začetku pod to idejo. Potem (ko smo ponovno pozabili najbolj subtilne teološke trditve), opazimo, da sedaj verjetno razumemo te tri osebe (napačno in dejansko tri-teistično) kot tri različne osebnosti z različnimi

<sup>21</sup> S. Avgustin, De Doctrina Christiana I, XXXIX, 43.

akcijskimi sredstvi. Človek se sprašuje, zakaj že od začetka nismo uporabljali drugega pojma in besede, ki bi bila bolj prilagodljiva za resničnost, ki jo mislimo, in bi jo izražala manj nerodno...<sup>22</sup> Rahner tudi kaže, da se je vsebina tega pojma zelo menjala od takrat, ko so jo uporabili za formulacijo dogme o sveti Trojici v IV. st. Meni pa tudi, da govori v prid tej besedi petnajst stoletij rabe in je še najmanj slaba od vseh možnih. Tega mnenja je tudi sv. Avguštín: to besedo uporabljamo, »da ne bi ostali čisto nemi, ko nas vprašajo, kaj je to troje.« In si želi preprostost eshatološke hvalnice: »ko bomo te dosegli, bodo prenehale besede, ki jih množimo, ne da bi te dosegli.«<sup>23</sup>

»Beseda »oseba« se ne uporablja za Boga tako kot za človeka; v tem je del resnice, ki ga vsebuje panteizem«, pravi von Balthazar in nadaljuje: »krščanstvo, ki bi nenehno razlagalo osebno ljubezen med Bogom in človekom v Kristusu po modelu osebne ljubezni med dvema končnima bitjema na tem svetu, bi padlo niže od panteizma. Zaradi te vulgarne krščanske razlage je Scheler zahteval sintezo med Bogom metafizike in Bogom osebne religije: »Pravi Bog ni tako pust in tog kot metafizični Bog. Pravi Bog ni tako majhen in živ kot Bog preproste vere«. Toda s krščanskega stališča sploh ne bi smeli govoriti o tej preprosti veri... Trojni Bog, ki se razodeva v svojem Sinu, ni »bivajoče«, ki bi ga lahko enoumno uvrstili med stvari, in to v kategoriji osebnosti, ampak se vedno večja razlika, ki je značilna za analogijo, uporablja tudi za pojem osebe«. Bog pa mu je tudi »najvišja stvarnost, ki je trojna in onstran osebna (transpersonale)«. <sup>24</sup> Vidimo, kakšne težave imajo odlični teologi, ki pripisujejo Bogu pojem »osebe«. Vendar, če besedo »oseba« uporabljamo, da obvarujemo bližnjega in drugega pred redukcijo, potem se mi zdi primerna, celo zelo primerna za uporabo v teologiji, saj z njo hkrati priznavamo, da smo osebe le toliko, kolikor smo že prepoznani, poklicani po imenu.

Bralec se upravičeno sprašuje, kako je sam dokončno angažiran v izpovedovanju Očeta in Sina in Svetega Duha. Zdi se namreč, da ta izpoved zadeva to, kar smo imenovali znanstveno in morda sodnijsko pričevanje, vendar, v čem naj bi se ta izpoved zadevala pričo samo v vsem njenem bivanju, v čem naj bi bilo to zanjo vprašanje življenja in smrti? To vprašanje je izziv dogmatikom in povabilo, da osvobodijo Sv. Trojico ter ji vrnejo njeno življenjskost, ki jo more imeti le v občestvu, le v Cerkvi, ne pa v svetu idej. Kakšen je torej odnos med izpovedjo sv. Trojice in pričo?

<sup>22</sup> K. Rahner, *Ecrits théologiques* t. 8, Paris 1967, 138—139.

<sup>23</sup> *Oeuvres de St. Augustin, La Trinité*, Paris 1955 t. 15, 542—543; t. 16, 567.

<sup>24</sup> H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix* t. 1, Paris 1965, 163—164.

Ko imenujemo Jezusa brat ali sin (relativni imeni), izpovedujemo tega, ki ga imenujemo Oče. Da ne zapademo v antropomorfizem, se spomnimo na izpovedni, ne pa trdilni vidik tega poimenovanja. Ko rečemo »Naš Oče«, ne afirmiramo bitja, temveč priznavamo, izpovedujemo s hvaležnostjo ljubezen v njeni strukturi. Ljubezen, ki se daje, izmenjuje in ki je ne moremo misliti drugače kot dar. Za cerkvene očete so trije ljubezen: eden daje, drugi sprejema in ponovno daje, tretji pa je dejansko razmerje med obema. V Bogu je vse skupno, razen nasprotje razmerij. Ljubezen se ne končuje v nekakšnem zlitju, njen konec je še vedno in samo dejanje ljubezni same. Ljubezen predvideva hkrati različnost in edinost, drugačnost in istost. Vsaka treh oseb je zase le toliko, kolikor je za ostali dve. Grki so to dogajanje izražali z besedo »perihóresis« kar pomeni »hoja okoli« in »vzajemno kroženje« od enega k drugemu, tako da se hkrati vključujejo in izključujejo. Nobena oseba ni v sebi, ampak je pri ostalih dveh. »Nobeno od teh imen se ne da ločiti od drugih in ne more biti samo zase. Imenoval sem Očeta, in preden sem dodal Sin, sem ga že nakazal v Očetu. Dodam Sin, in čeravno še ne bi imenoval Očeta, je že vsebovan v Sinu. Pravim Sveti Duh, vendar s tem že povem, od koga in po kom je prišel k nam« pravi sv. Denis Aleksandrijski.<sup>25</sup>

S tem se razodevajo ljubezenska razmerja kot izvirna, osnovna struktura bitja ali, kar je isto, temelj bitja je ljubezen, skratka, zaveza ali, kar smo že imenovali, vzdrževanje. Vsak je oseba toliko, kolikor je zunaj sebe. »Vsako razmišljanje o Trojici, ki bi še puščalo možnosti Bogu, da se gleda (»incurvatio« vaseukrivljenost, kot pravi sv. Bernard) je zmotno.«<sup>26</sup>

Nobene od oseb ne bi bilo, če jo ne bi vzpostavljale ostale. Sprejem je dar, dar je sprejem. Nikjer ni posesti in obvladovanja, so le čista razmerja.

Ko govorimo o božji navzočnosti v svetu, ne gre torej za navzočnost kakšnega bivajočega, ampak za uresničevanje, dogajanje ljubezni. Njegova navzočnost je opazna le v ljubezenskem dogajanju, ki je v izmenjavi, v našem medsebojnem vzdrževanju in občevanju. Skratka, v zavezi med ljudmi in izrečno v zavezi, ki se sklepa v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha. Tako pomeni izpovedovati Boga, Očeta, Sina in Svetega Duha, pričevati v hvaležnosti za dar življenja brez razloga; izmenjati besede in dobrine v čisti izgubi; dati življenje. Krščansko življenje je darovano življenje; in dar je tisto, kar subvertira, premaga smrt (ne pa odpravlja!).

Kaj je potem pobožanstvenje? To, da je človek deležen božje narave? Če razumemo to substancialno, je precej blazno: Bog in človek naj bi se

<sup>25</sup> Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, t. 1: *Exposé du dogme*, Paris 1892, 414—415.

<sup>26</sup> F. Varillon, *L'humilité de Dieu*, Paris 1974, 107 s.



nekako zčila; če pa razumemo simbolno, odnosnostno, potem to pomeni, da stopi človek v razmerje, da postane sam dejavno »razmerje«. Angažira se v ljubezenskih razmerjih, ki ga omogočajo in jih omogoča. V istem zamahu, ko izpovedujemo Trojico, ljubimo bližnje. Biti pobožanstven pomeni čisto preprosto ljubiti. Popolnost je v tem, da tudi mi, kakor Oče, ki daje, da sije sonce nad dobrimi in hudobnimi, razjasnimo svoj obraz in stopimo brezpogojno v ljubezenska razmerja.

Izpoved troedinega osebnega Boga se torej preverja v zavezi med ljudmi, v Cerkvi (ne pa v primerjavi vsebine izpovedi z Bogom). Tako razumem svetega Ciprijana, ki pravi: »Nihče ne more imeti Boga za Očeta, če nima Cerkve za Mater.« Se pravi: Trojica je tesno, konstitucionalno povezana s Cerkvijo. Njena resničnost se kaže in uresničuje v tej zavezi, ki je Cerkev. Brez Cerkve kot matere, kjer se porajamo kot osebe v medsebojnem vzdrževanju, ne moremo priznati Boga za Očeta. To priznanje pa je čisto svobodno, je odgovor na vse prejeto, je vključitev v obtok obdarovanja brez razloga, je vstop v ekonomijo milosti. Da, zares gre: gre za naše zveličanje in odrešenje, tega si ne prislužimo, ampak dobimo po milosti. Šesta resnica dobi vso veljavo, če priznamo kot temeljno stvarnost človeštva ljubezen, medsebojno vzdrževanje.

Človek, ki računa le na svojo moč, ki je ujet v računarsko logiko dajdam, kratko in malo ne prenese, da bi bil obdarovan. Ko prejme darilo, ni njegova prva beseda hvala, ampak: »Koliko sem dolžan?« Hoče imeti vedno čiste račune! Če je takšen človek teolog, bo hotel ugotoviti zakaj milost, hotel bo najti nagibe za milost in jo tako razložiti, obvladati. Brez uporabne vrednosti, milost zanj ne bi bila racionalna. Temu teologu ne pride na misel, da je edina možna racionalna obravnava milosti, da jo pojmujejo milostno, da priznamo, da je ne obvladamo. Seveda pa to še ne pomeni, da je ne moremo misliti!

Kar velja za racionalno obravnavo milosti, velja tudi za takšno obravnavo Boga. Tudi ta je odveč, tudi ta se ne da zreducirati na naše potrebe, toliko bolj, ker vemo, da so potrebe vedno družbeno pogojene in vzpostavljene.<sup>27</sup> »Če je Bog nekoristen, ali nas ne bo zdrava pamet nagibala k zanikanju Boga? Slišim, da za hrbtom šepetajo: »Kaj naj storim s tem viškom?« Končno, zdrava pamet . . . od satana v puščavi ali Heroda, ki vrača Jezusa Pilatu? Za oba, gospodarja in vazala, ki se ponašata s svojo »zdravo pametjo«, je Jezus neuporaben. Moja duhovniška naloga je, da razbijem

<sup>27</sup> Potrebe so, kot kažejo sodobne kritične obdelave potrošniške družbe, vedno vzpostavljene: J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris 1972, 87: »Potrebo so le zato, ker jih potrebuje sistem.« C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la Société*. Paris 1975: »Čim več porabe, moči ali svetosti niso pri otroku vrojena teženja. Kultura, v kateri bo rasel, ga bo poučila, da jih potrebuje« (35).

obroč koristnosti in potrpežljivo nadaljujem vzgojo v zastojnosti, pa naj bo še tako težko. Afirmiranje Boga, ker je koristen, njegovo zanikanje, ker je nekoristen, sta dve nasprotni obliki iste povprečnosti. Ko se »višek« (luxe) zdi človeku nebitven, je to takrat, ko ta komaj začena biti človek ali pa drsi po rebri, kjer to neha biti.<sup>28</sup>

S Cerkvijo in Bogom smo v ekonomiji milosti. In milost ne more nič drugega opravičiti kakor milostno dogajanje samo. To nima ne začetka ne konca. Če bi imela začetek, bi ne bila počelo, če bi imela konec, bi imela smoter drugje: v nemilosti. Tako se v tej ekonomiji odpirajo neskončna obzorja, neštete možnosti; *hrepenenje* ima prihodnost, nikoli ne bo zapolnjeno, odpravljeno. Claudel je zapisal: »In če bi se hrepenenje moralo nehati z Bogom, ah, kako bi Ti zavidal pekel.«<sup>29</sup> Videli smo, da njegov strah ni upravičen, saj se ljubezenska razmerja ne morejo razrešiti v nič drugega kot v nova ljubezenska razmerja. Pomembnosti hrepenenja se zaveda tudi Gregor Niški: »Končno, kar vsakikrat dosežemo, je gotovo večje kot to, kar smo dosegli prej, vendar, ker to, kar iščemo, ne vsebuje omejitve, postane višek odkritja le izhodišče za odkrivanje še večjih dobrin. Tako gre tisti, ki se dviga iz začetka v začetek, prek začetkov, ki nimajo konca.« Daniélou komentira ta odlomek in pravi, da je Gregor Niški dosegel tu najvišji izraz svoje mistike, ko je poistil popolnost z večnim začetkom.<sup>30</sup>

Kako daleč smo tu od zasičenosti in miru, ki nam ga obljublja teologi, ko gledajo Kristusa ali pa Boga kot središče. Vendar Bog ni nepremična zvezda, ki se obdaja s sateliti. Z njim človek stopa v neskončno razmerje, v ekonomijo milosti in ljubezni. Nobenega navezovanja, nobenega priklepanja, nikakršnega magnetizma ali naravnega teženja, ampak svobodno in odgovorno angažiranje v tej ekonomiji milosti. Le tako se izognemo dolgočasju<sup>31</sup> in naveličanosti, v kateri tonemo, če ne hrepenimo.

<sup>28</sup> F. Varillon, *L'humilité de Dieu*, Paris 1974.

<sup>29</sup> J. Derrida, *Écriture et différence*, Paris 1967, 138.

<sup>30</sup> Gregoire de Nysse. *Le colombe et la ténébre*, Paris 1967, 110—111.

<sup>31</sup> Za pesnika Ch. Beaudelaira je dolgčas najhujše možno trpljenje, trpljenje par excellence.

A med šakale, glej, med pantre in med psice,  
med opice, škorpionje, sred kraguljev, kač  
k pošastnim, ki rjujó, med cvilež, bevske in plač  
v ta zverinjak nečed, ki pačijo nam lice,  
prikral se je Nekdo, bolj krut in gorji v grehu,  
ki nič ne vije rok in se ne spušča v krik,  
a ki bi zemljo strl in zmlal na prvi mig  
in bi pogoltnil svet ob enem dolgem zehu:  
*Dolgčas!* — V očeh mu strah lebdi, čeprav nerad,  
in s pipo v gobcu sanja sen o giljotini:  
poznaš jo, bralec, to pošast v tišini,  
hinavski bralec, bližnjik moj — moj brat!

(Rože zla, Ljubljana 1977, 8).

Ali beseda skrivnost — skrivnost Svete Trojice, skrivnost vere — ne pove isto? Za istostno logiko je skrivnost vse tisto, kar ta logika ne more obvladati. Skrivnost se reducira na neznanje, na neracionalno. V okviru našega medsebojnega vzdrževanja s to besedo izražamo ekonomijo milosti in ljubezni, v kateri smo angažirani. Skrivnost zato, ker je pač zunaj računice.

In kaj se dogaja, ko rečemo skrivnost vere? Bralec se bo spomnil, da ljudstvo, zbrano okoli Gospodovega oltarja, odgovori: »Tvojo smrt oznanjamo Gospod, tvoje vstajenje slavimo, dokler ne prideš v slavi.« Skrivnost vere je torej neko dogajanje. Ko je Gospod odsoten, ga ljudstvo pričakuje tako, da oznanja z dejanji njegovo smrt in njegovo vstajenje. Beseda liturgija sama pove, da ne gre za -logia, ampak za -urgija.<sup>32</sup> Delovanje ima prednost pred govorjenjem oziroma je rečeno to, kar se dela; bolj odločilno je ne to, kar pravimo, ampak dejstvo, da povemo.<sup>33</sup>

Racionalistična miselnost, ki se nagiba k utemeljevanju, je tudi tokrat na svojem uničevalnem in redukcijskem pohodu. Ker ni sposobna dojemati obreda v vsej njegovi učinkovitosti in pojavnosti, osami obredne povédi in išče, kaj je za njimi, odmisli pa obredno dogajanje. To dogajanje je izrazito *performativno*,<sup>34</sup> preoblikovalno v svojem uresničevanju. To pojmovanje liturgije ne dovoli, da bi Kristusa uvrstili v cerkveni inventar, tam ga ni! Gre za dogajanje, ki ga brez nanašanja na Kristusa ne bi bilo. V tej perspektivi dobi staro krščansko pravilo »lex orandi, lex credendi« vso svojo moč. V liturgičnem dogajanju se izvirno praznuje in obhaja naša vera: tam dobi tudi določene povédi. Teh povédi pa ne obravnavamo teološko, če jih ločimo od liturgije!

## Sklep

Pobuda za to razmišljanje so nekateri pomisleki, ki sem jih omenil v začetku. Mislim, da sem nanje odgovoril. Namerno nisem hotel govoriti o

<sup>32</sup> Leiturgía prihaja od léitos javen in érgon delo, opravilo. Najprej pomeni opravljati brezplačno državno službo, služiti državi; od nove zaveze naprej pa služiti Gospodu, opravljati božjo službo. Prim. Dokler: Grškoslovenski slovar, Ljubljana 1951; Jacques, Index des mots apparentés dans le NT, Rome 1968.

<sup>33</sup> Prim. E. H. Erikson, Ontogénie de la ritualisation v J. Huxley, Le comportement rituel chez l'homme et l'animal, Paris 1971, 139—158; J. Baudrillard, De la séduction, Paris 1979; L. M. Chauvet, Du symbolique au symbole, Paris 1979.

<sup>34</sup> Izraz performativnost uporabljajo v lingvistiki. Austin ga uporablja za glagole, ki v povedanju (način, kako so povedani, énonciation) uresničujejo akcijo, ki jo izražajo ter opisujejo dejavnost govorečega osebk. Npr. obljubljam, prisegam, pravim, so performativni, ker že uresničujejo tisto, kar povedo (Prim. S.-L. Austin, Quand dire c'est faire, Paris 1970).

pomislekkih, ki se nanašajo na mojo obravnavo konstitucije O božjem razodetju, ker moj namen ni le obravnavati že poznanega, ampak iskanje odgovorov na nova vprašanja. Tudi nisem prepričan, da me kritika zadene. Takó ta zapis ni apologetične narave, ampak nadaljevanje in razširjanje razmišljanja. Tistim, ki bi hoteli začeti pravdo z menoj in mi vzeti suknjo, dam s tem zapisom rade volje še plašč. Upam, da bo to spodbuda za nadaljnji dialog, za nadaljnjo skupno iskanje in delo na teološkem področju; naj bi ta zapis zbudil tudi konstruktivno kritiko in omogočil ne le »sem kategorično proti«, ampak tudi »to mi da misliti«.

G. Deleuze končuje svojo predstavitev strukturalizma z mislijo, ki je tudi moja: »*Knjige proti strukturalizmu (ali te proti novemu romanu) ne veljajo čisto nič; ne morejo preprečiti strukturalizma v njegovem ustvarjanju, in to ustvarjanje pripada našemu času. Nobena knjiga 'proti', proti čemer koli ni nikoli pomembna; pomembne so tiste, ki so »za«, za nekaj novega in ga tudi ustvarjajo.*»<sup>35</sup>

Jedro moje razprave je opozorilo na premik v pojmovanju spoznavanja. Kar poznamo, poznamo vedno znotraj našega medsebojnega vzdrževanja. Zato ni mogoče obiti tega vprašanja. Še več, videli smo, da je spoznanje le ena od njegovih razsežnosti, da mu potemtakem spoznavanje oziroma poznano ne more biti smoter. Ta je v nadaljevanju našega medsebojnega vzdrževanja. Le v njem moramo misliti drugo, drugega. Drugega hkrati z istim, ne da bi bili prisiljeni na redukcije in obvladovanje. Ta okvir se tako izkaže bolj primeren za razmišljanje o Bogu kot pa zgolj spoznavno področje, ki temelji na istostni logiki.

Takó ugotavljamo, da je izpoved Boga kot Očeta notranje in tesno povezano s pripadnostjo Cerkvi, ki je Mati vere. Isto velja za Kristusa: ko Pavel preganja Cerkev, preganja Kristusa; Cerkev je Kristusova — Kristus je cerkven in je med nami skrivnostno navzoč kot Cerkev — Kristusovo telo. Tako bi lahko sklenili, da je kriterij resnice, ne »predmet nanašanja«, ampak vse tisto in le tisto, kar služi za »spodbujanje Cerkve« (1 Kor 14,12). Takó tudi ne moremo več pojmovati Razodetje kot neko védenje, ampak kot odrešenjsko dogajanje, znotraj družbe in zgodovine. Zakrament tega dogajanja pa je Cerkev, ki je nova zaveza v Kristusovi krvi. Takó je med Bogom in človekom vedno že srednik, vedno že beseda. In mi verujemo, da je ta beseda že od začetkov, hkrati pa je ta beseda ranljiva, je na križu: — križana beseda — beseda križa. Nobena beseda se ne izogne križu, še najmanj pa ta, v kateri se razodeva Bog Abrahama, Izaka in Jakoba.

<sup>35</sup> G. Deleuze, *A quoi reconnait-t-on le structuralisme?* v F. Châtelet, *La philosophie t. 4*, Paris 1978, 328.

**Povzetek: Drago Ocvirk, Racionalnost, simbolni red in krščanstvo**

Razprava nakazuje spremembe v pojmovanju racionalnosti in védenja danes. Racionalnost in védenje sta po tem pojmovanju znotraj medsebojnega vzdrževanja. Te spremembe mora upoštevati tudi teologija, kolikor se je opirala na ustaljeno, danes preseženo pojmovanje racionalnosti in védenja.

**Résumé: Drago Ocvirk, Rationalité, ordre symbolique et christianisme**

Ce travail traite des déplacements qui se sont produits dans la conception de la rationalité et du savoir. Ces déplacements entraînent une nouvelle conception de la révélation, voire du travail théologique, dans la mesure où la théologie s'appuyait sur cette conception dépassée de la rationalité et du savoir.

**Zusammenfassung: Drago Ocvirk, Rationalität, symbolische Ordnung und Christentum**

Die Verschiebungen, die in der Auffassung der Vernünftigkeit und des Wissens sich ereignen, sollen eine neue Auffassung der Offenbarung und der theologischen Arbeit zur Folge haben und zwar in dem Masse, wie die Theologie sich auf diese überholte Auffassung der Rationalität berufen hat.

### Biblična arheologija, Ebla in sveto pismo

Leta 1750 so člani Winckelmannove arheološke odprave odkrili, da sta mesti Herculaneum in Pompeji pri Neaplju, po izbruhu vulkana na obližjem Vezuvu leta 79 po Kr., bili »živi pokopani«. Pozneje so raziskave še pokazale vrsto drugih zanimivosti, ki nam do potankosti predstavljajo vsakdanje življenje teh dveh tako razgibanih mest v prvem rimskem obdobju.

Po tem odkritju se zanimanje za življenje prednikov še veča. Že v začetku 19. stol. je Napoleonova armada, ki je imela v svojih vrstah številne bolj ali manj znane strokovnjake, vkorakala v Egipt. Znanstveniki so takoj pričeli delati in v nekaj mesecih pripravili prve opise več tisoč let starih zanimivosti. Pravi uspeh pa predstavlja »stela« z napisom v grščini in še dveh oblikah hieroglifne pisave v egipčanskem jeziku, ki so jo po naključju odkrili nedaleč od Aleksandrije.<sup>1</sup> Ne preveč težkega dela se je lotil Jean F. Champollion (1790—1832) in v kratkem času razvozlal napis.

Podobnega poizkusa se je lotil v Perziji skoraj hkrati angleški oficir Henry Rawlinson. Njemu sledita Francoz Paul E. Botta in Anglež Henry Layard in ti s svojim pionirskim delom bogatijo evropske muzeje. Med prvimi najdbami zasledimo številne glinaste ploščice napisane v klinopisju, posredujejo pa nam prve opise »stvarjenja sveta« in »potopa«.<sup>2</sup>

Zanimanje za arheologijo raste in leta 1873 se začne zanimiva »arheološka avantura« nemškega trgovca Henricha Schliemann z željo, da bi odkril obzidje Troje in kraje, kjer je potekala trojanska vojna. Njegova izkopavanja v Troji in Mikenah pa so le začetki »lova na zaklade«.

---

<sup>1</sup> Prim. J. Finegan, *Light from the Ancient Past, Vol. I.*, Princeton N. J. 1974, str. 133.

<sup>2</sup> Omenjene pripovedi so v angleškem prevodu zbrane v tretji izdaji *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, with Supplement*, (navadno okrajšano ANET<sup>3</sup>), Princeton N. J. 1969. Zbral in uredil s sodelavci James B. Pritchard.

Vse to se dogaja zunaj Palestine. Vendar pa je že leta 1863 tudi Palestina prizorišče prvega arheološkega »poizkusa«. Francoz Félicien de Saulcy odkrije v neposredni bližini Jeruzalema tkim. »grobnice kraljev«. Drug Francoz, Charles Clermont-Ganneau, odpotuje v Palestino in leta 1870 pošlje v Louvre kamnito soho moabskega kralja Meša, ki jo je dve leti poprej našel nemški misijonar F. Klein pri Dibonu v današnji Jordaniji.

Izkopavanje zatem sledijo eno drugemu. Leta 1887 so strokovnjaki pod vodstvom neposnemljivega pionirja na področju biblične arheologije sira Williama Flindersa Petrieja v Tell-el Amarni (spodnji Egipt) odkrili okrog sto ploščic v klinopisni pisavi in akademskem jeziku, ki je »lingua franca« pozne bronaste dobe (okr. 1500—1200 pr. Kr.). Čeprav so jih našli v Egiptu, so za biblične vede neprecenljive vrednosti. Napisane so bile v sirsko-palestinskem ambientu okrog leta 1365 pr. Kr. Gre za pisma kraljev Tira, Biblosa, Megida, Sihema, Hacorja in Jeruzalema egiptovskima faraonoma Amenhotepu III. (1402—1364 pr. Kr.) in Amenhotepu IV. — Ehnatonu (1364—1346 pr. Kr.). Prav ta sir W. F. Petrie zasadi samo tri leta pozneje arheološki kramp na Tell-el-Hesi, »Aggul in Gemmeš v okolici Gaze. Iz obilja keramike poskušajo izračunati, za katero obdobje gre. Primerjave z glinastimi izdelki, ki jih najdemo v Egiptu, namigujejo, da smo v letu 1300 pr. Kr.

Biblična arheologija si utira svojo pot in izkopavanja so na dnevnem redu. V pičlih sto letih nam ni osvetljen samo kulturni, sociološki in zgodovinski »milje«, kjer je živelo izvoljeno ljudstvo, temveč tudi lažje razumevanje svetega pisma. Takoj moramo dodati še to, da opravlja biblična arheologija svoje poslanstvo, bolj kot kdaj koli poprej ravno v sedanjem času.<sup>3</sup> Naštejmo le nekaj primerov iz zadnjih desetletij:

Leta 1922—1934: Ur (zigurat: babilonski stolp iz opeke in asfalta; prim. Gen 11,31)

Leta 1925—1935: Megido (»Salomonovi hlevi« — prim. 1 Kralj 9,19)

---

<sup>3</sup> Na vlogo, ki jo ima pri študiju svetega pisma arheologija, »da bi prav spoznali, kaj je sveti pisatelj hotel s pisanjem povedati...«, (prim. BR III, 12), je opozoril že papež Pij XII. v encikliki »Divino Afflante Spiritu« leta 1943, ko pravi: »... investigationes et numero autae sunt plurimu, et severiore ratione atque arte ipso uso expolita, multo plura ac certiora nos docent. Quantum porro lucis ex illis investigationibus ad Sacros Libros rectius pleniusque intellegendos eliciatur, narunt periti omnes, narunt quotquot his studiis dant operam. Augetur autem harum explorationum momentum repertis identidem monumentis scriptis, quae ad cognitionem linguarum, litterarum, eventuum ac cultuum antiquissimorum multum conferunt« (E B 546). »Nostri igitur rerum biblicarum cultores in hanc rem animum debita diligentia intendant, neque quidquam omittant, quod novitatis attulerint, cum archaeologia, tum antiqua rerum gestarum historia...« (EB 561).



Leta 1929—1960: Ugarit = Ras Šarma (arhivi, jezik [ugaritski] je zelo blizu hebrejskemu)

Leta 1933: Mari (arhivi)

Leta 1951—1956: Qumran (Mrtvomorski rokopisi: celoten zvezek Izaijeve knjige, drugi številni ohranjeni dokumenti ter več tisoč fragmentov; velikanski prispevek k študiji literarne in tekstne kritike)

Leta 1952—1958: Jeriha (nadaljujejo arheološka dognanja iz leta 1907—1929 pod vodstvom angleške arheologinje Kathleen Kenyon)

Leta 1955—1958: Hacor (trije templji)

In končno leta 1975 senzacionalno odkritje italijanskega arheologa Paola Mathiae pod pokroviteljstvom rimske univerze na Tell Madikhu = Ebli v Siriji, ki je nadaljevanje raziskav iste univerze iz leta 1964.

Ker je omenjeno odkritje zbudilo posebno zanimanje ne samo med orientalisti, ampak tudi med znanstveniki na bibličnem področju, ne bo odveč, če se na naslednjih straneh na kratko ustavimo pri poteku izkopavanja ter pogledamo na zgodovinsko ozadje, na jezik, ki se pojavlja na najdenem materialu, sledove kulturnih vplivov in končno, kaj lahko izzvem o religioznih nazorih prebivalcev Eble v času, o katerem govore pričujoče arheološke najdbe.

### *Tell Mardikh — Ebla*

Sirsko-palestinski ambient je bil že zaradi svojega položaja, kot poveza med Egiptom in Anatolijo, med Mezopotamijo in Sredozemskim morjem ter zaradi pomanjkanja trdnih meja vedno križišče najrazličnejših vplivov in križanje raznovrstnih idej in ideologij. Zemljepisne značilnosti pa so vplivale, da je bil celoten prostor politično bolj razdeljen, kot pa zmožen za vzpostavitev teritorijev, kakor jih na pr. vidimo ob Nilu ali v Mezopotamiji med Evfratom in Tigrisom. Morda je ravno v tem razlog za nastajanje novih imperijev in je tako celotno področje neprestano stekališče velikih sprememb in vedno novih kultur.

Samo 52 km južno od Alepa, ob novi avto cesti, ki pelje proti Hami in potem proti Damasku, bo obiskovalec Sirije zagledal cestni napis Tal Mardih — majhno naselje z okrog 500 prebivalci. To naselje prav v tem trenutku zbuja zanimanje znanstvenikov iz celega sveta in je v središču arheološkega in znanstvenega dela. Seveda ne manjkajo tudi živahne razprave in polemike.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Obširna poročila so bila podana bolj ali manj v številnih italijanskih dnevnikih in tednikih, med katerimi velja posebej omeniti tednika *Panorama* in *Espresso*, ter dnevnik *Paese serra*.

## a) Pregled in potek dela

Spomladi leta 1964 je rimska univerza uradno zaprosila generalno ravnateljstvo starin v Damasku dovoljenje za izkopavanje v dveh arheoloških naseljih v neposredni bližini Alepa: Tell Mardikh in Tell Afis.<sup>5</sup> Na dovoljenje ni bilo treba dolgo čakati, zasluga pa gre S. Abdulu Haku, generalnemu direktorju za raziskovanja na omenjenih arheoloških področjih. Tell Mardikh je bil poprej že vrsto let v središču pozornosti, saj je bil dolga leta tarča zaradi »divjih« izkopavanj. Zelo velik je po površini (okrog 56 hektarov) in sprva ni obetal posebnih rezultatov. Medtem pa je Tell Afis, kjer so že leta 1903 arheologi odkrili kamnito »soho« aramejskega kralja Zakirja, kralja v Hamatu in Hazraku, obetal mnogo več, saj gre za zelo pomembno aramejsko središče, tako v ranem kakor v poznem železnem obdobju (okrog l. 1200—600 pr. Kr.).

Velikanske razsežnosti imajo objektivne prednosti. Rekli smo že, da meri Tell 56 hektarov; od njega je v celotni severni Siriji večji le Tell Mishrife (nekdanja Qatna). Kadar je tell površinsko velik, gre navadno za zelo stara naselja, ki imajo običajno bogato kulturno dediščino. Temu dodajamo se obilje keramičnih fragmentov, s katerimi je bil tell dobesedno posejan, in to, da so že nekaj let poprej, preden so začeli izkopavati, med poljskimi deli po naključju našli obredno umivalnico. To sta bili dve kopalni kadi iz srednje bronaste dobe (okrog 2000—1800 pr. Kr.), okrašeni z reliefi, ki vsebujejo obredne motive. To je dalo slutiti, da je bil Tell Mardikh pomembno kulturno in kultno središče tistega časa. Poleg tega je še seveda niz drugih podrobnosti, ki so govorile v prid, da je Tell Mardikh kraj, ki zahteva nujno in sistematično izkopavanje, ki bo gotovo prineslo več luči, tako na razvoj kot komponente paleosirske kulturne dediščine.

Po temeljitih pripravah so začeli delati. Najprej študirajo keramiko, celoten tell pa je podvržen skrbnim analizam. Jasno je videti, da gre za tri pomembne, vendar dokaj samostojne sektorje: akropolo ali gornje mesto, spodnje mesto in obzidje. Leta 1965 so odkrili na akropoli velik tempelj. Že naslednje leto (1966) pa v spodnjem mestu še drug tempelj in končno leta 1967 na jugovzhodnem delu monumentalna mestna vrata. Omenjene najdbe govore, da gre za veliko in pomembno mesto v srednji bronasti dobi. Toda to je še vedno premalo. Tudi četrti arheološki »pohod« ni dal pričakovanih sadov. Nadaljevanje z delom je mnogim predstavljalo le še neuspeh. Dr. Paolo Mathiae, vodja ekspedicije, ne klone in po štirih letih (l. 1968)

---

<sup>5</sup> Popolnejše poročilo poteka arheološkega dela in raziskovanj glej v P. Mathiae, *Ebla — un impero ritrovato*, Torino — Einaudi 1977.

s svojimi pionirji končno le krona svoj namen. V neposredni bližini akropole so našli na torzni fragment z napisom v klinasti pisavi in akadskem jeziku. Napis obsega 26 vrstic in ga je brez posebnih težav razvozlal italijanski orientalist dr. Giovanni Pettinato, profesor sumerologije na rimski univerzi in službeni epigrafist omenjene odprave. Pisava je iz leta 2000 pr. Kr., v besedilu pa se večkrat ponavlja ime Ebla. V besedilu je tudi rečeno, da je kip posvetil boginji Ištar (Eštar) kralj Ibbit-Lim, sin Igriš-Hepa iz eblaitske rodovine.

V naslednjih vrsticah podajam prevod napisa v slovenščini, ki sem ga priredil po prevodu prof. Pettinata.<sup>6</sup> Prevod skuša, seveda kolikor je mogoče, ohraniti izražanje izvirnika.

1. Za boginjo (Ištar), lončeno posodo [ap-sà-am]
2. Ibbit-Lim
3. Igriš-Hepov sin, kralj (iz)
4. eblaitske »rodovine«
5. je dal pripeljati (v tempelj).
6. On, ki mu je ime dala boginja Ištar (in),
7. ki je zagospodoval v Ebli,
8. zgoraj imenovani
9. Ibbit-Lim
10. <je dal izklesati> soho za svoje življenje
11. in za življenje
12. svojih sinov.
13. Ištar
14. ga je (zaradi tega) silno vzljubila;
15. (potem) je soho
16. pred Ištar
17. svojo gospo
18. postavil . . . [ ]
19. Ime
20. sohe (je)
21. . . . . [ ]
22. njegovi sinovi
23. Išt[ar]
24. . . . . [;]
25. ime [?]
26. Ibbit-Lim(ovo)

<sup>6</sup> Prim. G. Pettinato, *Gli archivi di Tell Mardich Ebla*, v Riv. Bibl. It., XXV (1977), str. 226—227 in G. Pettinato, *Ebla — Un impero inciso nell'argilla*, Milano 1979, str. 23—25.

Odkritje je izrednega pomena. Predvsem je ovrгло vse dotedanje teorije, ki so Eblo postavljale tudi v več sto kilometrov oddaljene kraje. Nadalje je omenjeno odkritje spremenilo potek nadaljnega dela, katerega prvotni namen je bil poglobitev študija tega važnega središča, kar zadeva obdobje srednje bronaste dobe. Torzni fragment pa je starejšega datuma. Sega v starejše bronasto obdobje in je zato potrebno nadaljevati z izkopavanji.

V naslednjih letih (1969—1972) so prišle na dan nove najdbe. Še en tempelj na severni strani spodnjega mesta, različne utrdbe, še ena mestna vrata ter velikansko svetišče na jugozahodni strani. Vse govori v prid, da je bilo tudi v tem obdobju mesto Ebla pomembno središče in je imelo daleč naokrog velik kulturni vpliv.

Leta 1973 so se znanstveni delavci odprave odločili za raziskovanje na akropoli, in sicer na jugozahodni strani. V neposredni bližini tempeljskega podnožja so takoj opazili neke vrste terase, ki so se raztezale po celem jugozahodnem delu. Velikanski zid iz opeke je po strukturi namigoval, da gre za utrdbo ali kako drugo pomembno stavbo. Izkopavanje iz leta 1974 je pokazalo, da gre za dva dolga, votla prostora, našli pa so tudi prve popisane glinaste ploščice, predvsem administrativne narave. To je dalo slutiti, da sta omenjena prostora ostanek kraljevske palače. Leto pozneje je dosegla ista arheološka odprava svoj tretji zgodovinski uspeh. Našla je »kraljevsko knjižnico« — arhive, z več kot tisoč pisanimi dokumenti.<sup>7</sup> Nedaleč od omenjenega najdbišča so skoraj hkrati odkrili še en prostor z okrog 15.000 pisanimi dokumenti in fragmenti, to pa je jasen dokaz, da je literarna dejavnost tistega časa v severni Siriji na zavidljivi višini. Tudi leta 1976, ko nadaljujejo izkopavanja, prihajajo na dan novi pisani dokumenti, ki potrjujejo že tokrat sprejeto domnevo, da je treba Tell Mardikh identificirati z Eblo. Temu dodajmo še drugo novo dognanje: končno lahko z gotovostjo potrdimo, da je v tem času imel severno sirske ambient svoj jezik in svojo pisavo. Moramo torej korigirati mnenje zgodovinarke H. S. Drower, ki je v »Cambridge Ancient History« zapisala, da je severna Sirija v III. tisočletju pr. Kr. še daleč od kulturnih vplivov Mezopotamije.<sup>8</sup>

Ebla je bila v III. tisočletju pr. Kr. tudi močno politično, trgovsko in kulturno središče, katerega razsežnosti spominja na čase Aleksandra Velikega.<sup>9</sup> Kraljevski arhivi iz Eble obsegajo dobo kakih 70 let, so med dosedaj odkritimi vsekakor najbogatejši na ozemlju rodovitnega polmeseca

<sup>7</sup> Prim. P. Mathiae, n. d., str. 161; G. Pettinato, n. d., str. 32 sl.

<sup>8</sup> Prim. Cah 3 I/2, str. 319—321; cit. v G. Pettinato, n. d., str. 57.

<sup>9</sup> Prim. G. Pettinato, n. d., str. 35.

v III. tisočletju pr. Kr. in so izrednega pomena.<sup>10</sup> Ne dajejo nam samo popolnejšo zgodovinsko sliko, ki je do sedaj še nismo poznali; arhivi iz Eble nam rišejo tudi zelo jasno podobo državnih struktur, verskega in kulturnega življenja časa, in končno nam kraljevski arhivi iz Eble izpričujejo, da so v severni Siriji v III. tisočletju pr. Kr. govorili jezik, ki je bodisi po strukturi bodisi po jezikovnih posebnostih zelo blizu hebrejskemu in feničanskemu in je danes znan kot *eblaitski*.

## b) Arhivi in njihov pomen

Nedvomno je odkritje arhivov izrednega pomena in trenutno v središču znanstvenega dela. Ebla nam ne daje samo odgovor na nekatera do sedaj še nerešena vprašanja, ampak nam, kot je že bilo rečeno, podaja dokaj zanesljivo podobo daljne preteklosti Bližnjega vzhoda.

Tretje in drugo tisočletje pr. Kr. je zelo skromno s pisanimi dokumenti. Kar vemo, so le arheološki izsledki, ki nam govore o utrjenih mestih z masivnimi obzidji; keramika tega obdobja pa zdaleč ni dosegla stopnje vzorcev iz predhodnega obdobja. Kar smemo in moramo še k temu dodati, in to je tudi vse, je nekoliko napisov v bakru, odkrili pa so jih v Biblosu, na ozemlju sirske obale, in datirajo na konec III. tisočletja pr. Kr.<sup>11</sup>

Preden se ustavimo pri kraljevskih arhivih iz Eble, dolgujemo nekaj besed tudi Sumercem, ki so živeli na jugu Mezopotamije. Z dosedaj najstarejšimi znanimi arhivi in pisanimi dokumenti, ki segajo v dobo okrog leta 3000 pr. Kr., se nam predstavlja Uruk, mesto legendarnega junaka Gilgameša. Tem arhivom so po času najbližji arhivi iz mesta Gemdet Nasr in arhivi iz Ura (okrog 2800—2700 pr. Kr.). Arhivi mesta Fara se stekajo v leto 2600 pr. Kr. in tu gre za Utnapištimovo mesto Šuruppak, ime, ki je bilo skupaj z Gilgamešem heroj »potopa«. V isto obdobje postavljajo znanstveniki arhive mesta Ereš (Tell Abu Salabikh). V zgodovini arhivov naletimo tukaj prvič na besedila, ki niso le zgolj ekonomske in administrativne narave. Tell Abu Salabikh se nam predstavlja tudi z literarnimi deli (pesmi, miti, himni in pregovori). S tem smo tako dobili zaokroženo celoto vsega, kar zajema »pisavo«.

Čas pa, o katerem govorimo, pozna pisavo tudi zunaj mejá južne Mezopotamije. To trditev nam potrjujejo nekateri napisi in administrativni

<sup>10</sup> Prim. G. Pettinato, *Gli archivi reali di Tell Mardich-Ebla*, v Riv. Bibl. It., XXV (1977), str. 225—226.

<sup>11</sup> Prim. W. F. Albright, v The Haverford Symposium on Archaeology and the Bible, str. 13; cit. J. Finegan, n. d., str. 145.

spisi iz mesta Mari. Iz tega sklepamo, da je 26. stol. pr. Kr. čas velikih kulturnih revolucij in manifestacij. Res gre za eno in isto pisavo, vendar so ljudstva govorila in pisala v različnih, bolje rečeno, vsak v svojem »domačem« jeziku. To nam potrjuje tudi odkritje v Ebli. K temu odkritju dodajmo še eno zanimivost. Vsi dosedaj znani arhivi so bili po svoji naravi le krajevni; arhive mesta Eble pa smemo klasificirati že med prve znane državne arhive.<sup>12</sup>

Največ tekstov eblaitskih arhivov je, kot skoraj povsod, ekonomsko-administrativne narave. Vsebujejo sezname in popise obrokov, kruha, piva, vina, olja, ovčjega in svinjskega mesa, ki so vsakdanja potreba kralja, državnih funkcionarjev, pa tudi posameznih prebivalcev mesta Eble. Dalje naletimo na popise obrokov za glasnike in sle, ki so svojo službo opravljali po drugih mestih in zunaj meja. Ne manjkajo tudi sezname svetišč in božanstev, popisi davkov in taks, funkcionarjev in drugega osebja na kraljevskem dvoru ali v mestu.

Naslednja zanimivost je obilica pisanega materiala s področja poljedelstva. Predvsem je govor o žitu, potem najdemo zapiske o vinogradništvu, živinoreji, izdelavi metalnih izdelkov, obdelava lesa, dragih kamnov in tekstilne industrije. Teksti poleg tega omenjajo tudi zemljepisna imena, ki nam govore o obstoju mnogih, dosedaj še neznanih in še neidentificiranih mestih in pokrajinah. Posebnega pomena za sveto pismo so vsekakor reference na kraje in vazalna mesta v Palestini, o katerih večkrat govore tudi svetopisemski pisatelji, kot so na pr. Hacor, Gaza, Lahis, Megido, Aka, Sinaj in Jeruzalem (Ursalima).<sup>13</sup>

Za temi prihajajo po pomembnosti vrednosti zgodovinskopravni spisi. Največkrat gre za razne edikte, pisma kraljev in funkcionarjev ter popise mest, ki so bila podvržena mestu Ebli. Največje presenečenje so znanstvenikom pripravile meddržavne pogodbe Eble z mesti Asur, Eman, Hama, Edu in dr. Več dokumentov omenja tudi vojaške pohode in njihove izide.

Naslednje mesto med eblaitskimi spisi pripada leksikografskim zapiškom. Poleg slovarjev, silabarjev in slovníc so prišle na dan ploščice, ki vsebujejo vaje in domače naloge učencev z njihovimi imeni. Vsekakor je to jasen dokaz, da je imela Ebla že v III. tisočletju pr. Kr. razvito in zelo dobro organizirano šolstvo.

Končno naj še omenimo literarni prispevek mesta Eble. Na najdenih ploščicah naletimo na okrog 20 mitov, (nekateri so tudi v več kopijah), ki nam v podrobnosti podajajo sliko verskega življenja časa, ne samo v

<sup>12</sup> Prim. Pettinato, *Ebla — Un impero inciso nell'argilla*, Milano 1979, str. 39.

<sup>13</sup> Prim. M. Magnusson, *Archaeology of the Bible*, New York 1977, str. 29.

Ebli, temveč tudi na celotnem ozemlju rodovitnega polmeseca. Ker so od vseh najtežji in tudi najzahtevnejši, je potrebno še veliko dela, preden bomo prišli do končnih sklepov. Kar je dosedaj možno z gotovostjo ugotoviti, je to, da je na verske sisteme v Ebli zelo malo vplival mezopotamski kulturni krog, čeprav v tekstih zasledimo imena mezopotamskih božanstev, kot so Enlil, Enki, Innana in dr. Medtem pa je sistemu verskega življenja v Ebli bližji severozahodni in palestinski krog. Protagonista babilonskega poročila o »stvarjenju sveta«, Marduk in Tiamat, odstopata svoje mesto semitskim božanstvom, ki jih najdemo v Palestini, pri Feničanih ali v Ugaritu. Glavno božanstvo, ki je med 460 imeni omenjeno na prvem mestu, je Dagan. Njemu sledijo nekatera druga, kot so Razaf, Baal, Šipiš in Dabbir; (v svetem pismu pomeni hebrejska beseda ‚dabbir‘ kugo), ki je bil tudi zavetnik mesta.<sup>14</sup> Nadalje govore omenjeni teksti o nekaterih svetiščih v mestu, ki so bila posvečena Daganu, Astarti, Kamošu (v svetem pismu Kemoš) in Razafu. Poleg omenjenih svetišč je beseda še o različnih kategorijah duhovnikov ter o dveh skupinah »prerokov«, tkim. *makku* ali ekstatični preroki ter *nabitum* (hebr. nabi'im) klasičen naziv za preroka v stari zavezi.<sup>15</sup>

### Sklepne misli

Morda se bo marsikateremu bralcu zdelo predrzno po teh izsledkih preiti na sklep. Bolj kot sklep ali povzetek naj bi naslednje vrstice pomenile začetek, saj je vsako odkritje, zlasti več tisoč let »starega materiala«, šele začetek dela.

Vsak znanstvenik se nekoliko strinja s tem, kar je F. C. Fensham napisal v oceni Sabottkove študije preroka Sofonija in nekaterih ugaritskih vplivov na knjigo. Med drugim pravi: »Moramo biti previdni, kadar primerjamo ugaritski material 14., 13. in 12. stol. pr. Kr. z besedili, ki so nastala več kot šesto let pozneje.«<sup>16</sup> Ebla nam tokrat dokazuje prav nasprotno in jasno vidimo, da so vplivi nekega kulturnega kroga lahko tako močni, da neposredno vplivajo na določene kulture, tudi če so se te razvile tisoč ali še več let pozneje. Časovna razdalja ni vedno odločilna.

Prepričani smo lahko, da nihče ne želi »narediti« iz Eblaitov predhodnike svetega pisma. Če pa je tkim. »onomastika« ali lastna imena prebi-

<sup>14</sup> Prim. M. Dahood, *Ebla, Ugarit e l'Antico Testamento*, v *Civiltà Catolica*, II (1978), str. 333.

<sup>15</sup> Prav tam.

<sup>16</sup> Glej *Journal of Biblical Literature*, 92 (1973), str. 598; cit. v M. Dahood, *I libri profetici e sapienziali dell'Antico Testamento alla luce delle scoperte di Ebla e di Ugarit*, v *Civiltà Catolica*, II (1978), str. 554.



valcev Eble večkrat identična s svetopisemskimi, ne moremo tega zanikati. Res je tudi, da smo bili v preteklosti prevečkrat priče najrazličnejših skrajnosti. Na začetku našega stoletja se le spomnimo tkim. »panbabilonizma«, ki mu je po manj kot 30 letih sledil »panugaritizem«. Ali pa še pred tem takih cvetk, kot je primer tiska prokanclerja Cambridge University, dr. Johna Lightfoota, ki je »znanstveno« branil in dokazoval, da je bil prvi človek — Adam — ustvarjen 23. oktobra leta 4004 pr. Kr. ob deveti uri zjutraj.<sup>17</sup>

Upam, da ni nikogar, ki si ne želi, da bi se božje razodetje pokazalo v čim popolnejši luči. Ta želja ne vključuje trditve, da moramo v tem trenutku začeti študirati sveto pismo samo v luči Eble in njenih tekstov. Vendar pa, kot smo že slišali, Ebla je in ostane odkritje stoletja in predstavlja marsikatero presenečenje znanstvenikom na najrazličnejših področjih. Dosedaj je bilo namreč mesto Ebla znano le iz posrednih virov, zlasti mezopotamskih (Sargon iz Akkada, Gudea iz Lagaša...) in potem sirskih, hetitskih in egipčanskih virov II. tisočletja pr. Kr.<sup>18</sup>

Drugi pomemben vidik je pisava. Še pred sto leti približno je npr. veljalo med znanstveniki prepričanje, da se je v Kanaanu razvila pisava zelo pozno. Ta hipoteza je porinila marsikateri svetopisemski spis v eksilsko ali celo poeksilsko obdobje. Odkritje Ugarita (Ras Šamra) leta 1929 je popolnoma zavrglo to domnevo in sprejelo tezo, da je pisava v Kanaanu, zlasti v severozahodnem palestinskem ambientu, starejšega datuma ter so imeli posebej še poetični teksti iz Ugarita velik in določen jezikovni vpliv na izoblikovanje stare zaveze. Z odkritjem Eble pa moramo priznati, da je na teritoriju, kjer je živelo izvoljeno ljudstvo, pisava že splošno znan pojav v III. tisočletju pr. Kr. To pomeni in lahko tudi z gotovostjo potrdimo, da so pesniki in pisatelji, »človeški avtorji« stare zaveze, nekako že dediči bogate in častne literarne tradicije in morajo moderni kritiki sve-tega pisma to pri svojem delu upoštevati.<sup>19</sup>

Iz povedanega smemo torej povzeti, da so arheološke najdbe na Tell Mardikhu — Ebli velike vrednosti, bodisi kar zadeva biblično arheologijo, geografijo, zgodovino pa tudi za splošno in podrobno razlago posameznih svetopisemskih knjig, in to iz več razlogov:

1. Omenjene najdbe nam predvsem osvetljujejo razne kulturne vplive na območju severne Palestine in severozahodnega semitskega kroga. Iz bo-

<sup>17</sup> Glej M. Magnusson, n. d., str. 8.

<sup>18</sup> Prim. P. Marssini, *Ebla e Vicino Oriente: Aspetti e problemi*, v *Bibbia e Oriente* XXIII (1980), str. 188.

<sup>19</sup> Prim. M. Dahood, *I libri profetici e sapienziali dell'Antico Testamento alla luce delle scoperte di Ebla e di Ugarit*, v *Civiltà Catolica*, II (1978), str. 555.

gatega materiala bomo lažje razumeli kulturne razmere časa in krajev, preden so se na njih naselili Izraelci.

2. Med grmadami najrazličnejšega materiala (palače, templji, obilje keramike in drugih izdelkov) zaslužijo posebno pozornost popisane glinaste ploščice v jeziku, ki je »predhodnik« hebrejskega. Poleg tega lahko sklepamo tudi, da je pisava na tem ozemlju v III. tisočletju pr. Kr. že v splošni rabi.

3. Med pisanimi dokumenti je več takih, ki so po slogu, pa tudi vsebini in izrazoslovju zelo blizu svetopisemskim poročilom (stvarjenje sveta, potop . . .).

4. Slog literarnih dokumentov iz Eble bo v marsičem prispeval k lažjemu razumevanju frazeologije, pa tudi strukture hebrejskega jezika, ki je za študij stare zaveze neobhoden.

Na koncu je potrebno k vsemu temu tudi poudariti, kar je delno že bilo rečeno; ne moremo niti smemo razlagati svetega pisma stare zaveze samo v luči Eble, kakor bi bilo nespametno razlagati eblaitske spise v luči stare zaveze ali drugih pisanih dokumentov na tem ozemlju. Resnično bo morda tudi dejstvo, vsaj s psihološkega vidika, da bo marsikomu težko pozabiti dolgotrajne napore in delo, ki bodo skozi noč postali »zgodovina« znanstvenega dela. Verjetno bodo slajše sadove natrgali prav tisti, ki se niso trudili ali pa so delali le »eno samo uro«, med tem ko so drugi prenašali »težo dneva«. Večdar, če že ne za kaj drugega, vsaj za »dobro voljo« zaslužijo enako nagrado.

*Fr. Milan Holc*

**Janez Janžekovič, Filozofski leksikon, Mohorjeva družba 1981, 329 strani.**

Človek ustvarja vse svoje življenje, tako lahko zapišemo ob Filozofskem leksikonu našega osemdesetletnega filozofskega uma Janeza Janžekoviča. S svojim delom je zapolnil vrzel, ki jo je čutil vsak, kdor se je zanimal za temeljne pojme filozofije. Okrog 650 gesel njegovega leksikona sedaj bogati filozofsko zakladnico Slovencev. Sicer so to pot utrjevali že njegovi predniki: Aleš Ušeničnik, Franc Derganc in deloma Cigale v svoji Znanstveni terminologiji, kjer je že leta 1880 priobčil tudi filozofske pojme, vendar je celotno delo na tem področju čakalo pridnih rok in bistrega uma. Zato je pomen Janžekovičevega dela za Slovence toliko večji.

Kot pravi avtor, vsebuje vsako takšno delo svetovnonazorske poglede oz. pričanja pisca, ki obravnava filozofska vprašanja. Filozofije ne moremo presojati drugače kot celovito. Vsak človeški um torej v to celovitost vnaša tudi samega sebe. Taka celovitost postane osebna, nujno pogojena z osebnimi stališči in pristopi k obravnavanim problemom in njihovim rešitvam.

Janžekovič gradi na sholastični dediščini. To gotovo bolj ali manj pogojuje presojo posameznih pojmov, seveda glede na njihov bolj ali manj ključni položaj v filozofskem sistemu. Takšno presojanje ni samo razumljivo, ampak celo nujno.

Filozofija kot celovit pogled na stvarnost mora podati temelje svoje zgradbe. Šele na teh temeljih lahko potem različni filozofi med seboj preverjajo in presoajo svoje poglede in razlike.

Odlika Janžekovičevega dela je kritičnost do svojih in drugih pogledov na posamezna filozofska vprašanja. Omogoča mu stvaren pristop, se pravi, da kljub mogočim osnovnim svetovnonazorskim razlikam stvari utemeljuje »od stvari sem«, se pravi objektivno. Bralcu postreže predvsem »s stvarnimi informacijami«, svojim pogledom dodaja tudi drugačne, poglede drugačnih filozofskih smeri od svojih. To pa je namen vsakega takšnega temeljnega dela, kot je filozofski slovar.

Pomembnost njegovega dela je za naše razmere tudi upoštevanje mnenj slovenskih filozofov. V leksikon je tako vnesel tudi našo filozofsko problematiko in njene posebnosti. To je nadaljevanje njegovega osebnega filozofskega dela, ki ga odlikuje ploden dialog s sodobnimi tokovi pri nas in v svetu.

Filozofske leksikone po svetu sestavljajo ponavadi skupine strokovnjakov na tem področju. Slovenci za zdaj še nimamo in ne bomo imeli tako hitro takega obsežnega dela, posebno ne dela, ki bi upošteval krščansko filozofsko dediščino in njene posebnosti. Prof. Janžekovič je torej moral zahtevno delo opraviti sam. To je, kot je nekoč dejal, njegov slovar, drugi bodo morali pisati svoje. Delo pa jim bo olaj-

šano, kajti gradili bodo na njegovih izkušnjah in spoznanjih.

Veseli smo, da je naš dolgoletni profesor na teološki fakulteti še naprej tako plodno povezan s fakultetnim delom. Želimo le, da bi mu Bog dal moči, da bi njegova ustvarjalna misel še naprej bogatila našo krščansko kulturno dediščino.

*Janez Juhant*

**Mirko Mahnič, Klici**, Slovenska Matica 1981, 189 strani.

Ni navada, da bi literarno delo obravnavali na teh straneh. Sicer je pa Mahničeva knjiga bolj estetika kot »običajno« literarno delo. Zraven pa lepoto Mahničeve besede, njegov prodoren duh odmevata v naših teoloških predavalnicah. Rodove bogoslovcev oblikujejo njegove izbrane besede, dviga jih čut za resnično lepoto in ustvarjalno moč govornice in pisane besede.

»Klici« so zapisi gledališkega lektorja. Vsebina presega okvir gledališkega ustvarjanja in posega na našo kulturno-umetniško področje nasploh. Refleksije gledališkega dela so literarna kritika, kritika na odru govornice besede, etos gledališkega igralca, smernica našega kulturnega razvoja vseskozi pa oblikovalec besede, kulture in etike slovenskega človeka. Pridružujem se avtorjevemu mnenju o govoru videmskega nadškofa Battistija v Čedadu, ki ga je končal slovensko: »Globoko čujem v mojem sarcu vaše tarpljenje. Muorta iti od duoma, kjer vaše doline so preveč uboge. Ljubita, živita sarčno vašo kulturo in vaše navade, takuo lepe in vriedne. Obaržite vašo posebno podobo in bodita ponosni nanjo. In pokazajte usiem, kar sta in kar četa biti; takuo bota čutil blizu vaše drage žive in martve in vašo zgodovina na bo nikoli umarła.« (93)

Danes doživljamo ne samo za mejo, ampak tudi doma, kako umirata naša kultura, naše navade, tako lepe in vriedne. Kako umira čut za lepoto domačega jezika,

kako z njim umira duh, ki daje zdravo življenje narodu. Odtujenost, siromaštvo, nemoč in resignacija odmevajo na različnih področjih življenja. Pa je vendar toliko (včasih skritih) duš »krepilo našo človeško in narodno zavest...«, nas bogatilo s svojim čistim in zvestim bivanjem« (165). Kako potrebni so danes, ko bodo morda morali »preprosti ljudje učiti inteligenco dostojnosti v izražanju« (185, mnenje bralca iz Teleksa).

Beseda ima moč, ki prodira in daje življenje. Beseda tudi ubija, hromi in siromaši. »Klici« so vprašanje našim besedam. Kako se teološka beseda v cerkvi, v veroučnih učilnicah, na fakulteti in drugod zaveda tega poslanstva?

*Janez Juhant*

**Šri Aurobindo, Človeški cirkus**, Slovenska Matica 1980, 380 strani.

Brez dvoma razveseljiva knjiga za sodobnega Zahodnjaka. Obračanje na Vzhod je postalo danes marsikje iskanje zlate sredine, ki jo Zahodnjaku očitno manjka. Joga, transcendentalna meditacija in religiozne sekte skušajo potešiti lakoto posebno mladega rodu, ki v življenjskih okvirih zahoda ne najde več dovolj duhovne hrane. Nezaupanje za zahodno (krščansko-grško) dediščino usmerja sodobnike na Vzhod. Aurobindova knjiga jim bo dragocen pripomoček, Slovencem pa gotovo dragocena spodbuda za utrditev duhovne zgradbe.

Kot omenja na robu Andrej Ule, je napisana idealistično, to pa je popolnoma razumljivo, saj je tudi krščanstvo za marksizem idealistična miselnost. Bolj pomembna je Ulejeva ugotovitev, da je prišla knjiga iz rok misleca, ki je s svojim osebnim in družbenim revolucionarnim delom zgradil močno osebnost, ki se izraža v pričujočem delu. Iz Aurobindovega prizadevanja za takšno osebnost je ob srečevanju z Zahodom in Vzhodom nastal »Človeški ciklus«.

Pogled v preteklost je analiza in primerjava razvoja kulture na Vzhodu in Zahodu. Dvig in padec, razširitev in propadanje kulture oz. duhovne dediščine je znak njene otrplosti, je znamenje, da je ostala brez življenja. Ko postane prerakanje za pravilnost in veljavnost resnic edino gibalno, takrat je prišla njena smrt. Duhovne moči izgublajo svojo moč tudi takrat, kadar se gibajo na robovih človeškega, najsi bo to subjektivizem, kjer individuum postane izolirana celica, ki jo gibanje samo napihuje, ali pa kolektivizem, v katerem se posameznik izgubi na račun celote. Človek mora vendarle izhajati iz moči individualnosti (90), da ustvarja celoto.

»Človeški cikel« je zgodovinski, sistematični, predvsem pa osebni pogled v cikel človekovega duhovnega razvoja. Indijska dediščina, zahodnoevropska filozofska misel se prepletata z osebno bogato in preizkušeno veličino pesnika, misleca in revolucionarja Aurobinda. Zato je njegova misel v pravem smislu revolucionarna. Prav revolucija temelji na osebnem delu: »Do sprememb te vrste, prehoda iz umskega in vitalnega v duhovni življenjski red, neizogibno mora priti najprej v posameznikih, preden lahko kakorkoli učinkovito zavladava v skupnosti. Duh v človeštvu odkriva samega sebe ter se razvija in strukturira v obliko v individualnem človeku...« (320). Človek kot svobodno, osebitje gradi sam sebe; ob sodelovanju več zavzetih posameznikov raste tudi duhovna skupnost, ki ustvarja potencial, da spreminja, preobrazuje in daje življenje.

Zanimivo je mesto religije v tem prizadevanju. Aurobindo meni, da so družbe preveč pustile ob strani duhovni potencial, ki ga nudijo posamezniku religije. Družba »se je okoristila samo z njihovimi (starh religij, op. J. J.) najbolj neduhovnimi elementi ali vsekakor z manj duhovnimi elementi v njih. Uporabila jih je za to, da je dala obsežni gmoti svojih običajev in ustanov neko vzvišenost, spoštovanje in

strah zbujujočo in, kot si je domišljala, večno veljavo...« (292).

Človeško prizadevanje mora iti po poti duhovne preobrazbe. Ta se sklada z Nietzschejevo zahtevo po nadčloveku. Seveda ta nadčlovek ne sme ostati zaprt v samega sebe. Človeštvo mora graditi ideal duhovnega kraljestva. To so sicer poskušale religije, vendar so ostale pri idealu. Potrebno pa je več. Ideal duhovnega kraljestva je bil popolnoma neuresničljiv, ker so ljudje v ideal samo verjeli, premalo so se pa zanj tudi zavzemali. Ideal lahko postane gibalno duhovnega življenja, če se zanj z vsemi silami zavzemamo (340). Novega človeka ni mogoče graditi z institucijami niti s formalnimi spremembami (novimi religijami), ampak le z osebno zavzetostjo, ki gre prek posameznika na vso družbo. »Zatorej se pred prihodom duhovne dobe mora pojaviti rastoče število posameznikov, ki niso več zadovoljni s človeškim normalnim intelektualstvom, vitalnim in fizičnim bivanjem, temveč uvidijo, da je resnični cilj človeštva v večjem razvoju, in ki poskušajo to izpeljati sami v sebi in k temu voditi še druge ter to uveljaviti kot priznane cilje vrste.« (341/42)

Aurobindova osebna izkušnja govori iz tega prepričanja, saj je »po indijskem mnenju eden največjih« med vrsto indijskih modrih in vidcev in je »v sebi realiziral najvišji ideal indijske kulture in duhovnosti«, obenem pa je »v sebi asimiliral tudi najboljše, kar more človeku dati evropska civilizacija in kultura, saj je bil najprej vzgojen v najboljših evropskih intelektualnih in literarnih tradicijah.« (357/58)

Ta sinteza mu je omogočila nadpovprečno izpopolnitev. Povezava z Zahodom ga je obvarovala, da ni ostal zgolj pri osvoboditvi vseh vezi življenja, k čemur je pretežno naravnana indijska duhovna moč, ampak se je usmeril k temeljitejši človekovi preobrazbi. Duhovna osvoboditev mu je bila le »en korak v smeri proti višjemu in obsežnejšemu duhovnemu cilju, ki bi pomenil ne le osvoboditev du-

hovnega elementa v človeštvu iz vseh vezi pojavnega bivanja ampak še mnogo več, namreč popolno zmago tega duhovnega elementa nad vsemi drugimi elementi in sestavinami v človekovem bitju in naravi in torej preobrazbo vsega človekovega bitja v kar najbolj popoln izraz v njem bivajočega Duha.» (358/59; J. Svetina, prevajalec)

Revolucija, ki korenito prenavlja človeka, lahko računa na uspeh. Njena moč je v močnih osebnostih in njihovih duhovnih močeh. Iz takšne korenine lahko zraste družbeno drevo, ki bo kljubovalo viharjem življenja. Takšna preobrazba gradi na odprtosti in zavzetosti, iz katere se Duh lahko širi na vse človeštvo. Verjetno to upanje privlačuje Zahodnjake k indijski duhovni dediščini. Zakaj ta duhovna moč ni uspela preobraziti indijskega človeka za boljše pravičnejšo družbeno ureditev in »normalizacijo« življenja, je upravičeno vprašanje. Morda pa je vprašanje zastavljeno ob gledanju z zahodnimi očmi in ga Indijec tako ne doživlja. Brez dvoma bo o prihodnosti odločala duhovna moč in morda bodo prihodnji rodovi tudi bolj ustrezno odgovarjali na to vprašanje.

*Janez Juhant*

**Giuseppe Canacchi, Critica filosofica**, Vaticano 1980 (Pontificia Accademia di S. Tommaso), 247 strani.

»Biti kritičen in imeti kritično zavest zahteva stalno notranjo napetost in natančno prizadevanje za ‚resnico‘ preko ‚ustvarjalnosti‘ mišljenja in ‚konkretnosti‘ biti.« Tako bi lahko označili glavno misel profesorja filozofije na teološki fakulteti v Bologni in v semenišču v Ferrari.

Delo odlikuje široko zasnovana analiza metafizičnih problemov od Aristotela prek Tomaža, Kanta, eksistencialistov, fenomenologov in pozitivistov do najnovejših poskusov anglosaksonske filozofije govornice. Razvija jih ob osnovnem vprašanju filozofije: kje začeti, jih nadaljuje ob pro-

blemu pojma, stavka in demonstracije ter zaključiti s kriteriji družbene kritike.

Kritika je vodilo filozofije. Vse »dosedanje« moramo preveriti in ugotoviti »temelje biti«. Resnica ni zaključena, enkrat za vselej dana, ampak je naloga uma, da usmerja svojo pozornost v večno odprtost in stalno transcendiranje. Filozofski napor se giblje med skepticizmom in absolutizmom v stalni odprtosti in ob posluhu za vsestranskost »biti«. Kritična filozofija stavlja vprašanje, vprašanje začetka in v dialektičnem procesu določuje temelje bivajočemu.

Izčrpna bibliografija priča o avtorjevem prizadevanju, da bi filozofsko vprašanje zajel čimbolj obširno in celovito. Filozofija je v temelju kritična misel, saj je od Grkov sem to osnovna značilnost filozofskega delovanja. Za doseg temeljev o človeku, svetu in absolutnem je potrebno preverjanje, je nujen vsestranski napor, predvsem pa odprtost, iz katere lahko izvira filozofsko razglabljanje. Svoboda človeške osebe je nujen pogoj kritične filozofije, filozofije, ki se nikoli ne zadovolji z doseženim, ampak ji ni žal naporov, da bi bivajoče »prignala« do skrivnosti biti. Ravno človeška svobodna oseba je pogoj kritične filozofije, ki lahko ohrani posluš za »čuda stvarstva«, kot so dejali Grki. To, kar so izražali Grki s krinein, razsojati, presojati do zadnjih temeljev, do konca, pa ostane naloga in tragika filozofije. Naloga, ki jo mora opravljati; tragika, ker stojimo vedno znova pred še nerešenim vprašanjem.

*Janez Juhant*

**Theo G. Belmans, Le sens objectif de l'agir human (Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas)**, Pontificia Accademia di S. Tommaso (Studi Tomistici), Vaticano 1980, 457 strani.

Knjiga stavlja vprašanje, ali je mogoče v krščanski moraliki govoriti o objektivnih načelih, in ga rešuje ob vprašanju spolne etike. Avtor postavlja tezo, ki je osnova

Tomaževega nauka, svojo veljavo pa ima na vseh drugih področjih človekovega delovanja: actus specificatur ex objecto, objekt določuje dej. Objekta ne mislimo zgolj kot surovino (»surovo naravo«), ki stoji nasproti umskemu oz. zavestnemu področju človeka. Belmans izrecno poudarja, da je pri objektivni določitvi človekove dejavnosti sploh in zakonske oz. seksualne posebej treba upoštevati, da je objekt, se pravi človek oz. njegovo telo personalna enota, ki povezuje naravo in jo personalno utemeljuje.

Izključeno je vsako pojmovanje narave kot surovine, kajti človeška narava je oblikovana z njegovo zavestjo (razum, svoboda). Vsako človeško dejanje je objektivno podano s temi okviri, zato ni mrtvo, ne more biti brezosebno dejanje narave, ampak stvariteljsko dejanje človeka kot svobodnega bitja.

Avtor utemeljuje svoje izhodišče s Tomaževim naukom in sodobnimi moralnimi teologi. Veliko prostora posveča fizicizmu (naturalizmu oz. naravnemu pozitivizmu) v sodobni moralki, ki jo včasih zastopajo celo teologi. Tudi Tomaž v svojem času ni mogel imeti primerne spoznanja za razlikovanje npr. človeške in živalske seksualnosti, ker je bila njegova doba na drugačnem nivoju glede poznavanja teh vprašanj, kot smo danes. Seksualno dejanje lahko razumemo le v celoti človeške osebnosti, ne zgolj kot biološko dejanje (fizicizem).

Objektivni smisel avtor razume kot danost, ki je pogoj človekovega delovanja. Šele na določenih objektivnih kriterijih lahko človek smiselno deluje in najde svojo izpolnitev. Avtor zaključuje s pomembnostjo tega spoznanja za človeštvo. Človek deluje v okvirih, ki mu jih postavlja narava in družba, vendar je to naravo treba razumeti človeško. Njena specifičnost je v transcendentni razsežnosti, v kateri dobijo človeška dejanja svojski pečat. Objektivno dejanje je za človeka dejanje, ki ustreza njegovim danostim.

*Janez Juhant*

**Römische Kurie. Kirchliche Finanzen. Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hoberg** (v: *Miscellanea Historiae Pontificiae*, zvezek 45 in 46), Rim 1979, 1004 str., 11 kart oziroma slik.

S pričujočim obširnimi spominskimi zbornikom sta želela Rimski institut »Görres-Gesellschaft« in nemški študijski zavod pri Campo Saneto Teutonico v Vatikanu počastiti sedemdesetletnico svojega dolgoletnega člana in viceprefekta v vatikanskem tajnem arhivu, Hermana Hoberga. Zbornik je izšel kot 45. in 46. zvezek zbirke *Miscellanea Historiae Pontificiae*, ki jo izdaja jezuitska univerza »Gregoriana« v Rimu, pripravil in uredil pa ga je rektor nemškega zavoda v Rimu prof. dr. Erwin Gatz.

Namesto uvodne besede je na prvem mestu tiskan govor prof. dr. Gatz na slavnostni akademiji 3. decembra 1977 v Campo Santo Teutonico, s katero so počastili pomembno življenjsko obletnico prelata dr. Hermanna Hoberga (VII.—VIII.). V svojem govoru je Gatz posebej poudaril izreden pomen vatikanskega arhiva kot enega najpomembnejših arhivov sploh za zgodovino Evrope v srednjem veku. S to edinstveno znanstveno ustanovo je bil prelat Hoberg tako rekoč neločljivo povezan vso svojo življenjsko pot kot znanstvenik. Že leta 1938 je kot stipendist inštituta Görres-Gesellschaft začel proučevati papeške finance v 14. stol. Sad tega njegovega proučevanja je lepa zbirka publikacij s tega področja, ki jo navaja seznam njegovih del ob koncu drugega dela zbornika (1003 do 1004). Član delovnega kolektiva vatikanskega arhiva je postal Hoberg leta 1950, ko je bil nastavljen za stalnega arhivarja v tej ustanovi, od leta 1957 pa je opravljal odgovorno službo viceprefekta iste ustanove. Ne toliko zaradi njegove izpostavljenosti in odgovorne službe, kot zaradi njegove nesebične pripravljenosti vsakemu priskočiti na pomoč, je vsa leta njegove službe, obogatene z izredno strokovno usposobljenostjo, prav pri njem iskala nasveta in po-



moči vrsta raziskovalcev in zgodovinarjev za svoje znanstveno delo. Nič čudnega torej, če se je kar 39 priznanih cerkvenih zgodovinarjev odzvalo vabilu rektorja Gatza in prispevalo svoje študije za ta Zbornik. Prispevki, objavljeni v nemškem (26), italijanskem (7), francoskem (3), španskem (2) in angleškem (1) jeziku ne govore samo o bogastvu arhivskega gradiva za praktično vse narode Evrope, ampak tudi zgovorno pričajo o tem, da prelat Hoberg ni poznal razlike glede narodnosti, jezika ali prepričanja, ko se je kdo obrnil nanj s prošnjo za nasvet ali pomoč.

Prispevki zajemajo praktično vsa področja arhivskega gradiva, ki ga hrani vatikanski tajni arhiv in ga posebej oprede-

ljuje naslov zbornika. Na tem mestu seveda ni mogoče spregovoriti o vsaki študiji posebej in dati o njej svojo sodbo. Zdi pa se mi primerno (vsaj okvirno) opozoriti našo javnost na ta bogat vir informacij za zgodovino vesoljne Cerkve in njenih delnih Cerkva; tiste Cerkve, katere del sestavlja tudi slovenska Cerkev. Primerno se mi zdi zlasti zato, da bi se slovenska Cerkev bolj zavedala pomena tega gradiva tudi za svojo zgodovino in omogočila (morda bolj načrtno) nadaljevanje raziskovalnega dela v vatikanskem arhivu nekaterih naših zaslužnih, vendar, žal, že pokojnih zgodovinarjev (Premru, Gruden, Turk in drugi).

*France M. Dolinar*

### Dvanajsti nemški kongres za filozofijo

Nemško filozofsko društvo je priredilo od 29. 9. do 3. 10 1981 v Innsbrucku kongres, posvečen vprašanjem človeka v luči sodobnih znanosti o človeku. Delo je potekalo v sekcijah, vsak dan je bilo tudi plenarno predavanje. Sekcijsko delo so oblikovali referenti, ob referatih se je razvil pogovor. Na simpoziju sem sodeloval s predavanjem »Dediščina Kantove teorije zavesti pri Francetu Vebru«.

Zasedba skoraj vseh znanosti o človeku: antropologije, psihologije, medicine, sociologije, ekologije, filozofije idr. je zagotavljala velike možnosti za reševanje najaktualnejših vprašanj človekovega položaja danes. Vsa ta vprašanja pa so izzvenela v nelagodno vprašanje »Kako preživeti?« Filozofija poskuša dati svoj delež, vendar jo posamezne znanosti niso več voljne kar sprejeti za partnerja v tem iskanju. Sociologija, medicina in tudi tehnika odkrivajo pomembne novosti v človeškem življenju, zato rade ostajajo izolirane na svojem empiričnem področju. Ko pa morajo svoje izsledke vrednotiti, si postavljati namen raziskovanj in dajati okvire za njihovo praktično uporabo, nehote posegajo na področje, ki je bilo doslej domena filozofije (in teologije). Njihova podoba človeka ni več samo empirično-pozitivna, ampak tudi spekulativno-hevristična. Takšna podoba pa vsebuje vrednote, ki so lastne tradicionalni filozofski (in religijski) misli. Kljub temu pa danes večina pozitivnih

znanosti meni, da tudi ta vprašanja lahko rešuje brez filozofske pomoči, čeprav so marsikateri znanstveniki vsaj do nedavna (posebno fiziki) poudarjali pomen filozofije za njihovo področno delo, še bolj pa za praktične zaključke, ki sledijo iz empirično znanstvenih raziskav za človekovo življenje.

Iz znanstvenih prispevkov se je vlekla kot rdeča nit ugotovitev, da je danes temeljni človeški problem, kako spričo nekaterih pojavov (onesnaževanje okolja, pomanjkanja surovin, predvsem pa atomske nevarnosti) ohraniti človeške razmere za človekovo življenje. Tako se različne (tudi empirične) znanosti srečujejo ob iskanju smernic za reševanje tega problema. Morda je to le skupen jezik pozitivnih znanosti in filozofije, čeprav, kot rečeno skušajo pozitivne znanosti same odgovoriti na to vprašanje. Tako ob širokopoteznih raziskavah temeljnih razmer človeškega življenja na različnih empiričnih ravneh vstajajo vedno znova vprašanja, ki prese-gajo te okvire. Zavestnost, človeška svoboda, zmožnost delovanja ostanejo kljub boljemu poznavanju naravnih zakonitosti v človeku in zunaj njega, kljub natančnim analizam družbenega in naravnega okolja, vprašanja, ki jih ni mogoče odgovoriti z izkustvenimi merili. Zato so filozofsko usmerjeni avtorji mnenja, da vprašanja »človek« danes ni mogoče reševati ob vsem subtilnem poznavanju njegovih naravnih zakonitosti brez ustrezne temeljne

refleksije pojava, ki ga imenujemo človeška zavestna in svobodna sposobnost. Pri tem moramo spričo vsestranske zasužnjene in zaprtosti človeka v sodobne družbene in tehnične okvire upoštevati zapletenost človeške zavesti. Iz te lahko človek najde pot le ob ustrezni refleksiji svojih temeljnih pogojev, ki izhajajo iz njegove narave in družbene danosti, svoje celotno bistvo pa razodevajo v skrivnostnosti in zapletenosti človeškega osebnega in družbenega bitja.

Filozofska antropologija si ob pomoči teh znanosti prizadeva, da bi to bitje ohranilo svojo moč in suverenost nad stvarnostjo. Če se ob vsestranskih dogajanjih širi njegova kompleksnost in se pogloblja ob vedno bolj nerešenih pogojih njegove eksistence, potem je glavno vprašanje, od kod naj človeška zavest jemlje moč, da bo obvladala predmetni svet in njegov sodobni razvoj. Med zavestjo in svetom ostane nujna napetost, dvojnost, kot je dejal Veber, vendar je naloga zavesti, da ustvari enoten človeški svet.

Ostane vprašanje, ali je človek danes zmožen te zavesti, ali bo obdržal v svojih rokah usodo človeške zgodovine. Že sedaj se to vprašanje razodeva kot preskušnja človeške moči nad naravo in zgodovino. Zdi se, da ima na tem področju, tudi po mnenju sodobnih znanstvenikov, krščanstvo pomembno vlogo.

*Janez Juhant*

### **Tretji mednarodni kongres o kartuzijancih**

Tretji mednarodni kongres o zgodovini kartuzijancev in njihovi duhovnosti je bil posvečen kartuzijanski mistiki in kartuzijancem kot mistikom. Okrog 50 udeležencev (med njimi dva iz Jugoslavije) se je zbralo tokrat v prostorih nekdanje kartuzije Tüchelhausen pri Ochsenfurtu (približno 20 km južno od Würzburga). V dveh dneh se je zvrstilo devetnajst predavanj, študijska ekskurzija pa je bila posvečena ogledu nekdanjih kartuzij Grünau in Astheim ter arhivskega gradiva teh dveh

kartuzij v državnem arhivu v Wertheimu in mestni knjižnici v Sommerhausnu.

Prvi dan (3. septembra) so navzoče udeležence kongresa pozdravili najprej organizatorji kongresa: *dr. James Hogg* (*Analecta Cartusiana*), *Robert Rackowitz* (župnik v nekdanji kartuziji Tüchelhausen, ki je pred nedavnim z veliko ljubeznijo in skrbjo vzorno obnovil nekdanjo kartuzijansko cerkev) in *dr. Rrnest Günther Krenig* (član predsedstva društva prijateljev krajevne zgodovine). Udeleženci so z velikim zanimanjem prisluhnili pozdravnemu pismu pleterskega priorja p. Janeza Drolca, ki ga je takoj na začetku prebral *dr. Hogg*, in ga nagradili s toplim aplavzom.

V prvem predavanju je nato jezuitski pater *dr. Josef Sudbrack* (Mystik-Paramystik-Pseudomystik. Probleme und Fragen der Mystikforschung) podal jasen pregled skozi zgodovino mistike ter s tem v zvezi opozoril na nekatere osnovne probleme, in sicer v miselnih skupinah: Trenutni položaj, gnoza in mistika, osrednje in obrobno doživetje, sredina božje mistike, telesnost božje mistike, naravna in božja mistika, imanenca in transcendenca, mistika in vera, mistika in Cerkev, proučevanje mistike.

Njegovo predavanje je z dogmatičnega vidika dopolnil *dr. Walter Baier* (Theologie der Mystik: für den christlichen Normal — oder Ausnahmefall?). Krščansko mistiko je mogoče razumeti samo v luči evangelija. Ona vodi k doživetju trajne povezanosti, ki pozna akcijo in kontemplacijo in jo je mogoče opisati kot prijateljstvo in edinost duha z našim Odrešenikom.

Po teh dveh predavanjih smo upravičeno pogrešali tako rekoč osrednje predavanje, ki bi podrobneje spregovorilo o mistiki kartuzijanov ali vsaj na splošno predstavilo posebnosti njihove duhovnosti. Tu se mi zdi, je bila tudi glavna hiba simpozija. Namesto tega je *Karel Peter Büttner* (Die unterfränkischen Kartausen) podal zelo podroben in skrben pregled zgodovine spodnje frankovskih kartuzij

Grünau, Würzburg, Tüchelhausen, Astheim in Ilmbach od njihove ustanovitve do sekularizacije leta 1803.

*Michel Sargent* (English Carthusian Reactions to Richard Rolle) je v svojem predavanju podal kritične pripombe k delom (po njegovem mnenju) najbolj branega in najbolj diskutiranega angleškega mistika v 14. stol., Richarda Rolleja.

*Dieter Mertens* (Die »Theologia mystica« des Jacobus de Paradiso) nam je predstavil delo erfurtskega kartuzijana Jakoba de Paradiso o mistični teologiji iz leta 1451. Avtor vidi njegovo izvirnost predvsem v njegovem pojmovanju mistike. Za Jakoba de Paradiso mistika namreč ni primarno izraz človekovega spoznanja, ampak posledica zasluženega delovanja.

Predavanje *Erike Bauer* (Heinrich Hallers »mystischer« Wortschatz) je bilo izrazito lingvistično. Haller je bil izredno priden in plodovit prevajalec, pravi mojster nemške besede. Ker pa je bil pač samo prevajalec in ne avtor samostojnih tekstov, ni imel velikega vpliva na razvoj jezika svoje dobe.

Prvi predavatelj popoldne je bil *dr. p. Leopold Grill*, cistercijanec iz Reina (Reichsburgund und Kartäuser). Povzetek, ki smo ga dobili v roke, je obetal sicer zanimivo predavanje o prizadevanjih kartuzijana Theodorika za pomiritev med cesarjem Friderikom II. Barbaroso in papežem, vendar se je predavatelj, žal, preveč zgubljal v obrobnostih, tako da mu je za glavno misel zmanjkalo časa.

*Gerald Chaix* (Les traductions de Sainte-Barbe au XVI<sup>e</sup> siècle) nam je skušal približati časovni in kronološki izvor ter duhovni pomen 156 del, ki so jih kölnski kartuzijani prevedli in objavili v letih 1507—1621.

*Caterina Chiarelli* (Iconografia e iconologia dei busti robbiani nel chiostro della Certosa di Firenze) nam je ob diapozitivih predstavila 66 glaziranih glinastih doprsnih kipov italijanskega mojstra Giovannija della Robbia, ki krase stebre na

križnem hodniku nekdanje kartuzije v Firencah.

Zvečer je za vse udeležence kongresa priredila sprejem sedanja lastnica poslopj nekdanje kartuzije, baronica Elsa von Staff, rojena von Reitzenstein.

Drugi dan kongresa (4. septembra) smo imeli strokovno ekskurzijo, med katero smo si ogledali že omenjene kartuzije. Kot zanimivost velja morda omeniti, da smo v državnem arhivu v Wertheimu med razstavljenimi dokumenti odkrili tudi pergamentno listino žičkega priorja brata Konrada, s katero je kot zastopnik priorja velike kartuzije zagotovil grofu Janezu I. iz Wertheima priprošnjo svojega reda. Zvečer nas je sprejel župan v mestni hiši slikovitega mesta Ockensfurt, nato pa nas povabil na večerjo v pivovarno Kautzentennl.

V soboto, 5. septembra, nam je p. *Karl Joseph Klinkhammer* (Die »Libri Experimentiae« des Trierer Kartäusers Dominikus von Preussen) predstavil življenje in delo tako telesno kot duhovno zelo preiškušenega kartuzijana Dominika iz Prusije. Njegovi »Libri experimentiae« pa vsebujejo brez dvoma veliko podatkov o vsakdanji duhovnosti v posameznih kartuzijah.

*Heribert Rossmann* (Die Stellungnahme des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach zur mystischen Theologie des Johannes Gerson). Ker je za Vincenca iz Aggsbacha mistična teologija skrivnostna povzdignitev duha k Bogu brez predhodnega ali spremljajočega spoznanja, je razumljivo, da je nastopil proti vsem, ki so pri mističnih doživetjih poudarjali večjo vlogo razuma, kot je to bil na pr. Johannes Gerson (+1429).

Predavanje Giovannija Leoncini (L'iconografia della chiesa di san Lorenzo nella certosa di Firenze) je zaradi avtorjeve boleznj moralo odpasti. Namesto njega je že dopoldne spregovorila *Friderike Klos* (Prior Gottfried von Seitz-Mauerbach) o priorju Gottfriedu, ki je bil tesno povezan s prvimi Habsburžani in je imel v 14. stol. tudi velik vpliv v redu (na-

stanek nove naselbine kartuzijanov v Mauerbachu in nova delitev province).

*Friederich Stöhlker* (Die Kartause Heilszelle zu Tüchelhausen unter spirituellem, historischem und epigraphischem Aspekt). Na podlagi diapozitivov je predavatelj razlagal votivno sliko iz 18. stol., ki prikazuje kartuzijo Tüchelhausen v zelo ne navadnem kontekstu. Ob njegovem predavanju smo ponovno doživeli, kako lahko prevelika zavzetost za stvar avtorju odvzame razsodnost trezne presoje, kaj še sodi v takšno informativno predavanje in kaj ne.

*Margit Früh* (Das Tüchelhausener Chorgestühl) je v svojem predavanju popoldne ob diapozitivih predstavila sedeže v koru nekdanje kartuzijske cerkve v Tüchelhausnu, vsekakor zelo lepo rezbarsko delo iz sredine 18. stol. z bogatim programom upodobitev iz sv. pisma stare in nove zaveze. O isti tematiki je avtorica pred kratkim izdala posebno brošuro, opremljeno z bogatim slikovnim gradivom, v kateri so te umetnine podrobno opisane. Po njenem predavanju je župnik Robert Rackowitz udeležencem v cerkvi razložil njene posebnosti in umetnine.

*Franz Hendrickx* (La vie spirituelle des moniales chartreuses du sud de la France à travers leur histoire) in *Jan de Grauwe* (La vie spirituelle des moniales chartreuses du nord à travers leur histoire) sta spregovorila o duhovnem življenju ženske veje kartuzijanskega reda, ki je bila zlasti v Franciji zelo razširjena.

Dan sta zaključila zakonca Hogg (Ingeborg in James), ki sta ob diapozitivih že-

lela prikazati, kako se duhovnost kartuzijancev izraža v arhitekturi in upodabljaljoči umetnosti (Eine Spiritualität in Stein). To zadnje predavanje je bilo v prvi vrsti namenjeno vaščanom iz Tüchelhausna.

V nedeljo, 6. septembra je bilo še slovesno bogoslužje ob 850-letnici kartuzije Tüchelhausen, ki ga je vodil stolni kanonik, prelat, prof. dr. Richard Schömig.

Na splošno je treba organizatorja pohvaliti za lepo organizacijo kongresa, predvsem, da smo že takoj na začetku prejeli povzetke vseh predavanj v nemškem jeziku. To je mnogokrat omogočalo lažje slediti predavateljem, zlasti, če so se ti preveč oddaljili od svoje teme. Žal je bil program preveč natrpan, predavatelji pa kar po vrsti niso spoštovali predvidenega časa, tako da je za debato vedno primanjkovalo časa. In to se mi zdi velika škoda, ker so se nekajkrat porodila zanimiva vprašanja, za katera ne more biti nadomestilo samo privaten pogovor z avtorjem.

Druga pomanjkljivost se mi zdi pa je, da organizatorju ni uspelo prav navdušiti predavatelje za določen koncept in je pač moral sprejeti tista predavanja, ki so mu jih ponudili predavatelji ali so jih ti naknadno po svoje prikrojili. Ne gre pozabiti še drobne razstave, ki so jo organizatorji pripravili v prostorih ob cerkvi, v kateri je bilo razstavljenih tudi nekaj dragocenih arhivalij nekdanje kartuzije v Tüchelhausnu.

*France M. Dolinar*



# BOGOSLOVNI VESTNIK

Uredila Franc Rode in Anton Stres

LETO 41

LJUBLJANA 1981



## RAZPRAVE

### BENEDIK METOD

Redovništvo v službi Cerkve . . . . .	330
Oglejska sinoda 381 z udeležbo emonskega škofa Maksima . . . . .	362
Družinska kateheza v patristični dobi . . . . .	428

### DOLINAR FRANCE MARTIN

Prizadevanje ljubljanskega škofa Tomaža Hrena za zedinjenje s pravoslavnimi Uskoki . . . . .	56
Cerkev in svoboda v moderni dobi v luči zgodovinskega razvoja . . . . .	310
Cerkev v političnih strukturah rimskega cesarstva v četrtem stoletju . . . . .	344

### JANŽEKOVIČ JANEZ

Človekov svet . . . . .	137
-------------------------	-----

### JUHANT JANEZ

Bog filozofov ali teologov . . . . .	1
Cerkev in socialno vprašanje . . . . .	224

### MICHIELLETTO LUIGI

Teološke vezi in vozli v pesniških delih Karla Vladimira Truhlarja . . . . .	18
--	----

### OCVIRK DRAGO

Razodetje in védenje . . . . .	192
Racionalnost, simbolni red in krščanstvo . . . . .	461

## OJNIK STANKO

- Svoboda ali prisila v Cerkvi . . . . . 79

## PERKO FRANCE

- Zgodovina Cerkve v šolskih učbenikih . . . . . 287

## POJAVNIK IVAN

- Spoznatnost Boga pri sv. Gregoriju iz Nise (3) . . . . . 61  
Vesoljni cerkveni zbor v Carigradu leta 381 in pomen nicejsko-carigrajske veroizpovedi . . . . . 354

## RODE FRANC

- Cerkev in država v prvih stoletjih . . . . . 240

## SMOLIK MARIJAN

- Pridigar, mariolog in zgodovinar Janez Ludvik Schönleben (1618 do 1681) . . . . . 339

## STRES TONE

- Poduhovljenje in osvobojenje v Heglovi filozofiji človeka . . . . . 154

## STRLE ANTON

- Vprašljivost uporabe strukturalizma v teologiji . . . . . 411

## TRSTENJAK ANTON

- Temeljne preusmeritve v psihologiji ustvarjalnosti . . . . . 144

URBANIČ JOŽEF

Nekaj misli o problemu referencialnosti . . . . . 181

VEČKO S. SNEŽNA

Pomen pojmov "emet in "emûnah v knjigi Psalmov . . . . . 27

**PREGLEDI**

Biblična arheologija, Ebla in sveto pismo (Fr. Milan Holc) . . . . . 493  
Bibliografija prof. dr. Janeza Janžekoviča (Slavko Kessler) . . . . . 264  
Česa naj bi se danes učili iz začetkov reformacije, (Anton Strlè) . . . . . 110  
Marija kot dostop do celote vere in teologije (Anton Strlè) . . . . . 372  
Nekatera vprašanja iz kristologije (MTK) . . . . . 87

**OCENE**

AUROBINDO ŠRI

Človeški ciklus (Janez Juhant) . . . . . 505

BELMANS TH. G.

Le sens objectif de l'agir humain (Janez Juhant) . . . . . 507

BRAJČIĆ R.

Dogmatska konstitucija o Cerkvi (France Perko) . . . . . 382

CANACCHI G.

Critica filosofica (Janez Juhant) . . . . . 507

EINSLE H.

Das Abenteuer der Biblischen forschung (Francè Rozman) . . . . 124

GRULICH R.

Der Beitrag der bömischen Länder zur Weltmission des 17. und 18.  
Jahrhunderts (France M. Dolinar) . . . . . 274

JANŽEKVIČ J.

Filozofski leksikon (Janez Juhant) . . . . . 504

JEZERNIK M.

Friderik Baraga (Vilko Fajdiga) . . . . . 387

MAHNIČ M.

Klici (Janez Juhant) . . . . . 505

MOLTMANN J.

Trinität und Reich Gottes (Ciril Sorč) . . . . . 126

PELOZA M.

Le visite pastorali nella provincia ecclesiastica di Rijeka (diocesi di  
Rijeka — Seni, Krk e Poreč—Pula) (France M. Dolinar) . . . . 276

RUPČIĆ LJ.

Komentar dogmatske konstitucije o božanskoj objavi (Anton Strlè) . 383

USINGEN B. A. de O. S. A.

Responsio contra Apologiam Philippi Melanchthonis, quam edendam curavit Primož Simoniti (Marijan Smolik) . . . . .	384
--	-----

WOJTYLA K.

La Fede secondo S. Giovanni della Croce (France Oražem) . . . . .	272
---	-----

WOSCHITZ K. M.

Elpis/Hoffnung, Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffes (Jože Krašovec) . . . . .	120
--	-----

\*\*\*

Acta Ecclesiastica Sloveniae — 1 (France Perko) . . . . .	118
Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift Das neue Testament (Francè Rozman) . . . . .	121
Das Buch Hiob (Jože Krašovec) . . . . .	384
Römische Kurie. Kirchliche Finanzen. Vatikanisches Archiv (France M. Dolinar) . . . . .	508

**POROČILA**

Akademsko leto 1980/81 na Teološki fakulteti (Metod Benedik) . . . . .	390
Dvanajsti nemški kongres za filozofijo (Janez Juhant) . . . . .	510
Peti mednarodni kongres o Kantu v Mainzu (Janez Juhant) . . . . .	277
Tretji mednarodni kongres o kartuzijancih (France M. Dolinar) . . . . .	511

**IN MEMORIAM**

Dekanu dr. Štefanu Steinerju v slovo (Nagrobni govor prodekana dr. Metoda Benedika) . . . . .	283
---	-----

# VSEBINA (SUMMARIUM)

## Razprave (Studia)

- Marijan Smolik 399 **Pridigar, mariolog in zgodovinar**  
**Janez Ludvig Schönleben (1618–1681)**  
**Prediger, Mariologe und Historiker**  
**Joannes Ludovicus Schönleben (1618–1681)**  
**Homilète, mariologue et historien**  
**Joannes Ludovicus Schönleben (1618–1681)**
- Metod Benedik 428 **Družinska kateheza v patristični dobi**  
**Familienkatechese in der patristischen Zeit**  
**La catechesi familiare nel tempo dei padri**
- Anton Strle 441 **Vprašljivost uporabe strukturalizma v teologiji**  
**Fraglichkeit des Gebrauches von**  
**Strukturalismus in der Theologie**  
**L'emploi problématique du structuralisme**  
**en théologie**
- Drago Ocvirk 461 **Racionalnost, simbolni red in krščanstvo**  
**Rationalität, symbolische Ordnung und**  
**Christentum**  
**Rationalité, ordre symbolique et christianisme**

## Pregledi (Miscellanea)

- 493 **Biblična arheologija, Ebla in sveto pismo**  
**(Fr. Milan Holc)**

## Ocene (Recensiones)

- 504 **Janez Janžekovič, Filozofski leksikon**  
**(J. Juhant)**
- 505 **Mirko Mahnič, Klíci (J. Juhant)**
- 505 **Šri Aurobindo, Človeški ciklus (J. Juhant)**
- 507 **Gluseppe Canacchi, Critica filosofica**  
**(J. Juhant)**
- 508 **Theo G. Belmans, Le sens objectif de l'agir**  
**humain (J. Juhant)**  
**Römische Kurie. Kirchliche Finanzen.**  
**Vatikanisches Archiv (F. M. Dolinar)**

## Poročila (Notitiae)

- 510 **Dvanajsti nemški kongres za filozofijo**  
**(J. Juhant)**
- 511 **Tretji mednarodni kongres o kartuzijancih**  
**(F. M. Dolinar)**

