

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXXI
ZVEZEK 1-4

LJUBLJANA 1971

Zvonik dušij

BOGOSLOVNI VESTNIK

Leto XXXI

Zvezek 1-4

Ljubljana 1971

»Ephemerides theologicae« Facultatis theologicae (catholicae)
Ljubljana, Poljanska 4, Jugoslavia.
Director responsabilis: St. Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5.
Typographia: »Jože Moškrič«, Ljubljana.

»Bogoslovni vestnik« — Izdaja: Teološka fakulteta v Ljubljani, Ljubljana,
Poljanska 4. — Ureja: Uredniški odbor. — Odgovorni urednik: dr. Stanko
Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5. — Izhaja dvakrat na leto v štirih številkah. —
Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana.

Letna naročnina 40 din, za inozemstvo 50 din. — Naročnino pošiljajte na
naslov: Uprava lista »Družina« — »Bogoslovni vestnik«, Ljubljana, Cankarjevo
nabrežje 3/I, čekovni račun 501-620-7-4-8247-6.

PREDAVANJA NA TEOLOŠKEM TEČAJU V LJUBLJANI

14. in 15. aprila 1971

Vera v Boga v času »božje smrti«

Predavanje — Vekoslav Grmič

Literatura

1. Dogmatična konstitucija o Cerkvi 2. vatikanskega cerkvenega zbora.
2. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu 2. vatikanskega cerkvenega zbora.
3. Papež Pavel VI, Exhortation apostolique, Roma (Typis polyglottis Vaticanis) 1970.
4. Th. J. J. Altizer, Dass Gott tot sei, Zürich (Zwingli) 1968.
5. M.-C. d'Arcy, Absence de Dieu, Paris (Ed. Ouvrieres) 1969.
6. H. Birault, L'existence de Dieu, Paris (Casterman) 1963.
7. E. Biser, Glaubensprobleme, Augsburg (Winfried) 1970.
8. J. Bishop, Die Gott-ist-tot-Theologie, Düsseldorf (Patmos) 1968.
9. M. Blondel, La pensée, Paris (Presses universitaires) 1934.
10. K. Brockmöller, Industriekultur und Religion, Frankfurt am Main (Knecht) 1964.
11. A. Camus, L'homme révolté, Paris (Gallimard) 1951.
12. J. Cardonnel, Gott in Zukunft, München (Pfeiffer) 1969.
13. H. Cox, Stirb nicht im Warteraum der Zukunft, Stuttgart—Berlin (Kreuz) 1968.
14. W. Deckers, Rätsel Mensch-Rätsel Gott, Graz—Wien—Köln (Styria) 1969.
15. L. Dewart, L'avenir de la foi, Paris (Aubier-Montaigne) 1968.
16. A. Dondeyne, Umstrittener Glaube, Wien—Freiburg—Basel (Herder) 1969.
17. H. Fries — R. Stählin, Gott ist tot, München (Südwest) 1968.
18. A. Grabner-Haider, Gott, Mainz (Grünwald) 1970.
19. R. O. Groppe, Der dialektische Materialismus, Leipzig (Enzyklopedie) 1962.
20. K. Jaspers, Von der Wahrheit, München (Piper) 1958.
21. W. Kasper, Glaube und Geschichte, Mainz (Grünwald) 1970.
22. L. Klein, Der moderne Atheismus, München (Pfeiffer) 1970.
23. Th. C. de Kruijf itd., Zerbrochene Gottesbilder, Freiburg in Br. (Herder) 1969.
24. N. Kutschki, Gott heute, Mainz (Grünwald) 1967.
25. J. Lacroix, Le sens de l'ateisme moderne, Paris (Casterman) 1969.
26. J. Langlade, Das Problem Gott, Salzburg (Müller) 1966.
27. I. Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus, Würzburg (Arena) 1963.
28. A. Th. van Leuwen, Des Christen Zukunft im technokratischen Zeitalter, Stuttgart—Berlin (Kreuz) 1969.
29. R. Marlé, Dietrich Bonhoeffer, Paris (Casterman) 1967.
30. K. Marx, Die Frühschriften, Stuttgart (Kröner) 1968.
31. H. Mynarek, Existenzkrise Gottes, Augsburg (Winfried) 1969.
32. L. Newbiggin, Une religion pour un monde séculier, Paris (Casterman) 1967.
33. F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, München (Goldmann).
34. W. Post, Kritik der Religion bei Karl Marx, München (Kösel) 1969.

35. K. Rahner, Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln (Benziger) 1967.
36. K. Riesenhuber, Existenzerfahrung und Religion, Mainz (Grünwald) 1968.
37. J. A. T. Robinson, Gott ist anders, München (Kaiser) 1967.
38. Ph. Roqueplo, Experience du monde: experience de Dieu, Paris (Cerf) 1968.
39. J. P. Sartre, L'être et le néant, Paris (Gallimard) 1943.
40. Th. Sartory, Eine Neuinterpretation des Glaubens, Einsiedeln (Benziger) 1967.
41. E. Schillebeeckx, Gott-Kirche-Welt, Mainz (Grünwald) 1970.
42. Piet Schoonenberg, Ein Gott der Menschen, Zürich—Einsiedeln—Köln (Benziger) 1969.
43. H. J. Schultz, Wer ist eigentlich Gott?, München (Kösel) 1969.
44. J. Seiler, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe, Luzern und Stuttgart (Räber) 1965.
45. D. Sölle, Atheistisch an Gott glauben, Freiburg in Br. (Olten) 1968.
46. F. van Steenberghen, Ein verborgener Gott, Paderborn (Schöningh) 1966.
47. K. Tilmann, Staunen und Erfahren als Wege zu Gott, Einsiedeln—Zürich—Köln (Benziger) 1968.
48. B. Welte, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg—Basel—Wien (Herder) 1965.
49. G. Wetter, Der dialektische Materialismus, Wien (Herder) 1960.
50. H. Zarnt, Die Sache mit Gott, München (Piper) 1967.
51. H. Zarnt, Gott kann nicht sterben, München (Piper) 1970.

Uvod

L. 1882 je nemški filozof Friedrich Nietzsche napisal delo z naslovom »Die fröhliche Wissenschaft«. V spisu je naslikal tudi pretresljivo sceno, ko sredi poldneva prihiti na trg norec s svetilko v rokah in oznani ljudem novico, da je Bog mrtev. Ljudje so se začudeno spogledovali, tako pripoveduje, in molčali ob tem nenavadnem sporočilu. Tudi norec je za trenutek obmolknil. Potem pa je zagnal svetilko po tleh in si dejal: »Prihajam prezgodaj, ni še prišel čas zame. Ta strašen dogodek je še na potu in se bliža. Ni še prišel ljudem na ušesa...«¹

Tako je bilo pred skoraj sto leti.

Danes pa ugotavlja celo 2. vatikanski cerkveni zbor: »Toda mnogi naši sodobniki te najbolj notranje in življenjske povezanosti z Bogom nikakor ne dojemajo ali jo celo izrečno zametajo, tako da moramo ateizem prištevati med najtežja dejstva sedanjega časa...« (CS 19, 1).

O božji smrti ali o mrtvem Bogu ne govorijo danes samo tisti, ki sploh v Boga več ne verujejo, temveč tudi teologi, ki so razvili naravnost teologijo mrtvega Boga. Seveda gre predvsem za protestantske teologe, kakor so: Thomas J. Altizer, Gabriel Vahanian, William Hamilton, Paul van Buren in manj radikalni: Dietrich Bonhoeffer, Harvey Cox, J. A. Robinson in Rudolf Bultmann. Medtem ko prvi razvijajo pravo ateistično teologijo brez Boga, zagovarjajo drugi bolj očiščenje teologije od tradicionalnih ali bolj rečeno enostranskih predstav o Bogu. Priznati pa moramo, da tudi katoliški teologi danes resno omenjajo problem božje smrti, vendar le v tem pomenu, da so različne podobe Boga zaradi spremenjene

¹ Friedrich Nietzsche, n. d. 125.

miselnosti postale današnjemu človeku tuje. Tako npr. govorijo: Brian Wicker, Leslie Dewart, Raymond J. Nogar.² Enako pa je v istem pogledu zanimiva knjiga, ki je izšla v holandsčini in ima v nemškem prevodu naslov »Zerbrochene Gottesbilder«.³

Vsekakor je še bolj vznemirjajoče dejstvo, da imamo danes opraviti z množičnim odpadom od vere v Boga, in to v nekdanjih krščanskih deželah. Moj namen ni, da bi podajal statistične podatke za splošno znano dejstvo. Tudi se ne nameravam spuščati globlje v vprašanje, kdaj moremo govoriti bolj o navidezni in kdaj o dejanski neveri, o resničnem ateizmu. Vse to bi vodilo predaleč. Hotel bi samo nekoliko natančneje orisati situacijo, ki jo določuje prepričanje o božji smrti, in potem iz te situacije izvajati sklepe ali smernice za reflektivno osvetljevanje prepričanja o Bogu, vere v Boga v širšem pomenu v našem času oziroma za teološko obravnavanje tega vprašanja danes. Razumljivo je namreč, da moramo dano zgodovinsko situacijo upoštevati, če hočemo biti res prepričljivi, da, celo če hočemo napredovati v spoznavanju Njega, ki je tudi Gospod časa in zgodovinskega dogajanja, če hočemo ostati trdni v veri v Boga. Nojevsko obnašanje bi bilo čisto zgrešeno, pa čeprav je še tako prijetno vztrajati v varnem ohišju, ki so ga zgradili filozofi in teologi v preteklih stoletjih človeške zgodovine, in se prav nič ne meniti za to, kar se dogaja okrog nas in hočeš nočeš odmeva tudi v naši notranjosti.

2. vatikanski cerkveni zbor nas dovolj jasno opominja: »Naloga vsega božjega ljudstva, zlasti dušnih pastirjev in teologov je, da ob pomoči Svetega Duha razne načine govorjenja današnjega časa pazljivo poslušajo, jih razločujejo in razlagajo ter presojujejo v luči božje besede; tako bo razodeto resnico mogoče vedno globlje dojeti, bolje razumeti in prikladneje podajati« (CS 44, 2).

Papež Pavel VI. pa je v svojem pismu, ki ga je poslal vsem škofom ob peti obletnici sklepa 2. vatikanskega cerkvenega zbora, ponovno opozoril na važno dolžnost škofov, naj pri oznanjevanju verskega nauka uporabljajo »govorico, ki jo bodo (ljudje) mogli z lahkoto razumeti, naj odgovarjajo na njihova vprašanja« in naj sploh prilagodijo oznanilo potrebam časa.⁴

Zato mislim, da moramo tudi temeljno vprašanje teologije o božjem bivanju ali o spoznanosti božjega bivanja presojevati v luči današnje situacije, današnje miselnosti mnogih, ki govorijo ali s svojim življenjem dokazujejo prepričanje, da je Bog mrtev.

I

ZGODOVINSKA SITUACIJA BOŽJE SMRTI

Res je, da so bili vedno ljudje, ki so ali praktično ali teoretično zanikali Boga, toda bili so to posamezniki in njihovo ravnanje ni imelo posebne vpliva na okolje, ki so v njem živeli, in zato tudi ni vznemirjalo

² Prim. Gotthold Hasenbüttel, Die Gott-ist-tot-Theologie, v: Anton Grabner-Haider, Gott, 177.

³ Prim. n. d., 29—59.

⁴ Pavel VI., Exhortation apostolique, 7.

drugih, ki niti malo niso dvomili o božjem bivanju, čeprav so si vprašanje samo zastavljali in nanj pozitivno odgovarjali v obliki različnih dokazov za božje bivanje. Danes pa o takšni situaciji ne moremo več govoriti. Vprašanje Boga postaja in dejansko že je več ali manj osebno vprašanje tudi vernega človeka, in to iz več razlogov.

Prvič nikakor ne gre samo za redke posameznike, ki vsaj izjavljajo, da v Boga ne verujejo, saj imamo dejansko opraviti z množičnimi ateističnimi gibanji, kakor smo že rekli.

Tako je okolje, ki v njem živijo verni ljudje, ki pomeni tudi zanje življenjski prostor, močno pod vplivom ateističnih pogledov na svet in življenje, in to zopet ne samo okolje izven doma, temveč tudi doma, kamor sega preko različnih družbenih občil.

Da, nevera je prisotna vedno bolj v nas samih, ko nas ne dosega samo vpliv okolja, ki se v njem uveljavlja, temveč prav tako vzroki, ki pospešujejo njeno rast.

To bi bila prva značilnost, ki določuje zgodovinsko situacijo božje smrti.

Druga značilnost je v tem, da današnja nevera ne dokazuje toliko s filozofskimi dokazi, da Boga ni, ampak zavrača Boga zato, ker je po prepričanju njenih zagovornikov brez pomena za človekovo življenje, ker zanj enostavno ni več prostora, ker je hipoteza, da Bog je, človeku nepotrebna, da, škodljiva. Tako marksizem kakor ateistični eksistencializem sta izrazita dokaza za to trditev. Ateizem našega časa hoče biti edino pravi humanizem, ki dela za vsestranski razvoj človeka in zaradi tega zavrača eksistenco Boga. Boga ne sme biti, če naj bo človek res človek. Vse marksistično govorjenje o »opiju« in »alienaciji« v zvezi z religijo meri naravnost v to smer. Zato pa je že Marx jasno izjavil: »Čim več človek polaga v Boga, tem manj obdrži zase.«⁵ Eksistencialisti sicer izhajajo iz drugih osnov, a prihajajo do podobnih sklepov. Boga zavračajo kot oviro za človekovo svobodo, kot človeškega tekmeča ali zaradi dejanskega zla absurdno hipotezo. V Sartrovi drami »Hudič in ljubi Bog« je npr. rečeno: »Če biva Bog, je človek nič, če pa človek biva...«⁶ In to postulatorično noto moremo danes splošno opaziti pri sicer na videz povsem različnih zagovornikih nevere ali predstavnikih ateističnih nazorov.

Tretja značilnost, ki določuje omenjeno situacijo, je splošno veri ali še bolje mnogim doslej priznanim predstavam o Bogu nenaklonjeno obzorje popolne desakralizacije sveta, zaradi katere je Bog tako rekoč izginil iz njega. Za Boga ni v svetu več prostora, vse se dogaja po dokaj trdnih zakonih, vse se da razložiti, voditi in načrtovati celo boljše brez hipoteze, da je Bog, ki bi od njega naj končno bilo vse odvisno. Bog je odveč, računanje z Bogom bi naj bil duhovni luksuz, nepotrebno razsipavanje s človeškimi silami in potvarjanje resničnosti. J. P. van Praag pravi: »Značilno za nevero našega časa je vprašanje: Kdo ali kaj je pravzaprav Bog? Ali morda še bolje povedano, je značilno zanjo dejstvo, da tega vprašanja sploh ne pozna.«⁷

⁵ Nav. G. A. Wetter, Der dialektische Materialismus, 35.

⁶ Nav. L. Klein, Der moderne Ateismus, 69.

⁷ Nav. A. Dondeyne, Umstrittener Glaube, 14.

Vzrokov za takšno desakralizacijo današnjega sveta je več. Naj navedemo samo nekatere.

Sem spada gotovo pod vplivom razvoja znanosti in tehnike močno spremenjen odnos do sveta, ki človeku ne predstavlja več ničesar, pred čemer bi imel neko sveto spoštovanje, kar bi mu bilo prozorno za Boga, ampak nekaj, s čimer more po svoji uvidevnosti in volji razpolagati in manipulirati, nekaj, nasproti čemur se more v vsakem pogledu obnašati kot subjekt v polnem pomenu besede, ne pa pasiven objekt v naravi skritih, nedotakljivih, »božanskih« sil.

Dalje moramo v tem pogledu omeniti urbanizacijo in z njo v zvezi spremenjen način življenja, ki ga ne določa več agrarna, temveč industrijska kultura. A v industrijski kulturi se človek precej drugače srečuje z Bogom, vsekakor pa manj neposredno kakor v agrarni kulturi. Mislim, da je to splošno znano dejstvo, čeprav se ga najbrž vse premalo zavedamo in ga skoraj ne upošteevamo.

Razumljivo je prav tako, da se je človek vzporedno z razvojem znanosti in tehnike močno zavedel sebe in svojih sposobnosti, da je postal močno kritičen do vsega, da je dosegel precejšnjo stopnjo zrelosti, kolikor je že premagal vrtočlavico pubertete, da ljubosumno brani svojo svobodo ali celo teži po popolni avtonomiji. Večkrat moremo imeti vtis, kakor da bi res rad »človek za človeka postal najvišje bitje«, kot je dejal Marx,⁸ ali kakor da se uresničuje Sartrovo spoznanje: »Biti človek se pravi, hoteti biti Bog ali če hočete, človek je osnovno želja biti Bog.«⁹ Sicer pa je najbrž to dejansko človekovo teženje kakor tudi omenjeno spoznanje mogoče samo zaradi tega, ker je osnova globoko resnična, osnova namreč, ki o njej govori božje razodetje, da je Bog človeka ustvaril po svoji podobi in ga povabil v svojo skupnost.

Naj omenim še, kar pravi teolog E. Schillebeeckx, ko skuša orisati današnjo situacijo. Po njegovem prepričanju je v tem pogledu zelo važen pojav sekularizacije področij človekovega življenja in dela, ki so bila nekoč »pod varuštvom« religije. Najprej bi naj z razvojem tehničnih in duhovnoznanstvenih disciplin prišlo v našem času do pomembnega premika, da namreč vse tisto, kar smo prej pripisovali Bogu, sedaj vedno bolj pripada svetu. Današnji človek je prišel do jasnega spoznanja, da niti tega, česar znanost ne more spoznati, ni mogoče istovetiti z Bogom. Boga tudi ni mogoče imeti za funkcijo zemeljskega življenja. Prav tako je humanost človeškega življenja in dela dobila svojo lastno vrednost in ne potrebuje religioznega utemeljevanja. Iz vsega tega sledi, da se je Bog v resnici, v primeri z nekdanjo situacijo, »oddaljil« od človeka, čeprav pomeni ta sprememba za pristno religioznost dobiček.¹⁰

Takšna bi torej naj bila današnja situacija božje smrti, kar se tiče njenega okvira ali njene bolj formalne strani. Nas pa zanima sedaj vprašanje, kaj pomeni vse to, kar smo doslej rekli, za dejstvo, ki ga izražamo s smrtjo Boga.

Priznati moramo, da glede na vse to, glede na spremembe v miselnosti današnjega človeka, ki smo se jih dotaknili, gotovo nekatere pred-

⁸ Nav. R. O. Gropp, *Der dialektische Materialismus*, 143.

⁹ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, 653—654.

¹⁰ Prim. E. Schillebeeckx, *Gott-Kirche-Welt*, 13 sl.

stave o Bogu, ki nujno spremljajo vedno tudi naše misli, niso več uporabne, oziroma so »mrtve«. Takšna je npr. predstava o Bogu »nad« svetom ali »izven« sveta, ki je bila sprejemljiva za človeka s čisto drugačnim pogledom na svet, kakor ga ima današnji človek v času atomske fizike, v času kibernetike, vsestranskega načrtovanja in vesoljskih poletov. Mrtva je dalje predstava o Bogu kot »mašilcu lukenj«, ki vedno bolj izginjajo iz človekovih pogledov na svet in življenje. Mrtva pa je prav tako predstava, kakor da je Bog potreben zato, da priskoči človeku na pomoč tam, kjer mu nihče drug ne more priskrbeti tega, kar mu je potrebno za njegovo življenjsko srečo, kakor da je Bog zadnja instanca ali zlata rezerva, potem ko vse drugo odpove. Da, mrtve so vse tiste predstave o Bogu, ki so bile odsev danes premaganega odnosa človeka do narave, nekdanjih kulturnih in socialnih razmer, nekdanjih filozofskih pogledov na svet in življenje ter nekdanjega načina govorjenja, nekdanjih kategorij, ki so vse to spremljale, ki so iz vsega tega izhajale in vse to izražale, kar se je spremenilo in je bilo premagano.

Tukaj moramo omeniti tudi razlago sv. pisma in teološko govorico, kajti nanju so prav tako vedno vplivali dosežki znanosti in miselni tokovi v filozofiji. Zato je razumljivo, da so ti vplivi upoštevanja vredni in vidni tudi danes. Iz tega pa seveda sledi, da so enako nekatere predstave o Bogu, ki so se vernemu človeku zdele biblično utemeljene, ki so bile teološko utemeljene, danes mrtve in da človeku našega časa zelo malo povedo, čeprav moramo priznati, da Bog tudi tega človeka po božji govorici, ki je v sv. pismu in jo Cerkev razlaga, vabi v svojo skupnost, kakor je vabil izraelsko ljudstvo v njegovih zgodovinskih razmerah, ki mu je bila ta govorica najprej namenjena, dana. — Biblični človek je namreč gotovo imel precej drugačne poglede na svet in življenje, kakor jih ima današnji človek. In prav tem pogledom se je morala prilagoditi božja govorica, da je mogla biti resnično učinkovita in zanj odrešenjska. Isto pa velja za človeka vsake zgodovinske dobe, ki ima svoje poglede na svet, svoja vprašanja, svoje težave in mu zato mora biti prilagojena govorica, s katero ga Bog vabi v svojo skupnost, če naj bo to povabilo res učinkovito. Resnica ostane ista, govorica pa je in celo mora biti različna in zato so različne tudi predstave, ki se ob njej zbudijo.

Končno moramo sedaj spregovoriti še nekaj besed o različnih »poteh do Boga«, ki gotovo niso danes vse enako uporabne, kakor so bile včasih. Glede na spremembe, ki smo jih omenili in glede na nekatere predstave o Bogu, o katerih smo rekli, da so mrtve, moramo reči, da tudi nekatera pota do Boga, ki so lahko sama po sebi zanesljiva, veljavna, danes niso več privlačna in ne prepričljiva.

Miselnost današnjega človeka določajo posebno tri načela: načelo splošnega razvoja in spreminjanja, ki pravi, da ni nič stalnega in da nastaja vedno nekaj novega; načelo komplementarnosti, po katerem navidezno nasprotje ustreza le dvema pogledoma na isto stvar; in načelo, ki zanika, da bi bilo mogoče odpraviti takšna nasprotja različnih pogledov na določeno stvar in jo končno vsestransko osvetliti. Takšna načela imajo seveda posledice tudi za upoštevanje načela vzročnosti oziroma za omalovaževanje načela zadostnega razloga, ki na njem slonijo »dokazi« za božje bivanje. In tako razumemo, da danes niso prepričljivi ti dokazi,

čepprav so veljavni. Še bolj pa to razumemo, če pomislimo še na to, da si današnji človek sploh ne postavlja toliko ontološko-metafizičnega vprašanja, temveč si postavlja funkcionalno-eksistencialno vprašanje, to se pravi, da se ne vprašuje, kaj je neka stvar, pač pa, kakšen pomen ima zanj, za njegovo življenje.

Sicer pa je resnica o eksistenci Boga življenjsko pomembna, zanimiva ali pa tudi nezanimiva resnica. Zato jo bo človek priznal samo takrat, če mu bo prikazana tako, da bo mogel odkriti v njej pozitiven pomen za življenje, kakor ga pojmuje v določeni zgodovinski situaciji, od katere je odvisen, ki ga določuje in mu zastavlja ali sugerira življenjsko važna vprašanja. S človekom je, kar zadeva njegov odnos do poti, ki vodijo k Bogu, do »dokazov« za božje bivanje, podobno, kakor sicer v odnosu do poti, ki po njih hodi v zgodovini, ki pa jih včasih nenadoma spremeni, še večkrat pa jih spreminja počasi, neopazno. Za takšne spremembe ima seveda razloge, a pogosto se jih niti ne zaveda. Da, podobno je v tem pogledu s človekom, kakor če npr. zapusti rudnik z manj kaloričnim premogom in odpre drugega, ki ima premog z večjo kalorično vrednostjo, pa čepprav je morda pridobivanje tega premoga težje.

Gotovo pa je danes glede poti do Boga ali glede govornice o Bogu treba upoštevati predvsem eno osnovo, ki pač ustreza antropocentričnosti človekove miselnosti v našem času, in to je človekova eksistenca, človekovo življenje. Seveda ne gre pri tem za individualistično omejeno eksistenco človeka, temveč za njegovo eksistenco, kolikor je po svojih najglobljih plasteh povezana s svetom, posebno še s človeštvom sploh, kolikor je vključena v zgodovinski proces človeškega življenja, kolikor je odprta v transcendo tudi v vertikalnem pogledu. Iz te osnove moramo izhajati, če hočemo v današnjem človeku prebuditi zanimanje za Boga, če mu hočemo tako govoriti o Bogu, da ga bo to prizadelo, pa naj gre za filozofsko govornico ali za govornico, ki jo določuje razodeta resnica, označilo Jezusa Kristusa. Kako naj to storimo, bomo skušali pokazati v drugem delu tega predavanja.

II

ŽIVI BOG V ČASU BOŽJE SMRTI

1. vatikanski cerkveni zbor je izrazil prepričanje o naravni spoznatnosti božje eksistence takole: »Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur (Rom 1, 20)« (DS 3004).

Iz izjave cerkvenega zbora, ki smo jo pravkar omenili, seveda ne moremo izvajati metode, po kateri naj iz stvarstva spoznamo Boga. Tudi sv. pismo nam na to vprašanje ne bi dalo odgovora. V sv. pismu so namreč v tem pogledu nakazni najrazličnejši načini, in še o teh moramo reči, da so nakazani pač tisti, ki so bili takrat najprepričljivejši. Podobno moramo reči za cerkvene očete in velike teologe poznejših časov, predvsem srednjega veka.

Zato moramo danes tudi mi skušati nakazati tiste poti do Boga, ki bi utegnile najzanesljiveje današnjega človeka napotiti k njemu.

Predvsem moramo reči, da je Bog skrivnost, ki se ji sicer moremo približevati, dokler smo »in statu viae«, ki pa je po nobeni poti ne moremo tako doseči, da bi jo mogli potem samo mirno uživati, ne pa jo dalje iskati. Da, prav takrat, ko se nam zdi, da smo jo dosegli, nam more naenkrat postati zopet vse nejasno. To dejstvo nam potrjujejo veliki mistiki, kakor so bili sv. Janez od Križa, sv. Terezija Velika in sv. Terezija Deteta Jezusa. To dejstvo potrjuje v teologiji stalno prisotna »negativna teologija«. Isto pa potrjuje najbrž tudi pojav ateizma v zgodovini človeštva. Da, isto potrjuje končno prav tako iskanje vedno novih poti do Boga, ki je gotovo poleg tega posledica splošnega razvoja človeškega duha, sprememb v miselnosti človeštva v toku njegove zgodovine sploh, kakor smo že rekli. In prav to zadnje bomo skušali sedaj upoštevati, ko bomo nakazali nekatere smernice v zvezi z govorjenjem o Bogu.

1. Za današnjega človeka je značilno, da ga znanost in tehnika naravnost očarujeta, da ga očarujejo njihni uspehi in da je očaran nad samim seboj in nad svojo močjo. To očaranje prehaja večkrat naravnost v oboževanje v pravem pomenu. Na prvi pogled se zato zdi, kakor da je človek danes brez posluha za resničnega Boga. Pa je morda ta »resnični Bog« samo navidezni Bog ali podoba o Bogu, ki je močno nepopolna in zgodovinsko pogojena.

Gotovo je, da človeku, ki je očaran nad znanostjo in tehniko kakor tudi očaran nad svojimi sposobnostmi, ne moremo govoriti o Bogu čisto na isti način, kakor je bilo mogoče govoriti človeku, ki je čutil povsod močno odvisnost od naravnih sil, ki jih ni mogel obvladati. Današnjemu človeku je treba povedati, kakor je to lepo nakazal 2. vatikanski cerkveni zbor predvsem v konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu, da Bog ni njegov tekmeč, da ga ne ovira pri njegovem razvoju, ki se zanj človek danes tako ljubosumno poteguje. Povedati mu je treba, da je uspeh njegovega prizadevanja na znanstveno tehničnem področju odvisen od tega, ali bo znal dati pravi smisel vsemu temu prizadevanju, ali bo istočasno obvladal sebe, ali bo obenem z vesoljem vzporedno v zadostni meri osvojil v sebi tisto, kar je res dobro, kar je plemenito, kar je kratko izraženo ljubezen, in potem iz tega živel in delal. In to mu v resnici ni tako težko povedati in dopovedati, ker se na obzorju njegove sedanjosti vedno znova zbirajo oblaki, ki prinašajo nevihto z grozo najstrašnejšega opustošenja in uničenja. Ni mu težko o tem govoriti ob primerih nasilja, pokoljev, anarhičnih podvigov, teptanja vsega, kar bi naj človeku prinašalo varnost in zadovoljnost, in to kljub napredku znanosti in tehnike in s pomočjo njenih pridobitev. V življenju današnjega človeka je toliko izrednih »mejnih situacij« — življenjskih stisk in negotovosti poleg splošnih, da nikakor ni mogoče reči, da bi bil današnji človek »incapax«, da prisluhne govorici o stvareh, ki sicer ne godijo njegovi potrošniški miselnosti, ki pa končno vodijo do Boga, če le resnično poskušamo ustrezno o njem govoriti, oziroma odgovarjati na vprašanja, ki jih po zgodovinski situaciji prišepetava Bog sam.

2. Človeku je treba dalje danes ob njegovi veri v razvoj, v prihodnost, ob njegovem nemirnem iskanju resnice, ob njegovi zavzetosti za pravico,

za mir in za ljubezen pokazati, da mora biti za vsem tem nekdo, ki ga nevidno spodbuja in privlačuje, nekdo, ki je neskončen in ga zato v njegovi končnosti stalno vznemirja. Z drugimi besedami, človeku je treba odpreti oči za transcendenco v njem samem, za transcendentalno razsežnost njegove bitnosti. Bog ni nekdo, ki bi se mu vsiljeval, ampak nekdo, ki ga sam išče, teži po njem in ga zahteva.

Ta Bog je dejansko navzoč v njegovih mislih, v njegovem hotenju in v njegovem delovanju — kot obzorje, ki ga vedno obdaja, ki ga spodbuja in vabi. Pomislimo samo, ali ne vodi končno vsako vpraševanje po smislu v to smer, ali ne vodi v to smer vsaka resnična ljubezen, vsako doživljanje »transa«? Prav je imel Blondel, ki je prišel do spoznanja, da se pravi misliti, Boga misliti,¹¹ in prav ima po svoje Sartre, da je za človeka bistveno, da hoče biti Bog.¹²

Iz istega spoznanja pa moramo tudi izhajati, kadar skušamo človeku približati razodetje v ožjem pomenu, kadar mu skušamo približati Kristusa v vsej njegovi kozmični razsežnosti, kakor ga je orisal sv. Pavel v pismu Kološanom. Človek je »potentia oboedientialis« za »unio hypostatica«, kakor pravi Karl Rahner.¹³ Tudi Bog razodetja v Kristusu se človeku nikakor ne vsiljuje, temveč je odgovor na njegovo najgloblje vprašanje, odgovor na njegovo osnovno iskanje in teženje. Temu spoznanju ustreza »homo viator« Gabriela Marcela bolj kakor »l'homme revolté« Alberta Camusa ali v svojo svobodo zaljubljeni človek Karla Jaspersa, čeprav ne smemo zanikati iskrenosti in delne resnice, ki ju najdemo tudi v izpovedih zadnjih dveh mislecev. Predvsem pa ob tem spoznanju moramo priznati vrednost misli in dela P. Th. de Chardina, ki si je tako zavzeto prizadeval človeku 20. stoletja približati Boga in Kristusa.

Nikakor seveda ne smemo misliti samo na izobražence v tem pogledu, temveč enako na tiste, ki ustvarjajo različne dobrine s svojim ročnim delom, in zato moramo tudi na tej osnovi graditi svoje govorjenje o Bogu in tudi nanjo postaviti »Jakobovo lestev«, ki vodi k Bogu. Spraviti moramo v sklad »horizontalizem« in »vertikalizem«, delo in molitev, prizadevanje za lepše življenje na zemlji in iskanje božjega kraljestva.

3. Zaradi svoje vere v prihodnost ima današnji človek globok smisel za čas, za zgodovino, za človeštvo sploh in za njegovo prizadevanje za razvoj. Do istega smisla za človeštvo sploh pa ga vodi tudi potreba po združevanju sil in naporov za splošen razvoj in graditev lepše prihodnosti. In tako se mu nehote zastavlja vprašanje, kako pridobiti človeka, kako človeštvo med seboj povezati. Zastavlja se mu vprašanje ljubezenske službe drug drugemu, žrtve drug za drugega, človeške skupnosti, ki jo vežeta medsebojno razumevanje in ljubezen, oziroma bi jo naj vezali. Zastavlja se mu vprašanje eksistenčne odvisnosti človeka od človeka, od družbe, od človeštva sploh.

Ta ugotovitev je za govorjenje o Bogu v našem času važna najprej zato, ker je iz nje razvidno, da današnjemu človeku nikakor ni povsem tuja vsaka misel na tradicijo in komunikacijo. Važna pa je ta ugotovitev

¹¹ Prim. M. Blondel, *La pensée*.

¹² Prim. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, 653—654.

¹³ K. Rahner, *Schriften zur Theologie VIII*, 43.

tudi zato, ker najdemo tako v današnji miselnosti osnove, na katerih moremo razvijati smisel in čut za skupnost v Cerkvi tudi pri človeku našega časa.

Seveda je vse to tem lažje, čim prepričljivejši so v medsebojnih odnosih verni ljudje. Skupnost vernih in njihov odnos do človeštva sploh bi morala biti takšna, da bi res prepričevala, da bi izzivala, da bi vznemirjala — zaradi dejavne ljubezni, zaradi pozitivne dejavnosti v svetu.

Doživetje takšne skupnosti, ki jo veže resnična ljubezen, doživetje resnične ljubezni je v verskem pogledu tako važno, da moramo prav v pomanjkanju tega doživetja v življenju, posebno v družini, iskati vzrok za odtujenost veri pri mnogih ateistih našega časa, ki je povezana istočasno z odtujenostjo resničnemu smislu življenja sploh.

Zato 2. vatikanski cerkveni zbor med vzroki nevere močno naglašala pomanjkljivosti v verskem življenju kristjanov, ki tako »pristni obraz Boga in religije bolj zakrivajo, kakor odkrivajo« (CS 19, 3).

Walter Kasper pa pravi v svoji knjigi »Glaube und Geschichte«: »Če pa ljudje nekje niso nikdar doživeli takšnih znamenj ljubezni in upanja, tudi verovati ne morejo. V takem primeru ni nobene druge poti do vere, kakor da veren človek postavi sebe za znamenje. Pričevanje za vero je brez priče za vero nemogoče. Nevera sveta tako ni v prvi vrsti sodba nad nevernimi, temveč nad vernimi, ki so pogosto vero v Boga zatemnili in potvorili. Vprašanje nove izkušnje Boga danes je zaradi tega obenem vprašanje nove verske prakse in nove izkušnje skupnosti vernih.«¹⁴

Do podobnega prepričanja prihaja tudi A. Dondeyne: »Samo avtentično krščanstvo, ki živi v živem razgovoru s svetom, more današnjemu človeštvu pomagati, da najde Boga.«¹⁵

Kakor so se mnogi oddaljili od Boga zaradi slabega zgleda vernih, tako se bodo po dobrem zgledu — ljubezni vernih zopet vrnili k Bogu. V času antropocentrične miselnosti in močno razvitega čuta za humanizem morajo verni ljudje še posebno paziti, da bodo prozorni za Boga in Kristusa in da bodo delali za takšne odnose med ljudmi, ki bodo odsevali božjo bližino oziroma božje kraljestvo. Verni ljudje morajo naravnost zakramentalno delovati na neverne, kar v luči nauka o nadnaravni skupnosti, o nadnaravnem občestvu ni težko razumeti. Piet Schoonenberg pravi zato: »Samo v sočloveku, v njegovem darovnem odnosu do mene in v mojem darovnem odnosu do njega, je pred menoj božja milost, ki mi je dana.«¹⁶

Kolikor je Bog res življenjsko važno vprašanje, in to je, toliko nam je vse, o čemer smo pravkar govorili, še bolj razumljivo. Večkrat namreč v polnem pomenu velja danes pregovor, da je srce krivo, če človeka boli glava, in da je treba najprej to srce ozdraviti in prebuditi v njem čut za Boga. Kristus sam pravi: »Če se torej tvoja notranja luč stemni, kolika bo tema« (Mt 6, 23).

Sicer pa moramo sploh reči, da niti povsem razumsko prepričanje o Bogu ali teoretično spoznanje, da je Bog, končno ni mogoče brez neke

¹⁴ W. Kasper, n. d., 138.

¹⁵ A. Dondeyne, Umstrittener Glaube, 58.

¹⁶ P. Schoonenberg, Ein Gott der Menschen, 41.

predhodne odločitve, čeprav s tem nočem reči, da je ta odločitev slepa, čisto tveganje. In ta odločitev je, da ima vse, kar je in kar se dogaja, končno neki smisel, da ni vse skupaj brez smisla, absurd, kakor je bil prepričan Albert Camus, ki je vse preveč videl samo zlo in trpljenje na svetu. V zvezi s to ugotovitvijo pravi zopet Walter Kasper: »Vera v Boga ostane tveganje, vendar je smiselno in odgovorno tveganje.«¹⁷

Pot do Boga je končno tudi kakor pot do Kristusa speljana preko »nespameti« križa, in to, kar zadeva najdenje te poti in kar se tiče hoje po isti poti. Zmorejo jo tisti, ki so kakor Abraham pripravljeni »iti iz svoje dežele... v deželo, ki jo Bog sam pokaže« — ki so resnično odprti za resnico in ljubezen in so se v službi resnice in ljubezni pripravljeni odpovedati sebi, kolikor se ta jaz ljubosumno zapira vase. Kako daleč pa kdo na tej poti pride, od česa vse je to odvisno in kdo vse je na pravi poti, na ta vprašanja pa more zanesljivo odgovoriti samo Bog, ki edini vidi v skrivnostno človekovo srce, ki je »večji od našega srca in ve vse« (1 Jan 3, 20).

Na vsak način je naravno spoznanje Boga za teologijo danes zelo važno. E. Schillebeeckx npr. pravi: »Današnja situacija človeštva zahteva od teološkega razmišljanja o veri poleg medkrščanskega ekumenskega dialoga tudi dialog z velesilo ‚Ateizem‘ ali bolje povedano s popolnoma posvetnim nazorom, z religijo brez Boga... Naravno priznanje človeškega preseganja čisto zemeljskega izkustva je nujno potreben pogoj za nadnaravno razodetje kakor tudi za vero v dejstvo, da nam Bog prihaja nezaslužen naproti.«¹⁸ Boga, ki se človeku sicer nezaslužen, nadnaravno razodeva oziroma se je razodel, je treba vendarle prikazati kot odgovor na vprašanje, ki ga predstavlja človek s svojo bitnostjo, s svojim življenjem in delovanjem.

Seveda istočasno ne smemo nikdar pozabiti, da Boga ne bomo našli ob sklepu dokazovanja ali sploh miselnih konstrukcij, temveč na cilju svojega angažmaja, zavzemanja za ljubezensko službo bližnjemu, zakaj Bog je ljubezen, kakor pravi sv. Janez.

Sklepne misli

Iz povedanega smo mogli razbrati, da govornice o božji smrti nikakor ne smemo omalovaževati, čeprav ne soglašamo s tistimi, ki smo jih imenovali radikalne teologe mrtvega Boga, ali z drugimi, ki jim božja smrt dejansko pomeni enostavno zanikanje Boga. Tudi problem božje smrti moramo obravnavati resno in gledati v njem znamenje časa, ki je treba nanj odgovoriti.

Nasproti postulatoričnemu ateizmu moramo utemeljiti postulatorični teizem, to se pravi, da moramo pokazati, kako pomeni Bog v resnici odgovor na človekovo vprašanje, na človeka kot transcendentno vprašanje, ki bi brez Boga ostalo brez odgovora. Pokazati moramo, kako vera v Boga utemeljuje, spodbuja in zagotavlja človeštvu njegov razvoj. Teologija torej mora danes postati teološka antropologija.

¹⁷ W. Kasper, *Gott in der Geschichte*, v: Kutschki, *Gott heute*, 147.

¹⁸ E. Schillebeeckx, *Gott-Kirche-Welt*, 24—25.

Če smo morali priznati, da se je Bog v nekem pogledu oddaljil od današnjega sveta, ali še boljše, da se je svet danes oddaljil od Boga, potem ne smemo prezreti, da so verni ljudje tem bolj poklicani, da s svojim življenjem in delom Boga približajo svetu, pričajo zanj in tako postanejo »luč sveta« in »sol zemlje«. V tem pogledu pa dobijo Kristusove besede o resnici, katere spoznanje izvira iz življenja, posebno veljavo. Kristus namreč pravi: »Če boste v mojem nauku vztrajali, boste zares moji učenci; spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila« (Jan 8, 31. 32).

Kakor celo izrazit ateizem tako moramo tudi govorico o božji smrti vzeti kot milost, kot božji klic, ki moramo nanj odgovoriti s prečiščevanjem svojih misli in z njimi povezanih predstav o Bogu, s poglobljenim življenjem iz vere v Boga, ki bo sledilo iz omenjenih prečiščenih misli o Bogu in bo to prečiščevanje pospeševalo. Vera v Boga naj res postane dialog med nami in Bogom, dialog, ki ne sme nikdar prenehati, kakor se ne ustavi življenje in ne prenehajo njegove izkušnje.

Na vsak način moramo človeka tudi danes vzeti takšnega, kakršen je v resnici, kakor ga določuje zgodovinska situacija, in mu tako govoriti o Bogu, kakor ta situacija zahteva, ne da bi seveda resnico potvarjali ali osiromašili. Pokažimo, da resnični Bog živi tudi danes in da je zato kot človek umrl na križu, da bi tem učinkoviteje živel med nami; da je zato postal človek, da bi nikdar ne imeli občutka, da je daleč od nas.

Povzetek

VERA V BOGA V ČASU »BOŽJE SMRTI«

Vekoslav Grmič

Govorica o božji smrti je danes močno razširjena. Božjo smrt ali mrtvega Boga omenjajo ateisti in teologi. Prvi izražajo s tem svoje prepričanje, da Boga ni, ali da vsaj nima pomena o njem govoriti, ker ga človek ne potrebuje; drugi pa skušajo z božjo smrtjo dopovedati dejstvo, da so se govornice in z njo povezane predstave o Bogu popolnoma spremenile. Nas zanimajo v tem predavanju predvsem prvi, zanima nas pojav ateizma v našem času, zanimajo pa nas tudi zahteve, ki jih ta pojav postavlja, kar zadeva naše govorjenje o Bogu.

Kar se tiče zgodovinske situacije božje smrti, moramo predvsem omeniti množičnost današnjega ateizma, njegov postulatoričen značaj, deskralizacijo današnjega sveta in sekularizacijo človeškega življenja. Zadnja pojava sta gotovo v tesni zvezi z razvojem znanosti in tehnike, z urbanizacijo in s samozavestjo, kar zadeva miselnost današnjega človeka. Omenjenim pojavom ustreza dejstvo, da so nekatere predstave o Bogu današnjemu človeku tuje, da so zanj kakor mrtve in nerazumljive, da, nesprejemljive, čeprav so bile nekoč zelo razumljive in domače. Da, iz istih razlogov se je spremenila tudi vrednost, prepričljivost različnih poti do Boga ali dokazov za božje bivanje.

Kljub temu pa Bog še vedno živi, tudi v tej na videz negativni situaciji za prepričanje o Bogu. Treba je samo resnična dejstva upoštevati in na njih graditi. Ta dejstva so predvsem tale: antropocentričnost in eksistencialna usmerjenost v miselnosti današnjega človeka, očarujoč vpliv znanosti in tehnike, njegova vera v prihodnost, njegov smisel za zgodovino in za medsebojno

povezanost človeštva v skupnih naporih za razvoj in napredek. Boga je treba prikazati kot poroka vsega, kar je pozitivnega v miselnosti in v prizadevanju današnjega človeka. Treba ga je prikazati kot postulat človeškega življenja, kot skrivnostnega gosta in nevidnega pospeševalca človeške dejavnosti, ne pa kot tujca in človekovega tekmeca.

Situacija božje smrti nam mora postati božji klic, vzeti jo moramo kot milost, ki nam jo Bog daje, da bi lažje poglobili svoje misli o Bogu in zaživeli bogatejše življenje iz njega, da bi sami zanesljiveje hodili po potu h končnemu cilju in bili drugim svetlejša luč na isti poti.

Zusammenfassung

DER GLAUBE AN GOTT IN »DER STUNDE SEINES TODES«

Vekoslav Grmič

Heutzutage pflegt man viel vom »toten Gott« zu sprechen. Sowohl Atheisten als auch Theologen reden vom Tode Gottes. Die ersten wollen dadurch ihre Überzeugung, daß es keinen Gott gibt, zum Ausdruck bringen; oder daß es bedeutungslos sei, von ihm zu reden, weil der Mensch seiner gar nicht bedarf. Die zweiten dagegen wollen dadurch hervorheben, daß sich die Vorstellungen von Gott, sowie die Art und Weise von ihm zu reden, gänzlich verändert hätten. Im folgenden Vortrag wollen wir unsere Betrachtung in erster Linie den Atheisten und dem Atheismus der heutigen Zeit zuwenden, sodann aber auch bestimmte Forderungen erläutern, die gelegentlich diesbezüglicher Gespräche beachtet werden sollten.

Die Überzeugung der Ateisten, daß »Gott tot ist«, tritt in unserer geschichtlichen Epoche massenhaf in Erscheinung, weist einen postulatorischen Charakter auf und ist die logische Folge der Desacralisation der heutigen Welt und der Sekularisation des menschlichen Lebens. Beide Erscheinungen stehen jedenfalls in engster Verbindung mit der fortschrittlichen Entwicklung der Wissenschaft und Technik, ferner auch mit der Urbanisation und mit dem steigenden Selbstbewußtsein in der Gesinnung des modernen Menschen. Daraus ergibt sich Folgendes: Bestimmte Vorstellungen von Gott sind dem modernen Menschen fremd, unzugänglich, ja, ganz und gar unannehmbar, obgleich sie ihm in vergangenen Zeiten völlig verständlich und vertraut waren. Aus diesem Grund ist der Wert der bisherigen Beweisführung für die Existenz Gottes stark gesunken.

Trotz dieser anscheinend negativen Lage der Glaubensüberzeugung lebt Gott doch noch immer. Um dem heutigen Menschen die Glaubensquellen wieder zu erschließen, muß man nach wahrheitsgetreuen Tatsachen greifen und darauf bauen. Man soll folgende Tatsachen beachten; die antropozentrische Weltanschauung, die unter bezaubernden Einfluß der Wissenschaft und Technik stehende Gesinnung des heutigen Menschen und dessen fester Glaube an die Zukunft, sein historischer Sinn, die Überzeugung, daß der Menschheit in gemeinsamer Anstrengung der Fortschritt und die Entwicklung tatsächlich erreichbar sind. Gott soll als Bürge alles dessen dargestellt werden, was in der Gesinnung und im Bestreben des heutigen Menschen einen Wert in sich birgt. Nur so wird Gott dem Menschen ein Postulat seines Lebens, ein geheimnisvoller Gast, ein unsichtbarer Förderer des menschlichen Tätigkeitsdranges werden. Nun wird Gott für den Menschen kein Fremder und auch kein Rivale mehr sein.

Im »Tode Gottes« soll der Christ einen von Gott ausgehenden Ruf vernehmen, den er als ein Gnadengeschenk Gottes willkommen heißen möge.

Dieser Ruf bedeutet für ihn eine Aufforderung die Gedanken an Gott zu vertiefen, zu klären und in engerer Verbindung mit ihm reicher zu leben. So wird der Mensch mit sichererem Schritt seinem Endziel entgegengehen und auch seinen Mitmenschen ein helleres Licht auf dem gemeinsamen gleichen Wege sein.

Résumé

LA FOI EN DIEU A L'HEURE DE LA »MORT DE DIEU«

Vekoslav Grmič

Le thème de la mort de Dieu est devenu habituel à notre époque. Athées et Théologiens en parlent. Les premiers, pour affirmer leur conviction que Dieu n'existe pas, ou, tout au moins, pour dire que, parler de lui n'a pas de sens, puisque l'homme peut fort bien s'en passer. Les deuxièmes, par contre, veulent mettre en relief le fait que les façons de parler de Dieu et les manières de se le représenter ont changé radicalement. Dans l'exposé qui va suivre nous nous intéressons surtout aux athées et au fait de l'athéisme dans notre temps. Nous examinerons aussi les exigences que pose ce phénomène en ce qui touche à notre langage sur Dieu.

Le phénomène de la »mort de Dieu« est coextensif à l'étendu de l'athéisme contemporain, présenté comme une conséquence logique de la désacralisation de l'univers et de la sécularisation de la vie. Ces faits sont liés sans doute au progrès de la science et de la technique, à l'urbanisation et à la conscientisation de plus en plus poussée de l'homme moderne. De tout ceci se dégagent certaines conséquences que voici: certaines représentations de Dieu, jadis compréhensibles et familières, sont devenues aujourd'hui étrangères, mortes, incompréhensibles, inacceptables même. La valeur démonstrative des preuves de l'existence de Dieu a, par le fait, diminuée.

Cependant, même dans cette situation apparemment si négative, les chances de Dieu demeurent. Pour redonner à l'homme la possibilité de croire en Dieu, il faut partir des réalités profondes dont il vit: la vision anthropocentrique du monde, la mentalité fortement influencée par la science et la technique, la foi en l'avenir, le sens de l'histoire, la conviction qu'une humanité unie dans le même effort peut atteindre un progrès et un développement réels. Présentant Dieu comme le garant de tout ce qui est positif dans l'effort humain, il apparaîtra comme l'exigence nécessaire dans la vie, comme l'hôte mystérieux et le promoteur invisible de l'activité humaine. Il ne sera plus l'étranger et le rival de l'homme.

Le chrétien verra dans la mort de Dieu dans le coeur de son frère un appel, venant de Dieu même. Il y verra une invitation à approfondir et à purifier son idée de Dieu et à mieux vivre de lui. Ainsi il marchera d'un pas plus assuré vers sa destinée dernière, et il sera, pour les autres, un guide plus convaincant.

VERA V BOGA V ČASU »BOŽJE SMRTI«

Koreferat — Ivan Pajk

Predavanje »Vera v Boga v času božje smrti« odpira celo vrsto vprašanj in problemov. Gre za najtežjo in najvažnejšo problematiko sveta in človeka, za temeljno vprašanje teologije, saj z njim dobiva vse preteklo, sedanje in prihodnje zadnji in najsvetejši smisel, ali pa se vse končuje v temi, nesmislu,

eksistenčni grozi nič. To vprašanje nas mora do dna razgibati, do križa vznemiriti in hkrati dvigniti k dinamizmu vere in upanja. Z notranjim nemirom in strastnim iskanjem se moramo v tej odločilni uri za nas vprašati, kako naj o Bogu, ki ga tako rekoč gledamo, govorimo v današnjem duhovnem ozračju, v katerem je, kakor smo slišali, močno navzoča božja smrt; kako naj govorimo o Bogu in svoje brate potrjujemo v veri? Kako naj v času množičnega ateizma, desakralizacije in sekularizacije, ki gotovo oblikuje strukturo današnjega človeka, v ozračju agnosticizma, subjektivizma, relativizma itd., ki je del mišljenja in življenja modernega človeka, govorimo in pričamo o Bogu, ki je svoboda in ljubezen? Vprašanje lahko stavimo še malo drugače. Ali moremo verni, ki nam je Bog začetek in konec, razumeti tiste svoje brate, s katerimi skupaj plovemo v isti pristan, pa jim je Bog, tako so prepričani, nepotreben in so brez njega srečni? To je nova duhovna situacija, v kateri Bog v človeku umira, pa čeprav ga more s svojo pametjo iz njegovih del spoznati, a ga ne spozna. Poznamo duhovne in kulturne tokove sodobnega časa? Zmoremo o Bogu še sploh kaj učinkovito povedati? Zmoremo tako govoriti, da bomo vznemirili in pritegnili našega soseda? Takšna govorica o Bogu je gotovo nepojmljivo težka. In kakšna naj bi bila naša govorica, da bi z njo mogli skrivnost Boga, zaklad vere današnjemu človeku tako približati, da bi postala eksistenca Boga zanj življenjsko važna, aktualna, vznemirljiva? Vera v Boga mora človeku odkrivati njegovo bogastvo, večne vrednote življenja in pravo človeško podobo. Naša govorica o Bogu bo morala zadeti eksistencialno globino sodobnega človeka. Končno je to naše poslanstvo, ki ga moramo izvršiti! Prepričanje o Bogu ne more ostati na površini, še veliko manj pričevanje o njem. Če se to dogaja, potem je naše govorjenje in pričevanje slabokrvno. Lahko postanemo samo pismouki in farizeji, kar gotovo tudi smo, čuvarji in arhivarji, tudi to moramo biti, predvsem pa moramo biti preroki, ki razumejo znamenje časa.

Če je lahko hebrejski in nato grški in rimski duh izrazil s svojo govorico skrivnost Boga in Kristusa, kar je bilo potrebno in zelo važno, želi 2. vatikanski zbor, da to osrednjo skrivnost sveta in človeka, odrešenjsko ljubezen, podamo v duhu in govorici sodobnega časa in jo obogatimo z novimi spoznanji človeškega duha.

Kako naj odgovorimo na množični ateizem, na desakralizacijo in sekularizacijo, ki nastajajo kot posledica razvoja znanosti in napredka tehnike, ki omamlja človeka in ga trga od Boga, namesto da bi ga osvobajala, očiščevala in vodila k Bogu. Dejstvo je, da je ateizem, smrt Boga, močno navzoč povsod in v celotnem našem slovenskem prostoru, da že dolgo vpliva na našega človeka in oblikuje njegovo mišljenje. Dejstvo je, da skuša učni načrt na naših šolah umetno ustvarjati nepremostljiv prepad med vero in znanostjo in zelo verjetno bodo pri tem še vztrajali. To čutijo naši otroci in njihovi starši ter vsi, ki z otroki delamo. Ponovno slišimo od naših otrok in staršev, da v šoli drugače učijo. Zato prav tako umetno ustvarjajo razklanost v mladem človeku in to v stvareh, ki si ne morejo nasprotovati, kvečjemu dopolnjevati. Takšna dejstva moramo upoštevati, pa čeprav so nam še tako nerazumljiva.

Kakšno naj bi bilo zdravilo proti tako močnemu vplivu okolja? Kdo more močneje in učinkoviteje vplivati na formacijo in odločanje mladega človeka? Gotovo so to naše verne družine, verske skupnosti in naš šolski in pošolski verouk.

Temelj vzgoje in prav posebej še verske vzgoje so družine. Če otrok v družini, kjer raste, gleda in doživlja ljubezen med starši, potem naše govorjenje o Bogu ne bo prazno, saj je v tej družini Bog navzoč kot ljubezen. Našega krščanstva ne moremo graditi na besedičenju, ampak na izkustvu ljubezni, ki ga človek dobi v družini in ga pogloblja v verski skupnosti.

Danes močno poudarjajo, da je vera več kot samo znanje verskega nauka in resnic, čeprav je tudi to potrebno, vendar premalo. Poznam moža, ki zelo dobro pozna katekizem in se s tem tudi rad pohvali, nima pa vere in se ni osebno odločil za Boga in Kristusa. Einstein, ki je bil tako zamaknjen nad skladjem v vesolju in občudoval um, ki se v naravnih zakonih odraža, ni imel vere v osebnega Boga. Odkril je Boga filozofov, ki kmalu umre. Verouk je nujno treba tako oblikovati, da bo otrok po osmih letih verouka odprt in disponiran za Boga in da se bo lahko osebno odločil zanj. Pri dejanju vere ne gre le za sprejemanje verskih resnic, ne gre le za pritrditev nauka, ki ga slišimo, temu marsikdo pritrdi, gre za veliko več, za nekaj najbolj osebnega; predvsem zato, da se v veri oklenemo Boga samega, ne pojmov in resnic o Bogu. Potrebna je torej osebna odločitev najprej in predvsem za Boga. Odpreti se je treba ponudbi njegove ljubezni, s katero nas vabi in o kateri smo že dobili izkustvo v svoji družini. To izkustvo pa se mora poglobljati v skupnosti, ki človeka vklene v službo ljubezni. Naši veroučni učbeniki so gotovo velik korak naprej in močno upoštevaajo navedena dejstva. Skušajo zadovoljiti otrokov razum in srce in ga nagibljejo predvsem k osebni odločitvi, ko prikazujejo vero kot vrednoto, nadvse važno za življenje. Tako se bo otrok, ki pa že skoraj ni več otrok, ob zdravem zorenju in nevsiljivem vplivu laže osebno odločil za Boga.

Kako naj se razgovarjamo z mladino o Bogu, saj jo imamo kar precej, a je naš verouk ne »gane«? Morda je to najvažnejše in hkrati najtežje vprašanje našega oznanjevanja danes. Imam občutek, da tej nalogi nismo kos in ne sposobni. Dogaja se nam, da prihajajo k verouku, ker nekaj iščejo, se zanimajo, in spet odhajajo, ker nerazumljivo odgovarjamo na njihovo iskanje in povpraševanje. Vprašanje je spet v tem, v kakšni govorici podamo skrivnost Boga, ki je tudi skrivnost njihovega življenja, mladosti, ljubezni in problemov.

Pri mladem človeku je treba upoštevati neke stopnje razvoja in zrelosti v sprejemanju Boga in verskih resnic. Mlad človek ne more celotne skrivnosti Boga sprejeti z enako odprtostjo, intenzivnostjo, aktualnostjo in notranjo močjo. V letih zorenja je odprt nekaterim resnicam in skrivnostim bolj kot drugim. To notranje zorenje, zakon rasti in odpiranja Bogu, ki se s starostjo spreminja, je vsekakor treba poznati in upoštevati. Nekaj važnih dejstev. Mlad človek je usmerjen k svetu in to po božji volji, zato ga ne smemo odtrgati od sveta, ki ga mora po božjem naročilu spopolnjevati. Samo na zemlji si pripravlja nebesa. Vključen je v graditev sveta. Če bo uvidel, da mu je prav tu dal Bog posebno nalogo, da tudi Bog želi njegov napredek in uspeh, se bo tudi sam Bogu odprl in povezal z njim. Uvideti mora, da njegova sreča in uspeh zavisita od njegovih duhovnih in moralnih kvalitet ter pristne človečnosti. Za vse to pa je tako zelo občutljiv. Samo v tej zvezi se ga bo najprej dotaknila tudi verska problematika in se bo zanjo zanimal, saj je prav to primerna dispozicija k osebni veri in ponovni odločitvi za Boga. Ob Bogu pa bo odkrival svoje notranje bogastvo in se tako še globlje povezal z njim.

Če hočemo mlademu človeku govoriti o Bogu, moramo nujno prodreti v njegov svet, odkriti njegovo življenjsko problematiko, na svojo moramo pozabiti, sicer bomo streljali v prazno, četudi smo zelo dobro pripravljeni. Ne gre za nobeno prilagajanje v napačnem pomenu, gre pa za znanje, vživljanje in topel človeški odnos.

Naše govorjenje o Bogu v zvezi z razodetjem povzroča težave ljudem, ki prihajajo iz sodobne šole in ki s svojo glavo mislijo. Nikakor Bog ne želi, da bi verske resnice slepo sprejemali brez povezave z odkritji in resnično znanostjo. Sodobnega srednje izobraženega človeka zanimajo marsikatera vprašanja tudi iz sv. pisma; vprašanje o nastanku sveta, človeka, izvorni greh itd. Na takšne in podobne težave ne smemo gledati naivno. Tako navadno delamo, ker je najlaže,

pa odbijamo. Tudi v teh razlagah so potrebni premiki in razvoj. Važno je vedeti, da je razodetje božje in človeško delo; obleka, v katero je odeta verska resnica, pa je povsem zgodovinsko, časovno in prostorno pogojena. Razodetje je tako raslo in se razvijalo. Pri razlagi, kaj je verska resnica in kaj časovno pogojena oblika, nas varno vodi Cerkev, ki razlaga in varuje božje razodetje. Pa tudi v tem pogledu, kar zadeva učenje Cerkve, prihaja do izraza človeški element, ki je zgodovinsko pogojen po znanosti in kulturi. Celotne formulacije dogem se spreminjajo, čeprav je vsebina nespremenljiva.

Takšna dejstva je nujno treba vedeti in marsikatero težavo bodo odpadle, kljub temu pa bo ostala vsebina verske resnice nespremenjena, postala pa bo sprejemljiva za človeka, ki je na tekočem s sodobnimi dognanji.

Naši verniki so bili in so še razočarani nad sv. pismom predvsem zato, ker smo poudarjali le božje razodetje, premalo pa človeško, bili smo monofiziti. Človeško stran božje govornice pa je mogoče razumeti le na njenem duhovnem in literarnem ozadju.

Na postulatorični ateizem je treba odgovoriti z postulatoričnim teizmom. Prav današnji svet s svojim razvojem, napredkom, tehniko, standardom, potrebuje Boga, usodno pa je lahko, če nas trga od Boga. Človekova rastoča zavest in moč nad svetom zahtevata nasprotno — visoko duhovno razvitost, moralno višino in pristnejšo človečnost, sicer nas bo naša lastna moč zadržala. To dejstvo moramo nujno upoštevati, ko govorimo o Bogu današnjemu človeku. Nikdar pa ne smemo svojega neznanja in lenobe mašiti z Bogom in vero, kar žal večkrat delamo. Nikdar se ne bojmo prav nobenih odkritij, saj so tudi korak naprej k Bogu! Utrujmo vero z znanjem in ne z neznanjem!

Vera v Boga, ki je stvarnik vsega, je svobodna človekova osebna odločitev, je predvsem stil življenja, je novo življenje, nov človek. Spoznanje Boga iz izkustva ne spada v izkustveno znanost, prav tako tudi zanikanje Boga ne. Nujno pa je potrebna znanstvena utemeljitev vere v Boga pred osebno odločitvijo, saj prav znanost razsvetljuje duha časa in njegove probleme. Prav zaradi napredka in silnega razmaha tehnike gre danes predvsem za človeka samega, ki ga močno ogroža njegova lastna moč in tehnika. Zmanipulizirani in izpraznjeni človek doživlja duhovno stisko in izgublja vero v sleherni človeško vrednoto. Naša govornica o Bogu pa mora zadeti prav v jedro človekove ogrožene eksistence. Med znanostjo in življenjem že zevajo prepadi in nastajajo razdalje. Človek se vedno bolj odtuja sebi, posameznik je vedno manj pomemben, izginja, se utaplja, ne najde več sam sebe. Ta eksistenčni vakuum je treba napolniti. Prav zato je potreben Bog in vera vanj kot najvišjo vrednoto, ki daje vsemu zemeljskemu najvišji in zadnji smisel, najprej in predvsem pa človeku. Tako človek ne bo služil in bil zaslužjen svojemu napredku, ampak ga bo ljubil, vedno bolj rasel v svoji človečnosti, svobodi in poglobljal čut odgovornosti, med seboj se bo vedno bolj razumel in učinkoviteje ljubil.

Vse naše govorjenje o Bogu pa mora biti prežeto z veliko iskrenostjo in globoko poštenostjo. Priznajmo svojo omejenost, izogibajmo se triumfalizmu in duhovnemu nasilju, priznajmo svoje napake! Tako bodo naši poslušalci dobili zdrave in prave pojme o vsem, kar jim hočemo povedati. V Cerkvi bodo videli svetost in greh, pa bodo razumeli, da ne more biti drugače. Vedno pa govorimo z resnično ljubeznijo o stvari brez fanatizma in boleznega kritikarstva in najprej spoštujemo in ljubimo tiste, katerim govorimo o Bogu.

Toliko o našem govorjenju in oznanjevanju o Bogu v svetu, kjer je Bog mrtev. Je pa še druga odličnejša in trdnejša pot. Po človeku in skupnosti, ki je vključena v službo ljubezni do bližnjega, proseva Bog tiho in skrivnostno kot v betlehemske noči, mogočno in nepremagljivo kot na velikonočno nedeljsko jutro.

Hierarhija resnic

Anton Strle

Kardinal Suenens je zadnje čase ponovno opozoril, da je danes ena od mnogih teologij tudi ta: določiti globlji smisel t. i. »hierarhije resnic«. Sicer moramo že takoj na začetku poudariti, da krščanstvo nikakor ni v prvi vrsti neki nauk, kaj šele ideologija v smislu vedno znova se pojavljajočih nazorov, ki bi hoteli krojiti življenje po svojih abstraktnih idejah. Krščanstvo je marveč v prvi vrsti zgodovina, kakor radi pravijo danes; je dogajanje med absolutno svobodno osebo Boga in relativno svobodno osebo človeka, »pri čemer se eden podarja in drugi hvaležno sprejema in se v sprejemanju daru podarja nazaj ter se odpira za Darovavca«. ¹ Vendar pa iz tega prvenstvenega sledi tudi določeno gledanje na človeka, svet, življenje, sledi tudi sistem verskega nauka. Naj se nekateri tudi danes potegujejo za nekakšen iracionalizem; vendar takšen iracionalizem pred sodnim stolom sv. pisma, ki mora biti duša teologije in oznanjevanja, ne more obstati, kakor racionalizem ne more. Po zgledu in naročilu sv. Pavla smo se dolžni truditi za to, da bi »spoznali vse spoznanje presegajočo Kristusovo ljubezen«, da bi se »spopolnili do vse polnosti božje« (Ef 3, 19).

Kaj pomeni »hierarhija resnic« in njeno upoštevanje v teologiji in oznanjevanju, nam na svoj način pojasni intervju, ki ga je imel znani teolog Y. Congar na luksemburškem radiu 25. 4. 1969. Postavljeno mu je bilo tole vprašanje: »Pripoved o stvarjenju človeka je mit. To je mnenje večine znanstvenikov. Če pa Adam in Eva nista živela, potem tudi ni izvirnega greha, ni potrebno odrešenje, ni potreben Kristus. Ali ne? Torej propade celotni nauk krščanstva?« — Congar je odgovoril: »Ravnati moramo ravno narobe: Kristus je živel, apostolsko pričevanje je neovrgljivo. Izhajati moramo iz Gospodovega vstajenja kakor sv. Pavel; ta pravi v pismu Rimljanom 5: Človek je od začetka podrejen dvema močnima dejavnikoma, grehu in odrešenju. Géneza ni poročilo kakega očividca. To je slikovit prikaz silno globoke resničnosti. Posameznosti, okvirnosti so slikovite, v tem pomenu je to mit. Bilo bi pa neumno, če bi iz tega napravili ugovor zoper vero. Beseda ‚mit‘ ima dva pomena: lahko pomeni nekaj nesničnega, lahko pa je tudi pesniška oblika neke zgodovine.« ²

Iz tega dogodka pač zlahka vidimo, da ni vseeno, kaj postavljamo v središče, na prvo mesto; ni vseeno, čemu posvečamo največ pozornosti, čemu pa manj ali le prav malo. Ni vseeno, kaj se v celotnem sistemu in pri posameznih delih tega sistema izkazuje kot tečaj in stekališče vsega ostalega. Podobno kakor za teologijo velja to tudi za oznanjevanje.

Drugi vatikanski koncil govori o »hierarhiji resnic« v zvezi z ekumenizmom. Takole pravi: V ekumenskem dialogu morajo katoliški teologi nastopati »z ljubeznijo do resnice, z dobrohotnostjo in ponižnostjo. Pri

¹ H. Waldenfels, Offenbarung, München 1969, 133.

² Y. Congar, nav. v: Theologie der Gegenwart 12 (1969) 115. K temu naj pripomnimo, da neredki, zlasti francoski avtorji, opozarjajo, naj ne uporabljamo v takih zvezah besedo »mit«, ker ateistični propagandisti iz katerega koli tabora to zelo radi zlorabljajo; marveč naj rajši govorimo o »simbolih«, o »simboličnem« izražanju.

primerjanju naukov med seboj naj se zavedajo, da znotraj katoliškega nauka obstoji neki red ali 'hierarhija' resnic, ker je zveza teh resnic s temeljem krščanske vere različna. Tako se bo zravnila pot, ki bo po tej bratski tekmi vse spodbujala h globljemu spoznavanju in k jasnejšemu razodevanju nedoumljivega Kristusovega bogastva« (E 11, 3). Poleg zahteve po spreobrnjenju srca — tako pač smemo pripomniti — je to ena od najvažnejših točk odloka o ekumenizmu.

Koncil izraža prepričanje, da v celotni zgradbi katoliškega nauka obstoji z ene strani nosilni temelj in središče vsega ostalega, z druge strani pa obstoje resnice, ki so s tem temeljem in središčem povezane na različen način: nekatere mnogo trdneje, tesneje in jasneje kakor druge. In to je pri delu za edinost kristjanov, tisto edinost, katero hoče Kristus (E 4, 1), nujno potrebno upoštevati.

Tukaj ne bomo razmišljali o pomenu »hierarhije resnic« za ekumenizem, ampak o pomenu, kakršnega ima upoštevanje takšne hierarhije za naše tako rekoč notranje, domače območje. Ustavili se bomo nekoliko ob treh točkah: 1. kako je bilo z upoštevanjem »hierarhije resnic« v zgodovini krščanstva oziroma Cerkve; 2. kaj je v objektivnem pogledu temelj in odločilno središče celotne zgradbe ali hierarhije verskega nauka Cerkve; 3. kako je na »hierarhijo resnic« treba danes paziti pri nekaterih oddelkih teologije in oznanjevanja.

1. Hierarhija resnic v zgodovini Cerkve

1. Čas pred tridentinskim koncilom

Da so prvi oznanjevalci evangelija zelo jasno vedeli, kaj je središče vsega oznanjevanja, to lahko vidimo na vsakem koraku, če količkaj pozorno beremo novo zavezo. V pismu Rimljanom npr. je sv. Pavel zapisal stavek, ki ga danes neredki eksegetje imenujejo »kratko formulo«, kratek obrazec krščanstva: »Če boš s svojimi usti priznal, da je Jezus Gospod, in boš v svojem srcu veroval, da ga je Bog obudil od mrtvih, boš zveličan« (10, 9). V 1. pismu Korinčanom pa pravi: »Judje zahtevajo znamenj in Grki iščejo modrosti, mi pa oznanjamo Kristusa križanega ... božjo moč in božjo modrost« (1 Kor 1, 22—24). Biblicist Rolf Baumann je že v naslovu svoje knjige prva tri poglavja 1. pisma Korinčanom označil kot »središče in pravec krščanstva«.³

Kaj pa cerkveni očetje? Že pri prvih, tj. pri apostolskih očetih lahko ugotovimo zelo jasen čut za to, kaj spada k substanci ali jedru krščanske vere, kaj pa je s tem jedrom le bolj ali manj tesno povezano, ne da bi ga samo sestavljalo. Sv. Ignacij Antiohijski npr. čisto v začetku 2. stoletja piše, da so kristjani tisti, »ki živijo po nedelji, na katero je všlo tudi življenje po njem (Kristusu) in njegovi smrti« (Magn 9, 1). Zoper tiste, ki so rekli: »Če tega in tega ne najdem v listinah, v evangeliju, ne verujem«, odgovarja Ignacij: »Zame je pa listina Jezus Kristus, nedotakljiva

³ Rolf Baumann, *Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther 1, 1—3, 4*. Aschendorf, Münster 1968.

listina njegov križ, njegova smrt, njegovo vstajenje in vera po njem; v tem se hočem opravičiti po vaši molitvi« (Filad 8, 2).⁴

Znani strokovnjak J. B. Franzelin ugotavlja, kako zelo jasno upošte-vajo hierarhijo med posameznimi resnicami krščanstva cerkveni očetje, zlasti največji med njimi: Irenej, Klemen Aleksandrijski, Origen, Avgu-štin itd. Posebej je aleksandrijska šola izrazito razlikovala med resnicami, ki naj jih izrečno in jasno spoznajo tudi preprosti kristjani, in takimi resnicami, ki jih je mogoče izrečno spoznati le z globljim razmišljanjem in ni potrebno, da bi bile posredovane vsem kristjanom, čeprav ne smemo misliti, da bi cerkveni očetje pri tem razlikovanju zahajali v nekakšno ustvarjanje razredov med kristjani višje in nižje stopnje. Tudi so cerkveni očetje razlikovali med tem, kar je »regula fidei« (pravec vere), in tem, o čemer je mogoče še razpravljati (»in quaestionem venire«).⁵ Praktično se je razlikovanje med glavnim in stranskim v prvi dobi krščanstva jasno kazalo pri poučevanju katehumenov in krščanskega ljudstva sploh.⁶ V tem pogledu bi se mogli tudi mi danes veliko naučiti npr. iz katehez sv. Cirila Jeruzalemskega. Pa bi najbrž ne bilo toliko nevarnosti, da bi se, kakor je trdila pred nedavnim zagrebška študentka Ana Benc, naš verouk tako rad spremenil v »frazarjenje«. Ta študentka je — sicer verjetno z mnogo pretiravanja in posploševanja — rekla med drugim tole: »Pogosteje se govori o Aristotelu, Avguštinu, Heideggerju kakor o Jezusu Kristusu, čeprav je jasno, da nas ne odrešuje filozofija, ampak Jezus Kristus. In ne iščejo mladi cenenege, ampak resno krščanstvo«.⁷

Kaj pa srednji vek? Tudi sholastiki te dobe, vsaj največji od njih, so razmeroma še močno upoštevali med osnovnimi in ostalimi verskimi resnicami, od tega pa dobro razlikovali takšne dele nauka, ki so le nekaj postranskega ali pa sploh neobveznega za verovanje. Evangeličanski teolog U. Valeske daje posebno odlično mesto v tem pogledu sv. Tomažu Akvinskemu. V najnovjšem času tudi protestantski strokovnjaki ugotavljajo, kako neprimerno bolj je teologija sv. Tomaža kristocentrična in odrešit-venozgodovinska, kakor so še pred nedavnim mislili tudi neredki katoliški raziskovalci.⁸ Valeske ugotavlja, da je sv. Tomaž hierarhijo resnic — čeprav ne uporablja ravno tega izraza — bolj upošteval in bolj natančno o njej razpravljal kakor pa teologija pred njim in za njim.⁹ — Sv. Tomaž poudarja: Predmet vere (obiectum fidei) je pravzaprav samo eden — *veritas prima*, Bog sam, in sicer kolikor je po Kristusu v Sv. Duhu človeku priobčil skrivnost svojega notranjega življenja. Mnogoterost osta-lega spada pod pritrditev vere (assensus fidei) samo toliko, kolikor je naravnano na Boga v njem samem (2—2 q. 1 a. 1). Bog, na katerega se vera usmerja, je nekaj enovitega, nesestavljenega (aliquid incomplexum); le

⁴ Slov. prevod je vzet po: »Spisi apost. očetov«, Celje 1939, str. 118 in 134.

⁵ J. B. Franzelin, *De divina Traditione*. Ed. Altera, Romae 1875, th. 23, pp. 283—285 in 318.

⁶ J. B. Franzelin, n. d. p. 285.

⁷ Ana Benc, v: *Glas koncila*, 4. 4. 1971, str. 8 (govorjeno 20. 3. 1971).

⁸ U. Valeske, *Hierarchia veritatum. Theologische Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Oekumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch*, Claudius Verlag, München 1968, 72.

⁹ Valeske, n. d. 73.

človeku se z njegovega stališča Bog zdi nekaj sestavljenega v tem smislu, da je človek zaradi svoje omejenosti prisiljen uporabljati več povedkov o Bogu in ne le enega samega (2—2 q. 1 a. 2).

Važno je poudariti predvsem naslednje: Sv. Tomaž zelo naglašča, da pravi cilj dejanja vere ni neki verski povedek, neki verski stavek, neka dogmatična formula, marveč vsebina, na katero se tisti povedek, tisti dogmatični obrazec nanaša, to se pravi Bog sam. Verujemo torej v samega Boga, ne pa v kake stavke; stavki so le sredstvo, na katerega je človek navezan kot duh v telesu in kot družbeno bitje (prim. zlasti 2—2 q. 1 a 2 ad 2). Mnoštvo povedkov o Bogu nam je zaradi nepopolnosti našega razuma sicer nujno potrebno. Vendar pa nam to dejstvo ne sme zakriti nečesa odločilnega: svoj razum, svojo voljo, samega sebe podrejamu Bogu, nikoli ne pa kakim stavkom.

Celotna zgradba verskega nauka, ugotavlja dalje sv. Tomaž, pa ni nekaj brezličnega, tako da bi imeli vsi verski povedki enako vrednost in važnost. Ko Tomaž razlaga Hebr 11, 1, pravi, da nekatere stvarnosti spadajo k veri samo po sebi (per se), ker nas naravnost (per se et directe) usmerjajo na večno življenje, tako npr. skrivnost treh božjih oseb vsemo-gočnega Boga, skrivnost učlovečenja in drugo, kar je temu podobnega in s tem v nujni zvezi. Vse to se razrašča v posamezne člene vere, podobno kakor se telo razčlenja v različne ude celotnega organizma, zaradi česar govorimo o »articuli fidei«. Poleg členov vere pa obstoji še marsikaj takega, o čemer sv. pismo ne namerava ričesar naravnost trditi, marveč je le nekakšna obleka prave vsebine vere.¹⁰ S presenečenjem danes ugotavljajo, da je že sv. Tomaž postavil važne trditve, ki se zdijo danes mnogim popolna novost, a so bile, v veliko škodo za miren razvoj biblične znanosti in za trdnost v veri, skozi stoletja le pozabljene.^{10a}

2. Po tridentinskem koncilu

Iz dobe po tridentinskem koncilu Valeske s presenečenjem ugotavlja visoko raven Rimskega katekizma, sestavljenega po želji tridentinskega koncila. Visoka raven se vidi tudi iz skrbnega upoštevanja hierarhije resnic. Ta katekizem kljub okoliščinam, v katerih je nastal, ne vsebuje polemike zoper protestantizem; docela v ospredju je v njem pozitivno in pastoralno modro podajanje odrešenjskega božjega načrta. Dobesedno pravi Valeske: »Le obžalovati je treba, da niti v katoliški Cerkvi sami niti pri njenih nasprotnikih ni Rimski katekizem naletel na pozornost, kakršno bi zaslužil.«¹¹

Za razliko od prejšnjih in poznejših katoliških katekizmov se Rimski katekizem ob vsej svoji precejšnji obširnosti ves koncentrira na bistveno in pglavitno: na apostolsko vero, zakramente, zapovedi in očenaš. Valeske kot protestant pripominja, da v Rimskem katekizmu najdemo enako skrbno koncentracijo in izbor kakor pri Luthrovih katekizmih. Zelo dobro

¹⁰ Ko Valeske obravnava zgodovino pojma »hierarhija resnic«, posveča sv. Tomažu dobrih 10 str., od 71—82, več kakor vsem ostalim sholastikom in potridentinskim teologom do ok. 1850 skupaj.

^{10a} Prim. S. H. Siedl, Thomas von Aquin und die moderne Exegese, v: ZkTh 93 (1971) 29—44.

¹¹ Valeske, n. d. 84.

izraža katekizem zavest, da znotraj celotnega nauka obstoji določen red z ozirom na večjo ali manjšo bližino temelju, z ozirom na tesnejšo ali rahlejšo povezanost z jedrom krščanstva. Najodličnejše so tiste resnice, ki spadajo k cilju, katerega naj dosežemo — zveličanje v blaženem poveljevanju troedinega Boga; druge resnice pa se nanašajo na sredstva, ki vodijo do cilja, npr. na Cerkev kot vidno hierarhično družbo in na resnice o njej. Bistvo in delovanje troedinega Boga označuje katekizem kot »veritatis fundamentum et summa«, temelj in povzetek resnice (I, 1, 1). V prvi vrsti in najbolj nujno je treba verovati in obravnavati to, »primo ac necessario credendum« (I, 1, 4). V pravi luči pa nam ta prvi in najpotrebnejši predmet verovanja zasiže v Jezusu Kristusu. Člen, ki o njem govori, je »fundamentum firmissimum nostrae salutis ac redemptionis«, najtrdnjša osnova našega zveličanja in odrešenja (I, 3, 1). In še o enem členu pravi katekizem, da je za vero prvenstvenega pomena: člen o Kristusovem trpljenju in poveljevanju. Na ta člen se kakor na temelj opira celotna krščanska bogovdanost in vera (»religio et fides«); če je ta temelj postavljen, ima vse drugo pravo trdnost (I, 5, 5). Kdor se v veri vedno znova zna zazreti v globine tistega misterija, ki je misterij Kristusovega križa, obsijan z zmagovito lučjo neminljivega vstajenjskega jutra, ta bo mogel imeti pravi čut za neizmerno skrivnost Boga, za neizsledna pota njegovega ravnanja s človekom (prim. Rimlj 11, 33); temu tudi ne bo npr. skrivnost sv. evharistije prazna beseda in prav tako ne trditev sv. Pavla, da nam »sedanja lahka stiska pripravlja nad vso mero veliko, večno bogastvo slave« (2 Kor 4, 17).

Zanimivo je sedaj naslednje. Rimski katekizem jasno razlikuje vero v Boga od vere v Cerkev. V latinskem tekstu apostolske vere je, kakor ugotavlja katekizem, to že na zunaj izraženo. Medtem ko pravimo: »Credo in Deum, in Christum«, je glede Cerkve rečeno »credo sanctam ecclesiam«. Rimski katekizem pravi: »Non ut in Deum ita in ecclesiam credendum est«. Tako smo že na zunaj opozorjeni, naj vse odlične darove, ki so Cerkvi podeljeni, nanašamo le na dobrote troedinega Boga. (I, 10, 20).¹²

Rimski katekizem torej močno upošteva notranji red v strukturi razodetja in njegove vsebine. V hierarhiji posameznih verskih povedkov imajo tisti, ki direktno govore o razodevajočem se Bogu, docela središčno mesto, vse ostalo je organsko razvrščeno in razčlenjeno v živo enoto okoli prvenstvenega in centralnega.

V naslednjem času je v teologiji vedno bolj stopala v ospredje kontroverza in polemika s protestanti, nato še z enciklopedisti in podobnimi nasprotniki, v mnogih pogledih tudi prilagajanje nasprotnikom. Tedaj se je pozornost na notranjo, stvarno hierarhijo resnic močno začela izgubljati. Majhna epizoda! Ko je Adam Tanner SJ pri regensburškem verskem pogovoru l. 1601 bil vprašan, ali ima za člen vere svetopisemsko pripombo, da je Tobija na svojem potovanju imel pri sebi psa, je trikrat zaklical: »Maxime!« Kakor da bi pri verovanju bilo enako važno vse, kar je kakorkoli vsebovanega v sv. pismu in izročilu ter v dokumentih cerkvenega učiteljstva!¹³

¹² Podobno govori tudi sv. Tomaž, 2—2 q. 1 a. 9 ad 2. O tem Valeske, n. d. 90.

¹³ Glej Valeske, n. d. 90.

Neka hierarhija resnic je bila navadno upoštevana sicer tudi še sedaj. Vendar pa se sedaj ni ravnala po vsebinskih, marveč predvsem po formalnih vidikih. Odločal je sedaj predvsem sistem teoloških kvalifikacij, to se pravi večja ali manjša bližina dogmatični definiciji, ne pa zveza s temeljem in središčem božjega razodetja in tudi ne pomen, ki ga ima verski povedek za človekovo zveličanje. Teologi so pazili predvsem na to: ali je določeni povedek definiran kot verska resnica ali ne, ali je slovesno definiran ali pa je morda le predmet več ali manj rednega učenja Cerkve po vsem svetu, ali pa je morda samo nauk teologov, morda samo nekaterih, in podobno.

Nekoliko moramo sodbo o tem vendarle omiliti. Nastopali so tudi v tem času nekateri veliki teologi, ki niso pozabili, vsaj ne docela, na nekdanje organsko prikazovanje celotnega verskega nauka. Omembe je posebej vreden zlasti M. J. Scheeben iz 19. stol. (u. 1888). Scheeben je že kakih 100 let pred 2. vatikanskim koncilom zoper nekatere preveč intelektualistične smeri v teologiji izrečno poudarjal bolj osebnostno pojmovanje vere, čeprav se nikakor ni potegoval za preziranje razumskega, spoznavno-teoretičnega utemeljevanja vere. »Vera ni zgolj ‚a s sensus‘«, pravi Scheeben, ni zgolj za resnico imeti; »vera je bistveno ‚c o n sensus‘«, to se pravi soglašanje, sozvočje, somišljenje in čutenje z božjim »Duhom, ki govori«; »le toliko je ‚a s sensus‘ na resnico, kolikor z vero v resnico dosežemo ‚c o n sensum‘« z Bogom samim.¹⁴ Vera tudi daje našemu razumu nova načela, v luči katerih se nam posamezne skrivnosti krščanstva povežejo v en sam »misterij«, v veličastni mistični kozmos, rastoč iz globin božanstva. Scheeben naglaša, da je ravno »misterij« tisti, ki napravlja krščanstvo privlačno. Seveda pa ne zaradi svojih temin samih. Nekaj dragocenega nam je veliki »misterij« krščanstva zato, ker prinaša s seboj »razkritje luči, ki nam je bila skrita«. Ob tem misteriju nam po božji milosti »vzide zarja nebeškega sveta« in nam odkriva naravno neslutene nove perspektive.¹⁵ To novo luč nam Bog podarja v absolutno svobodni ljubezni. Dobesedno beremo pri Scheebnu: »Misterij Boga, to se pravi presv. Trojica . . . je pratemelj vseh drugih skrivnosti kot njihova korenina, vzrok in končni cilj.«¹⁶ To veliko »skrivnost (troedinega) Boga«, pravi Scheeben podobno kakor pozneje K. Rahner, nam odkriva učlovečeni Sin božji v Svetem Duhu, ki je Duh poveličanega Kristusa. Ta skrivnost Boga, »spoznana izključno po veri in razodetju«, pa se razčlenja v tri vélike »glavne resnice«: »P r e s v. T r o j i c a, učlovečenje, milost«.¹⁷

V naslonitvi na sv. pismo in na velike cerkvene očete je Scheeben zgradil vzoren sistem celotnega nauka. V središču in na temelju vsega je misterij troedinega Boga. Vse druge posamezne verske skrivnosti so razporejene v odnosu do tega središčnega misterija. Tako se, pravi Scheeben, govorjeno v podobi, dvigne pred našimi očmi vsebina razodetja kakor veličastno drevo, v katerem imajo organsko med seboj povezani deli vsak

¹⁴ M. J. Scheeben, *Natur und Gnade*, v: *Gesammelte Schriften* M. J. Scheeben, Band I, Freiburg i. Br. 1941, 142.

¹⁵ M. J. Scheeben, *Mysterien des Christentums*, v: *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Fr. i. Br. 1941, 1–5. Več o tem Valeske, n. d. 96.

¹⁶ M. J. Scheeben, *Mysterien des Christentums*, v: *Ges. Schr.* II, 724.

¹⁷ Glej Valeske 97.

svoje mesto: korenine in deblo, veje in vejice, cvetje in sadovi, pa tudi okolje, potrebno za uspevanje drevesa. Misterij troedinega Boga sicer ostane na zemlji tudi za verujočega človeka še skrivnost, izčrpati pa njene vsebine tudi v večnosti ne bo mogoče. Vendar pa ravno ta skrivnost razliva na sedanje življenje luč, ki navsezadnje edina odstranja nezno temo, v katero bi brez te skrivnosti ostal pogreznjen poslednji smisel našega bivanja.¹⁸ K. Adam je pozneje zapisal o tem misteriju tole: »Ne hodimo v soncu, v poltemi stopamo. Pač pa je naša vera gotovost, da svet nadnaravnega ni zgolj sanja, temveč čista resničnost, resničnost Boga in njegovega večnega življenja. Naš cilj je torej jasen, tudi za pot tja vemo. A to veličastnost vidimo le zastrto in kakor iz daljave, podobno gorskemu sklopu, okoli katerega vise oblaki megle.«¹⁹

S tem preidemo na drugo točko našega razmišljanja.

II. Kaj je tisto »jedro«, za katero v oznanjevanju (in zato tudi v teologiji) pravzaprav gre in je odločilno v hierarhiji resnic

Po drugem vatikanskem koncilu je v teologiji nastalo spet več prizadevanja za osredotočenje vsega verskega nauka okoli ene same odločilne točke. K. Rahner, ki se je za takšno osredotočenje veliko prizadeval že pred koncilom, čeprav tedaj še ni uporabljal besede »hierarhija resnic«, pravi: Brez tega osredotočenja bi polnost krščanske vere kaj lahko postala brezlična, amorfna; in vernik bi zaradi takšne brezličnosti še laže preveč važnosti pripisoval temu, kar je dejansko zgolj drugotno; saj se to ob splošni človeški slabosti že tako rado godi.

Nekateri teologi obenem z Rahnerjem v zadnjem času skušajo najti t. i. kratko formulo krščanstvo.²⁰ Neke vrste kratka formula krščanstva so že veroizpovedi. A za današnjega človeka, tako pravijo ti teologi, vsaj za vse plasti, to ni dovolj ustrezno. Kaj naj rečemo o teh poskusih in v čem obstoje?

a) Koncil je po trditvi K. Rahnerja nekakšno kratko formulo krščanstva izrazil posebno v odloku o misijonski dejavnosti Cerkve, ko govori o tem, kaj naj bi bilo jedro oznanjevanja misijonarjev. V čl. 13, ki ima naslov »evangelizacija in spreobrnjenje«, je rečeno: Človek naj, »iztrgan iz greha in uveden v skrivnost božje ljubezni, ki ga kliče, v Kristusu vstopi v osebno občestvo z Bogom.« Človek-grešnik je torej naslavljenec božjega samopriobčenja v Kristusu in njegovem Duhu.²¹ Bistveno gre torej pri krščanstvu za oznanilo človekovega odrešenja. Na dnu je misterij troedinega Boga, iz katerega priteka za človeka odrešilno učlovečenje in posvečenje. Poklicani smo, da bi po Kristusu v Sv. Duhu postali otroci nebeškega Očeta, in sicer ravno takšni, kakršni dejansko smo: Obteženi s krivdo, podvrženi smrti

¹⁸ Glej Valeske 98—100.

¹⁹ K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*,⁶ Düsseldorf 1931, 261.

²⁰ Pregled o problemu kratke formule krščanstva in o današnjih prizadevanjih za takšno formulo glej v: *Herder-Korrespondenz* 23 (Freiburg 1969) 32—38.

²¹ K. Rahner, »Kurzformel«, v: *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln—Zürich—Köln 1967, 157. Glej tudi CS 10, 1; 13, 2; 41, 1.

in onemoglosti, takšni, da ravno tistega ne moremo sami uresničiti, po čemer vse naše bitje najbolj teži.²² — Človek naj v Kristusu vstopi v osebno občestvo z Bogom, v notranji, tako rekoč družinski odnos do troedinega Boga: v odnos do nebeškega Očeta kot njegov otrok, ne le po imenu, ampak v resnici; v odnos do Sina, upodobljen po njem kot brat Prvorojenca med mnogimi brati; v odnos do Sv. Duha kot njegovo svetišče, vključen v neskončni, večno prenavljajoči Dih medsebojne ljubezni med Očetom in Sinom. Koncil hoče povedati: Jedro vsega oznanjevanja in teologije je tisto poslednje, v čemer se umiri in najde rešitev človekova najgloblja stiska in najvišja človekova poklicanost hkrati.^{22a} V bistvu je na isto mislil tudi Nobelov nagradjenec Fr. Mauriac, ko je ob neki priliki dejal: »V cerkvah bi si želel slišati troje: da imamo Očeta v nebesih, da smo odrešeni, da so nam grehi odpuščeni.« Tako spet pridemo na tri velike resnice oziroma še boljše, tri velika dejstva: skrivnost troedinega Boga; skrivnost učlovečenja, ki dovršitev dosega v Kristusovi smrti in vstajenju; in končno skrivnost milosti, ki se nam podeljuje v Sv. Duhu po Cerkvi. Vse to troje pa se zakoreninja v eni sami skrivnosti troedinega Boga in se vanjo izliva.

b) Omenimo še kratko formulo, kakršno predlaga K. Rahner. Jedro vse teologije in oznanjevanja, pravi K. Rahner, je v tem, da Bog samega sebe priobčuje človeku, samega sebe in ne le kak ustvarjeni dar. To Rahner imenuje »Selbstmitteilung Gottes«, samopriobčenje Boga človeku. Bosanskemu frančiškanku je K. Rahner sam med petimi nalogi za doktorsko tezo na naši fakulteti predlagal tudi tole: »Selbstmitteilung Gottes als ein zentraler theologischer Begriff bei Karl Rahner« (Samopriobčenje Boga kot centralni teološki pojem pri K. Rahnerju). V tem jedru, v priobčenju Boga samega človeku pa so vsebovane tiste tri temeljne skrivnosti, ki so jim tudi cerkveni očetje posvečali osrednjo pozornost: Troedini Bog v samem sebi, ki se priobčuje navzven v Kristusu in milosti. Iz dveh priobčenj ali komunikacij Boga samega navzven — iz Kristusa in milosti — to se pravi iz oikonomske (odrešenjske) Trojice pa nam postane znana imanentna sv. Trojica.

V celotni teologiji — tako poudarja K. Rahner skupaj z drugimi teologi — moramo nujno upoštevati tudi antropološko dimenzijo, človeka v njegovem najglobljem bistvu, v njegovem dejanskem položaju ustvarjenosti in grešnosti. In kaj je tisto, brez česar si človeka niti ne moremo misliti? To je človekova transcendenca, to se pravi človekova bistvena odprtost v brezmejno in neskončno obzorje biti, torej navsezadnje odprtost v smeri k Bogu v njem samem; iz te človekove transcendence pa priteka človekova bistvena naravnost na »ti« in »mi«, človekova socialnost; končno je človeku nekaj bistvenega tudi usmerjenost nasproti obličju neskončnih bodočih možnosti, nasproti »absolutni« bodočnosti.

Na podlagi teh bistvenih danosti v človeku, pravi K. Rahner, je mogoče eni sami kratki formuli dati trojno obliko: teološko, socio-

²² K. Rahner, *Theologie im Neuen Testament*, v: *Schriften V*, 1962, 49—52; pa tudi K. Rahner, *Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens*, v: *Diakonia-Seelsorger 1* (1970) 4—17.

^{22a} K. Rahner na raznih mestih, kakor jih povzema Valeske, n. d. 35—43.

loško in futurološko. Ob tej formuli naj bi naslovljenec oznanila začutil: Krščansko oznanilo prinaša nekaj, brez česar se ravno v tistem, kar najdem v sebi najglobljega in najbolj bistvenega, sploh ne morem uresničiti in uveljaviti. Človekova transcendenca bi zadevala v prazno, njegova globoka socialnost bi ne imela pogoja za absolutno tveganje ljubezni do bližnjega, do vsakega človeka; njegova graditev skupne absolutne bodočnosti bi bila obsojena končno na propad. Trikratni: prazno in zaman vse! Človek bi bil najbolj tragično in nesmiselno bitje, obsojen na brezupno visenje nad breznom ničā in absurda. K. Rahner sicer dobro ve, da človek, naj bo veren ali neveren, nikakor ni vedno dosleden. A če poletu svojih misli ne postavlja neutemeljenih mejnikov, bo moral s Teilhardom de Chardinom ugotoviti: »Zunaj krščanske osi ni za noosfero (za umna ustvarjena bitja) nobenega izhoda.« »Brez krščanstva svet... ne more dihati. Ne more dihati: najprej, ker se glede na bodočnost obupno zapira v totalno smrt. In ne more dihati tudi zato, ker tako ni več nobene žive topline, da bi oživila strahotni mehanizem sveta.«²³

Seveda pa se mi kristjani niti malo zaradi tega ne smemo predajati triumfalizmu. Saj nam je znano, kaj pravi koncil: »Zavedajo naj se vsi otroci Cerkve, da morajo svoj odlični položaj pripisovati ne lastnim zaslugam, ampak posebni Kristusovi milosti; ako tej milosti niso poslušni v mislih, besedah in dejanju, ne le da se ne bodo zveličali, ampak bodo strože sojeni« (C 14, 2).

c) Za konec tega 2. oddelka naj samo na kratko povzamemo tisto, kar sledi iz že povedanega.

Teologija in oznanjevanje, ki bosta upoštevala pravo hierarhijo resnic, bosta že s tem samim na ta ali oni način vedno znova odkrivala kristocentrično in obenem trinitarično razsežnost krščanske, a dejansko vsemu človeštvu namenjene blagovesti. V tem pa je pravzaprav vsebovana tudi zahteva po resnem upoštevanju antropološke razsežnosti, ki najde izpolnitev le v absolutno svobodni priobčitvi božje Ljubezni ustvarjenim umnim bitjem. Tisto, kar je za krščansko blagovest temeljno in odločilno, ni morda neka abstraktna resnica, marveč Oseba in dogodek: najvažnejši dogodek odrešenja in razodetja notranje božje skrivnosti — Kristusova pasha, Kristusov prehod skozi kalvarijsko daritev v poveljčano življenje pri Očetu, v notranje področje samega božjega misterija. S tem dogodkom, ki pomeni nepreklicno zmagovitost božje milosti in božje ljubezni nad vso hudobijo, sovraštvom in smrtjo samo, s tem dogodkom je za vse ljudi, ki se »odzivajo božji Ljubezni in božjemu usmiljenju«,²⁴ odprta pot k Očetu. Odprta je pot k vesoljnemu bratstvu. In odprta je pot za nastop absolutne bodočnosti, ki je predvsem božji dar, a po Gospodovi volji tudi sad našega strogo obvezujočega prizadevanja: nova nebesa in nova zemlja, kjer prebiva pravičnost (2 Pet 3, 13).

²³ Teilhard de Chardin v pismu 16. 6. 1929 in v l. 1948 napisanem delu »Trois choses que je vois«, nav. H. de Lubac, Teilhard de Chardins Religiöse Welt, Freiburg—Basel—Wien 1969, 74—76.

²⁴ Pavel VI., Credimus št. 12, v: BV 28 (1968) 295.

III. Naobrnitev »hierarhije resnic« na nekatera področja teologije (in oznanjevanja)

Tu naj bodo nekatere teme samo omenjene.

Čut za to, kaj je temelj, jedro in središče vsega oznanila in teologije nas bo pri govorjenju o veri opozarjal: Središče vere niso kake resnice, niti ne Kristusov nauk sam zase (čeprav seveda to nikakor ni brez važnosti); središče vere je marveč Kristus sam, je Bog sam, ki se nam daje po Kristusu v Sv. Duhu, in sicer po vesoljnem zakramentu odrešenja, ki je Cerkev (C 48, 2). Seveda pa s tem posamezni povedki o Bogu in o sredstvih božjega samopriobčenja, npr. o hierarhični Cerkvi, niso brez pomena, tako da bi jih smeli prezirati.²⁵ Saj tudi v organizmu človeškega telesa kaki stranski udje niso brez pomena; a so stranski in ne osrednji.

Pri nauku o izvirnem grehu bomo razlikovali tisto, kar je cerkveno učiteljstvo res definiralo kot versko resnico, od nekakšne inflacije, ki je tu in tam v teologiji in oznanjevanju ter v verski zavesti kristjanov nastopila v pogledu na izvirni greh. V Franciji npr. je na versko zavest močno vplivala neka svetna pesnitev, ki trdi, da nas je Kristus odrešil »izvirnega greha« in pa še njegovih posledic.²⁶ Sv. pismo pa neprimerno več govori o osebnem človekovem grehu. In zelo malo pove o Adamu, razen kolikor smo tisti Adam mi sami; vse pa je usmerjeno na Kristusa in na »delo silne božje moči do nas vernikov... delo silne moči, ki ga je Bog storil v Kristusu, ko ga je obudil od mrtvih in ga posadil na svojo desnico« (Ef 1, 19. 20). V bistvu je resnica o izvirnem grehu negativ vesoljnosti Kristusovega odrešenjskega vpliva: Po gledanju sv. pisma je Bog hotel v prvi vrsti povezanost celotnega človeštva s Kristusom-Odrešenikom; šele v drugi vrsti in kot posledico je hotel tudi našo solidarnost s prvotnim Adamom. Tudi otrok, ki ni storil še prav nobenega osebnega greha, potrebuje Kristusa; Kristus je Odrešenik tudi zanj, tudi on je v stanju neodrešenosti. Zato nimajo prav tisti, ki bi hoteli krst neodraslih otrok kar v splošnem odlagati.

Nauk o milosti! Spet moramo na prvo mesto bolj jasno postavljati »neustvarjeno milost«, priobčitev Boga samega človeku; »ustvarjena milost« sicer niti malo ni brez pomena, a je kakor odmev samopriobčitve Boga samega ljudem; dejanska milost pa je v tej perspektivi ženitovanjsko božje vabljenje človeku, naj se odpre za ljubeče božje načrte; posvečujoča milost pa je človekova deležnost pri Kristusovem povečanjem življenju (prim. C 48, 2).

Eshatologija! Večkrat slišimo: Ne morem verjeti v posmrtno življenje; ne morem verovati v »vstajenje mesa«. — Danes pač ne bomo najprej začeli s filozofskimi dokazi za duhovnost in neumrljivost duše, pa naj bodo objektivno tudi trdno veljavni. Sv. Pavel je v pismu Korin-

²⁵ K. Rahner izrečno naglašja, da so tudi stranske resnice takšne, da jih ne smemo zametati ali nekako dati v oklepaj oziroma jim odrekati trdnost — vendar pa so res stranske in jih ne smemo nekako izolirati od glavnih. Prim. Zur Frage der Dogmenentwicklung, v: Schriften zur Theologie I, 1954, 53—56; glej tudi Valeske, n. d. 36—39.

²⁶ Adolphe Adam, »Noël«, ki govori, kakor da je Sin božji na svet prišel samo zaradi izvirnega greha. Glej P. Grelot, Pêché originel et rédemption chez s. Paul, v: NRTh (1968) 339.

čanom začel takole: »Ako se pa o Kristusu oznanja, da je vstal od mrtvih, kako govore nekateri med vami, da ni vstajenja od mrtvih? Če ni vstajenja od mrtvih, tudi Kristus ni vstal.« Ostalo že tako vemo. (1 Kor 15, 12 ss.)

Včasih slišimo trditev: »Zdaj ko se je pogled na svet spremenil, ni mogoče govoriti o nebesih!« Na to moramo reči, da je že sv. pismo — vsaj na nekaterih mestih čisto določno — odmisllilo, ko govori o nebesih, od geocentričnega gledanja na svet. Ob koncu psalma 72 je npr. rečeno: »Jaz bom vedno s teboj, o Bog ... Kdo mi je v nebesih razen tebe ... Meni je dobro, da sem blizu Boga.« Veliki ekseget p. Lagrange je l. 1905 pripomnil k temu: »Nikakršnega opisa pekla ali nebeškega raja! Samo Bog ostane pred psalmistovim pogledom, samo Boga se mu hoče. Biti z Bogom — v nebesih ali na zemlji: to zadostuje. Nič kozmološkega! S tem stojimo v središču Izraelove vere.« In Urs v. Balthasar pripominja k temu: »Ne pozabimo, da je pri velikih teologih, kakor v sv. pismu samem, to, kar je ‚kozmoško‘, brezpogojno bilo le spremljajoča muzika h glavni temi.«²⁷ Vstali Kristus, Bog, ki se je v Kristusu, žrtvovanem na križu, nepreklicno podaril človeštvu (čeprav je treba še svobodnega sodelovanja z milostjo), je naš veliki »eshaton«, tako rekoč naša »poslednja reč«, če smemo tako reči.

Sklep

Ne moremo dvomiti, da je v teologiji in oznanjevanju zelo potrebno, da upoštevamo »hierarhijo resnic«. Če dajemo pri tem prvo in poglobitno mesto osrednjim in temeljnim resnicam, smo že s tem povedali, da je v veličastnem organizmu razodetega nauka tudi veliko takega, kar ni temeljno, kar ni središčno. Tudi o teh drugotnih resnicah ali takih, ki jim gre šele tretje ali četrto mesto, je treba v teologiji govoriti. Vendar pa tako, da se bo videlo, kaj je temelj, in jedro, čemu pa pripada šele drugotno ali še bolj stransko mesto, ali pa sploh ne spada k vsebini razodetja in vere, ampak je le bolj ali manj utemeljen nauk teologov, morda le zelo slabo utemeljeno mnenje samo nekaterih teologov, naj bodo sholastični ali pa najmodernejši. S svojo pozornostjo na pravi notranji red v celotnem nauku razodetja bosta teologija in oznanjevanje lahko znatno pripomogla k tisti zrelosti vere, o kateri govori koncil. O zreli veri moremo govoriti tedaj, če je »sposobna težavam jasno zreti v obraz in jih premagovati« (CS 21, 5).

Ali smo morda s tem rekli, da smemo zanemarjati ali celo prezirati tiste stvari, ki niso ravno središčne, tiste resnice, ki ne spadajo k cilju našega verovanja in življenja po veri, marveč k sredstvom za dosego cilja? Nikakor ne!²⁸ Saj nam more že primerjava s telesnim organizmom pokazati, da more biti tudi zanemarjanje zelo stranskih delov telesa usodno za ves organizem. Če mi npr. gangrena napade le en sam mezinček na nogi, bo imelo to velik odmev na vso celoto. Pa vzemimo nauk o Cerkvi

²⁷ H. Urs von Balthasar, *Eschatologie*, v: FThH 407 sl.

²⁸ Prim. K. Rahnner, *Kirche im Wandel*, v: *Schriften zur Theologie VI*, 455—478.

kot vidni družbi, »oskrbljeni s hierarhičnimi organi« (C 8, 1), kakor se izraža koncil. Tukaj gotovo ne stojimo pred resnico, o kateri bi mogli reči, da je samo jedro krščanstva. A koncil gleda to resnico v povezanosti s pravim jedrom; zato je razumljivo, da poudarja nekaj, kar še danes večkrat kljub sklicevanju na koncil radi pozabljamo: da je namreč na Cerkev kot »vidno družbo in kot duhovno občestvo, na zemeljsko Cerkev in z nebeškimi darovi obogateno Cerkev treba gledati ne kot na dve stvarnosti«, ampak »oboje sestavlja eno samo sestavljeno stvarnost, ki obstoji iz božje in človeške sestavine« (C 8, 1). Celotni nauk vere o Cerkvi bo dobil prepričljivost in toplino samo tedaj, če bomo Cerkev videli zakoreninjeno v misteriju troedinega Boga, v povezanosti s Kristusom in Sv. Duhom. Tedaj ne bo nastopala nevarnost, da bi pri govorjenju o »božjem ljudstvu« mislili izključno ali skoraj izključno le na sociološko tvorbo, o kateri bi bilo treba dvomiti, če je res še božje ljudstvo. Pa tudi ne bo tako težko vzeti na znanje 3. pogl. konstitucije o Cerkvi. Včasih je spričo nekaterih vetrov, ki zdaj pa zdaj zavejejo tudi med nas, najbrž dobro pomisliti na metodo, ki se jo je kljub vsemu, kar o njem slišimo, skozi vse življenje trdno držal Teilhard de Chardin. Že v svoji bolj mladostni dobi je zapisal: »Kadar gre pot skozi noč in meglo, Kristusa le tedaj dosežemo, če s Cerkvijo bolj in bolj postanemo eno telo in ena duša.«²⁹ In ne smemo misliti, da je tukaj p. Teilhard mislil na kako drugo kakor na hierarhično urejeno vidno Cerkev, ki more le kot takšna biti v Kristusu »zakrament«, to se pravi »znamenje in hkrati orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1). Dobra štiri leta pred svojo smrtjo je Teilhard omenil še bolj stransko podrobnost, ki pa dobiva v luči celote nepogrešljivo važnost. Zapisal je: »Samo v rimskem deblu, v njegovi celotni integriteti, vidim biološko podzgradbo, ki je dovolj velika in diferencirana, da povzroči in nosi pričakovano transformacijo (prenovitev) človeštva.«³⁰

Glede upoštevanja hierarhije resnic posebej pri oznanjevanju je nekdo pri triletnih izpitih letos meseca februarja zapisal v svoji nalogi:

»Važno mesto pri oznanjevanju mora imeti nauk o sv. Trojici, ki mora... osmislejati našo oznanjevalno službo. Sv. Trojica napolnjuje vse naše krščansko življenje. Vir, bistvo sv. Trojice je ljubezen, ki mora voditi življenje vseh... Najbolj otipljiva v tej skrivnosti sv. Trojice je učlovečena božja Beseda; zato bo nauk o Kristusovi skrivnosti stal na vzvišenem mestu našega oznanjevanja. To tembolj, če pomislimo, da pridemo ljudje do najbolj pravilne podobe o Bogu prek Kristusa... Posvečenje po Sv. Duhu spada tudi med bistvene resnice, torej takšne, ki jih moramo neprestano pojasnjevati; saj sestavljajo jedro tudi našega vsakdanjega življenja. V njenem uresničevanju ima temelj npr. preroditev današnje razrvane družine. Prava družina je najlepša človeška realizacija sv. Trojice. Njene notranje odnose mora voditi ljubezen — Sv. Duh.

²⁹ Teilhard de Chardin v pismu z dne 16. 3. 1932, nav. H. de Lubac, v op. 23 nav. d. 354.

³⁰ Teilhard de Chardin v pismu z dne 4. 10. 1950, nav. H. de Lubac, n. d. 353.

Naše oznanjevanje dobi v takšni luči čudovite perspektive: 1. Predvsem bo postala vera življenjska, ker je ne bo vodil formalizem, ampak Bog. 2. Vera bo bolj krščanska — Kristus bo srce vere (ne duhovnik). 3. Vera bo blagovest — vera veselja. Ne bo več tistega mračnega in mučnega ukvarjanja z nečim, kar moje življenje zavira, ampak bo to veselje — nekaj, kar mi življenje prinaša.

V luči tega bodo dobile »drugorazredne« resnice manj prostora na naših ambonih. Takšne resnice, ki so marsikje doslej kraljevale, so bile: Cerkev — hierarhična družba. Pogubljenje — postavljali so ga pred pozitivno oznanjenje resnice — zato tudi toliko grmenja čez razne grehe in razne zablode (npr. nečisti greh je prišel na prvo mesto). — Dolžnosti — zapovedi — in svoboda božjih otrok je morala stopiti v ozadje. Rastel je formalizem. — Postaviti resnice na njihovo pravo mesto pomeni začeti veliko prenovo krščanskega življenja.«

Tako je zapisal mlad dušni pastir obmorskega mesta pri triletnem izpitu.

Drugi, ki slušbuje v velikem industrijskem središču, je značilno pristavil: »Za katehezo in sploh oznanjevanje je pomembno, da imam sam trdno vero. Le tako bo neka gotovost izžarevala v mojem oznanjevanju. Ne smem se izgubljati v nekih manj važnih podrobnostih, ko govorim otrokom ali odraslim, ampak poudarjati, kar je gotovo in življenjsko pomembno. — Treba pa je tudi pred ljudmi jasno povedati, da je človek premajhen, naš um nepopoln, da bi mogli vse razumeti.« — Tretji pa, ki dela v še precej vernem okolju, je s čutom za psihologijo pristavil: »Treba je, da se darujemo Bogu in ljudem, da delamo in trpimo, mislimo na nebesa in pekel. Tudi strah pred peklom in misel na plačilo pomagata.«

Vsak na svoj način so povedali, da naj bi teologija služila oznanjevanju s tem, da bi usmerjala svojo pozornost predvsem na tisto, kar je jedro veselega Kristusovega oznanila:

Da vlada nad nami Očetova ljubezen in ne slepa brezsrčna usoda praslučaja in nesmisla; da nam je Oče omogočil dosego vesoljnega bratstva, ko nam je poslal na svet svojega Sina, ki je s prehodom skozi smrt v povečano življenje postal »prvorojenec med mnogimi brati« (Rimlj 8, 29); da nam od mrtvih vstali Kristus podarja svojega Duha, Duh nenehne novosti, ustvarjavca zgodovine, ki je usmerjena na uresničenje absolutne bodočnosti v misteriju troedinega Boga.

To je v bistvu hotel povedati tudi novi holandski škof H. Simonis, ko je svoje pismo za božič l. 1970 začel z besedami: »Oznanjeno vam je veliko veselje, ne pa kak velik problem.« Ta ali oni oznanjevalec je namreč v našem času sem in tja začel bolj oznanjati probleme kakor pa veselo Kristusovo oznanilo, ki pa je dejansko zadnja rešitev najglobljega ozadja vseh problemov.

Povzetek

HIERARHIJA RESNIC

Anton Strle

Drugi vat. koncil je v odloku o ekumenizmu opozoril, kako važno je pri ekumenskih prizadevanjih upoštevati dejstvo, da znotraj katoliškega nauka obstoji neki red ali »hierarhija resnic«. Sestavek pa hoče pokazati, kakšen pomen ima pažnja na »hierarhijo resnic« za teologijo sploh in v zvezi z njo tudi za oznanjevanje.

V ta namen podaja I. kratek pregled o tem, kako je bilo s hierarhijo resnic v sklopu celotnega nauka v teologiji in seveda tudi v oznanjevanju Cerkve od prvih časov naprej. Pokaže se, da se je čut za notranjo hierarhijo v sklopu celotnega nauka začel v teologiji in seveda tudi v oznanjevanju izgubljeni po času sv. Tomaža Akvinskega, posebno pa po tridentinskem koncilu, čeprav je Rimski katekizem tukaj še izjema (pa tudi kak teolog, predvsem M. J. Scheeben). V teologiji so se začeli bolj in bolj ozirati predvsem ali skoraj izključno na zunanje formalne vidike, vprašujoč se, ali je kak povedek de fide, fidei proximum, theol. certum itd., kaj malo pa je bilo pozornosti na to, ali spada ta ali oni verski povedek k jedru krščanstva, ali pa je nasprotno le nekaj obrobnega in postranskega.

V II. delu so navedeni poskusi današnje teologije, kako bolj osredotočiti celotni nauk krščanstva in najti zanj celo »kratko formulo«. Predvsem je prikazano prizadevanje K. Rahnerja, ki daje »kratki formuli« (konkretno je to »Selbstmitteilung Gottes«) teološko, sociološko in futurološko obliko. Seveda mora biti v vsaki takšni formuli upoštevana antropološka, kristološka in trinitarična dimenzija.

III. del na kratko aplicira načelo o potrebnosti pažnje na »hierarhijo resnic« na nekatere oddelke teoloških traktatov: na pojem vere, na nauk o izvirnem grehu in o milosti, na eshatologijo.

V sklepu je še enkrat poudarjeno, kako zelo potrebno je v teologiji in oznanjevanju paziti na osredotočenje vsega okoli nekega središča in jedra. To bo v veliki meri prispevalo k tisti zrelosti vere, kakršna je danes še posebno potrebna.

Zusammenfassung

DIE HIERARCHIE DER DOGMEN

Anton Strle

In dem Dekret vom Ökumenismus hat das zweite Vat. Konzil darauf hingewiesen, von welcher Tragweite es sei, die Tatsache in Betracht zu ziehen, daß innerhalb der katholischen Glaubenslehre eine bestimmte Ordnung, eine »Hierarchie der Wahrheiten« besteht, die berücksichtigt werden muß.

Der vorliegende Artikel möchte erkennenlassen wie bedeutungsvoll für die Theologie im allgemeinen und auch für die Verkündigung der Botschaft die Beachtung dieses Prinzips ist. Der I. Teil bringt zunächst eine geschichtliche Übersicht, wie seit den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte die Hierarchie der Wahrheiten so in der Verkündigung der Botschaft wie auch in der Theologie bewertet und beachtet wurde. Es stellt sich heraus, daß sich nach dem hl. Thomas v. Aquino das Wertgefühl für die innere Hierarchie

der Wahrheiten in der Gesamtheit der Glaubenslehre so in der Theologie und demgemäß auch in der Verkündigung nach und nach verflüchtigt. Diese Erscheinung macht sich nach dem Tridentinum noch im stärkeren Maße bemerkbar. (Eine Ausnahme bildet nur das Römische Katechismus und unter den Theologen M. J. Scheeben.) Die Theologie begann faßt ausschließlich nur auf formelle äußerliche Gesichtspunkte ihr Augenmerk zu richten und widmete ihre Aufmerksamkeit vorerst den Fragen, ob eine Glaubensaussage *de fide*, *fidei proxima*, *theolog. certa* usw. zu beurteilen sei. Dagegen legte man wenig Gewicht darauf, ob eine Glaubensaussage den Kern des Christentums berühre oder nur von zweitrangiger peripherer Bedeutung sei.

Im II. Teil des Artikels werden Versuche der gegenwärtigen Theologie vorgeführt, die insbesondere das eine Ziel verfolgen, die gesamte christliche Lehre um einen Mittelpunkt zu verdichten und sie in eine »kurze und bündige Formel« zu fassen. Hervorgehoben werden namentlich die Bemühungen K. Rahners, der diese »kurze Formel« konkretisiert, sie als »Selbstmitteilung Gottes« bezeichnet und ihr einen theologischen, soziologischen und eschatologischen Inhalt gibt. Es ist klar, daß man in jeder solchen Formel der anthropologischen, christologischen und trinitären Dimension Rechnung tragen soll.

Im III. Teil des Artikels wird der Grundsatz von der unbedingt notwendigen Beachtung der »Hierarchie der Wahrheiten« auf einige Abteilungen der Theologie appliziert: auf den Begriff des Glaubens, auf die Lehre von der Erbsünde und Gnade und auf die Lehre von den letzten Dingen.

Im Schlußwort wird nochmal betont, wie notwendig und wichtig es sei so in der Theologie wie in der Verkündigung der christlichen Botschaft alle Dogmen um einen Mittelpunkt, um einen Kern zu konzentrieren. Dies wird den Glauben zu jener Ausreifung bringen, die für die gegenwärtige Zeit lebenswichtig ist.

Résumé

LA HIÉRARCHIE DES DOGMES

Anton Strle

Dans le Décret sur l'Oecuménisme le deuxième Concile du Vatican insiste sur l'importance, pour les relations avec les Frères séparés, de tenir compte du fait que, dans la doctrine catholique, il y a un certain ordre d'importance ou une certaine »hiérarchie des vérités«.

Le présent exposé voudrait montrer quel sens a, pour la Théologie en général et pour l'annonce du message en particulier, la prise en considération de ce principe. On expose brièvement, dans la I^{ère} partie l'état de la question dans la Théologie et le Kérygme dans les premiers siècles de l'Eglise. On constate ici que le sens de la hiérarchie des vérités est disparu après saint Thomas d'Aquin et qu'il est pratiquement inexistant après le Concile de Trente. (Une exception: le Catéchisme romain, et, parmi les théologiens M. J. Scheeben.) On est venu à considérer, à cette époque, surtout ou même exclusivement l'aspect formel et extérieur d'un dogme, se demandant si cette assertion est de *fide*, *fidei proxima*, *theologica certa* etc. Savoir si cette assertion touchait au noyau de la foi chrétienne, ou si elle était marginale et secondaire n'avait, aux yeux des théologiens de cette époque, aucune importance.

Dans la II. partie de l'exposé on présente les essais théologiques actuels en vue de centrer autour d'un noyau toute la doctrine chrétienne, l'exprimant,

si possible, dans une formule courte et concise. On fait mention surtout de l'effort de K. Rahner qui donne à cette »formule courte« (sa formule à lui c'est Selbstmitteilung Gottes), un contenu théologique, sociologique et eschatologique. Il est bien clair que, dans toute formule de ce genre, il faille tenir compte de la dimension anthropologique, christologique et trinitaire.

Dans la III. partie de l'exposé on fait une brève application du principe de la hiérarchie des vérités à certaines parties de la Théologie: la notion de la foi, la doctrine du péché originel, la grâce, les fins dernières.

Dans la conclusion on affirme derechef l'importance, pour la Théologie et le Kérygme de centrer toutes les vérités autour d'un noyau. C'est d'autant plus important que, sans cela, il n'y a point de foi adulte.

HIERARHIJA RESNIC

Koreferat — Rudi Koncilija

Zdi se mi, da gre skoraj vsak mlad duhovnik med ljudstvo v prepričanju, da bo šlo z njegovim delovanjem versko življenje samo navzgor. Ta mladostna sila je močna in lepa kakor prva ljubezen: vse prenese, vse veruje, vse upa. V njej marsikak mlad duhovnik tudi mnogo naredi. Ljudstvo občuduje njegovo silo, svežino, veselje. Radi ga imajo. Skoro vse mu lepo uspeva in napreduje. Ti »medeni tedni« rastejo lahko celo v »medena leta«. Vendar ne v neskončnost. Počasi se nabirajo razočaranja. Val vzpona na vseh področjih delovanja se ponekod zaustavlja in že ponekod nazaduje. To človeka trezni, vrže ga iz tira. Začne se ozirati tudi drugam in vidi, da tudi njegovi sobratje ob vsem prizadevanju doživljajo neuspehe. Nekateri seveda drugim tega nikakor nočejo priznati, zlasti tisti starejši, ki se radi sklicujejo na velike zasluge in tisti mlajši, ki jih skrbi njihov sedanji ali bodoči položaj. Pomembno in pretresljivo pa je, da mnogi dobri, nadvse prizadevni dušni pastirji iskreno priznavajo: Navzdol gremo!

Zakaj pa gremo navzdol?

Z zehajočimi, dolgočasnimi ali pa s samozadovoljnimi obrazi mnogi naprej in naprej naštevajo znane krivce: standard, kino, televizija, tisk, ateistični zrak..., v zadnjem času pa še posebej moderna teologija, kontestacija in odpad duhovnikov, vtikanje laikov v cerkvene zadeve... itd. Torej vsi drugi razen nas.

Odlični farizeji smo.

Torej današnje krščanstvo propada. Prva Cerkev pa se je bliskovito širila. Ali je imela lažje pogoje? Gotovo mnogo težje. Katera sila je torej v prvi Cerkvi poganjala razvoj? Sveti Duh, ki je gorel iz oznanjevalcev. Govorili niso naučeno, ampak doživeto.

Bog je v nas, med nami. V njem živimo, se giblujemo in smo. Vsak od nas ima za seboj zgodovino srečanj, borb in sožitja z Bogom.

Samo iz lastnega religioznega zaklada moremo pošteno, iskreno in verodostojno oznanjati božji nauk. V referatu dr. Strleta smo slišali tole misel: Krščanstvo je zgodovina dogajanja, je dogajanje in iz dogajanja sledi sistem verskega nauka. Verski nauk je torej posledica dogajanja sožitja med Bogom in človeštvom in spodbuda za nova dogajanja.

Starozavezni očaki in preroki izhajajo iz živega dogajanja med njimi in Bogom. Prav tako živo pa so povezani tudi z ljudstvom. Zato so z vso dušo zavzeti za dogajanje med Bogom in ljudstvom. S svojimi spoznanji, s svojim

pričevanjem, ki prihaja tako iz njih, da tvegajo za to pričevanje svoja življenja, dogajanje med Bogom in ljudstvom potiskajo naprej, navzgor.

V najmočnejši obliki je to izvajal Jezus. Kot božji Sin in ud človeštva je pričal o dogajanju med njim in Očetom. S svojo navzočnostjo in s svojim delom pa je na nezaslišan način pognal dogajanje med človeštvom in Bogom. Motor tega dogajanja je postal in ostal On sam kot edini Srednik. V tem je njegova velikodušniška funkcija, v katero vključuje vse božje ljudstvo, še posebej pa oznanjevalce. Torej smo pričevalci dogajanja med nami in Bogom in s tem spodbujamo dogajanje med občestvom in Bogom, ko mu sledimo, ga analiziramo in iščemo uspešnih poti za njegov napredek.

Iz predavanja dr. Strleta smo mogli lepo dojeti, kaj je bil skozi zgodovino krščanstva in je tudi danes steber in najvišji vrh v hierarhiji resnic, torej tisto, kar mora biti prvenstveno v našem oznanilu. To je skrivnost Boga, ki se nam javlja izključno po veri in razodetju, in se razčlenja v tri velike glavne resnice: Sv. Trojica, učlovečenje, milost.

Samo tisti oznanjevalec je smiseln, učinkovit in ima svetlo bodočnost, ki je potopljen v skrivnost Boga. Človeka njegova transcendenca vodi v to. Človek je transcendentarno usmerjen k omenjenim trem glavnim resnicam. Kar proučimo svojo osebno zgodovino dogajanja med seboj in Bogom, pa bomo videli! In iz te lastne zgodovine moramo živeti in jo naprej graditi, obenem pa iz nje pričati in spodbujati podobno dogajanje tudi v drugih.

Kratko vam bom opisal lastno zgodovino srečevanja z božjo skrivnostjo.

S šestnajstimi leti me je zgrabil dvom o božjem bivanju. Preštudiral sem filozofske dokaze in trdno so me prepričali. Bog je sicer zase ostal skrivnost, toda matematično sem bil prepričan, da res biva. To se je moglo zgoditi zato, ker sem dve leti poprej doživel milost: preokrenitev življenja. Gospod mi je umil obraz od prezgodnje otroške umazanije, da so se oči živo zaiskrile v umito gorenjsko jutro. Zato sem bil za dokaze razpoložen. Vendar kasneje, ko nam je profesor odkril njihov relativni pomen, nisem zato izgubil vere. Pač pa se mi je oglasil nov problem, ki ga je spravil na površje čut za demokracijo: zakaj Bog živi v večni blaženosti, neskončni popolnosti, sreči, ljudje smo pa tako neznatni, nebogljeni, prepuščeni trpljenju? Iskanje je odkrilo božjo demokracijo. Zlasti v tehle Jezusovih besedah: »Vladarji narodov nad njimi gospodujejo in velikaši izvršujejo nad njimi oblast. Med vami pa ne bo tako; ampak kdor koli med vami hoče biti prvi, bodi vaš strežnik. Kakor Sin človekov ni prišel, da bi se mu streglo, ampak da bi on stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mt 20, 25—28).

Božja demokracija torej obstoji v tem: kolikor je kdo na višjem položaju, toliko se mora ponižati in služiti drugim. Ker je Bog najvišje bitje, se najbolj poniža v službo vsemu podrejenemu. Ni se samo učlovečil, postal naš brat in kot tak sprejel nase usodo najnižjega sloja človeške družbe, ampak njegova služba človeštvu gre celo do tega, da sprejme nase našo krivdo, se identificira z nami na naši najnižji stopnji in nas z naporom odrešujoče ljubezni olajšane dviga naproti svoji božji veličini.

»Bogovi ste,« (Jan 10, 34) nas bodri. Obljubi nam pobožanstvenje: »Resnično povem vam, da se bo opasal ter jih posadil za mizo in bo pristopil ter jim stregel« (Lk 12, 37).

Torej božje življenje bo naše življenje. To je božja demokracija na vertikali. Odkrivamo pa jo tudi na horizontali. Namreč v razodetju sv. Trojice. Tri božje osebe se stalno izročajo druga drugi. Med njimi ni nikakršne vertikalne podrejenosti. Eshatološka prihodnost se bo pričela, ko bo vertikala popolnoma poniknila v horizontalo, ko bo Kristus vse privedel k Očetu, kateri bodo hoteli, ko bo Bog vse v vsem.

»Bog je postal človek, da bi človek postal Bog,« je zapisal sv. Avguštín.

S tega vidika se nam šele v vsem veličastvu odkrije, kako je sv. Trojica vzor skupnosti in zlasti cilj in višek vesoljne skupnosti v eshatonu. Kot sredstvo za pot k temu cilju pa se pokažeta učlovečenje in milost. Ta nebeška pobožanstvena skupnost bo obstajala v popolni predanosti vsakega vsem.

Upoštevajoč Jezusove besede: »V nebesih se ne bodo ženili in ne možile,« pravimo, da je življenje v celibatu pričevanje za eshatološko prihodnost. Tudi koncil to poudarja. Vendar upoštevajoč gornje misli o nebeškem občestvu tudi v zakonu lahko gledamo pričevanje za eshatološko prihodnost. Kakor je prostovoljen celibat nekaj veličastnega, kadar se človek iz ljubezni do izvrženih iz človeške družbe, ki se ne morejo poročiti, solidarizira z njimi, prav tako je nekaj veličastnega zakon, ki najgloblje in najbolj bitno vseobsežno ponazarja eshatološko totalno predanost drugega drugemu.

Nadvse vznemirljiva stvarnost je zame čas. In to že 20 let, vse odtlej, ko nas je duhovnik pri verouku grafično prepričal, da naše sedanjosti skoraj ni. Neskončno kratka je. Vse je nepremakljiva, nepopravljiva, uničena preteklost in negotova prihodnost. Minljivost me zaprepašča. Vse sproti puhti v nič. Vkovan sem med dva nič: nič preteklosti in nič prihodnosti, v neskončno majhen trenutek sedanjosti. V tej ječi neprestano drvim naprej, prisiljeno, nenehno do totalnega uničenja. S tem stanjem pa se ne morem sprijazniti. To ne more biti vsa moja stvarnost. Ti trenutki, ki jih živim, so vendar tako polni in sočni, da mi je žal za njihovim sprotnim uničevanjem. To bivanje, ki ga preteklost neprestano odžira, ni bivanje, pač pa zbuja žarečo strast po bivanju, po hkratnem bivanju. Tako iz nostalgije za izgubljačo se preteklostjo raste zanosno pričakovanje prihodnosti, hkratne pobožanstvene prihodnosti. Zato sredi izničevanja nisem pesimist, ampak optimist. Osnova za moj optimizem pa je prav transcendentalna sila mojega bitja, ki mi edina osmišlja življenje. Ta transcendentalna sila je moja skrivnost in skrivnost vsakega človeka, je skrivnost zgovornih žensk, ki s cekarji v rokah na pločniku tarnajo, kako hitro beži čas; je tudi skrivnost vseh tistih versko neangažiranih, ki pa vendar ob svojem času izjavljajo: »Nekaj mora biti.«

Ta moja skrivnost je usmerjena v skrivnost Boga, ki se razodeva v Jezusu. Razumem jo kot njegovo vez, s katero me privlači v eshatološko ljubezensko človeško-božjo skupnost. Minljivost je osnovni neodjenljivi razlog, ki mi brani iskati v tostranosti svoj poslednji cilj. Obenem pa je neprestana spodbuda, ta svet čim bolj izgrajevati, porabljati uhajajoči čas, da bi vsi skupaj zanesljiveje dosegli večni cilj. To pa pomeni popolno ljubezen v pobožanstvenju.

To, kar nas omejuje, nam hkrati kaže pot v neomejenost.

Vsak od vas bi mogel naštetati velike reči svojega srečevanja s skrivnostjo Boga. To je tisto, kar nahranjuje in spodbuja našo dejavno vero. In iz teh izvirov moramo izhajati pri oznanjevanju.

Oznanjevanje mora biti naša notranja potreba. Drugače se evangelija ne da oznanjati in dejansko ga mnogokrat ne oznanjamo.

Oznanjati doživeto, eksistencialno, je danes nujno. Kajti danes na verskem področju ne moremo več učiti, kakor so včasih; moremo le pričevati. Pričevati ljudem, ki imajo prefinjen občutek za ugotavljanje naše iskrenosti, verodostojnosti.

Ne verujejo nam več zaradi naše stanovske avtoritete, ampak zaradi identifikacije resnice. Šele iz te pride prepričanje in totalna odločitev za dejavno vero.

Nekatera današnja vprašanja iz nauka o sv. evharistiji

Anton Nadrah

Drugi vatikanski koncil ni izdal nobenega odloka, ki bi se posebej ukvarjal le z evharistijo. Kljub temu je evharistijo postavil v središče življenja in delovanja Cerkve. Le trije med šestnajstimi koncilskimi odloki evharistije ne omenjajo (O, N, VS), v vseh drugih pa je skupaj nad sto mest, ki se nanašajo na evharistijo. Ta mesta bi lahko razvrstili v štiri skupine: evharistija kot osrednja skrivnost, njena neločljiva povezanost s Cerkvijo, ekumenska učinkovitost evharistije, notranja povezanost evharistije z vsem krščanskim življenjem. Kakor je bil 2. vat. koncil izrazito pastoralno usmerjen, tako je tudi o evharistiji razpravljal predvsem pod pastoralnim vidikom.

Pokoncilna teologija se je v veliki meri ukvarjala in se še ukvarja prav z evharistijo. Ne gre le za razvijanje koncilskih misli, ampak tudi za načenjanje več ali manj novih vprašanj v zvezi z evharistijo.¹ Poleg tega smo bili v zadnjih letih priče živahne liturgične preнове prav na področju obhajanja evharistične skrivnosti.

V teoretično razpravljanje o evharistiji, še bolj pa v praktično izvajanje pokoncilne evharistične preнове je učinkovito posegal Rim s svojimi smernicami, ki so spodbujale tiste, ki so bili v prenavljanju bolj počasni, brzdale, svarile in pravilno usmerjale pa tiste, za katere se je zdelo, da gredo v teoriji in praksi predaleč. Poleg treh navodil za pravilno izvajanje konstitucije o sv. bogoslužju se nanašajo na evharistijo okrožnica papeža Pavla VI. »Mysterium fidei« in zlasti navodilo o češčenju evharistične skrivnosti, ki ga je izdala kongregacija svetih obredov. Za pravilno pojmovanje o evharistiji pa je pomembna tudi veroizpoved papeža Pavla VI.

V predavanju se bom omejil na naslednja vprašanja: Evharistija kot spomin Kristusove smrti in vstajenja, pomen evharistije za Cerkev, evharistično spremenjenje in Kristusova navzočnost v evharistiji. Nekateri novi poudarki v obravnavanju evharistije, ki niso v najtesnejši zvezi z omenjenimi tremi točkami, bodo omenjeni vsaj med vrstami.

1. Evharistija kot spomin Kristusove smrti in vstajenja

V katoliški teologiji je po tridentinskem koncilu močno prišla v ospredje misel o Kristusovi navzočnosti in o češčenju pod podobama kruha in vina. Še bolj se je to poznalo v praktičnem življenju. Niso še tako daleč časi, ko so duhovniki maševali pred izpostavljenim Najsvetejšim, po vsaki nedeljski maši dajali blagoslov z Najsvetejšim ipd.

¹ Prim. dve knjigi, o katerih je veliko razpravljano: E. Schillebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart*², aus dem Holländischen übersetzt von H. Zulauf, Düsseldorf 1968; J. Powers, *Eucharistie in neuer Sicht*, deutsche Übersetzung von G. Woeste, Freiburg im Br. 1968.

Danes teologi gledajo na evharistijo kot na eno skrivnost, ki je ne smemo jemati statično ampak dinamično. Evharistija je namreč dejavnost, najgloblja medosebna dejanska povezanost med Bogom in Cerkvijo ter posameznimi člani Cerkve. Če že razlikujemo med evharistijo kot daritvijo, hrano in navzočnostjo, je po današnjem pojmovanju na prvem mestu evharistija kot daritev, ki je seveda neločljivo povezana z obhajilom in navzočnostjo. Gre za daritveno večerjo, pri kateri Kristus okrog sebe zbira svojo Cerkev, jo zedinja skupaj s svojo daritvijo in jo hrani s svojim telesom in svojo krvjo. Maša je posebne vrste daritev, namreč zakramentalna daritev. Ne gre za čisto novo Kristusovo darovanje, kajti Kristus je umrl in vstal enkrat za vselej, enkrat za vselej je opravil svojo kalvarijsko daritev (prim. Hebr 9, 28; 1 Pet 3, 18). V pravo luč postavi evharistično daritev dejstvo, da gre za spominsko dejanje, za Gospodov spomin ali anamnezo.

Značilno pravi liturgična konstitucija o mašni daritvi, da je spomin Kristusove smrti in vstajenja, ki ga je Gospod zaupal svoji Cerkvi. Ustanovil jo je zato, »da bi s tem daritev na križu mogla trajati skozi vse veke (perpetuaret), dokler ne pride (B 47). Gre za objektivno spominsko dejanje, ki napravi navzoče, kar kliče v spomin. Kristus je pri zadnji večerji ustanovil evharistijo, da bi njegova daritev na križu v vseh krajih in v vseh časih postala navzoča. Apostolom je naročil: »To delajte v moj spomin«. Pri mašni daritvi moramo vstopiti v nekaj, kar se je že zgodilo. Gre za naše obhajanje nečesa, kar je ustanovil Kristus in kar so toliko pred nami že opravljali. Ker gre pri mašni daritvi za spominjanje Kristusove smrti in vstajenja, ne smemo videti v daritvi destrukcijo, delo smrti. To bi bilo namreč zelo enostransko.²

Če hočemo bolj podrobno določiti naravo spominskega dejanja, bomo rekli, da pri njem ne gre v prvi vrsti za to, da subjektivno doživimo neki pretekli dogodek s tem, da se ga spominjamo. Njegov namen je sicer tudi ta, da nas spominja preteklega odrešenjskega dejanja in obenem naznanja bodoče dokončno, v vsej polnosti dovršeno odrešenje ob Gospodovem prihodu v slavi. Najvažnejše je to, da dogodek sam postane na neki način navzoč. Tako smo pri obhajanju evharistije navzoči pri odrešenju, ki ga Bog daje in smo tega odrešenja tudi deležni. To, kar je za odrešenje bistveno, se daje v sedanjem trenutku, z obredom pa se spominjamo preteklega in prihodnjega odrešenja. Maša ob tem seveda nič ne doda kalvarijski žrtvi. Maša je daritev le kot spominsko dejanje in ponavzočitev edine daritve. Zato nima lastnih učinkov, ločenih od Kristusove pashe. Njeni učinki so učinki kalvarijske daritve, ki se v času aplicirajo prav na sedanjo Cerkev.³

Iz ekumenskih razlogov v zvezi s protestanti mnogo razpravljajo o odnosu med evharistijo kot daritvijo in evharistijo kot obhajilom. Danes tudi mnogi protestanti v nekem smislu priznavajo evharistijo kot daritev, pri katoličanih pa prihaja v ospredje obedni značaj mašne daritve. Da

² Prim. L. Renwart, *L'Eucharistie à la lumière des documents récents*, v: *NRTh* 99 (1967) 243.

³ Prim. Jean de Baciocchi, *L'Eucharistie dans le catholicisme actuel*, v: *Lumière et vie* št. 84 (1967) 8—13; hrvatski prevod v: *Svesci* št. 17—18 (1970) 52—54.

bodo medsebojni razgovori plodoviti in da bodo vodili do resnice, bo potrebno na evharistijo gledati kot na spominsko dejanje. Papežu Pavlu VI. se je zdelo potrebno, da je v svoji veroizpovedi poudaril tudi daritveni značaj evharistije: »Mi verujemo, da je sv. maša . . . v resnici kalvarijska daritev, ki postane zakramentalno navzoča na naših oltarjih.«⁴ Med tremi stvarmi, ki jih je papež v veroizpovedi glede evharistije poudaril (daritveni značaj, substancialno spremenjenje, stvarno navzočnost), je na prvem mestu ravno njen daritveni značaj. To je papež storil ne samo zato, ker so v zadnjem času nekateri ta daritveni značaj zanikali, ampak predvsem zato, ker je hotel poudariti, da je pravi smisel evharistije prav daritev.

2. Pomen evharistije za Cerkev

a) *Evharistija je središče krajevne in vesoljne Cerkve*

Mnogi koncilski odloki govore o pomenu evharistije za Cerkev. Obhajanje evharistije gradi Cerkev (E 15, 1). Zato lahko rečemo, da Cerkev obstoji zato, ker obstoji evharistija. Videli smo že, da je v najožji zvezi s križem oltar evharistične daritve. »Vsakokrat, ko se na oltarju obhaja kalvarijska daritev, . . . se izvršuje delo našega odrešenja« (C 3). Delo našega odrešenja postane navzoče in se nam naklanjajo njegovi sadovi. Kakor kalvarijska daritev, tako ima tudi mašna daritev konstruktiven pomen za Cerkev. Cerkev obhaja evharistijo, evharistija pa gradi Cerkev.

Dogmatična konstitucija o Cerkvi pravi, da iz evharistije »Cerkev neprestano živi in raste« (C 26, 1). Življenje in rast, oboje je med seboj ozko povezano. Cerkev je živ organizem, zato mora neprestano rasti. V prisposodbi bi lahko rekli, da ima Cerkev svoje korenine globoko razpredene v evharistiji, iz katere črpa svojo življenjsko moč.

Navdilo o čiščenju evharistične skrivnosti pravi, da je evharistična daritev »vir in vrhunec vsega cerkvenega bogočastja in celotnega krščanskega življenja« (št. 3 e). Evharistija je središče krajevne in vesoljne Cerkve. Vse bogočastje ima pri maši svoj začetek in je usmerjeno na mašno daritev kot na svoj vrh. Celotno krščansko življenje dobiva svojo rast iz mašne daritve. Tudi vsa dela apostolata so v tesni zvezi z evharistijo in so nanjo naravnana. Vsa dušnopastirska prizadevanja bi bila zgrešena, če ne bi postavila evharistične skrivnosti v središče. Po evharistiji se Kristus neprestano daje Cerkvi in jo povzema vase. Stalno zakramentalno obnavljanje evharistične daritve je potrebno, ker Cerkev živi v času. Ljudje umirajo, novi prihajajo, nekateri odpadajo, drugi se Cerkvi približujejo. Vse člane stalno ogroža greh. Stalno obhajanje evharistije pomeni stalno zadoščevanje, obnavljanje svetosti in moči božjega ljudstva.

Cerkev se obnavlja in prenavlja po evharistiji, ki se obhaja po številnih krajevnih Cerkvah. Duhovnik mašuje sicer v imenu Kristusa in vesoljne Cerkve, a to vedno vrši v krajevni Cerkvi, kot ud zboru duhovnikov, ki je zbran okrog škofa. Evharistija tako uresničuje skrivnost vesoljne Cerkve v delni Cerkvi. Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi

⁴ Veroizpoved papeža Pavla VI.: AAS 60 (1968) 433—445; slov. prevod, v: BV 28 (1968) 297, št. 24.

pravi, da v delni Cerkvi »resnično je in deluje ena, sveta, katoliška in apostolska Kristusova Cerkev« (Š 11, 1). Na krajevno Cerkev zato ne smemo gledati le kot na del vesoljne Cerkve, del v ozko vzetem smislu. Primera s posvečeno hostijo nam to pojasni. Če hostijo razlomimo, je v vsakem delcu prav tako Jezus, kakor bi bil v celi hostiji. Prav tako vsaka delna Cerkev vsebuje popolno eklezialnost, celotno prisotnost presvete Trojice, in sicer prek svoje hierarhične povezanosti z vesoljno Cerkvijo.⁵

b) *Evharistija je zakrament edinosti Cerkve*

Odlok o ekumenizmu pravi, da evharistični zakrament »označuje in uresničuje edinost Cerkve« (E 2, 1). Dogmatična konstitucija o Cerkvi ima isto misel: »Z zakramentom evharističnega kruha se predstavlja in uresničuje edinost vernikov, ki v Kristusu sestavljajo eno telo« (C 3). »Pri lomljenju evharističnega kruha smo stvarno deležni Gospodovega telesa in smo dvignjeni v občestvo z njim in med seboj. Ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo, eno telo; vsi smo namreč deležni enega kruha« (1 Kor 10, 17)« (C 7, 2). Evharistija je tako znamenje in kvas edinosti med kristjani. In sicer je evharistija znamenje in kvas edinosti Cerkve kot skrivnosti, prav tako pa tudi Cerkve, kolikor jo jemljemo v njeni vidni obliki. Evharistična daritev udeležence vedno globlje vključuje v božje ljudstvo. Obhajilo kot zakrament ljubezni in edinosti povzroča združenje s Kristusom in s Cerkvijo.

Evharistija se obhaja v Cerkvi in po Cerkvi. Ko človek prejme evharistijo kot nadnaravno hrano, na viden način pokaže svoj vstop v daritveno skupnost Cerkve. Stopi v edinost s Cerkvijo, ki daruje skupaj s Kristusom. Eklezialni vidik evharistije je v tem, da vsi udeleženci skupaj s Kristusom darujejo in se darujejo. Po obhajilu se kristjan vceplja vedno globlje v življenje Cerkve, postaja deležen tega življenja Cerkve in stopa v skrivnostno edinost Cerkve s Kristusom. Tako je obhajanje evharistije najbolj eklezialno opravilo, kar jih Cerkev sploh more opravljati.

V teologiji govorijo o evharističnem bratstvu, bratstvu, ki ga povzroča obhajanje in prejemanje evharistije.⁶ Farno občestvo, ki se ob nedeljah zbira k skupnemu obhajanju evharistije, naj bi postalo takšno bratsko občestvo, kakor ga evharistija nakazuje in uresničuje. To evharistično bratstvo bi se moralo kazati v vsakdanjem življenju, v izpolnjevanju zapovedi ljubezni do Boga in do ljudi.

c) *Evharistija kot znamenje in pot k edinosti Cerkva*

V zvezi z odnosom med Cerkvijo in evharistijo danes mnogo razpravljajo o možnosti, da bi pripadniki različnih krščanskih veroizpovedi skupaj obhajali ali vsaj prejemali evharistijo.⁷ Takšno skupno obhajanje

⁵ Prim. Jean de Baciocchi, n. d. 20—21 (56—57).

⁶ Prim. J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie et la fraternité*, v: *NRTh* 101 (1969) 113—135.

⁷ Glej F. Perko, *Skupnost pri svetih obredih — znak edinosti ali pot k edinosti*, v: *V edinosti*, Ekumenski zbornik Kraljestvo božje, Ljubljana—Maribor 1970, 56—70.

ali prejemanje evharistije nazivajo interkomunija. Doslej je bil bolj poznan izraz »communicatio in sacris« (skupnost pri svetih obredih), ki pa ima precej širši pomen, saj pri tem izrazu ne gre le za skupnost pri evharistiji.

Glede skupnega obhajanja in prejemanja evharistije se kažeta dve smeri. Prva smer poudarja, da je evharistija znamenje že dosežene edinosti, zato odklanjajo interkomunijo, ali jo le v določenih primerih (iz pastoralnih razlogov) dovoljujejo. Druga smer pa trdi, da interkomunija pomeni tudi učinkovito pot k edinosti, da to edinstvo naravnost uresničuje.

Po sedanjem nauku katoliške Cerkve je možna neka skupnost pri svetih obredih, ker obstoji že neka, čeprav nepopolna edinstvo med katoliško Cerkvijo in ostalimi krščanskimi Cerkvami. Odllok o ekumenizmu sicer ne zavrača misli, da bi bila skupnost pri svetih obredih pot k edinosti, a je do interkomunije zadržan: »Skupnosti pri svetih obredih ni dovoljeno imeti za sredstvo, ki naj bi se brez pridržkov uporabljalo za obnovitev edinosti kristjanov« (E 8). S pravoslavnimi, ki imajo vse zakramente, je »neka skupnost pri svetih obredih v primernih okoliščinah in z odobritvijo cerkvene oblasti ne le možna, ampak celo priporočljiva« (E 15, 3). Da se bo interkomunija lahko uveljavila med katoličani in pravoslavnimi v širšem obsegu, da je ne bomo uporabljali le iz pastoralnih razlogov v sili, ampak tudi kot sredstvo za medsebojno zблиževanje, bo potrebno na obeh straneh rešiti še nekatera teološka vprašanja, ki se nanašajo zlasti na odnos med evharistijo in Cerkvijo.

Mnogo težje je vprašanje interkomunije s protestantskimi skupnostmi, ker nimajo zakramenta svetega reda in »zato niso ohranile pristnega in neokrnjenega bistva evharistične skrivnosti« (E 22, 3). Nekateri katoliški teologi sicer nakazujejo možnost, da bi končno tudi katoliška Cerkev lahko priznala veljavnost evharistične Gospodove večerje pri protestantskih skupnostih, in sicer predvsem na podlagi splošnega duhovništva in posebnih karizem. Vprašanje potrebuje še temeljite raziskave ob upoštevanju vsega dosedanjega nauka cerkvenega učiteljstva.

Nekateri iščejo možnost za interkomunijo na podlagi dejstva, da smo vsi prejeli isti Kristusov krst, ki nas vključuje v Kristusovo Cerkev in kar najmočneje kliče po skupnem obhajanju evharistije.⁸

3. Evharistično spremenjenje in Kristusova navzočnost v evharistiji

a) *Evharistično spremenjenje*

Znan je nauk tridentinskega koncila, po katerem se pri evharističnem spremenjenju vsa substanca kruha spremeni v Kristusovo telo, vsa substanca vina v Kristusovo kri, ostanejo le podobe kruha in vina. Po nauku koncila katoliška Cerkev to spremenjenje kar najbolj primerno imenuje transsubstanciacijo (D 884).

Ker se je v zadnjem času nekaterim teologom izraz »transsubstanciacija« zdel manj primeren za današnji čas in preveč povezan z aristotelskim

⁸ O tem razpravlja npr. Joseph de Baciocchi, *Un seul baptême, plusieurs tables eucharistiques?*, v: *Parole et Pain* št. 42 (1971) 33—46.

pojmovanjem substance in pritik, so iskali novih izrazov in novih razlag za evharistično spremenjenje. »Substanca« v pojmovanju današnjih ljudi — tako pravijo neredki — pomeni čisto nekaj drugega, kakor je pomenila v času tridentinskega koncila. Danes pomeni nekaj materialnega, pri evharističnem spremenjenju pa moramo pod pojmom »substanca« razumeti bistvo kruha in vina. Uporaba besede »substanca« res lahko zbudi pri današnjem, nepravilno poučenem človeku vtis, kakor da gre pri evharistiji za kako »reč«, »predmet«, ne pa za poveljčanega Kristusa, ki postane pod podobami kruha in vina osebnostno navzoč. Tako so nastale danes težnje po novi opredelitvi evharističnega spremenjenja. Tem težnjam so botrovali tudi ekumenski razlogi in seveda celotna personalistično in eksistenialistično usmerjena miselnost našega časa.

Neredki teologi so zato hoteli izraz »transsubstanciacija« nadomestiti z izrazoma »transfinalizacija« in »transignifikacija«. ⁹ Izraz »transfinalizacija« hoče povedati, da kruh in vino prenehata biti namenjena našemu telesnemu hranjenju in da dobita nov namen; postala sta hrana za nadnaravno življenje. Z izrazom »transignifikacija« hočejo teologi poudariti, da sta kruh in vino z evharističnim spremenjenjem dobila nov pomen (smisel). Postala sta znamenji Kristusovega telesa in krvi. Nekateri zagovorniki transfinalizacije in transignifikacije pravijo, da je smiselna vsebina ali namenjenost kake stvari navsezadnje isto kakor substanca ali bistvo tiste stvari. Tako pravijo, da je bistvo kruha njegova namenjenost človeku za hrano. Pri evharističnem spremenjenju naj bi šlo za spremenjenje tega, tako pojmovanega bistva kruha v Kristusa. Tako pravijo nekateri teologi, da transfinalizacija in transignifikacija popolnoma zadoštevata in da zato ni potrebna nobena posebna transsubstanciacija. Po transignifikaciji in transfinalizaciji se namreč izvršuje transsubstanciacija. ¹⁰

Kako naj sodimo o teh novih načinih razlaganja evharističnega spremenjenja? Težnja, da bi približali versko resnico o spremenjenju kruha in vina v Kristusovo telo in kri modernemu načinu mišljenja, je hvalevredna. Večno veljavne resnice razodetja je treba razlagati na tak način, da jih bodo ljudje mogli razumeti (seveda ostanejo še vedno skrivnosti). Gotovo ne spada k verski resnici o evharističnem spremenjenju tudi izraz »transsubstanciacija«. Jezusove besede, ki jih je izgovoril nad kruhom in vinom pri zadnji večerji, izražajo spremenjenje kruha in vina, ne povedo pa bolj podrobno, kako se to spremenjenje izvrši. Poleg svetega pisma moramo seveda upoštevati, kako je celotno izročilo gledalo na evharistično spremenjenje, in zlasti še, kaj je hotel tridentinski koncil povedati prav o evharističnem spremenjenju. Sele ko smo popolnoma upoštevali nauk svetega pisma, izročila in cerkvenega učiteljstva, upravičeno iščemo novih obrazcev, s katerimi bomo današnjim ljudem oznanjali pristni verski zaklad. Treba je razlikovati med bistvom verskih skrivnosti ter med formulacijami in pojmi, s katerimi je to bistvo izraženo. Obrazec, s katerim je izražena kaka verska resnica, se torej lahko spremeni. Paziti pa je treba, da bo novi obrazec vseboval vse bistvo verske resnice; če vzamemo konkretno za evharistično spre-

⁹ Zlasti glede holandskih teologov glej J. Powers, n. d., 121—170.

¹⁰ Naslanjajoč se na P. Schoonenberga to trdi tudi J. Powers, n. d., 192.

menjenje, mora eventualni novi obrazec vsebovati, kar je hotel kot versko resnico opredeliti tridentinski koncil. Če je v novih formulacijah kakšna reč opuščena, je treba dokazati, da cerkveno učiteljstvo (in seveda tudi razodetje) ni hotelo tega učiti.

Soočimo ta dejstva s teorijama o transfinalizaciji in transignifikaciji. Glede kruha, pri katerem se je spremenila njegova smiselna vsebina in namenjenost, ne moremo govoriti o spremembi tistega, kar je tridentinski koncil imenoval »substanco« kruha. Ako vzamemo teoriji o transignifikaciji in transfinalizaciji brez upoštevanja transsubstanciacije, o kateri govori tridentinski koncil, moramo reči, da je sicer res, kar povesta, toda povesta premalo. Kruh in vino sta s konsekracijo res izvzeta iz svetne rabe in sta podvržena stalni transignifikaciji in transfinalizaciji. S spremenjenjem sta dobila novi smisel in namen. Po pravici so na to dejstvo v novjšem času teologi opozorili. Toda ne smemo ostati le pri tem, kajti v tem primeru bi šlo le za zunanjo spremembo, ne pa za spremembo samega bistva kruha in vina. Vsebinsko verske resnice o evharističnem spremenjenju bi izvotlili.

Ker so na Holandském in drugod vernikom razlagali evharistično spremenjenje kot transfinalizacijo in transignifikacijo, je bilo med drugim tudi to povod, da je Pavel VI. napisal okrožnico »Mysterium fidei«. V njej je glede evharističnega spremenjenja zapisal tudi tole: »Ni dovoljeno... obravnavati skrivnosti transsubstanciacije, ne da bi kaj omenjali čudovito spremenjenje vse substance kruha v Kristusovo telo in vse substance vina v Kristusovo kri, o čemer govori tridentinski koncil, tako da bi se ustavljali le pri spremenitvi pomena (transsignificatio) in spremenitvi namena (transfinalisatio), kakor to imenujejo.«¹¹ »Z izvršitvijo transsubstanciacije podobi kruha in vina nedvomno dobita nov pomen in nov namen, ker nista več navadni kruh in navadna pijača, temveč znamenje svete stvari in znamenje duhovne hrane; toda nov pomen in nov namen dobita zato, ker vsebujeta novo 'stvarnost', katero po pravici imenujemo ontološko. Pod podobama kruha in vina ni sedaj nič več tega, kar je bilo prej, temveč nekaj čisto drugega; in sicer ne le v odvisnosti od sodbe, ki je vsebovana v veri Cerkve, ampak v objektivni stvarnosti sami« (št. 47).

Veroizpoved Pavla VI. poudarja isto: »Kakršna koli bogoslovna razlaga, ki skuša nekoliko razumeti to skrivnost, se mora, da bo skladna s katoliško vero, držati tega, da kruh in vino v stvarnosti sami, to je neodvisno od našega duha, z izvršitvijo posvečenja prenehata bivati, tako da sta odslej pod zakramentalnima podobama kruha in vina resnično pred nami presveto telo in kri Gospoda Jezusa, kakor je to hotel Gospod sam z namenom, da bi se nam dajal v hrano in bi nas združeval v enoto svojega skrivnostnega telesa« (št. 25).

V skladu z naukom papeža Pavla VI. smemo torej govoriti o transignifikaciji in transfinalizaciji, a je pri tem treba upoštevati nauk tridentinskega koncila o transsubstanciaciji. Teoriji o transignifikaciji in transfinalizaciji moremo v nekem smislu sprejeti kot razlago in poglobitev transsubstanciacije. Teologi seveda smejo še nadalje razpravljati o evha-

¹¹ Pavel VI., *Mysterium fidei*: AAS 57 (1965) 753—774; slov. prevod, ciklostil, Ljubljana 1965, št. 11.

rističnem spremenjenju, da le upoštevajo pri tem nauk cerkvenega učiteljstva.¹²

Težko je sicer prav povedati, kaj je substanca, kaj je tisto, po čemer je kruh res kruh. Gre za notranje »jedro« kruha, za bistvo kruha, ki ga izkustveno ne moremo zaznati, o katerem naš razum pove, da kot zadnja resničnost kruha mora obstajati. Izraz »transsubstanciacija« ni odvisen od Aristotelove filozofije (s tem ne zanikamo nekega vpliva aristotelške filozofije na očete tridentinskega koncila), saj ga uporabljajo že v 11. stoletju, ko v tedanji teologiji še ni bil poznan Aristotelov nauk o substanci in pritikah. Ko se stvarnost kruha in vina spremeni v Kristusovo telo in kri, ostane vse tisto, do česar moremo priti z izkustvenimi znanostmi, nespremenjeno.¹³

Pri vsem razpravljanju o evharističnem spremenjenju moramo upoštevati, da gre za versko skrivnost, ki jo je treba sprejeti z vero. Pritrditi je treba Tomažu Akvinskemu, ki je rekel, da pri tem spremenjenju najdemo več takega, kar je težje razumljivo, kakor pri stvarjenju.¹⁴ Poveličani Kristus je gospodar veselja (prim. Kol 1, 15—20), zato so stvari takšne, kakršne hoče on imeti. Če on reče nad kruhom, in v njegovem imenu duhovnik: »To je moje telo,« je to v resnici Kristusovo telo. Navadni smisel Kristusovih posvetilnih besed to pove. To je bila tudi stalna vera Cerkve.

Končno moramo reči, da za praktično dušno pastirstvo pri nas izraza »transignifikacija« in »transfinalizacija« nimata posebnega pomena. Mi Slovenci že doslej nismo pri oznanjevanju uporabljali besede »transsubstanciacija«; prav tako smo namesto o »substanci« govorili o bistvu kruha in vina. Za naše osebno znanje pa je prav, da smo tudi glede tega na tekočem in bomo na ta način mogli vernikom pomagati mimo težav, na katere naletijo.

b) *Kristusova stvarna, substancialna in osebna navzočnost v evharistiji*

Kristusova navzočnost v evharistiji je ozko povezana z evharističnim spremenjenjem. Kakor o spremenjenju tako tudi o navzočnosti teologi danes živahno razpravljajo. Ko so na Holandskem o tem vprašanju po revijah in časopisih na široko razpravljali in so se pojavljale nekatere nejasnosti, so holandski škofje v pastirskem pismu maja 1965 posegli v razpravljanje in izjavili: »Če se danes znotraj Cerkve razpravlja o Gospodovi navzočnosti pod evharističnima podobama, to razpravljanje ne zadeva vprašanja, ali je Kristus v teh podobah resnično navzoč... Mislimo, da je mogoče prepustiti raziskovanje glede načina Kristusove navzočnosti svobodnemu razpravljanju teologov, da se le trdno obdrži spremenitev kruha in vina v Gospodovo telo in kri kakor tudi resnična navzočnost v evharističnih podobah.«¹⁵

Papež Pavel VI. se je tega vprašanja lotil zlasti v okrožnici *Mysterium fidei*, s katero je med drugim hotel tudi zavarovati vero v Kristusovo

¹² Prim. L. Renwart, n. d., 253 sl.

¹³ Prim. F. Holböck, *Credimus, Vjerujemo. Ispovjest vjere Pavla VI s komentarom*, prevod iz nemščine, Zagreb 1971, 146—196.

¹⁴ 3 q. 75 a. 8 ad 3.

¹⁵ Doc. cath. 47 (1965) 1178.

resnično in substancialno navzočnost pod podobama kruha in vina. Istega vprašanja se je dotaknil tudi v svoji veroizpovedi.

Da bomo prav razumeli Kristusovo navzočnost pod podobama kruha in vina, jo je treba jemati v zvezi z ostalimi načini Kristusove navzočnosti pri maši. Gre za eno samo Kristusovo navzočnost, ki se javlja na različne načine. Upoštevati moramo, da je med temi različnimi načini ozka povezanost. Vse načine Kristusove navzočnosti liturgična konstitucija (B 7), *Mysterium fidei* (št. 34—40) in navodilo o češčenju evharistične skrivnosti (št. 9) obravnavajo skupaj. Pri evharistični daritvi je Kristus navzoč v zboru vernikov, v svoji besedi, v duhovnikovi osebi in še posebno pod evharističnima podobama. Vsi štirje načini Kristusove navzočnosti so stvarni, objektivni. Razlika med navzočnostjo pod evharističnima podobama in med ostalimi tremi načini navzočnosti je v tem, da je v evharistiji Kristus substancialno in trajno navzoč, pri ostalih treh načinih pa je Kristus navzoč le s svojo dejavnostjo. Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti pravi: »V tem zakramentu je na edinstven način pričujoč ves in celotni Kristus, Bog in človek, in sicer substancialno in trajno« (št. 9).

Danes mnogi upravičeno poudarjajo, da gre pri evharistiji za Kristusovo osebno navzočnost. Maša nima prven tveno tega namena, da Kristus postane na statični način navzoč na naših oltarjih in končno v naših tabernakljih; Kristus postane navzoč zaradi nas in za nas. Kristus je navzoč pod podobama kruha in vina »per modum substantiae«. Gre za navzočnost, ki je nalična navzočnosti duha. Okrožnica *Mysterium fidei* pravi, da je pod podobama kruha in vina »popolnoma ves Kristus pričujoč v svoji fizični ‚stvarnosti‘ tudi telesno, čeprav ne na isti način, kakor so telesa pričujoča v kakem kraju (in loco)« (št. 47). Teologi so tej navzočnosti rekli »zakramentalna«. Poleg vsega tega moramo upoštevati, da je Kristus navzoč predvsem kot oseba. Že človek je lahko navzoč na oba načina: kakor telesa in na osebni način. Na osebni način pa lahko svojo navzočnost uresničuje v različnih stopnjah. Zelo intenzivno je lahko kak človek drugemu človeku navzoč, če ga ljubi. Človek pa je lahko sočloveku osebno »odsoten«, čeprav je telesno poleg njega. To se zgodi tedaj, če se za sočloveka sploh ne zmeni. Kristus je v evharistiji zelo intenzivno osebno prisoten, ker je pod podobama kruha in vina navzoč iz ljubezni do nas in do Očeta. V evharistiji se vsega daje Očetu za nas. S poudarjanjem osebne navzočnosti Kristusove stvarne in substancialne navzočnosti nikakor ne zanikamo, ampak jo le poglobimo. Verniki so vedno gledali na Kristusovo navzočnost v evharistiji kot na osebno navzočnost, čeprav teologija tega ni vedno dovolj naglašala. Verniki nikakor ne gledajo na evharistijo kot na kako »stvar«. V evharistiji gledajo predvsem Kristusovo božanstvo, manj (morda celo premalo) pa Kristusovo človeško naravo. Spomnimo se na izražanje: »Z Bogom gredo«, kadar duhovnik nese Najsvetejše bolniku.

Tudi pri evharistični substancialni in osebni Kristusovi navzočnosti gre končno za versko skrivnost prve vrste, v kateri verujemo Gospodovim besedam: »To je moje telo, to je moja kri«. V vseh časih je namreč Cerkev verovala, da Gospodove besede prav to povzročajo, kar besede same povedo.

V okrožnici *Mysterium fidei* papež Pavel VI. obsoja dve mnenji, ki pačita pravi nauk o Kristusovi stvarni navzočnosti v evharistiji. Prvo takšno naziranje je, da je Kristus s svojim povečanim telesom povsod pričujoč, torej tudi v evharistiji; drugo mnenje pa hoče skržiti Kristusovo navzočnost le na simbolično navzočnost (št. 40). Obe mnenji praktično zanikata substancialno navzočnost Kristusove človeške narave. Evharistija bi bila po teh mnenjih le simbol Kristusove ljubezni.

Ponekod se je v zvezi s teorijami o transignifikaciji in transfinalizaciji začelo širiti mnenje, kakor da je Kristus navzoč le med mašo, ne pa po maši v preostalih posvečenih hostijah. Na nastanek tega mnenja je vplivala napačna ekumenska vnema in pa nepravilno pojmovanje občestvenega značaja liturgije. Tako so nekateri mislili, da Kristus postane navzoč le za določeno skupnost, ki se zbere k obhajanju liturgije. Ko se liturgična skupnost razide, po tem mnenju stvarna Kristusova navzočnost pod podobo kruha postane nekoristna in zato preneha. Evharistični kruh postane navadni kruh, kakor je bil pred konsekracijo. Po tem mnenju je vsako češčenje evharistije izven maše nesmiselno.

Kristusu v evharistiji dolgujemo božje češčenje. Pavel VI. evharistično češčenje v okrožnici *Mysterium fidei* zelo poudarja (št. 57—77), prav tako pa tudi v svoji veroizpovedi, kjer pravi, da »nas obvezuje nam nad vse ljuba dolžnost, da v sveti hostiji, ki jo vidijo naše oči, častimo in molimo učlovečeno Besedo sólo, ki je naše oči ne morejo videti, ki pa je kljub temu postala navzoča pred nami, ne da bi zapustila nebesa« (št. 26).

Evharističnega češčenja ne smemo jemati ločeno od mašne daritve. Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti namreč pravi: »Verniki pa naj se tedaj, ko častijo Kristusa, pričujočega v zakramentu, spominjajo, da ta pričujočnost izhaja iz daritve in teži k obhajilu, zakramentalnemu in duhovnemu hkrati« (št. 50).

Sklep

Misli, ob katerih smo se v predavanju ustavili, se morda komu zde precej teoretične. Vendar če jih globlje premislimo, moramo reči, da so neposredno važne za naše pastirovanje. Evharistično skrivnost bomo vedno morali postavljati v središče. Pri obhajanju Gospodovega spomina gre za zakramentalno obnavljanje velikonočne skrivnosti, gre za postavljanje Kristusa v središče našega življenja. Prav kristocentričnost se danes po pravici zelo naglašaja. Obhajanje evharistične daritve, ki je seveda povezano z oznanjevanjem božje besede, mora biti središče verskega življenja župnije. Farno občestvo bo tem bolj živa Cerkev, čim bolj se bo ob nedeljski maši vključevalo v Kristusovo daritev in bo živelo iz daritve.

Nedvomno bo evharistija igrala važno vlogo na ekumenskem področju. Najvažnejše je, da vsaka cerkvena skupnost živi iz svojega obhajanja evharistije in tako vedno bolj postaja Cerkev po Kristusovi zamisli. Evharistija bo vedno ostala kot znamenje popolne edinosti in stalen opomin vsem kristjanom, da bi se trudili za popolno edinost. Koliko bo tudi prav skupno obhajanje evharistije med različnimi krščanskimi skupnostmi prispevalo k medsebojnemu zblizjevanju, je še prenapregneno soditi.

Za globoko versko življenje je nadvse važno pravilno pojmovanje Kristusove stvarne, substancialne in osebne navzočnosti v evharistiji. Če hočemo ohraniti vero v to resnico, moramo prav razlagati Kristusovo spremenjenje, sicer bi evharistično skrivnost lahko izpraznili njene globoke vsebine, ki je Kristus sam. V poslušnosti cerkvenemu učiteljstvu moramo biti odprti tudi za nova spoznanja v nauku o evharistiji, kajti verovati moramo v moč Svetega Duha, ki svojo Cerkev vodi do vedno globljih spoznanj razodetega zaklada.

Povzetek

NEKATERA DANAŠNJA VPRAŠANJA IZ NAUKA O EVHARISTIJI

Anton Nadrah

Sestavek (predavanje na teološkem tečaju za duhovnike v Ljubljani, 15. aprila 1971) na kratko govori o evharistiji kot spominu Kristusove smrti in vstajenja, o pomenu evharistije za Cerkev ter o evharističnem spremenjenju in Kristusovi stvarni, substancialni in osebni navzočnosti. V pravo luč postavimo evharistijo, če nanjo gledamo kot na spominsko dejanje in na ponavzočitev Kristusove velikonočne skrivnosti. V razlaganju evharističnega spremenjenja moremo sprejeti teoriji o transfinalizaciji in transsignifikaciji, toda le kot dopolnilo transsubstanciacije. V zvezi s Kristusovo stvarno navzočnostjo je treba naglašati, da je ta navzočnost osebna.

Zusammenfassung

ÜBER EINIGE DERZEITIGE DIE LEHRE VON DER EUCHARISTIE BETREFFENDE FRAGEN

Anton Nadrah

Dieser Artikel ist die Wiedergabe eines Vortrages, der anlässlich eines theologischen Kurses am 15. April 1971 an der theologischen Fakultät in Ljubljana abgehalten wurde. Er behandelt in knapper Fassung die Eucharistie als Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Christi, spricht über deren Bedeutung für die Kirche, über die eucharistische Verwandlung und über die reale, substantielle und persönliche Anwesenheit Christi in diesem Mysterium. Um die Eucharistie im rechten Licht erscheinen zu lassen, müssen wir sie als eine Gedenkhandlung betrachten; sie soll als die Vergegenwärtigung des Ostergeheimnisses Christi betrachtet werden. Zur Erläuterung der eucharistischen Verwandlung kann man sowohl die Transfinalisation als auch die Transsignifikation anwenden, jedoch nur als Ergänzung der Transsubstanziation. Wenn von Anwesenheit Christi Rede ist, soll immer hervorgehoben werden, daß diese Anwesenheit durchaus persönlich ist.

Résumé

SUR QUELQUES QUESTIONS ACTUELLES RELATIVES À LA DOCTRINE EUCHARISTIQUE

Anton Nadrah

L'article, reproduction d'une conférence donnée à la Session sacerdotale à la Faculté de Théologie de Ljubljana le 15 avril 1971, parle brièvement de l'Eucharistie en tant que mémorial de la mort et de la résurrection du Christ, de ce que l'Eucharistie représente pour l'Eglise, du changement des espèces eucharistiques et de la présence réelle, substantielle et personnelle du Christ dans ce mystère.

Pour avoir une vue correcte de l'Eucharistie, il faut voir en elle l'action commémorative dans laquelle se fait présent le mystère pascal du Christ. Dans l'explication du changement des espèces on peut accepter les théories de la transfinalisation et de la transsignification, mais seulement comme complément de la théorie de la transsubstantiation. Parlant de la présence réelle du Christ, il faut mettre l'accent sur le fait que cette présence est éminemment personnelle.

NEKATERA DANAŠNJA VPRAŠANJA IZ NAUKA O EVHARISTIJI

Koreferat — Gašper Rudolf

Na popotovanju k eshatološki dopolnitvi je doživljalo božje ljudstvo stalne psihosociološke premike, le da so ti danes pospešeni, globlji in odločilnejši. V spreminjajočih se razmerah ima oznanjevanje vseh krščanskih skrivnosti, in ker je »evharistična skrivnost zares središče sv. bogoslužja in celo vsega krščanskega življenja«, kot je zapisano v prvem stavku Navodila o češčenju evharistične skrivnosti, ima oznanjevanje evharistije še posebej nalogo, da prenaša v miselnost in v življenje Cerkev pristno božje sporočilo, kot se je izkristaliziralo v sv. pismu, izhajajoč iz tradicije in iz sodobne teološke interpretacije.

Od začetka do konca se je življenje Cerkev gibalo in se bo tudi v prihodnosti okrog središča, ki je evharistija. »Kateheza o evharistični skrivnosti mora težiti za tem, kako bi vcepila vernikom prepričanje, da je obhajanje evharistije zares središče celotnega krščanskega življenja tako za vesoljno Cerkev kakor tudi za krajevna občestva te Cerkev« (Navodilo 6, 1). Tu se bomo omejili predvsem na katehezo otrok, predvsem na katehezo otrok okrog prvega sv. obhajila, vendar bi tu pa tam posegli v širši kontekst evharistične kateheze v osnovni šoli.

Spričo veličastnih ciljev, ki so pred oznanjevalcem evharističnih skrivnosti, se razodeva pastoralna stvarnost, v kateri se bomo znašli jutri, dosti manj veličastna. Ni čudno!

1. Izvirni greh našega oznanjevanja v zvezi s prvim obhajilom je v trganju te priprave iz maše. Pri srečanju z Jezusom — Kruhonom, otrok ne najde stika z odrešitveno ekonomijo. Seveda ne mislimo podirati, kar je zgradila teologija in krščanska pobožnost, vendar se ne bi smeli sprijazniti, da smo v praksi iztrgali evharističnega Jezusa iz obrednega obhajanja trpljenja, smrti, vstajenja in vnebohoda in smo ga preveč utesnili v spono našega oznanjevanja. Obhajilo bi morali predstaviti kot polnejše, odraslo sodelovanje pri evharističnem shodu, kot odgovor Bogu in kot uresničevanje kristjana v ljubezenski skupnosti krajevnega občestva.

2. Koncilski duh je duh sodelovanja in pospeševanja naravnih danosti. Zato je prava klofuta koncilskemu duhu tako vpijoč razcep med družino in žup-

nijsko katehezo, ignoriranje ad invicem, ko se nudi prav ob pripravi na prvo obhajilo neponovljiva priložnost za poglobitev dialoga s starši, ki naj bi ga začeli pri krstu. Ta dialog ni v priporočilih, ki jih mečemo po ljudeh z ambona... V družinah naših katehumenov za prvo obhajilo, moramo več kot le odmevati, — tudi kaj premakniti. Med težkimi pastoralnimi nalogami, se zdi, je ta najlažja.

3. S prvim svetim obhajilom še vedno preveč manipuliramo. Otroci so preveč napeti, ponekod imajo za prvo obhajilo veliko vaj za slovesnost, namesto da bi bilo manj navlake, več dela s starši, da se ne bi več dogajalo kot se, da po prvem obhajilu »pa vse tiho je bilo«.

Zaradi teh nejasnosti ni čudno, da je osip nedeljnikov v Sloveniji kar velik. Po dosegljivih podatkih 1 % na leto. Derkenne pravi za francoske razmere, kako je usodno, kadar prevzame župnija katehezo, gojitev krščanskega življenja pa prepušča družinam. Zadovoljujemo se, da otrokom razložimo vsebino katekizma, zahtevamo tudi določeno znanje, nekateri samo sodelovanje in jih potisnemo k maši, ne da bi jim pomagali, da bi vrednost maše začutili in pri njej svoji starosti in razvoju primerno sodelovali. Pri nas otroci razmeroma intenzivno prakticirajo evharistijo do pubertete, to pa samo kar zadeva število. Kolikokrat jih imamo pri evharistiji, ker so jih poslali, ker je tako zahteval katehet, toda brez globljega (otroškega) prepričanja in verskega žara.

Kako tukaj nekaj ni v redu, kažejo tudi procenti sumljivih razmerij med veroukarji in nedeljniki, kot tudi prisotnost pri evharistiji dveh skrajnosti: otroci in stari, po drugi strani pa odsotnost dveh drugih ekstremov: inteligence in delavstva.

Ta »evharistična problematika« je osupljiva spričo liturgične reforme, od katere smo si le nekaj obetali. Izvajali smo jo (zda) ko je za nami lahko priznamo!) po formalni plati zaletavo. Prehitevali smo velike narode z razvejanim bibličnim in liturgičnim gibanjem. Prezrli pa smo evharistično iniciacijo in katehezo tako odraslih kot otrok. Hudo je, da si vprašanja še vedno ne zaostri- mo, ker nimamo opozicije kot je npr. gibanje »Una voce«, kakor tudi nimamo kardinalov, ki bi tako gibanje podpihovali, toda najhujša opozicija je evhari- stični tihi osip in neugodna struktura evharističnih praktikantov.

Nekateri, kot npr. Georges Cruchon, obravnavajo to vprašanje še z drugega vidika. Trdijo, da če izhaja zakramentalna praksa iz nedoraslega oznanjevanja, ustvarja v otroku prepričanje, da so bolj pomembna zunanja dejanja kot notra- nja pripravljenost in verski osebni namen. Evharistija postane pri takih ljudeh učinkovita sama po sebi brez osebnega prizadevanja. Taka zakramentalna praksa utegne človeka sicer pomirjevati, toda za ceno dušitve verskega duha. Cruchonu se dozdeva, da pojasnjuje vsaj delno evharistični osip še to, da gradi naše oznanjevanje še vedno preveč na magično miselnost pri otroku, ki kot vemo, pojema šele po 8. letu. Kadar pa nadaljuje otrok še po tem obdobju z magično miselnostjo v zvezi z evharistijo, se bo ali oddaljil ali pa prešel v evharistični formalizem. Godin razume kot magično tisto miselnost, ki hoče po materialno izvršenih dejanjih ujeti skrivnostne sile skrite v materiji. Pri zakramentih si hoče torej pridobiti duhovne sadove z zgolj materialnimi pri- pomočki.

Kar opazujemo jih pri igri, kako potiskajo z določenimi kretnjami žogo v cilj. Včasih se poslužujejo »čarovniških obrazcev«. Da bo naklonjena sreča, stopa otrok na hodniku samo na določene plošče, v molitvah se drži ustaljenega vrstnega reda, religiozni predmeti imajo posebno moč; v težkih dneh naraste priprošnja, kar seveda ni nič slabega, škoda pa je, da pripisujejo takim de- janjem moč, ki je ne morejo imeti. Teoretiki in praktiki, ki so se ukvarjali z raziskavami v to smer, opozarjajo, naj pazimo, da ne prenesemo magične misel- nosti tudi na evharistijo. To se dogaja zlasti: kadar postavlja otrok (in odrasel!)

avtomatično vzročnost med zakramentom kot materijo in njegovim duhovnim učinkom (npr. bom šel k obhajilu, da bom ubogal ali se rešil skušnjav); ali kadar pričakuje otrok od zakramenta čudežni učinek v materialnem svetu (npr. obhajilo me bo obvarovalo pred nesrečo, bo preprečilo ali ozdravilo to bolezen); ali kadar gre za zamenjavanje med znamenjem evharistije in njenim učinkom, kot da traja učinek obhajila, npr. dokler je hostija v človeku.

So torej resnične težave, ki so usodne, kadar se jih ne zavedamo, upoštevati pa jih moramo, da ne bomo zavajali ljudi v formalizem ali praznoverje.

Seveda je tukaj še nadaljnja težava. Pri nas merimo gorečnost dušnega pastirja in njegove črede tudi s precej poudarjenim seštevanjem obhajil. Vprašanje pa je, kakšna je kvaliteta teh obhajil! Zakaj usahnejo, čim se v življenju le nekaj premakne? Imamo veroučne šole, kjer se poslužujejo za poživitev evharističnega življenja na debelo raznobarnih propagandnih trikov, ki imajo skrajno kratek in neprepričljiv domet posebno v manipulaciji verskega aktivista, ki se ne vpraša, kje so meje takih sredstev. Zakaj je sodelovanje pri evharističnem slavlju tako pasivno kljub razumljivemu jeziku, kako je mogoče, da odtegujejo starši s tako lahkoto otroke od nedeljske maše, kaj bo s prihodnjim letom, ko bodo vsi naši šolarji teoretično prosti od petka opoldne do ponedeljka zjutraj?

Povejmo si že enkrat, da maša taka kot je, ni sredstvo za evangelizacijo. Kriterij novega lekcionarja, po katerem oznanjamo božjo besedo, je liturgičen in homiletičen ne pa katehetski. Na koncilu so o tem živo razpravljali in 52. čl. konstitucije o svetem bogoslužju ni bil sprejet brez polemike med eksperti prav zaradi njegovega duha, ki ima premalo posluha za katehezo. Pravi namreč: »Močno se priporoča kot sestavni del bogoslužja homilija, v kateri se vse cerkveno leto na podlagi svetega besedila razlagajo verske skrivnosti in načela krščanskega življenja...« Vprašanje je namreč ali so sposobni naši ljudje sprejeti biblično sporočilo in razbrati liturgično dejanje. Zdi se namreč, da katehizacija ne bo več zadostovala in da se bomo morali lotiti evangelizacije. Evharistija je skrivnost vere. Za verne. Kaj pa kadar niso verni? Potolažimo se! Koncilski ekspert je pripovedoval, kako je več kot dve leti maševal pri opoldanski nedeljski maši nekje v Italiji, kjer je močna tradicija resnega verskega pouka, pa je vse skupaj opustil, ko je spoznal, da se z maso poganov ne da priti nikamor. Stara diskusija o oznanjevalni vrednosti maše se rešuje danes tako, da ima maša neposredno oznanjevalno moč za vernika, ki že zna sprejemati božjo besedo.

Preden zahtevamo ali pričakujemo obisk in sodelovanje pri evharistiji, bi morali oznaniti življenjskost, vitalnost maše. Kadar gre za to, kaj je napravil Jezus, navadno nimamo težav, kakor jih navadno ne čutimo pri razlagi moralnih zahtev. Pojavijo pa se, ko je treba oznaniti aktualnost evharistije, kadar je treba postaviti temelj moralne resnice, naj živimo kot božji otroci, ko smo pred skušnjo, da oznanjamo evharistijo abstraktno, intelektualistično, s polno zgodovine, ki otroku ne pove dosti in odmeva potem v njem kot malopomembna zadeva nekaterih »pridnih« ljudi. Vprašanje je, kako naj občutijo otroci Kristusovo evharistično pričujočnost v vsakdanjem življenju, kakšen pomen ima njegova evharistična pričujočnost sploh? Kako bomo pojasnili otroku bogoslužno govorico in sveta znamenja? Kako bomo oznanjali evharistijo kot pristno oznanilo veselja? Kako vzbuditi začudenje in ponos spričo kraljevega duhovstva in poklicanosti med izvoljene?

Kot vidimo, gre za vprašanje, ali mi sploh oblikujemo pred prvim svetim obhajilom razen znanja in navade tudi versko miselnost. Evharistija deluje res ex opere operato, toda če otrok, ki mu Cerkev posreduje evharistijo v znamenjih, le-teh ne razume ali nanje ne odgovori, je vprašanje, koliko je uresničil ponudeni božji dar v sebi.

Mašo je težko razumeti. To razumevanje ni možno od danes do jutri in brez napora. Saj je najgloblji misterij krščanstva. Nekateri kateheti si pomagajo tako, da poudarjajo otrokom vrednost maše. Je pa nevarnost magizma. Maša naj bi vodila kar sama po sebi k zveličanju, samo da si prisoten (brez nadaljnjih problemov. »Si bil pri maši? Hodi k maši?«). Zato je treba prenesti poudarek po koncilskem nauku na sodelovanje. »Dušni pastirji morajo zato paziti, da se jih verniki udeležujejo zavestno in z vso duhovno koristjo« (B, 11). Ali (B 19): »Dušni pastirji naj se goreče in potrpežljivo trudijo za liturgično vzgojo in dejavno notranje ter zunanje sodelovanje vernikov v skladu z njih starostjo, razmerami in načinom življenja in stopnjo verske izobrazbe.«

Evharistija torej ne sme biti za otroke katerosibodi tedensko opravilo, h kateremu se lahko napotiš neresno brez daljše in globlje priprave. Tukaj lahko kdo ugovarja: »otrok je sposoben za prvo obhajilo, kadar loči navaden kruh od posvečene hostije«. Da! toda to razlikovanje ne sme biti le razumsko znanje, ampak dej vere, h kateremu sodi darovanje samega sebe, nekaj duha molitve in zbranosti, sicer nismo daleč od neke oblike božjega ropa. Evharistija je celota in si ne bomo mogli več dalje privoščiti, da bi pripravljali na prvo obhajilo, ne da bi vzgajali istočasno za poslušanje božje besede, k čutu za liturgičen sestanek, k zahvaljevanju itd. Pripravljati na obhajilo kot na izoliran element evharistije, pomeni rušiti osnovne resnice, ki so tako po sebi umevne, da niso zajete v formular veroizpovedi, ker niso bile nikoli kontroverzne.

Najboljša priprava na prvo sveto obhajilo je priprava na mašo. V to smer moramo iskati tisto doraslost, o kateri govori kan. 854, 1, ki pravi: »Otrokom, ki zaradi nedoraslosti tega Zakramenta še ne poznajo in ne morejo okušati, naj se sv. obhajilo ne deli.«

V naših katekizmih je vsako leto vsaj nekaj o evharistiji... te lekcije so nujne, le da jih je premalo. Toda te so med najtežjimi lekcijami. Na tem področju prav tipljemo uboštvo teologije, saj ni potreben za otroke teološki tečaj iz evharistije, toda, ko bi mi kateheti enkrat jasno vedeli, kaj naj o evharistiji oznanjamo, kaj naj otrokom povemo, kateri biblični, liturgični, eklesiološki elementi evharistične skrivnosti naj bodo najbolj v ospredju našega oznanjevanja, ko bi imeli neko teološko sintezo evharistije, bi se lotili z večjo lahkoto še večje težave: pedagoške obdelave. Toda še v tem idealnem primeru, ki najbrž nikoli ne bo do konca zadovoljil niti oznanjevalca niti njegovega sogovornika, bo tako oznanjevanje nepopolno, ker mora otrok vsako naše oznanilo preizkusiti, mora ob njem delati, ga mora konkretizirati, kakor nas uči psihologija in pedagogika. Če hočemo, da bo otrok evharistično skrivnost nekako zaslutil, začutil in jo skušal povezati s svojo osebno rastjo, mu moramo omogočiti izkušnje, v katerih bo mogel uresničiti, kar smo mu oznanili.

Otroke je treba v evharistijo uvesti, potrebna je evharistična iniciacija. Katoličani imamo grdo navado, da hočemo imeti takoj, čimbolj poceni pri vsakem človeku polnost evharističnega življenja.

Vsebina iniciacije je raznovrstna in je ni mogoče predpisovati, vendar naj navedem vsaj nekaj poglavij. Nedelja dan veselja, maša kot srečanje božjih otrok, znamenja pri maši, kretnje, besede, kako skupno poslušamo, kako skupno vzklikamo, molimo, kako pojemo, zakaj pojemo, kaj pojemo, vrednost molka, kako naj otrok v cerkev pride, kako hodi, kako gleda, razne drže, stoja, klečanje, sedenje, kako naj se izraža s kretnjami, kaj dela pri maši Kristus, kaj dela otrok, maša kot žrtev, obed, maša kot vodilo v krščanski optimizem in razodetje trinitarne ljubezni itd itd.

Zelet bi, da bi govorili še o enem vprašanju. Ali so mladinske, otroške maše evharistična iniciacija? Kateheti imajo pred temi mašami dva pomisleka. Pedagoški pomislek, ker se bojijo, da bi take maše, na katere so otroci in starši sicer zelo navezani, utrjevale otroke in odrasle v prepričanju, da je maša zadeva

otrok. Ko otroci odrastejo, nekateri odrastejo po prvem obhajilu, drugi po birmi, tretji po osnovni šoli, četrti po vajeništvu, peti vmes... ga k maši ni več. Odrasli so precej za tak tip maše in nekaj staršev se po takih mašah zbliža z župnijo, toda vprašanje je, kakšen tip vere so ti ljudje dobili. Teološki pomislek pa izhaja iz dogmatične konstitucije o Cerkvi, namreč iz vprašanja, kdo smo Cerkev.

Sklep

Pokoncilsko oznanjevanje evharistične skrivnosti je postavljeno pred resne pomisleke in odločitve. Verjetno se bomo morali še marsičesa naučiti iz krščanske tradicije kot so npr. kateheze, ki jih pripisujejo sv. Cirilu Jeruzalemskemu, kjer izhaja oznanjevanje iz izkušnje vernika; verjetno se bomo morali odpovedati katehezam o evharistiji, kot smo jih bili doslej vajeni in postaviti evharistijo za središče oznanjevanja sploh. Stvari se pa zapletajo, kadar običimo pred vprašanjem, kaj naj naredimo, če je res, da mora biti človek najprej evangeliziran, katehetiziran, nato po premišljeni in pedagoško preštudirani in teološko jasni iniciaciji pripravljen na evharistično slavlje.

Katoličani imamo namreč zelo grdo prakso, da hočemo imeti vse, naenkrat, poceni in zato se nam zgodi tu pa tam, da so naši čolni prelahki in ne znamo odriniti na globoko.

Kristus Bog in človek

Franc Plemenitaš

Literatura

- Karl Adam, *Christ notre frère*, Paris 1942.
Der Christus des Glaubens, Tübingen 1954.
J. Galot, *Dynamisme de l'Incarnation*, v *Nouvelle Revue Théologique*, Mars 1971.
Soeren Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, *Postilla non scientifica*, a cura di Cornelio Fabro, Bologna 1962;
Diario I, II, a cura di Cornelio Fabro, Brescia 1962; *Il concetto dell'angoscia*, *La malattia mortale*, Firenze 1968.
Mysterium salutis, III, 1, Einsiedeln 1970.
Parente P., *De Vebro incarnato*, Marietti 1965.
K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, I, III, V, Einsiedeln 1964—67.
Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968.
Michael Schmaus, *Der Glaube der Kirche I*, München 1969.
Vladimir Truhlar, *Katolicizem v poglobitvenem procesu*, Celje 1971.

1. Kalcedonska verska resnica v novejši kristologiji.

Osnovna resnica krščanske vere je učlovečenje božjega Sina. Kristus je pravi Bog in pravi človek: Bog Sin se je učlovečil, da bi nas s svojo smrtjo na križu odrešil in večno zveličal. Božji Sin je eno z Očetom. ima z Bogom Očetom in Sv. Duhom eno naravo, pa tudi z nami je specifično ene narave, ki jo je privzel v učlovečenju. Božja in človeška narava sta med seboj neločljivo in bitno povezani v eni osebi, ki je oseba večnega, z Bogom sobistvenega božjega Sina. Človeška narava je v tej uniji neokrnjena in popolna, tako da je Kristus pravi Bog in pravi človek. To resnico je definirala cerkveni zbor v Kalcedonu (451). Proti monofizitom je naglasil neokrnjenost obeh narav, božje in človeške, obenem pa je proti nestorijancem ponovno poudaril bitno enotnost med dvema naravama. Bitna enotnost obeh narav je v eni osebi, ki je oseba božjega Sina, ali druga božja oseba. V Kristusu sta dve naravi združeni v eni osebi in sicer tako, da ostaneta po združenju obe naravi nepomešani in nespremenjeni, vendar neločljivi in nerazdeljeni. Vsaka narava ima svoje lastnosti, ki jih kljub združitvi ohrani.¹ To je v kratkem dogma definirana na kalcedonskem cerkvenem zboru.

Vsaka razodeta resnica oz. definirana dogma, posebno pa ta, ki je središče vse krščanske teologije, ima svoj smisel, če je začetek in ne konec ali zaključek. To velja za naše spoznanje resnice v veri, ki jih bomo dojeli popolnoma šele v blaženem gledanju. Božja resnica je odprtost, začetek brezmejnega. Definirana razodeta resnica osvobodi za vedno globljo resnico, je začetek in ne konec, je sredstvo in ne cilj.²

Dogmo moramo gledati in živeti v dinamični perspektivi, iz dinamike življenja vere. Ne smemo se ustaviti na črki, ampak na dnu verske resnice,

¹ DB 148, 288

² K. Rahner: *Schriften zur Theologie* I. s. 169.

ne gledati na dogme juridično, ampak življenjsko. Duh odkriva vedno nove globine živete verske dobrine.³

Vera je *communicatio existentiae* in resnica je pravilno razumeta subjektivnost, ki nikakor ne zanika objektivne resnice, ampak si to resnico življenjsko asimilira. Vera ni mehanično naštevanje resnic, ki bi ne imele nobene zveze z življenjem. Tudi monotono ponavljanje kalcedonske dogme ne vodi nikamor, če resnica ostane abstraktna in nima več nobene zveze z življenjem, z eksistenco. Milost vere postavi duha v gibanje k Resnici-Bogu, cilj tega gibanja pa je blaženo gledanje. Velika skušnjava za nas vernike je v tem, da mislimo, da smo s spoznanjem neke abstraktne resnice že dospeli na cilj. To pa ne pomeni, da moramo dogmatično formulacijo verske resnice opustiti, ampak da ostane resnica živa le, če se vedno znova pogloblja in prehaja v eksistenco. Drugače zamenjamo zemeljsko eksistenco, ki je gibanje proti večnosti, s samo večnostjo in smo v neresnici. Samo tako ohranimo dogmatično formulacijo, če jo presežemo, da jo zopet najdemo.⁴ In sicer isto resnico kot živo in oživljajočo. Eno izmed glavnih in osnovnih dognanj krščanskega eksistencializma je, da je za nas abstraktna resnica samo možnost (*potentia*), prava, za večnost odločujoča resnica pa je za človeka subjektivnost, v kateri se verni človek življenjsko vključi v objektivno resnico, v osnovni paradoks vere, ki je učlovečenje božjega Sina.⁵ V dogmi se mi gibljemo v zgodovini, ki ni nenehno začenjanje, ampak vedno novo nastajanje, ki preteklo ohranja in presega. To ne pomeni, da se objektivna resnica spreminja, ampak naše subjektivno poglobljanje v resnico je v gibanju k vedno popolnejšemu spoznanju.⁶

Tako smo ne samo upravičeni, ampak tudi dolžni gledati na kalcedonsko versko resnico kot na zaključek in obenem kot na začetek. Težili bomo od nje proč, ne da bi jo znikali, da bi jo tako bolje razumeli v veri in s srcem prišli vedno bliže skritemu Bogu, ki je hotel, da ga najdemo v Kristusu in pridemo po njem, Sinu in našem Sredniku k Očetu. Teologija je usmerjena v to, da posreduje resnico tako, da postane realnost duha, srca in življenja v našem bivanju. Dogmatična formula ne more izčrpati neizčrpnega vira božje resnice, ki je božja beseda.

Kalcedonski koncil je proti monofizitom jasno učil resničnost človeške narave v Kristusu, združene, a ne pomešane z božjo naravo v eni osebi Sina. Zanikanje človeške narave v Kristusu je zanikanje Kristusa kot človeka in srednika in obenem mitologija. Mitologija je namreč predstava o učlovečenju, v katerem je človek samo zunanja preobleka Boga, ki se je Bog poslužuje, da pokaže svojo navzočnost med ljudmi. V monofizitizmu se človeška narava razblini, namesto da bi po privzetju v Sina dosegla svojo največjo popolnost. Kalcedonski koncil je utemeljil Kristusovo sredništvo in s tem odrešenje, ki je bilo omogočeno ravno po tem, da je božji Sin bil deležen dejansko naše eksistence in tako utemeljil našo večnost. Danes kakor tudi v preteklosti je vedno živa nevarnost, da verniki potisnemo v

³ Truhlar, *Katolicizem v poglobitvenem procesu* s. 164.

⁴ K. Rahnner n. d. 170.

⁵ To je centralno vprašanje v glavnih delih velikega Danca Kierkegaardarada, posebno v Drobntinich filozofije in v Postili.

⁶ K. Rahnner prav tam.

svojem pojmovanju in v praksi Kristusovo človeško naravo v ozadje in smo tako praktični monofiziti, ne da bi se tega zavedali. Ravno abstraktno in mehanično ponavljanje dogme sumljivo diši po monofizitizmu, ker krščanstvo naredi za sistem abstraktnih resnic in pozabi, da je krščanstvo življenje iz učlovečenega božjega Sina, ki se je ponižal in bil pokoren do smrti na križu (Filip. 2, 6).⁷ Seveda je pri tem krščanstvo popolnoma izmaličeno. Po drugi strani pa moramo proti nestorijanizmu trdno držati resnico, da je človek Kristus bitno povezan z drugo božjo Osebo, kajti drugače pademo v naturalizem, ki je prav tako smrt vere.

2. Statični in eksistencialni pojem osebe v Kristologiji

Ontološko je oseba zadnji bitni fundament razumnega bitja, je bitna os, ki so ji podrejene vse druge stvarnosti razumnega bitja. Zato je oseba konstituirana takrat, ko ima individualna razumna narava svojo bit, svoj esse. Eksistencialno je oseba bitje, ki ima samozavest, tj. odnos do samega sebe (refleksija) in je zato svobodno, se lahko svobodno odloča.⁸ Pri Kristusu pa je človeška narava svobodna. Kako moremo priznati, da Kristus kot človek nima lastne osebnosti, ampak eksistira v drugi božji osebi? Kako more svobodna volja pripadati nekemu, ki nima svoje osebnosti. To je mogoče samo božji Osebi, ki edina more imeti v sebi neko svobodo, ki je različna od nje in vendar njej pripada in ne neha biti svoboda nasproti osebi, ki kot ontološki subjekt to svobodo poseduje. Samo Bog more ustvariti svobodno bitje in samo Bog lahko privzame v svojo osebo drugo svobodo. Radikalna odvisnost je tem večja, čim večja je samostojnost ustvarjenega bitja.⁹ Tega ne pove abstraktna formula osebanarava... Če gledamo na združenje človeške narave z božjo osebo pod vidikom svobode, vidimo, da je v Kristusu največja svoboda istočasno najradikalnejša bližina Bogu, ki se ne da primerjati z drugimi ustvarjenimi bitji, ki so svobodna. Človek uresniči svojo svobodo in s tem duhovnost s tem, da svojo svobodo, ki je odnos, postavi v odnos do tistega, ki je odnos postavil, t. j. do Boga, se prozorno utemelji v Bogu. Takó je uresničenje svobode utemeljil Kierkegaard v svojem krščanskem eksistencializmu. Samo če se človek utemelji v Bogu, more premagati obup, ki izhaja iz potencialne neskončnosti volje, ki je odprta v Neskončnega.¹⁰ Svoboda se uresniči s tem, da se usmerim in odločim za Boga, ki edini more izpolniti neskončno možnost svobode, ki je torej v svojem bistvu usmerjena v neskončnega. Če je svoboda, ki je eksistencialno pogoj osebnosti, predvsem odnos do Boga, je Kristus kot človek v najvišji meri svoboden, saj je povsem usmerjen v Boga in ne pozna odklona v eksistencialnem gibanju k Bogu, ker je v Kristusu kot človeku najvišja svoboda in obenem največja bližina Boga, saj ta svoboda pripada božjemu Sinu. Odnos Kristusove človeške narave do Očeta je tako popoln, da sovpada s substancialnim odnosom, ki je druga božja Oseba. Ta odnos sovpada z odnosom, ki je Sin

⁷ Karl Adam je to nevarnost očrtal v *Christus unser Bruder*, posebno v razpravi, ki ima naslov »Per Christum, Dominum nostrum«.

⁸ Kierkegaard: *La malattia mortale*, 215.

⁹ Kierkegaard: *Diario I*, 512.

¹⁰ Kierkegaard: *La malattia mortale*, 216.

na ontološki ravni, ker je odnos, po katerem se svoboda zavestno usmeri v Boga, dejanje človeške narave in zato končno. Tako je Kristus vrh stvarstva, ki teži k poveličanju, »prvorojenec vsega stvarstva« (Kol 1, 15). V njem stvarstvo doseže svoj vrh, ker je v njem zedinjeno z Bogom na nepreksljljiv način. Kristus je tako vrh evolucije, ki ga stvarstvo more doseči le po milosti, po ljubezni, ki pride od zgoraj. Učlovečenje se ne izvrši po lastnih silah narave, ampak po milosti, po kateri je v Kristusu človek v osebi združen z Bogom. Bog je vse v vsem. Na ta način je tudi čisto človeški svobodi omogočeno, da uresniči svojo neskončno možnost, da doseže Boga v blaženem gledanju.

S tem ohranimo v celoti dogmatični nauk Kalcedona, obenem pa je ta verska resnica poglobljena in obogatena z eksistencialnimi kategorijami po teološkem gledanju na stvarstvo. Tako se lažje izognemo mitološkemu pojmovanju Kristusa, kar je zelo razširjena praktična kriva vera.¹¹ Statične kategorije preidejo v dinamične, eksistencialne. Kristologija se bolj organsko poveže s soteriologijo, kar je težko doseči z zgolj statičnim gledanjem na inkarnacijo. Tudi Jezusovo življenje, kakor nam ga slika sv. pismo, je s tem bolje osvetljeno, predvsem njegov odnos do Očeta. Njegov človeški odnos do Očeta je neke vrste artikulacija odnosa, ki v sv. Trojici konstituira njegovo osebo. Kristus je povsem odnos do Očeta, popolnoma predan Očetu in, ker je Bog ljubezen, je odnos do nas. Odnos je krščanska kategorija, ki ima prav tako vrednost kakor kategorije substance, saj je oseba, ki je višek biti, predvsem odnos; v Sinu odnos do Očeta, odnos, ki v Sinu izvira iz njegovega večnega rojstva in se nekako podaljšuje v Kristusa kot človeka, saj je človek Kristus povsem do Očeta v najpopolnejši predanosti. V Kristusu človeška narava nima svoje osebnosti, ampak je v osebi Besede. V ta ontološki odnos je nekako vključen tudi Kristusov človeški zavestni odnos, po katerem se on zavestno utemelji v Bogu s svojo svobodno voljo. Višek stvarstva ni kozmična nujnost, ampak svoboda, ki se doseže v usmeritvi v Boga.

Krščanska vera je v svojem bistvu osebnostna vera. Misel je logika, eksistenca pa prekorači meje logike in preide v življenje, ki ni abstraktna misel, ampak življenje, pri človeku gibanje v veri, ki dela po ljubezni, k Bogu. V Bogu so pa osebe med seboj združene po neskončni predanosti, po neskončni ljubezni. To je misterij ljubezni, ki se ne da stlačiti v logiko. To moramo poudariti proti vsem panteističnim težnjam, ki se v krščanstvu javljajo predvsem v monofizitizmu in ki dajejo primat splošnemu in ne konkretnemu, misli in ne eksistenci. To je nauk, ki smo ga dobili od učlovečenja. Naj še dodam, da je eksistencialna filozofija Kierkegaarda, ki temelji prav na kalcedonski dogmi, po mnenju velikega italijanskega tomista Fabra edina učinkovita kritika Heglovega sistema, ki temelji na logiki, ki prehaja v dialektično gibanje in tako zanika vrednoto posameznika, in ne pozna osebe.

Oseba se uresniči med »jaz« in »ti«, torej v dialogu, v razliki in medsebojnem odnosu. Prva božja oseba je neskončno dajanje vsega, kar je Oče Sinu. Tako je krščanstvo prišlo do pojma osebe, ki je neskončno

¹¹ K. Rahnner, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, Schriften V., 183 sl.

več kakor individuuum. S tem se neha zgolj substancialno mišljenje, ki kaj lahko preide do zanikanja vrednosti posameznika in tako zaide v idealizem, v monizem, kakor se je to zgodilo v moderni filozofiji od Spinoza do Hegla s katastrofalnimi posledicami pojmovanja človeka kot številke.¹² Važno je le to, kar je splošno, *essentia*, *species*, človeški rod, ne pa človek, ki pripada po Heglu slabi neskončnosti (*schlechte Unendlichkeit*), tj. kvantitativni neskončnosti. Vera pa uči, da Kristus ni mit, ampak človek, ki je osebno povezan z Bogom, božji Sin, ki je postal deležen naše eksistence. Po njem dobi človeška oseba neskončno vrednost, ker je po njem človek deležen božje najave, z njim vred poklican, da svojo eksistenco za večno utemelji v Bogu in se tako reši obupa, ki mu grozi zaradi neskončne možnosti njegove svobode, ki je ne more uresničiti drugače kakor po učlovečenem božjem Sinu, Sredniku med Bogom in človeštvom. Človek Kristus nima najvišje odlike, ki je osebnost, vendar je on s tem, da je privzet v božjo Osebo, neskončno povzdignjen. On nima svoje osebnosti na bitni ravni, ima pa svojo psihološko osebnost, svoj psihološki »jaz«, ker se po svoji svobodi popolnoma usmeri v Boga in se tako svobodno utemelji na najpopolnejši način v Bogu.

Ker je v Kristusu kot človeku odnos, ki ga ima Sin do Očeta, podaljšan oz. posredovan človeku, zato Jezus ne more imeti do nebeškega Očeta drugačnega odnosa kakor odnos popolne predanosti, v kateri se v najvišji meri uresniči svoboda. Ta resnica je os Janezovega evangelija: Sin ni iz sebe, ampak ima vse od Očeta, ne zadrži nič za sebe, ampak je povsem do Očeta. Z obeh strani je popolnoma odprt in zato najčistejši odnos ljubezni do Boga in do ljudi. To je ideal krščanske eksistence, ki se razvija v ljubezni do Boga in do bližnjega. Krščanska eksistenca je po Janezu hoja za Kristusom, postati kakor Kristus, tj. ne stati v sebi, ampak biti povsem odprt v Boga, se popolnoma utemeljiti v Bogu in po zgledu Kristusa biti popolnoma odprt tudi do ljudi. Horizontala in vertikala nekako sovpadata v odnosu, ki je ljubezen. Človek pride k sebi, postane oseba, če gre iz sebe in se utemelji v Bogu.¹³ Dokler vztrajamo samo na esencialnem krščanstvu in ne preidemo v krščansko eksistenco, ki je gibanje ljubezni in ki se ne da stisniti v logične kalupe, smo sumljivo podobni idealističnim filozofom oz. monofizitom. Bistvo je samo po sebi brez odnosa. Krščanstvo je v svojem bistvu paradoks eksistence, ki se pomika iz statičnega bistva, ki je samo podlaga, k dinamičnemu odnosu eksistence, ki je »esse ab« in »esse ad«.¹⁴

Novejša kristologija je bolj dinamična, življenjska, eksistencialna, kar ustreza razodetju, vendar pa ohrani statične kategorije, brez katerih bi dinamika odnosov ne imela svojih temeljev. Na ta način se navidezno oddalji od kalcedonske dogme, da jo tako zopet najde. Jezus, ki edini pozna Očeta in ga razodeva, ki izvršuje vedno njegovo voljo in je vedno

¹² Ratzinger, Einführung in das Christentum, 143.

¹³ Ves življenjski boj Kierkegaarda je veljal esencializmu, ki je zanikanje krščanstva. To je bil boj za krščansko eksistenco.

¹⁴ »Das Wesen christlicher Existenz aber ist es, das Dasein als Beziehunglichkeit zu empfangen und zu leben und so in jene Einheit einzutreten, die der tragende Grund des Wirklichen ist«. Ratzinger, n. d., 147.

uslišan, ta in druga dejstva iz Kristusovega življenja, kakor o njih poroča evangelij, se morejo razumeti samo po eksistencialnih kategorijah, ki so kategorije dinamike in odnosa, ki imajo svoj temelj v osebnem odnosu Sina do Očeta, v katerega je privzet človek Jezus. Če je možna ontična, bitna kristologija, je možna tudi eksistencialna, ki temelji na dinamičnem odnosu. Če kdo reče: Jezus je človek, ki živi v enkratni, absolutni predanosti Bogu, izrazi s tem Kristusovo bistvo v vsej njegovi globini, če ne zanika a) da ta predanost predpostavlja to, da se Bog daje človeku Kristusu, b) da popolna predanost predpostavlja, da se Bog v polni meri daje temu človeku in c) da je ta predanost bitna predanost ali da ima eksistencialna predanost svoj temelj v bitni predanosti. Tako eksistencialna kristologija izpopolni antično, formalno kristologijo.¹⁵ Sinovstvo je postavljeno v trinitarični red, ki je bolj dinamičen kakor abstraktno pojmovanje o dveh naravah v eni osebi. Večni odnos Sina do Očeta se razvija v času in prostoru, v zemeljski eksistenci Kristusa, večnega božjega Sina, ki je postal človek. Življenjsko zgodovino Jezusa je naredil božji Sin za svojo zgodovino in ravno zato lahko zgodovinska resnica utemelji Kristusovo in našo večnost. Kristusova človeška eksistenca je nekako podaljšanje in eksistencialno razvijanje odnosa Sina do Očeta v sv. Trojici. Bitni odnos je isti, ker je ista oseba v božji in človeški naravi. Tako vidimo božjo in človeško naravo kljub različnosti v večji enotnosti osebe kakor pa v abstraktnih pojmih. To ima tudi soteriološki pomen, ker kristologija ni več odtrgana od soteriologije. Če je Jezusova zgodovina zgodovina božjega Sina, je Bog uresničil v njem končno veljavno odrešenje sveta. Po Kristusu morejo vsi ljudje uresničiti odrešenje v novem odnosu do Boga in sveta. Njegov prihod med nas je zares kairos, tempus opportunum, ki ga Bog v svoji ljubezni daje vsem ljudem, da uresničujejo svojo osebnost v Neskončnem in Večnem, v polnosti bitja. Človeštvo dobi po Kristusu nov impulz v svojem odnosu do Boga prav po dinamični človeški eksistenci božjega Sina, po kateri je Bog v novem odnosu do sveta. Kristjan se po milosti vključi v Kristusov odnos do Očeta in tako postane neka zgodovinska resnica, namreč učlovečenje, vzrok naše večnosti.¹⁶

Tako dospemo do medsebojne povezave trinitarnih, kristoloških in antropoloških odnosov, ki niso eden poleg drugega, ampak se v centralni kristološki konkretnosti prepletajo in postanejo identični. Tako postane teologija antropologija, ne v smislu, kakor je to pojmoval Feuerbach, ki je ateist, ampak v krščanskem smislu učlovečenja: božji Sin je postal človek (anthropos), da bi človek prišel v skupnost sv. Trojice.¹⁷ Tako se dinamika odnosa Boga do stvarstva konkretizira v učlovečenju in razširi v dinamično gibanje vsega človeštva k troedinemu Bogu. Tukaj pride do izraza v klasični kristologiji nekoliko preveč pozabljeni trinitarični pogled na odnos Boga do stvarstva v Kristusu, ki bolj ustreza razodetju. Najprej odnos do stvarstva, ko božji Sin v kenozii postane stvar. To je descensus.

¹⁵ K. Rahnner: *Schriften zur Theologie I*, 193.

¹⁶ To je osnovna tema krščanskega eksistencializma, ki jo je Kierkegaard obdelal v *Drobtinicah filozofije* in v veliki *Postili*.

¹⁷ Das Christusergebnis, in *Mysterium salutis*, III, 1, 490.

Nato je ascensus, ko gre Kristus k Očetu v svoji velikonočni skrivnosti in potegne s seboj v ta ascensus vse človeštvo in ga vključi v svoj dinamični odnos do Očeta. Po njem smo ljudje privzeti v božjo družino, deležni njegovega vstajenja in poveličanja, če sledimo Kristusu v njegovem descensusu, v katerem je bil pokoren do smrti, smrti na križu (Flp 2, 8).

3. Kratek pregled današnje kristologije

Novi pogledi na kristologijo so v kratkem naslednji:

a) Osebnostna kristologija

Kristologija je bila doslej premalo pozorna na osebo kot na dinamični odnos, premalo je Kristusovo osebo vključila v trinitarični odnos in zato vsa kristološka vprašanja preveč naturalizirala. Kristusova oseba, ki je odnos do Očeta, je nekoliko obledela in postala preveč abstraktna. Z novo kristologijo pa Kristusova oseba ni potisnjena v psihološko javljanje osebnosti, Kristusovega »jaza« na človeški ravni, ampak so ohranjene bitne kategorije, ki so podlaga vsej kristologiji.

S tem se izognemo očitku, da Kristus sistematične kristologije ni živi Kristus, kakor nam ga slikajo evangelisti, temveč anonimen, objektiviran in tako oddaljen od živega Boga in živega človeka. »Osebnostni naslovi Sin, Beseda... ne smejo biti samo verbalno navedeni, ampak iz njih se mora kristologija na novo oblikovati...«¹⁸

b) Kristologija odnosov

V vzhodni in zapadni kristologiji se je nauk o učlovečenju nevarno ločil od nauka o sv. Trojici, tako da je bilo končno vseeno, katera božja oseba se je učlovečila. Važno je bilo samo to, da je Kristus Bog. Na vzhodu se je ta proces začel že v borbi proti arianizmu. To je imelo slabe posledice za soteriologijo. Kristusova človeška narava je izgubila vsaj v liturgiji in večkrat tudi v verski praksi vlogo sredništva. Kristus je bil v liturgiji predvsem Bog, ne več toliko srednik do Očeta.¹⁹ Na Kristusa niso gledali toliko v njegovem odnosu v sv. Trojici, ampak v njegovi božji naravi, kar je imelo posledice tudi v verski praksi, da je nekoliko prezirala materijo. Kristus ni več specifično kot božji Sin človek in njegova zemeljska zgodovina ni več zemeljska zgodovina notranjega, večnega odnosa med Očetom in Sinom v sv. Trojici. Taka abstraktna kristologija se ne sklada povsem z evangelijem, kajti Kristusovo dostojanstvo in njegova enotnost z Bogom postane v novi zavezi očitna ravno v posebnem odnosu do Očeta, ko živi iz Očeta in je povsem k Očetu. Iz Jezusovega pričevanja in dela je prva krščanska občina v veri spoznala, kdo je Kristus: Očetov večni Sin, ki se je učlovečil.

¹⁸ Dietrich W i e d e r k e h r v *Mysterium salutis*, III. 1, 491.

¹⁹ Karl A d a m : Kristus unser Bruder v razpravi »Per Christum Dominum nostrum«.

c) Dinamična kristologija

Kristologija nove zaveze ohranja skupaj, kar je pozneje sholastika preveč ločila: bit in delovanje, naravo in uresničenje narave v aktivnosti, možnost in dej. Zaradi ločitve tega je bilo težko priti do dinamičnosti. Sv. pismo obravnava vprašanje večinoma drugače: iz dejanja doseže bitnost (esse). Tako je vstajenje vrglo luč na celo Kristusovo življenje in delo in po vstajenju je prva krščanska občina spoznala, da je Jezus, ki je živel in delal med njimi, večni Očetov Sin, Gospod. Tako tudi v kristologiji najde častno mesto ne samo božja narava, ampak v Kristusu delujoča božja moč, v njem razodevajoča se božja ljubezen in svetost. Analogno ne bo govora samo o Kristusovi človeški naravi, ampak tudi o njegovem človeškem delovanju in svobodnem odločanju. Tradicionalna kristologija ohrani svojo vrednost, saj je narava principium quo dejavnosti. Vedno se moramo zavedati nevarnosti monofizitizma, ki človeško naravo v Kristusu razblini v fantazijo, v mit.

Prolog Janezovega evangelija nam odkriva dinamizem učlovečenja. Ne samo, da je Beseda, ki je bila v začetku, stopila v človeško nastajanje, ampak je vzpostavila odnose s človeškimi osebami. S tem, da je postal Sin človek, je stopil v človeško skupnost.

Sholastika je nekoliko preveč naglašala princip, da Bog ne more imeti realnega odnosa do stvari. Ta princip je resničen, kolikor Bog v svojem bistvu (esenci) nima odnosa do stvarstva. Toda tu moramo upoštevati ne samo božje bistvo, ampak tudi substancialne odnose, ki so božje Osebe in tudi v tem vprašanju gledati inkarnacijo v trinitarični luči. Globoki smisel odrešenja je ravno v resničnem odnosu, ki ga hoče Beseda vzpostaviti z ljudmi. Substancialni odnos, ki je Sin in ki je povsem do Očeta, postane v učlovečenju popolnoma za ljudi. Boga ne smemo zapreti vase. Učlovečenje izhaja iz Boga in prihaja k stvarstvu, je od zgoraj, ne pa od spodaj.²⁰ Beseda postane človek zato, da vzpostavi odnos do ljudi, kar pomeni odvisnost, kakor so posamezni ljudje odvisni drug do drugega. Beseda ta odnos postavi popolnoma svobodno, v svoji vsemogočnosti se odloči, da postane v svoji človeški naravi odvisna od okolja, od ljudi. To je paradoksalna manifestacija vsemogočnosti, ki edina premore uresničiti tako čudo. V tem prehaja vsemogočnost v ljubezen: »Bog je tako ljubil svet...« S tem je odstranjena vsaka predstava o absolutnem, ki se nujno nesvobodno razvija v zgodovini sveta, kar je učil idealizem.

d) Solidarna kristologija

Kristus se je solidaliziral z nami s tem, da je prevzel konkretno naravo. Sv. pismo gleda povezavo med posamezniki ne toliko v njihovi skupni človeški naravi, ampak v dinamiki njihovega življenja in zgodovine, kar pa seveda predpostavlja skupnost narave. Kakor moramo v sv. Trojici gledati naravo v odnosu Oseb, podobno je človeška narava, kolikor je konkretni človek, ki je oseba, postavljena v odnos. Na Jezusa ne smemo gledati samo kot na numerično uresničitev človeškega rodu,

²⁰ J. Galot: »Dynamisme de l'Incarnation«, v Nouvelle Revue Theologique, Mars 1971, 243, 239.

ampak v odnosu do zgodovine, ki v novem Adamu dobi novo smer in se razvija kot nova zaveza z Bogom in je usmerjena v eshatologijo. Kristus začne novo dimenzijo osebne in skupne zgodovine, v kateri človek-oseba dobiva neskončno vrednost, ker uresniči to, po čemer človek najbolj hrepeni: večno življenje v Bogu. Kristologija preide v soteriologijo: »Njega, ki ni poznal greha, je za nas storil nosilca greha, da bi mi po njem postali božja pravičnost« (2 Kor 5, 21).

e) *Kristologija v zgodovini razodetja in zaveze*

Kategorija narave in biti je nekoliko pozabila na zgodovinski prostor, v katerem moramo gledati na Kristusa. Za bitno razlago je dovolj, da ločimo in povežemo obe naravi v eni osebi. Toda pri tem ostane Kristus v nekem praznem prostoru, v katerem se ne razvija zgodovina. Nova zaveza pa razvija Kristusovo življenje v odnosu do božjih obljub in zgodovino zaveze med Bogom in Izraelom. Tudi tu stopa v ospredje odnosna kristologija, ki je dinamičnega značaja. Kristus uresničuje božje obljube o Odrešeniku. V njem je dopolnitev časov. V Kristusu dobiva eshatologija centralni pomen: v njegovi zgodovinskosti je utemeljena večnost človeka, on je absolutna prihodnost. Zgodovina je v nasprotju s pojmovanjem Hegla milostno samopodarjenje Boga človeštvu, ki je v Kristusu uresničeno na neprekosljiv način. V nicejski veroizpovedi je Kristus središče stvarstva. Tako je nicejski »homousios« vključen v zgodovino človeštva, ki po njem dobiva za naravni razum neslutene možnosti, saj zgodovina dobiva absolutno bodočnost.

f) *Enotnost med kristološko in trinitarično strukturo*

Kalcedonska dogma mora dobiti v trinitarični, odnosni kategoriji novo dopolnitev. Učlovečeni božji Sin je dokaz Očetove dobrote do stvarstva. Božji Sin, ki je deležen človeške narave, nas po tej naravi kot srednik nove zaveze, veliki duhovnik, po svoji velikonočni skrivnosti povede k Očetu. V Kristusu, božjem Sinu, ki se je učlovečil, je dvojno gibanje: od Boga k svetu in od sveta k Bogu Očetu. To drugo gibanje je duhovniško, sredniško delo Kristusa. Svet po njem dobiva nov odnos do Boga. V tem gibanju je pričujoča in delavna sv. Trojica, vse tri Osebe: od Očeta k svetu in od sveta po Sv. Duhu k Bogu Očetu. Sv. Trojica je neskončni dinamični odnos v Bogu in tega odnosa je po učlovečenem Sinu deležen tudi človek. Če pa se vse odigrava med človekom Kristusom in Besedo in ni več postavljen za temelj božjega pogovora s človeštvom trinitarični odnos, je to nevarno skrivljenje razodetja. Kristus je od obeh strani povsem odprt do Očeta in do ljudi in sicer v obeh naravah: božji in človeški in je torej v popolnem odnosu ljubezni po Sv. Duhu, neskončni božji ljubezni, s katerim je popolnoma prežeta njegova človeška narava. Kristus je razodetje krščanskega Boga, ki je ljubezen, Ljubezen se pa uresniči samo v osebni odnosu. Trinitarični odnos mora zato priti do izraza v kristologiji, če hočemo ohraniti evangelij neokrnjen. Kristusa moramo gledati vedno v celotni realnosti. Božjo in človeško naravo v Kristusu naredi za enoto božja oseba Sina, ki se more razumeti le v neskončnem dinamičnem odnosu do Očeta in v odnosu do sveta v svoji

človeški naravi. Kalcedonska dogmatična formula mora biti dopolnjena z efeško versko resnico, obe pa morata biti postavljeni v trinitarično perspektivo, če hočemo ohraniti razodetje in vero, v kateri Sin ni ločen od človeka Jezusa, kar bi bil nestorianizem, in če nočemo zaiti v monofizitizem, ki pomeša obe naravi, božjo in človeško in sploh ne vzame v poštev osebe. Kristologija mora biti trinitarična. Odnos, ki je osnovna krščanska kategorija, mora priti v kristologiji do polne veljave. Eden in isti Kristus, božji Sin, je poslan od Očeta in nam razodeva Očeta ter eden in isti Sin nas po svoji človeški naravi, ki pripada božji Osebi Sina, povede k Očetu.²¹

Kristus je resničnost Boga v zgodovini, ki je ni mogoče več stopnjevati, ker je on Bog v človeški eksistenci. Ta navzočnost Boga v svetu je paradoks, skrivnost, ki jo moremo dojeti le po veri. Razum, logično mišljenje mora priznati svoj zaton in začne se vera. Vera pa ni neko abstraktno objektivno spoznanje, ampak ima svoj temelj v osebi Jezusa Kristusa in je zato nujno odnos in sicer odnos do celotnega Kristusa, glave in udov. Odnos pa je odprtost ljubezni, ker je Kristus popoln odnos do Očeta in do ljudi. Vera je torej odprtost ljubezni, ko človek zavestno in prostovoljno vključi svojo osebnost, ki se lahko uresniči samo v odprtosti, v odnosu do drugih oseb, v osebo Kristusa, ki je glava mističnega telesa. Tako je odnos do Kristusa tudi odnos do drugih ljudi. Vprašanje horizontalizma in vertikalizma je tako v veri odveč. Vertikala mora biti tudi horizontala in obratno, ker je Jezus učlovečeni božji Sin. Vera je po svoji vsebini ljubezen,²² to seveda na življenjski ravni (fides qua), ki pa predpostavlja resničnost učlovečenja (fides quae). Vera je življenjska usmerjenost v troedinega Boga po sredniku Kristusu. To je patetični moment Kierkegaardovega eksistencializma: vernik je neskončno zainteresiran za svojo večnost in sicer v življenjskem sprejemu Kristusovega paradoksa, ko se po njem v dejavni ljubezni usmeri v Boga. Človeka ne reši objektivno spoznanje, ampak živi odnos, ki ga po Kristusu, učlovečenem božjem Sinu, vzpostavi z začetnikom bivanja in tako reši za večnost tudi svojo eksistenco.

Tako je Kristus središče vse teologije, ki iz abstraktnih pojmov prehaja vedno bolj na eksistenco, ne da bi zanikala substancialne, bitne pojme, saj operari sequitur esse, dejanja, dinamizem izhaja iz biti. To ima tudi velik pomen za krščansko življenje, saj kristologija uči, da je bistvo krščanske eksistence sprejeti življenje kot odnos in ga tako tudi živeti, da bi se na ta način zemeljska eksistenca rešila za večnost in bila sprejeta v večni odnos Očeta, Sina in Sv. Duha.

Sklep

Jezus je resničnost Boga samega v zgodovini, resničnost, ki je ni mogoče več stopnjevati. On je Bog, božji sin v zemeljski eksistenci. Zgodovina vsakega posameznega človeka se po Kristusu more končati v abso-

²¹ Dietrich Wiederkkehr: Entwurf einer systematischen Christologie, v *Mysterium salutis* III, 1, 490 sl.

²² Ratzinger, n. d., 167.

lutni prihodnosti, tj. v večni skupnosti sv. Trojice. Po njem čas utemelji večnost prav zato, ker je večni božji Sin prišel zaradi nas in zaradi našega zveličanja v čas. Ta čas je uporabil za to, da se je povsem odprl v svoji zemeljski eksistenci Očetu in ljudem v svoji velikonočni skrivnosti: Večje ljubezni nima nihče... Če zrno ne pade v zemljo... Njegov križ je njegova eksistenca. Po izničenju iz ljubezni je izšel iz sebe in tako prišel k sebi: »Zato ga je Bog povišal in mu dal ime, ki je čez vsa imena.« Njegova beseda, dejanje in oseba so identični. To je tisti odnos do Očeta, po katerem je on oseba-Sin v zemeljski eksistenci. Tako se po Kristusu tudi človek usmeri v Boga in pride k sebi v tem, ko gre iz sebe in se prozorno utemelji v Bogu. Tako tudi on uresniči svojo osebnost in to na večno. Življenjsko vključenje v velikonočno skrivnost, v Kristusovo odprtost, predanost Očetu, v Kristusovo popolno ljubezen do Očeta in do ljudi, utemelji tudi človeško osebnost in to po milosti, ki nam jo je Kristus pridobil s svojo velikonočno skrivnostjo. Za Kristusa je bilo to težko, ker je težko umreti samemu sebi: »Oče, ako je mogoče, naj gre ta kelih mimo mene.« Toda druge poti k osebnosti v eksistencialnem smislu ni. Tudi za nas gre poveličanje preko križa. Tako postane odnos »biti za« osnovna krščanska kategorija. Krščansko ni individualizem (ta je pravzaprav protikršćanstvo), ampak socialna karizma.²³ Učlovečenje je skrivnost, osnovni paradoks vere, da se izrazimo z besedami Kierkegaarda, paradoks Boga v času in prostoru, v katerem mora razum priznati svoj zaton in se začne vera. Vera pa ni neko objektivno spoznanje ali sistem abstraktnih resnic, ampak je utemeljena na osebi Jezusa Kristusa in mora biti zato nujno odnos in sicer odnos do celotnega Kristusa, glave in udov. Kristus je na obe strani, do Očeta in nas povsem odprt v popolni ljubezni. Vera je torej odprtost ljubezni, po kateri človek vključi svojo osebnost, ki se lahko uresniči samo po drugi osebi, povsem samo v odnosu do osebnega Boga, v osebo Jezusa Kristusa. Kristusova Oseba pa je v svoji človeški naravi naravnana na skrivnostno telo in na Očeta, je popolna odprtost do ljudi in do Očeta. Ta je nekakšna artikulacija večnega odnosa, po katerem je druga božja Oseba-Sin. Eksistencialni odnos se pa uresniči samo preko križa: »Kdor bo izgubil življenje, ga bo našel.« Iz Kristusove ljubezni je vzkliko življenje, ki premaga smrt. Kristus je vrhunec evolucije človeštva, ki se po njem utemelji v Bogu in tako iz biosa (naravnega življenja) preide v zoe, večno življenje v Bogu, o katerem govori sv. Janez v svojem evangeliju in ki ga Teilhard de Chardin postavlja za cilj evolucije sveta. Ta evolucija se pa ne more izvršiti po naravnih zakonih in po naravni zakonitosti, ampak samo po ljubezni, ki prihaja od zgoraj. To ljubezen, to milost nam je prinesla učlovečena božja Beseda v svojem učlovečenju in velikonočni skrivnosti, ki je popolna odprtost ljubezni do Očeta in do nas.

Samo v Kristusu v nasprotju z vsemi sistemi filozofije dobi človeška osebnost neskončno vrednost. Človek ni številka, ampak je usmerjen k Bogu in po udeležbi pri božji naravi, ki se izvrši po Kristusovi milosti, sprejet v večno družino sv. Trojice. »Katero je Bog naprej poznal, jih je tudi naprej določil, da naj bodo podobni njegovemu Sinu, da bi bil

²³ Ratzinger, n. d., 203.

on prvorojenec med mnogimi brati« (Rimlj 8, 29). Tako je po milosti, ki nam je dana po Sinu, ki je prišel v našo, zemeljsko eksistenco, utemeljena in dana večnost tudi nam. V Kristusu se je osebni odnos do Boga uresničil na neprekosljivi način. Po njem more vsak človek uresničiti svoj odnos do Boga, se prozorno utemeljiti v Bogu in tako uresničiti svojo osebnost. Kristus, učlovečeni božji Sin, je po Kierkegaardu edina možnost eksistence, kjer je premagan obup, ki je smrtna bolezen, absurd življenja, o katerem govorita Sartre in Camus. Ta obup sodobnega eksistencializma ima svoje korenine v človeški svobodi, ki je odprta v neskončnost. Uresničiti se pa ne da, ker, kakor ti eksistencialisti zatrjujejo, Boga ni. Zato obupna Sartrova ugotovitev: »L'homme est une passion inutile.« Človek je nekoristno teženje.²⁴

Na najvažnejše in hkrati najusodnejše življenjsko vprašanje: »Kdo me bo rešil strašnega ničā, ki me ogroža?«, da odgovor le vera: »On, ki me je ljubil in sam sebe zame žrtvoval« (Gal 2, 20).

Povzetek

KRISTUS BOG IN ČLOVEK

Franc Plemenitaš

Novejša kristologija prehaja iz statičnih, bitnih kategorij na eksistencialne, dinamične. Kristus je v skladu z evangelijem bolj kot poprej postavljen v trinitarični odnos. Oseba Sina je namreč substancialni odnos do Očeta. Ta večni odnos prehaja v Kristusa človeka, tako da je Kristus kot človek povsem odprt do Očeta in do ljudi v najpopolnejši ljubezni. Odnos odprtosti je namreč ljubezen, v kateri gre človek Jezus iz sebe, da je v ljubezni povsem do Očeta in do ljudi, ki jim je Odrešenik. On je razodetje krščanskega Boga, ki je ljubezen. Je božji Sin, ki je postal stvar-človek, da bi po njem vsak človek mogel uresničiti svojo svobodo, ki je v tem, da se človek lahko odloči za Boga, kajti samo Bog lahko izpolni neskončno možnost človekove svobode. Človek po tem, da se utemelji v Bogu, pride do svoje osebnosti, ki se uresniči ravno v tej utemeljitvi v Bogu. Tako človek postane oseba, ko svojo svobodo, ki je gibanje proti Bogu, utemelji v Neskončnem in se s tem reši obupa, ki izhaja iz neskončne možnosti svobode, ki pa se ne more uresničiti, če se Bog ne odpre v svoji ljubezni in sam sebe poklanja človeštvu v svojem Sinu. Božji Sin je postal človek, da bi po njem človek dospel v božjo družino sv. Trojice, da bi bil deležen božje narave. Človeška narava v Kristusu mora priti do polne veljave, kakor to zahteva vera, ta narava pa se mora vključiti v tisti odnos v sv. Trojici, v kateri je Sin substancialni odnos do Očeta in je Sin po tem odnosu. Človek je po tem odnosu odrešen, ko se vključi v odnos Kristusa človeka do Očeta.

Bitne kategorije ostanejo. Jezus je Bog in človek v eni osebi. Obenem je pa bolj osvetljena dinamika odrešenja. Iz tega sledi, da je odnos osnovna kategorija krščanstva, po kateri se razodeva krščanski Bog, ki je ljubezen. Premagano je zgolj substancialno pojmovanje, v katerem se je gibala poganska filozofija. V odnosu do Boga, ki se uresniči v Kristusu Odrešeniku, dobiva osebnost človeka neskončno vrednost, saj je na večno utemeljena v večnem troedinem Bogu.

²⁴ Sartre, L'Être et le Neant, 707 sl.

Zusammenfassung

CHRISTUS GOTT UND MENSCH

Franc Plemenitaš

Die neuzeitliche Christologie geht von den statischen, wesenhaften Kategorien auf existentielle, dynamische über. Im Einklang mit dem Evangelium lenkt sie ihre Betrachtung auf Christus in dessen Verhältnis zur Trinität. Die Person des Sohnes steht tatsächlich in einer substantiellen Beziehung zum Vater. Diese Ewigkeitsbeziehung greift derartig auf den Menschen Christus über, daß dieser sowohl dem Vater als auch den Menschen völlig aufgeschlossen in vollkommener Liebe entgegenkommt. Dieses Verhältnis der Aufgeschlossenheit ist eben Liebe, in welcher der Mensch Jesus aus sich heraustritt, um sich dem Vater und den Menschen, deren Erlöser er ist, gänzlich hinzugeben. Er ist die Offenbarung des christlichen Gottes, der Liebe ist. Sohn Gottes ist Mensch geworden, damit jeder Mensch durch ihn seine Freiheit verwirklichen könnte, die darin besteht, daß er sich für Gott zu entscheiden vermag; nur Gott ist imstande, die grenzlosen Möglichkeiten der menschlichen Freiheit zu erfüllen. Indem sich der Mensch Gott eingliedert, baut er seine Persönlichkeit auf, die in Gott ihre Verwirklichung erlangen kann. Der Mensch wird sich zur Person gestalten wenn er seine Freiheit, das ist sein Streben zu Gott hin, im Unendlichen gründet; dadurch bleibt er vor jener Verzweiflung geschützt, deren Ursprung in der Tatsache liegt, daß die Freiheit eine Potenzialität aufweist, die aber keinesfalls verwirklicht werden kann, falls sich Gott in seiner Liebe nicht aufschließt und sich durch seinen Sohn der Menschheit als Geschenk darbringt. Der Gottessohn ist Mensch geworden auf daß der Mensch durch ihn in die göttliche Familie der hl. Dreifaltigkeit eingegliedert und so der göttlichen Natur teilhaftig werden kann. In Christus muß die menschliche Natur ihre volle Geltung gewinnen; so fordert es der Glaube: sie soll jedoch vorerst dem Dreifaltigkeits-Verhältnis einverleibt werden, in dem zwischen Vater und Sohn eine substantielle Beziehung besteht, der zufolge Christus Gottes Sohn ist. Der Mensch wird erlöst, wenn er dieser von Christus-Mensch und Vater gebildeten Gemeinschaft eingegliedert wird.

Die wesenhaften Kategorien bleiben nach wie vor bestehen. Jesus ist Gott und Mensch in einer Person. Nebenbei wird die Dynamik der Erlösung in hellere Licht gestellt. Daraus folgt, daß eben dieses Verhältnis die Grundkategorie des Christentums bildet, durch welches uns der christliche Gott geoffenbart wird, der Liebe ist. Die bloß substantialistische Auffassung, in der sich die heidnische Philosophie bewegte, ist nun überwunden. In dem Verhältnis zu Gott, der in Christus verwirklicht ist, gewinnt die menschliche Persönlichkeit ihren unendlichen Wert; sie ist ja für alle Ewigkeit auf dem ewigen dreieinigen Gott gegründet.

Résumé

LE CHRIST DIEU ET HOMME

Franc Plemenitaš

La christologie actuelle passe volontiers des catégories statiques et essentialistes aux catégories dynamiques et existentielles. Elle contemple davantage le Christ, en accord avec l'Évangile, dans sa relation trinitaire. La personne du Fils est, en effet, relation substantielle au Père. Cette relation éternelle passe

au Christ-Homme, de sorte que le Christ comme Homme est totalement ouvert au Père et aux hommes, dans un amour parfait. Cette relation d'ouverture est l'amour, dans lequel l'homme Jésus sort de soi pour être totalement au Père et aux hommes, dont il est le Sauveur. Il est la Révélation du Dieu chrétien, qui est Amour. Il est le Fils de Dieu devenu homme, pour que tout homme puisse, en lui, réaliser sa liberté, qui consiste dans la possibilité de se décider pour Dieu. Dieu seul, en effet, peut combler la potentialité infinie de la liberté humaine. Par le fait de se fonder en Dieu l'homme en arrive à posséder sa personnalité, laquelle se réalise précisément dans cette fondation en Dieu. Ainsi l'homme devient personne lorsqu'il fonde sa liberté, qui est élan vers Dieu, dans l'Infini, se libérant par là du désespoir qui provient de cette potentialité infinie de liberté, laquelle ne peut se réaliser si ce n'est par l'ouverture de Dieu dans l'amour, lorsqu'il se donne à l'homme dans son Fils. Le Fils de Dieu est devenu homme pour que, par lui, l'homme puisse arriver à la communion de la sainte Trinité pour participer à la nature divine. Dans le Christ la nature humaine s'affirme pleinement; elle doit s'intégrer dans cette relation au sein de la Trinité, dans laquelle le Fils est relation substantielle au Père, et est Fils par cette relation. L'homme est sauvé par cette relation lorsqu'il s'insère dans la relation que le Christ-Homme maintient avec le Père.

Les catégories essentialistes demeurent. Jésus est Dieu et homme en une personne. La dynamique du Salut est ainsi mieux mise en lumière. Il s'en suit que la relation est une catégorie essentielle du Christianisme, dans laquelle se révèle le Dieu chrétien qui est Amour. Ainsi est dépassée la conception substantialiste, dans laquelle se mouvait la philosophie païenne. Dans sa relation à Dieu, se réalisant dans le Christ Sauveur, la personnalité humaine acquiert une valeur infinie, étant fondée éternellement dans le Dieu éternel Un et Trine

Izvirni greh in poligenizem

Anton Strle

Znani katoliški paleontolog Paul Overhage, ki je obenem teolog, ugotavlja, da se moderna biologija kar splošno nagiblje k poligenizmu, k tezi, da je celotno človeštvo izšlo iz več ljudi in ne iz enega samega človeka.¹ K. Rahner pa je l. 1967 zapisal: »Večina naravoslovcev se danes poteguje za poligenistično tezo, kolikor ob podstavljanju evolucionistične teze sploh vidi kak poseben problem glede monogenizma. Naravoslovje namreč gleda na človeka kot na moment v biosferi in njeni zgodovini... Naravoslovje ne vidi nobenega razloga, zakaj bi mislilo na to, da bi se hominizacija izvršila samo enkrat, zlasti še, ker biološke stvarnosti tudi sicer običajno v mnogih primerih nastanejo tako, da imamo takoj opraviti z več primerki iste vrste. Pozitivnih aposteriornih razlogov za poligenizem teologu ni treba razlagati. To tudi ni njegova stvar. Saj ni njegova naloga, da bi presojal tehtnost tistih aposteriornih razlogov samih v sebi, ki govorijo za poligenizem. Teolog more le ugotoviti dejstvo, da današnja antropologija misli poligenistično.«²

Toda kaj je potem z verskim naukom o izvirnem grehu? Ali moremo še vztrajati pri tistem, kar nas Cerkev uči glede izvirnega greha, ako sprejmemo ali vsaj dopustimo poligenizem? Ali je poligenistična teza o nastanku človeka združljiva z vero, kolikor se nanaša na izvirni greh? Ali pa moramo nasprotno poligenizem odklanjati, če naj se držimo verskega nauka?

Če naj odgovorimo na to vprašanje, je koristno, da vprašanje razčlenimo na dva dela: 1. Ali je poligenizem mogoče spraviti v sklad s podatki sv. pisma, kolikor nam govorijo o izvirnem grehu; 2. kako se poligenizem sklada z naukom cerkvenega učiteljstva. Seveda pa tega dvojega ni mogoče zmeraj v vsem razločevati. Nato bomo v tretjem delu prav na kratko orisali še najvažnejši pogoj za umevanje izvirnega greha, tudi ob poligenistični hipotezi.

1. Poligenizem in nauk sv. pisma o izvirnem grehu

Najprej moramo ugotoviti, da vprašanje o monogenističnem ali pa poligenističnem izvoru človeštva seveda spada samo po sebi v naravoslovje. Zato direktnih odgovorov glede tega v sv. pismu ne moremo pričakovati. Kvečjemu gre za indirektni odgovor: če je namreč monogenizem neločljivo povezan s kakim res verskim povedkom sv. pisma.

Iz sv. pisma stare zaveze se monogenizem še posebno ne da direktno dokazati. Saj nam prva poglavja 1 Mojz prikazujejo nastanek

¹ Paul Overhage, nav. L. Scheffczyk. Adams Sündenfall, v: Wort und Wahrheit 20 (1965) 771.

² K. Rahner, Erbsünde und Evolution, v: Concilium 3 (1967) 460.

»človeka« in s tem tudi prvega človeka v simboličnih podobah, ko nam na kratko, a vsebinsko zelo bogato orišejo sijaj in bednost naše človečnosti, po mnenju današnjih vodilnih eksegetov na način retrospektivne etiologije. Pa tudi kak indirektni dokaz za monogenizem iz stare zaveze ne pride v poštev. Zakaj ne? Že zato ne, ker je pravi nauk o izvirnem grehu mogoče razumeti samo v zvezi s takšnim posvečenjem človeka, kakršnega uresničuje absolutno sveti božji Duh, in sicer pred slehernim človekovim osebnim dejanjem, s katerim bi se mogel sam osebno odločiti za Boga ali se vsaj učinkovito pripraviti na posvečenje. Kakega izrečnega razodetja o takšnem posvečenju v stari zavezi še ni bilo in ni moglo biti.³

Izsledke eksegeze prvih poglavij 1 Mojz, kolikor se nanašajo na vprašanje monogenizem-poligenizem, povzema škof dr. Paul Rusch v svoji knjigi »Aktuelle Bibelfragen« iz l. 1969 v kratkem takole:

Adam v sv. pismu primarno ni lastno ime. Adam najprej pomeni preprosto: človek. V 1. pogl. 1 Mojz beseda »Adam« sploh ni uporabljena kot lastno ime. V novejših prevodih je to upoštevano in se prevod glasi: »Naredimo človeka . . . In Bog je ustvaril človeka«. In tako je tudi v 2. poglavju. Bog je postavil »človeka v edenski vrt« (v. 15) »In Gospod Bog je dal človeku zapoved« (v. 16). V vseh teh in še drugih primerih je beseda »Adam« prevedena kot »človek«, človek sploh, ne pa kot lastno ime »Adam«. Adam je torej tukaj skupno, kolektivno ime. In dobessedno pripominja Rusch: »Stari jeziki imajo mnogo več kolektivnih besed kakor mi, takšnih kolektivnih besed, ki morejo vsebovati in pomeniti množino, čeprav so uporabljene v ednini«. Sicer pa so tudi moderni jeziki še ohranili nekatere besede, ki imajo kolektivni pomen, npr. »gozd« (Rusch navaja nemško besedo »Wald«; hrv. je to »lijes«, ki med drugim pomeni gozd, pa tudi les sploh). Če upoštevamo takšno rabo besede »Adam«, vidimo, da bi brez težave mogli pod besedo »Adam« razumeti množino ljudi tudi tedaj, ko sv. pismo pripoveduje o Adamovem grehu, tako da bi sv. pismo dejansko govorilo o grehu, ki ga je storilo več ljudi obenem — in bi veljal poligenizem. — Vendar pa Rusch navaja tudi težavo, ki se postavlja zoper pravkar omenjeno kolektivno razlago besede »Adam«. Razločno se ta težava pokaže v pogledu na razlago 4. in 5. pogl. 1 Mojz. V 1 Mojz 4, 25 je rečeno: »Adam je spoznal svojo ženo«. 1 Mojz 5, 1 se pa govori o Adamovih potomcih. V obeh teh primerih je pod besedo »Adam« suponirana ednina. »Eva« pa je sploh že od začetka uporabljena kot lastno ime. V 1 Mojz 3, 20 je rečeno: »Človek je imenoval svojo ženo Evo, ker je postala mati vseh živih«. (Zanimivo je tukaj, da je v slovenskem prevodu, ki je že nekoliko starejši — iz l. 1959 — prevedeno: »Adam«, medtem ko je v Bible de Jérusalem in drugod v novejših prevodih rečeno »človek«). — Ali je mogoče težavo rešiti? Rusch sam pravi, da je to mogoče. Če namreč upoštevamo, da je tukaj literarna vrsta pravzaprav poučna pesnitev, ki ima za svojo vsebino resnično nekdanje dogajanje, a povedano v pesniški govorici, potem moremo reči, »da menjava pomena od prejšnjih do poznejših poglavij ni kratko malo izključeno, tudi če to ni posebej omenjeno.«⁴ S strani razlage prvih poglavij

³ Prim. K. Rahner, n. d. 459.

⁴ Dr. P. Rusch, Aktuelle Bibelfragen, Tyrolia-V., Innsbruck 1969, 83 sl.

1 Mojz torej težave zoper poligenizem niso nepremagljive.⁵ Gotovo pa je ob poligenistični predpostavki vprašanje o prenašanju izvirnega greha na potomce in o univerzalnosti izvirnega greha teže rešiti kakor ob monogenistični predpostavki.⁶

Kaj pa sv. pismo nove zaveze? Tu sv. Pavel trikrat govori o enem človeku, ki je stal na začetku človeštva (Apd 17, 26; Rimlj 5, 12; 1 Kor 15, 21). Po izjavi tridentinskega koncila izreka sv. Pavel v 5. pogl. Rimlj stvarno nauk o izvirem grehu (D 799), tako da je v tem pogledu napredek v primerjavi z 1 Mojz. Kaj naj rečemo spričo te težave? Odgovor vendar ni tako težak, kakor bi se na prvi pogled zdelo. Kake direktne izjave o monogenizmu, torej o izvoru vsega človeškega rodu iz enega samega prvotnega človeškega para tudi sv. Pavel prav gotovo ne daje. Treba je namreč pomisliti na to, da sv. Pavel nima namena govoriti o kakih zgolj naravoslovno pomembnih dejstvih, marveč jemlje sv. pismo stare zaveze v tistem pomenu, kakršnega je hagiograf nameraval. Če je torej kolektivno ali korporativno pojmovanje »Adama« v prvih poglavjih zakonito, si je mogoče misliti, da je takšen pomen prenesen tudi v sv. pismo nove zaveze.⁷

Že iz tega vidimo: Namesto da se vprašamo, ali novozavezni nauk o izvirem grehu na kak indirektnen način nujno zahteva oziroma podstavlja monogenizem, se je treba vprašati, ali uradni nauk cerkvenega učiteljstva o izvirem grehu nujno in gotovo zahteva monogenizem.

2. Cerkevno učiteljstvo v odnosu do poligenizma

Da monogenizem ni definirana verska resnica, o tem ni dvomov. Teologi se prepirajo le glede kvalifikacije monogenističnega nauka. Nauk tridentinskega koncila sicer govori tako, da podstavlja »fizično enega Adama«. Toda koncil sploh ne govori direktno o Adamu samem in torej ne izreka o njem kake nezmotljive definicije; govori marveč indirektno le o izvirem grehu. Pri tem ponavlja izrazno obliko sv. pisma ter izročila in nima namena podati kako definicijo glede monogenizma. Saj vprašanje o tem sploh ni bilo postavljeno in že zato tudi ni moglo biti namena, da bi na to vprašanje koncil dal kak odgovor.

Nastopi pa pomislek: Direktno tridentinski koncil res o tem ne govori. Ali pa glede monogenizma ni vsaj indirektno podal kake obvezne izjave? Z drugimi besedami: Ali je sploh mogoče zagovarjati nauk tridentinskega koncila o izvirem grehu, če ne podstavljamo monogenizem?

Namesto da kar takoj odgovorimo na to vprašanje, se rajši ozrimo na okr. Pija XII. »*Humani generis*«. Tudi ta okrožnica po svojem besedilu ne podstavlja, da bi bil monogenizem s stališča izrednega ali rednega cerkvenega učiteljstva tako trden in dokončno nespremenljiv nauk, da bi teolog sploh ne mogel računati z možno spremembo teološkega

⁵ P. Rusch, n. d. 84; prim. Ch. Baumgartner, *Le péché originel* (Coll. *Le Mystère chrétien*), Desclée et Cie, Tournai 1969, 118 sl.

⁶ Prim. M. Löhrer, *Anthropologia theologica I, Schemata praelectionum* in Pont. Athen. S. Anselmi de Urbe, Anno acad. 1969—1970, 355 sl.

⁷ Prim. P. Rusch, v op. 4 n. d. 85; K. Rahner, v op. 2 n. d. 459; Baumgartner, v op. 5 n. d. 42 sl.

stališča. »Humani generis« na mestu, kjer se nanaša tudi na izvorni greh, naprej ugotavlja, da katoliškemu teologu ni ravno prepovedano učiti, da je človek po telesu nastal »ex iam existente ac vivente materia«. Nato pa: »Cum vero de alia coniecturali opinione agitur, videlicet de polygenismo, quem vocant, tum Ecclesiae filii eiusmodi libertate minime fruuntur. Non enim christifideles eam sententiam amplecti possunt, quam qui retinent asseverant vel post Adam hisce in terris veros homines extitisse, qui non ab eodem prouti omnium protoparente, naturali generatione originem duxerint, vel Adam significare multitudinem quamdam protoparentum; cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis ac acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali, quod procedit ex peccato vere commisso ab uno Adamo, quodque generatione in omnes transfusum, inest unicuique proprium (of. Rom 5, 12—19; Conc. Trid. s. V can. 1—4)« (D 2328).⁸

Pri tej izjavi moramo biti pozorni zlasti na trditev, ki pravi: »Ni razvidno, kako bi se takšno mnenje«, to se pravi poligenistična hipoteza, dalo spraviti v sklad 1. z viri razodetja, 2. z odloki cerkvenega učiteljstva o izvirnem grehu. Okrožnica ne pravi, da poligenizma absolutno ni mogoče spraviti v sklad z viri razodetja in z izjavami cerkvenega učiteljstva. S tem okr. brez dvoma dopušča, da teologi o tem vprašanju še naprej raziskujejo, in tudi dopušča neko verjetnost, da bi se kdaj pokazala možnost skladnosti poligenizma z verskim naukom o izvirnem grehu. Nikakor torej ni mogoče reči, da je poligenizem verska resnica ali vsaj prox. fidei.⁹

K. Rahner je z ozirom na to l. 1967 zapisal glede teološke kvalifikacije monogenistične teze: »Situacija, tako se mi zdi, je formalno za danes natančno takšna, kakršna je bila med 1850 in 1900 situacija v pogledu evolucionistično pojmovanje humanizacije. Kajti v tistem času one teze tudi ni bilo mogoče označevati za ‚svobodno‘; zdelo se je, da cerkveno učiteljstvo s tem, da so teologi soglasno odklanjali to tezo, ni dopuščalo nikakršne možnosti za spremembo te teze.« Nato pa Rahner postavlja in dokazuje tole tezo: »V sedanjem stanju teologije in naravoslovnih znanosti ni mogoče z gotovostjo dokazati, da se poligenizem ne da spraviti v soglasje s pravovernim naukom o izvirnem grehu. Bilo bi torej boljše, da bi cerkveno učiteljstvo ne postavljalo v pogledu na poligenizem nobene cenzure.«¹⁰

V svojem nagovoru na udeležence simpozija o izvirnem grehu 11. jul. 1966 je Pavel VI. eksegete in teologe opozoril na nevarnost, da bi kdo

⁸ D 2328: D. Schönmetzer: 3897. Slov. prevod: »Ko pa gre za drugo domnevanje, namreč za tako imenovani poligenizem, nimajo sinovi Cerkve take svobode. Kristjani se namreč ne morejo oprijeti mnenja, ki njega pripadniki trdijo, ali da so za Adamom na tej zemlji živeli pravi ljudje, ki niso izhajali od njega kot praočeta vseh po naravni roditvi, ali da Adam pomeni neko množico prastaršev. Nikakor namreč ni razvidno, kako bi se takšno mnenje dalo spraviti v sklad s tistim, kar uče viri razodete resnice in odloki cerkvenega učiteljstva o izvirnem grehu, ki prihaja od greha, ki ga je en Adam resnično storil, in ki je po rojstvu na vse razširjen, posameznikom lasten.«

⁹ Tako izrečno pravi K. Rahner, n. d. 460.

¹⁰ K. Rahner, n. d. 460 (podčrtal Rahner sam); prim. Baumgartner, v op. 5 n. d. 126.

poligenizem uporabil s tem namenom, da bi tajil izvirni greh ali izpraznil njegovo vsebino. Ni pa papež kar tako že vnaprej izključil vsako poligenistično hipotezo. Papež ni hotel dati kake rešitve vprašanja, marveč je od teologov pričakoval mnenje in razlago, ki naj bi bila v pomoč cerkvenemu učiteljstvu.¹¹

Vsaj v nekem smislu moremo za dokument cerkvenega učiteljstva vzeti pomisleke, ki jih je posebna kardinalska komisija izrekla glede nekaterih točk »Holandskega katekizma«. Kardinalska komisija na kratko omenja tudi točko, ki se nanaša na izvirni greh. Takole pravi: »Vprašanja o izvoru človeškega rodu in o njegovem počasnem napredku sicer napravljajo, da verska resnica o izvirnem grehu prinaša danes s seboj nove težave. Kljub temu pa je v Novem katekizmu treba zvesto učiti nauk Cerkve o človeku, ki se je že v začetku zgodovine uprl Bogu (prim. CS 13; 22). S tem svojim uporom zoper Boga je človek sebi in vsemu potomstvu izgubil svetost in pravičnost, v katero je bil postavljen; in predal je naprej resnično stanje greha vsem ljudem, in sicer z razmnoževanjem človeške narave. — Gotovo naj se Novi katekizem izogiblje takšnemu izražanju, ki more pomeniti, da si posamezni novi udje človeške družine nakopljejo greh le v tem smislu, da postanejo že od svojega rojstva dalje notranje podvrženi vplivu človeške družbe, v kateri vlada greh, in da se tako na začetni način nahajajo na poti greha.«¹²

Kakor vidimo, se kritika ne nanaša ravno na poligenizem kot tak, pač pa kardinalska komisija izraža bojazen, da bi bravci Holandskega katekizma npr. formulo »izvirni greh se izraža samo v grehih, ki jih storimo mi sami«, navsezadnje razumeli napak in da bi jih tó privedlo k omalovaževanju ali tajitvi tistega stanja greha (seveda greha v analognem, ne v istoznačnem pomenu), ki prizadeva vsakega človeka že takoj ob vstopu v bivanje. Lahko bi kdo na podlagi tega, kar bere v Holandskem katekizmu prišel do mnenja: Tista grešnost, o kateri je mogoče govoriti pri majhnem otroku, ki ni še sposoben osebnih grehov, obstoji le v grešnem, zlem okolju človeške družbe, katere ud postane človek, ko se rodi; ni pa v otroku nič takega, kar bi opravičevalo formulo, ki pravi, da se tudi pri takem otroku krst izvrši »in remissionem peccatorum«,¹³ in formulo tridentinskega koncila o izvirnem grehu: »Propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium« (D 790).

¹¹ Pavel VI., v: AAS 58 (1966) 649—55, pa tudi v: Osservatore Romano, 16. 7. 1966, 1; prim. V. Schurr, v: ThdG 9 (1966) 217—219; Baumgartner, v op. 5 n. d. 126 sl.

¹² *Comissio cardinalitia de »Novo Catechismo«*, v: AAS 60 (1968) 687 sl. Tekst, ki se nanaša na izvirni greh, se glasi: »Etsi quaestiones de origine humani generis et de lento eius progressu efficiant, ut dogma peccati originalis novas hodie difficultates afferat, nihilominus in Novo Catechismo fideliter proponenda est Ecclesiae doctrina de homine, qui ab exordio historiae adversus Deum se erexit (cf. Gaudium et spes n. 13; n 14), ita ut sibi universaeque progeniei sanctitatem et iustitiam perderet, in qua fuerat constitutus, verumque peccati statum omnibus transmitteret per humanae naturae propagationem. Ii certe sermones vitentur, qui significare possunt peccatum originale a singulis novis humanae familiae membris inde tantum contrahi quod ab eorum ortu influxui communitatis hominum, ubi peccatum regnat, intus submittuntur et ita in via peccati initialiter versantur«.

¹³ Tako se izraža npr. 16. kartaginski cerkveni zbor v kan. 2: D 102.

Seveda s to kritiko ni rečeno, da nima Holandski katekizem tudi v pogledu na izvorni greh takšnih dobrih strani, ki bi jih oznanjevanje pač moralo upoštevati. Zelo dobra stran Holandskega katekizma je zlasti v tem, da izvorni greh prikazuje ne izolirano, marveč v širokem kontekstu greha sveta. Izvirni greh, ki prizadeva vsakega človeka, je postavljen v povezavo s celoto greha vseh ljudi; in svojo usodno moč uveljavlja v naših osebnih grehih. Priznati je pač treba, da modernemu človeku ni tako lahko približati resnico o izvirnem grehu. A če to resnico postavimo v luč tistega veletoka zla, ki že od začetka sveta deluje v vseh človeških rodovih in sestavlja zgodovino človekove bednosti, iz katere ga more rešiti samo Kristus, bo pač dokaj bolj sprejemljiva.¹⁴

Preidimo na veroizpoved Pavla VI. z dne 30. junija 1968. V št. 16 je v bistvu izražen običajni nauk o izvirnem grehu, v št. 17 je dostavljeno, da nas je »Kristus z daritvijo na križu odrešil izvirnega greha in vseh osebnih grehov«; v naslednji št. pa je povedano, da je krst treba podeljevati že tudi »otrokom, ki se še niso mogli omadeževati z nobenim osebnim grehom, da se tako tisti, ki so bili rojeni brez nadnaravne milosti, prerode iz vode in Svetega Duha k božjemu življenju v Kristusu Jezusu«.¹⁵

Ferdinand Holböck v svojem komentarju h »Credimus« Pavla VI. precej obširno razlaga tudi omenjene točke o izvirnem grehu. Potem ko našteje nekatere teorije današnjih zelo upoštevanih teologov, ki zagovarjajo možnost poligenetičnega izvora človeštva kot svobodno mnenje, povzema svojo sodbo: »Mislimo, da se ti pravkar v kratkem skicirani poskusi rešitve ne morejo ali komaj morejo spraviti v sklad s tistim, kar je na tridentinskem koncilu definirano o izvirnem grehu.«¹⁶ Kakor vidimo, tudi Holböck v naslonitvi na papeža Pavla VI. ne izključuje možnosti, da se da poligenizem spraviti v sklad z resnico o izvirnem grehu.

Zdi se mi, da je v splošnem status quaestionis, kakršen je v pogledu na vprašanje monogenizem-poligenizem, dobro označil M. Löhrer v svojih predavanjih v akademskem letu 1969-1970. Dejal je: »Zdi se, da so doslej predloženi poskusi, kako poligenizem spraviti v sklad z naukom o izvirnem grehu, precej umetni in problematični. Imajo pa nedvomno vrednost v tem, ko nam pokažejo, da združljivost izvirnega greha s poligenizmom ni nekaj docela nemogočega. In tako bi morda mogli formulo okr. 'Humani generis' modificirati v temle smislu: »Čeprav je monogenizem, teološko govorjeno, doslej bil v posestnem stanju, vendarle ni mogoče poligenizma popolnoma izključiti; saj ni jasno, zakaj bi ne mogli poligenizma s kako utemeljeno hipotezo spraviti v sklad z dogmo o izvirnem grehu.«¹⁷

¹⁴ Prim. Dossier de Ch. Ehlinger, IDOC, Paris 1968, 24-26.

¹⁵ Pavla VI. »Credimus« v slov. prevodu glej Bogoslovni vestnik 28 (1968) 291-298; o izvirnem grehu govori št. 16 in 17. Latinski tekst dostopen — skupaj s prevodom v hrvaščini — v knjigi F. Holböck-Stj. Hosu, Credimus — Vjerujemo. Ispovijest vjere Pavla VI. s komentarom, HKD sv. Ćirila i Metoda, Zagreb 1971, 23 sl.

¹⁶ F. Holböck-Stj. Hosu, Credimus, Zagreb 1971, 130.

¹⁷ M. Löhrer, v o. 6 n. d. 356 sl.: »Etsi monogenismus theologice loquendo hucusque sit in possessione, polygenismus tamen non apodictice excludi potest, quia non apparet stringenter, cur polygenismus cum dogmate de peccato originali non possit in quadam hypothesi rationabili conciliari«. Podobno mnenje izraža Ch. Baumgartner, n. d. 142 sl.

3. Glavni pogoj za umevanje izvirnega greha, tudi če sprejmemo poligenizem

Glavni premislek ali pogoj za umevanje izvirnega greha, posebej še v primeru, da bi veljala poligenistična teza o nastanku človeštva, je pač ta, da se znebimo individualističnega gledanja na človeka. J. Ratzinger v svoji knjigi »Einführung in das Christentum« po pravici naglaša, da je za razumevanje krščanstva sploh in za razumevanje nauka o izvirnem grehu posebej predvsem važno upoštevati, da človek ni nekakšna »monada«, ni nekaj docela osamljenega, tako da bi celota človeštva bila le vsota posameznikov. »Če bi obstajal samo Bog in vsota posameznih ljudi, potem bi krščanstvo ne bilo potrebno. Za zveličanje posameznikov more in bi mogel Bog v vsakem primeru poskrbeti direktno in neposredno... Za rešitev posameznika bi ne bila potrebna ne Cerkev ne odrešitvena zgodovina ne učlovečenje in trpljenje Boga na svetu. Toda ravno na tem mestu je tudi treba nastaviti trditev, ki sega nato naprej: Krščanska vera nima svojega izhodišča pri atomiziranem posamezniku, marveč prihaja iz vednosti, da zgolj posameznika ni; da je namreč človek to, kar je, samo v zapletenosti v celoto — v človeštvo, v zgodovino, v kozmos, kakor pristoji človeku kot duhu v telesu.«¹⁸ »Reči moramo, da golega individua, človeka monade, kakor si ga je mislila renesansa, golega cogito-ergo-sum-bitja sploh ni. Človečnost pripada človeku le v tistem celotnem tkivu zgodovine, ki do posameznika prihaja po jeziku in po socialni komunikaciji; in ta posameznik svojo eksistenco s svoje strani realizira ob tistem skupnem vzorcu, v katerega je vedno že predhodno pritegnjen in ki sestavlja prostor njegovega samouresničevanja... Kategorije, kakor so izvirni greh, vstajenje mesa, poslednja sodba itd., je mogoče razumeti le s tega izhodišča, kajti sedež izvirnega greha je treba iskati ravno v tej kolektivni mreži, ki je kot naprejšnja duhovna danost tukaj že pred posameznikovo eksistenco, ne pa v kakem biološkem podeževanju med samimi posamezniki, ki so drugače med seboj ločeni. Govoriti o izvirnem grehu pomeni ravno to, da noben človek ne more več začeti ob ničli, v stanju integritete, nenačetosti. Nihče ne stoji v tistem neokrnjenem začetnem stanju, v katerem bi se mu bilo treba le svobodno udejstvovati in razviti svojo dobro; vsakdo živi v neki zapletenosti skupaj z drugimi, v zapletenosti, ki je del same njegove eksistence.«¹⁹

Tudi če si mislimo, da je človeštvo nastalo poligenistično, sestavlja človeštvo eno samo enoto; in sicer obstoji v tem človeštvu enota že naravno, ne da bi se bilo treba zatekati k hipotezam o nekakšnih božjih dekretih, kakor so to radi delali teologi od 16. stol. naprej, ko se je v veliki meri uveljavilo individualistično gledanje na človeka. K. Rahner govori o »telesno-zgodovinski« enoti človeštva, tudi če bi nastalo na poligenističen način. Tudi če se je človeštvo začelo s celo »populacijo« ljudi, kakor to rada govori biologija, se vendar to človeštvo nahaja v realni enoti, tj. v takšni enoti, ki ni stvorjena le z mi-

¹⁸ J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, Kösel-V., München 1968, 199; hrv. prev. dr. I. Stipičić, Uvod u krščanstvo, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1970, 220 sl.

¹⁹ J. Ratzinger, n. d. 201—203; hrv. prevod 221—223.

selno, pojmovno operacijo, marveč jo vzpostavljajo realne stvarnosti. Katero so tiste stvarnosti? Predvsem so te:

a) Enota fizikalnega bivanjskega prostora, ki si ga ne smemo misliti kakor kak »prazen« prostor.

b) Stvarna enota živalske populacije, iz katere je, ako podstavljamo evoliucijski potelesni izvor človeštva, to človeštvo nastalo; pri tem si je mogoče misliti, da je v okviru te živalske populacije nastal en sam selekcijski pritisk, ena sama evolutivna tendenca, ki je privedla do hominizacije.

c) Enota konkretnega biotopa (življenjskega področja), v katerem edinem so se mogli ljudje ohraniti pri življenju ter se množiti, pa naj je prvo človeštvo obstajalo od začetka ali le iz dveh ljudi ali pa iz več parov.

č) Enota konkretne človeško-osebne interkomunikacije, ki je vsekakor ne le posledica, marveč tudi sestavni (konstitutivni) moment telesno-zgodovinske enote ljudi, če naj ostane resnično, da »kultura« (jezik itd.) spada k »naravi« človeka samega in ni le luksuz, brez katerega bi človeštvo kljub temu moglo bivati.

d) Enota določenosti za nadnaravni cilj in s tem enota usmerjenosti na Kristusa — ta določenost za isti nadnaravni cilj in ta usmerjenost na Kristusa se ne le v prvi vrsti nanaša na človeštvo kot enoto, marveč to enoto celo pogloblja, radikalizira.²⁰

Nato K. Rahner bolj obširno pokaže, kako si je možno misliti, da je v prvotni »populaciji« grešil en sam človek oziroma en sam par, a je grešil kot predstavnik vsega prvotnega človeštva — »humanitas originans« pravi K. Rahner — ter je povzročil, da to prvotno človeštvo z roditvijo ni posredovalo stanja posvečujoče milosti in prvotne pravičnosti svojim potomcem. Možno pa je tudi, da je storila prvi greh tudi večja skupina prvotnega človeštva in je s tem povzročila, da roditev za potomstvo — Rahner ga imenuje »humanitas originata« — ni imela posredujoče funkcije glede na milost. »Adam« kot grešnik bi bil torej plastični, nazorni izraz za odrešitveno-zgodovinsko enoto humanitatis originantis, ki je grešila kot celota, in sicer s posledicami, kakršne pripisuje temu grehu tradicionalni nauk o izvirnem grehu.²¹

* * *

Seveda vprašanje, ali je mogoče poligenizem spraviti v sklad s tradicionalnim naukom o izvirnem grehu, ni edino vprašanje, ki ga je danes potrebno reševati, če naj bo naše oznanjevanje v tej točki čim bolj ustrezno. Marsikateri drugi vidik bi bil še bolj potreben pozornosti.

Gotovo se nam ni potrebno boriti zoper poligenistično hipotezo. Če jo pogledamo s prave strani, se nam ni treba bati, da bi bila zaradi nje spraznjena pristna verska vsebina nauka o izvirnem grehu, ki je v svojem bistvu povezan z oznanilom o vesoljnem Kristusovem odrešenju. Skoraj bi tukaj mogli uporabiti besedo, ki jo je pred nedavnim izrekel dr. T. Šagi-Bunić: »Tko čvrsto vjeruje u uskrsluog Krista, neće se mu vjera srušiti ako netko stavi u pitanje zmaja svetog Jurja.«²²

²⁰ K. Rahner, n. d. 462.

²¹ K. Rahner, n. d. 263 sl.; prim. Baumgartner, n. d. 119.

²² Dr. T. Šagi-Bunić, »Okrugli stol« GK, v: Glas koncila 19 (1970), br. 23, 22. 11. 1970, 7.

Povzetek

IZVIRNI GREH IN POLIGENIZEM

Anton Strle

Razprava hoče ob kratkem odgovoriti na vprašanje, ali je poligenizem — tj. teza, ki pravi, da je bilo že od začetka več ljudi in ne le en sam par in da se torej celotno človeštvo ni razvilo iz enega samega prvotnega človeka oz. iz enega para, marveč iz več parov — združljiv z vero, kolikor se nanaša na izvirni greh. Ali pa moramo nasprotno poligenizem odklanjati kot nezdržljiv z verskim naukom?

1. del. — Izsledki današnje eksegeze glede tistih svetopisemskih mest, ki se nanašajo na nauk o izvirnem grehu pokažejo tole: Čisto možno je, da 1 Mojz 1—3 pod »Adamom« (ki pomeni v prvi vrsti »človek« sploh, šele v drugi vrsti lastno ime) na »semitski« ali »biblični« način misli na »korporativno« ali »kolektivno« osebo, na posameznika (ali več posameznikov), ki je — zaradi »telesno-zgodovinske« povezanosti človeštva med seboj in seveda tudi po pozitivnih božjih načrtih — predstavnik vseh drugih ljudi, sposoben, da deluje v imenu in v korist oziroma v škodo vseh drugih. — Pa tudi eksegeza Rimlj 5, 12—21 in še nekaterih drugih tekstov sv. Pavla, tudi Apd 17, 26 pokaže, da nikakor ni nujno, da bi se morali držati poligenizma, če naj ne delamo nasilja nad sv. pismom.

2. del se na kratko ustavi ob izjavah cerkvenega učiteljstva: Pija XII. »Humani generis«, Pavla VI. nagovor z dne 11. julija 1966, kardinalska komisija o »Holandskem katekizmu«, Credimus Pavla VI. Tudi tu se pokaže, da ni mogoče popolnoma izključiti poligenizma, kakor da bi ga sploh ne bilo mogoče spraviti v sklad z versko resnico o izvirnem grehu, kakor jo izraža bodisi slovesno bodisi redno cerkveno učiteljstvo.

3. del pokaže na glavni premislek, ki je sploh nujno potreben pogoj za umevanje izvirnega greha, pa naj si izvor človeškega rodu mislimo monogenistično ali poligenistično: Človeštvo sestavlja enoto, ki jo K. Rahner označuje kot »telesno-zgodovinsko« enoto. Če se znebimo zelo razširjenega individualizma in resno upoštevamo omenjeno enoto človeštva, je uresničen eden izmed najvažnejših pogojev za umevanje bibličnega nauka, posebej kolikor se nanaša na izvirni greh. V luči te enote bi bil »Adam« kot grešnik plastični, nazorni izraz za odrešitveno-zgodovinsko enoto prvotnega človeštva (»humanitas originans«), ki je grešila bodisi v enem samem človeku ali pa v več ljudeh, in sicer tako, da je s tem bilo prizadeto ne le prvotno človeštvo, marveč tudi celotno poznejše človeštvo (»humanitas originata«), in sicer s posledicami, kakršne pripisuje temu grehu tradicionalni nauk o izvirnem grehu.

Zusammenfassung

DIE ERBSÜNDE UND DER POLYGENISMUS

Anton Strle

Die Abhandlung sucht in Kürze die Frage zu beantworten, ob der Polygenismus — die Theorie, nach der es schon seit Anbeginn mehrere Menschen und nicht ein einziges Menschenpaar gab, daß sich demnach die gesamte Menschheit nicht aus einem einzigen sondern aus mehreren Paaren entwickelt hat — insofern er sich auf die Erbsünde bezieht, mit dem Glauben vereinbar sei, oder ob er, als mit der Glaubenslehre unvereinbar abgelehnt werden müßte.

I. Teil: Forschungsergebnisse der neuzeitlichen Exegese, die sich in der hl. Schrift auf die Erbsünde beziehen, erweisen folgendes: Wir dürfen annehmen, daß in Gen 1—3 unter »Adam« (was vorerst den Menschen im allemeinen bedeutet und erst nachher einen Eigennamen bezeichnet) eine korporative oder kollektive Person gemeint sein kann. Adam dürfte als eine Einzelperson oder als eine Gruppe von Einzelpersonen aufgefaßt werden, die zufolge ihrer physisch-historischen Gebundenheit an die Menschheit als Vertreter aller übrigen Menschen und im Namen ihrer Gesamtheit wirken können, sei es zu deren Wohl oder Weh. Auch aus der Exegese Rom 5, 12—21 und aus einigen anderen Texten von Paulus wird ersichtlich, daß es gar nicht dringend ist, an dem Monogenismus fest halten zu müssen, auch wenn wir der Bibel keinen Zwang antun wollen.

Im II. Teil werden Äußerungen des Magisteriums über dieses Problem gestreift. Es werden angeführt: die Enzyklik »*Humani generis*« von Pius XII., die Ansprache Pauls VI. am 11. Juli 1966, die Kardinalkommision über den »Holländischer Katechismus«, *Credimus* Pauls VI. Dabei stellt sich auch heraus, daß es unmöglich ist, den Polygenismus gänzlich auszuschalten, sei es auch unter dem Vorwande, daß er mit der Glaubenswahrheit von der Erbsünde nicht in Einklang zu bringen sei so wie sie nämlich von kirchlicher Lehrerschaft definiert wurde.

Der III. Teil bringt die grundlegende Erwägung, ohne die das Wesen der Erbsünde nicht ergründet werden kann, mag der Ursprung des Menschengeschlechtes im Sinne des Polygenismus oder des Monogenismus ausgelegt werden. Die Menschheit besteht als Einheit, die nach K. Rahners Deutung eine physisch-historische Einheit darstellt. Nur wenn wir uns von dieser so sehr verbreiteten individualistischen Auffassung losmachen und die Menschheit als Einheit in Betracht ziehen, können wir zum Verständnis der biblischen Lehre von der Erbsünde vordringen. Im Lichte dieser Einheit betrachtet wäre der Sünder Adam ein plastisches, anschauliches Abbild der urmenschlichen Einheit in ihrem geschichtlichen Erlösungsprozeß (»*humanitas originans*«). Diese mag in einem einzigen Menschen oder in einer Mehrheit von ihren Mitgliedern gesündigt haben. Das von ihr verursachte Übel wurde auch auf die ihr entstammende Nachkommenschaft übertragen (»*humanitas originata*«) und als Folgen der Erbsünde gekennzeichnet.

Résumé

PÉCHÉ ORIGINEL ET POLYGÉNISME

Anton Strle

L'article se propose de donner une réponse à la question débattue depuis des années: la théorie du polygénisme est-elle compatible avec le dogme du péché originel, tel qu'on le trouve consigné dans l'Écriture Sainte?

I. partie: Les conclusions actuelles de l'exégèse nous ramènent à ceci: Il est permis de voir dans Gen. 1—3, où il est question d'»Adam« (ce qui d'abord signifie »homme« et n'est qu'ensuite un nom propre), une personnalité corporative ou collective. Adam peut être un individu ou un groupe d'individues, lequel, par sa liaison physico-historique d'avec l'humanité, est le représentant du genre humain, agissant au nom de tous, soit pour leur bien soit pour leur mal. De l'exégèse de Rom. 5, 12—20 et de quelques autres textes pauliniens, notamment Act. 17, 26, il apparait de même, qu'il n'est nullement nécessaire de s'en tenir à la théorie du monogénisme pour être d'accord avec la Révélation.

II. partie: On passe en revue les déclarations du Magistère de l'Eglise ayant trait à notre sujet. Nous analysons l'Encyclique «*Humani generis*» de Pie XII, l'allocution de Paul VI du 11 juillet 1966, les déclarations de la Commission des Cardinaux sur le «*Catéchisme hollandais*» et le Credo de Paul VI. Il se dégage de tous ces documents qu'il n'est pas possible d'exclure la théorie du polygénisme, sous prétexte d'incompatibilité avec le dogme du péché originel, tel qu'il a été défini par le Magistère ordinaire et extraordinaire de l'Eglise.

III. partie: Réflexion théologique sur le péché originel, *conditio sine qua non* pour la compréhension du dogme. Réflexion nécessaire dans tous les cas, soit que nous soyons partisans du monogénisme ou du polygénisme. L'humanité constitue un tout, un ensemble «*physico-historique*», selon l'expression de K. Rahner. Dépassant l'individualisme et prenant au sérieux cette unité du genre humain, nous pouvons comprendre la doctrine biblique du péché originel. L'Adam pécheur apparaîtra alors comme l'expression plastique exemplaire, de l'humanité prise comme un tout, dans sa marche vers le salut. Cette humanité primitive (*humanitas originans*) qui a péché soit en un seul, soit en plusieurs de ses membres, a transmis les séquelles de sa faute à la postérité issue d'elle (*humanitas originata*).

Kristusova človeška vednost po razlagi nekaterih današnjih teologov

Anton Strle

Literatura

- Adam K., *Der Christus des Glaubens*, Patmos-Düsseldorf 1954.
- Balthasar H. U., *Fides Christi*, v: *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 45—79.
- Duquoc Ch., *Christologie. L'homme Jésus*, Paris 1968, 139—169, 318—328.
- Galot J., *Science et conscience de Jésus*, v: *NRTh* 82 (1960) 113—131.
- Grmič dr. V., *Osnove teologije strahu v evangelijih*, v: *Zbornik teol. fak.*, Lj. 1962, 185—212, zlasti 198—207.
- Gutwenger E., *Bewusstsein und Wissen Christi*, Innsbruck 1960.
- Gutwenger E., *Das Wissen Christi*, v: *Concilium* 2 (1966) 45—51.
- Maritain J., *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Bruges 1967.
- Nigro C., *Il mistero della conoscenza umana di Cristo*, v: *Divinitas* 13 (1969) 345—368.
- Rahner K., v: *Schriften I*, 169—222; *Schriften V*, 22—245.
- Rahner K., *Jesus Christus*, v: *Sacramentum Mundi II*, Freiburg 1968, 920—957, zlasti 950 s.
- Schmaus M., *Glaube der Kirche I*, München 1969, zlasti 660—679.
- Vögtle A., *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*, v: *Gott in Welt I*, Festschrift f. K. Rahner, Freiburg 1964, 608—667.

Nauk, ki trdi, da je bilo Jezusovi (človeški) duši že čisto od začetka njenega bivanja dano neposredno gledanje Boga (do nedavnega so ga teologi v splošnem označevali kot »blaženo« gledanje) in da je potem brez nehanja trajalo, ni definiran verski nauk. A cerkveno učiteljstvo iz utemeljenih objektivnih razlogov ne dopušča, da bi ga kar obšli ali ga celo izrečno tajili. S tem pa ni rečeno, da bi ne smeli raziskovati vprašanja o tem, da bi tako mogli pravilno in uspešno oznanjati Kristusovo skrivnost tudi danes, ko je treba še posebno paziti, da ne bomo brez potrebe obteževali ljudem vero v takšnem okolju, ki ni v oporo ne veri ne npravnosti (seveda je tudi ne smemo »olajšati« z izpraznjenjem vsebine razodetja).

Vprašanje, ki se vsiljuje, je predvsem tole: Kako more Jezusova človeška duša spoznavati, misliti in vedeti, če za človeško duhovno življenje nujno potrebni možgani skupaj z osrednjim živčnim sistemom sploh še niso razviti? Kako je torej mogoče trditi, da je Jezus že v materinem telesu s svojo vednostjo obsegel vso realnost, ki naj jo odreši? Tudi se ne da dobro razumeti resnično v sv. pismu izpričevano Jezusovo napredovanje in pristna človeška rast v duhovnem življenju in v osebnotnem udejstvovanju samega sebe, če je zaradi vseobsegajočega intuitivnega gledanja Boga v Jezusovi duši že od začetka bila navzoča vsa spoznavna vsebina.

O Jezusu je v sv. pismu izrečno rečeno, da je »napredoval v modrosti in starosti in milosti pri Bogu in pri ljudeh« (Lk 2, 52); in: »Čeprav je bil Sin, se je iz tega, kar je trpel, učil pokorščine. Ko je dosegel popolnost, je postal za vse, kateri so mu poslušni, začetnik večnega zveličanja« (Heb 5, 8. 9).

Tudi je z relativno vsevednostjo, o kakršni govori običajna teologija, težko združiti Jezusovo trditev, da niti »Sin človekov« ne ve za dan in uro svojega zopetnega prihoda k vesoljni sodbi (Mr 13, 32; prim. Mt 16, 28). Premalo pa se marsikomu zdi prepričljiva razlaga, da je Jezus sicer za uro vedel, a je spadalo k njegovemu mesijanstvu, da ni tega povedal.¹

Kratko bomo navedli odgovore, ki jih dajejo na vprašanje o Kristusovi človeški vednosti nekateri današnji strokovnjaki za dogmatično teologijo. Seveda pa je to mogoče v kratki razpravi podati le v glavnih obrisih. — A že to nam bo moglo koristiti za pravo orientacijo, kadar se bomo srečali morda tudi s preveč »radikalnimi« tezami, ali pa nasprotno, s popolnim odklanjanjem vsega, kar se — vsaj navidezno — kakor koli oddalji od že znanih nam odgovorov običajne šolske teologije.

1. Razlikovanje med aktualno in potencialno ali habitualno vednostjo Jezusove duše

Na prvem mestu naj bo tista razlaga, ki jo daje K. A d a m., podobno pa tudi E. G u t w e n g e r. Kakor drugi teologi tako se tudi ta dva ustavljata najbolj ob Mr 13, 32, kjer je rečeno, da za dan in uro poslednje sodbe ne ve »niti Sin, ampak le Oče«; in pa še ob nekaterih podobnih tekstih iz evangelijev; seveda tudi ob najbolj »mračnih« urah Jezusovega trpljenja na Oljski gori in na križu.

a) Docela gotovo je, pravi K. A d a m., da je bila Kristusova duša deležna neposrednega gledanja božjega bistva. V tem se K. Adam sklada z ostalimi katoliškimi teologi svojega časa in z dokumenti cerkvenega učiteljstva, ki se nanašajo na to vprašanje. V razlagi tega neposrednega gledanja Boga v Jezusovi človeški duši pa gre K. Adam svojo pot.

»Visio Dei immediata«, pravi K. Adam, ima pri ustvarjenih bitjih, ki so tega gledanja deležna, svoje meje:

Najprej mejo *ustvarjenosti*. Stvar tudi pri »visio immediata« (neposredno gledanje) dojema Boga ne »totum et totaliter« (celotnega in v celoti, tj. do dna), temveč le »successive et partialiter« (polagoma in delno). V tem pogledu se K. Adam pridružuje skotistu Frassenu († 1720). — Druga meja je *mesijansko poslanstvo*, mesijanska naloga. Jezusovo odrešeništvo ima korenine v npravstveni svobodi, s katero izvršuje odrešeniško delo. Jezusova duša je mogla v Bogu videti vsakokrat, ko je to zahtevala mesijanska naloga, vse možnosti za svojo dejavnost in se tako svobodno odločati.

Jezusova duša je, pravi K. Adam, v Bogu »*potentialiter*« (možnostno) v Bogu videla vse, kar je kaj stvarnega bilo ali je ali bo uresničeno v preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. »*Actualiter*« (dejansko, v deju) pa je mogla to vednost uporabljati le v trenutku, ko je to zahtevala Jezusova mesijanska naloga, njegovo odrešeništvo in njegova vloga sodnika vseh ljudi. — Tako je torej glede Kristusove človeške vednosti, temelječe na »visio immediata Dei«, treba razlikovati: »*Relativa omniscientia secundum potentiam tantum*« (relativna vednost zgolj glede na

¹ Prim. M. S c h m a u s, Glaube der Kirche I, 672 sl.

možnost) je bila v Kristusu vedno uresničena; ne pa vedno tudi »secundum actum« (v dejju, dejansko). V smislu tega razlikovanja je Kristus vedel vse in vsakokrat, kadar je to zahtevalo njegovo mesijansko poslanstvo. Če pa kaj ni ustrezalo tej mesijanski nalogi, potem tega Kristus »actu« (v dejju) res ni vedel. Po tej razlagi, ki jo K. Adam postavlja vsaj kot možno in zelo verjetno, je torej Oče dan in uro poslednje sodbe resnično pridržal svoji oblasti, tako da Kristus kot človek za ta dan in uro poslednje sodbe aktualno res ni vedel, čeprav je vedel potentialno. Svobodno se je odrekel aktualnemu spoznanju tistega dneva.

Jasno je, da je s takšno hipotezo tudi lažje razložiti globino Jezusovega trpljenja, zlasti v uri Oljske gore in Kalvarije.

K. Adam sam naglaša, da se ta njegova razlaga popolnoma razlikuje od trditve modernistov, ki pravijo, da se je Jezus pozitivno motil in da je bilo to Jezusovo zmotno pričakovanje bližnjega sodnega dneva osnova in os za vse njegovo oznanjevanje; modernisti, kakor so Tyrell, Loisy in Schnitzer, so iz tega npr. dokazovali, da Jezus sploh ni mogel misliti na ustanovitev hierarhične Cerkve. K. Adam pa niti malo tega ne trdi.

Opozoriti je treba tudi na to, da K. Adam misli: bolje je, da za Kristusovo gledanje Boga ne uporabljamo »visio beata« (blazeno gledanje), ampak rajši »visio immediata«. In priznati je treba, da je to res pametno. Saj morajo tudi tisti teologi, ki se zvesto oklepajo starejše teorije o Jezusovem gledanju Boga in ki to gledanje označujejo kot »visio beata«, priznati, da je bil Jezus kot človek do svojega poveličanja še »in statu viae« (še na poti), ne »in statu termini« (na cilju), in je bil deležen zato globokega, v vse njegovo bitje posegajočega trpljenja (čeprav je bil v globini duše vendarle ves zakoreninjen v luči in miru svoje božje narave, v biti druge božje osebe).²

b) Podobno kakor K. Adam rešuje naše vprašanje E. Gutwenger, čeprav o stvari govori mnogo obširneje in najdemo pri njem nove momente, ki jih pri K. Adamu ni. Poleg aktualne vednosti, izvirajoče iz neposrednega gledanja Boga — pravi Gutwenger —, je še habitualna vednost. Ta habitualna vednost glede uresničenih preteklih, sedanjih in prihodnjih bitnosti je v Jezusovi človeški duši na temelju združenosti z drugo božjo osebo in s tem na temelju gledanja Boga v njem samem na habitualni način trajno navzoča, čeprav ne vedno tudi na aktualni način. — V Jezusovi duši je bilo ob njenem neposrednem stiku z drugo božjo osebo nekaj takega, kakor če kdo gleda npr. naslikano pokrajino, a ne obrača v vsakem trenutku svoje pozornosti na vse stvari na sliki, marveč samo na nekatere; na tiste namreč, za katere ve, da Bog hoče, naj jih spoznava.

Tudi po Gutwengerjevi razlagi, podobno kakor po razlagi K. Adama, v Jezusovi duši z ozirom na habitualno vednost ni bilo napredovanja v spoznanju, čeprav je takšno »napredovanje« bilo uresničevano z ozirom na aktualno vednost.

Po razlagi E. Gutwengerja je Jezus npr. na Oljski gori in na križu sicer neposredno gledal Boga (drugo božjo osebo, s katero je bil osebno zedinjen). Toda svobodno je zaradi Očetove volje obračal svojo pozornost

² K. Adam, *Cristus des Glaubens*, zlasti 291—296 in 298.

le na tiste vidike neizmerne božjega bistva (neizmerno svetost in gnusobo človeškega greha, ki tej svetosti nasprotuje), ki so v Jezusovi duši povzročale silno trpljenje, ne pa na tiste »strani« v Bogu, iz česar bi v vse Jezusovo bitje pritekala blaženost.³

E. Gutwenger tudi ugotavlja, da teologi večkrat po krivici H. Schella prištevajo kratko malo k tajivcem Jezusovega neposrednega gledanja Boga. Dejansko pa je Schell hotel le na boljši način kakor pa prejšnji teologi spraviti Jezusovo gledanje Boga v sklad s tistimi mesti iz evangelija, ki govore o nekakšni Jezusovi rasti v spoznanju in o globokem Jezusovem trpljenju. H. Schell izrečno pravi: »Ne tajimo božjega gledanja samega v času Kristusovega samoizničnega; gre namreč najprej le za način, pa tudi za utemeljevanje, zakaj se mu pripisuje za ves čas ponižanja.«⁴

2. Netematično in tematično spoznanje, predpojmovno in pojmovno izražena vednost

a) Nemalo je o vprašanju Jezusove človeške vednosti razpravljal K. Rahner. On trdi, da je neposredno gledanje pri Jezusu notranji moment hipostatičnega zedinjenja. Kot ontološko najvišja aktualizacija ustvarjene stvarnosti mora hipostatično zedinjenje pri Kristusu biti nujno nekaj zavestnega. Ontična enota Jezusove človečnosti z drugo božjo osebo že zaradi korelativnosti med bitjo in zavestjo nujno prinaša s seboj neposreden odnos do Boga in s tem neposredno gledanje. Ontološka samopriobčitev Boga Jezusovi človeški naravi je nujno združena z »biti pri sebi« (Bei-sich-Sein) Kristusove človeške zavesti (torej biti pri in v Besedi). Gledanje Boga ni isto kakor imeti pred seboj kakor predmet božje bistvo, marveč je temeljna danost (»Grundbefindlichkeit« v smislu Heideggerjeve filozofije) Jezusovega duha.

A ne glede na to, da tega »neposrednega gledanja Boga« ni treba nujno kratko malo istovetiti z »visio beata«, je po trditvi K. Rahnerja treba reči: ta Jezusova eksistenca iz najradikalnejše, enkratne povezanosti z Bogom nikakor ne pomeni, da bi morala biti v vseh svojih implikacijah (v vsem, kar obsega in vsebuje) za Jezusovo zavest kar naprej in stalno tudi tematizirana in pojmovno objektivizirana; prav lahko si je marveč misliti, da je predmetnostna tematizacija in objektivizacija Jezusovega radikalno neposrednega odnosa do Boga (Jezus vedno govori iz tega odnosa, iz te Grundbefindlichkeit) prišla šele a posteriori, ob konkretnih človeških izkustvih, tako da je Jezus samega sebe mogel tematično in pojmovno polagoma umevati in tematično ter pojmovno bolj izrazito dojemati, kar je seveda že prej (netematično) vedno vedel. Tematizacija in pojmovna objektivizacija, prevedena tudi v človeško govorico, se je v napredujoči meri mogla uresničevati ob srečanju z zgodovinskim izkustvom

³ E. Gutwenger, *Bewusstsein und Wissen Christi*, zlasti 27—42; isti *Das Wissen Christi*, v: *Concilium* 2, (1966) 45—51.

⁴ H. Schell, *Dogmatik III/I*, 113.

(in zato tudi s pojmi okolja). Tako je — meni Rahner — mogoče dobiti takšno pravilno umevanje Jezusove prostosti od zmote, ki ne dela nasilja nad svetopisemskimi teksti; tako je mogoče problem Jezusove nezmotnosti postaviti analogno kakor vprašanje o nezmotnosti sv. pisma.

Taki teksti so npr. Mr 9, 1; Mt 10, 23; Lk 9, 27, ki pa jih je treba brati v celotnem kontekstu. Ta kontekst pa ni le povezava stavkov, temveč tudi kontekst individualno-zgodovinskega procesa prevedbe prvotnega razumevanja v besedo ob Jezusovem srečanju s svojo odprto zgodovino. Ko npr. Gospod izrazi pričakovanje bližnjega prihoda k sodbi — ali ko ta prihod pričakuje prvo krščansko občestvo —, more bližnje pričakovanje prihoda biti edini način, v katerem je resnica dojeta zgodovinsko, tj. tukaj in tako; na ta način je odločilni povedek v svoji bistveni in edino res (za sedaj) življenjsko važni vsebini zelo jasen, medtem ko so obrobnosti povedka neizostrene.

Takšnega povedka ne smemo označiti kot zmoto; saj se v njem kaže tudi za Jezusovo človeško zavest bistvena resnica; bistvena resnica je namreč ta, da se v Kristusu, Sinu človekovem, božje kraljestvo nepreklicno polašča sveta.⁵ Bolj preprosto bi rekli: Božje kraljestvo in s tem v nekem pogledu drugi Kristusov prihod je s Kristusom že tako vedno tukaj — spričo tega bistvenega vse obrobnosti glede drugega Kristusovega prihoda (kdaj, na kakšen podrobnejši način) sploh nimajo resnično globokega pomena. Odločilno je, da moramo biti na ta prihod vedno pripravljeni, in sicer pripravljeni s tem, da prav uporabimo sedanji čas odrešenja v življenju iz ljubezni do sočloveka, gledanega v Kristusu.

Rahnerjeva teza skuša biti skladna z jasnimi pričevanji sv. pisma, a ne da bi podlegla črkarskemu biblicizmu; s pomočjo Heideggerjeve filozofije skuša Rahner napraviti (navidezno) nasprotujoče si svetopisemske tekste razumljivejše, obenem pa se zvesto držati zakonitega izročila in pastoralnih smernic cerkvenega učiteljstva.

b) Stvarno (vsaj v več pogledih) precej podobno razlago ima E. Schillebeeckx.

Gledanje Boga pri zemeljskem Jezusu, tako pravi Schillebeeckx, je istovetno s človeško Jezusovo samosvestjo. Jezus je v svoji človeški samosvesti dojemal svoj božji Jaz in tako gledal Boga. Hipostatično zedinjenje ni onstranzavestno, zgolj ontološko zedinjenje, marveč se v Kristusovi človeški samosvesti javlja in uveljavlja psihološko. Jezusova človeška zavest svojega Jaza (Ichbewußtsein), tista zavest, s katero je Jezus neposredno dojemal svoje božje sinovstvo, je pri Jezusu tako zelo zedinjujoči temelj celotne psihologije, da sta »pridobljena« in »vlita« vednost pri njem le različna momenta ene same človeške zavesti, ki se more udejestvovati ali še predpovmonno, ali pa ob stiku z okoljem postane povmonno oblikovana in se izrazi v pojmih ter govoricah svojega okolja.⁶

⁵ K. Rahner, v: Sacram. M. II, 950 sl. Obširneje že prej v Schriften I in V.

⁶ Na kratko je Schillebeeckxovo naziranje povzeto v Schmaus, Glaube der Kirche I, 676.

3. Jezusova izročnost zgodovini in njegovo »zgodovinsko gledanje Boga«

Po precej drugačni poti gre H. Riedlinger, ki odklanja vse dosedanje poskuse rešitve, a ne da bi se postavil v nasprotje s kalcedonskim koncilom. Riedlinger razlikuje med zgodovinskim in dovršenim Kristusovim spoznanjem. Opira se na svetopi-semske povedke Flp, Mr, Mt, Lk, Hebr, Jan, pa tudi na moderno zgodovinsko miselnost. Šele moderna zgodovinska miselnost, pravi Riedlinger, odpira oko za tehtnost, kakršno daje sv. pismo Jezusovi zgodovinskosti. Riedlinger obširno analizira tekste in podaja tale izsledek:

a) Sicer težko razložljiva himna na Kristusa v Flp 2, 6—11 je najstarejši izdelani kristološki povedek NZ, izvirajoč že iz tvorbe, ki je nastala še pred časom Pavlovega nastopa; ta himna živo pričuje za to, da je Gospod samega sebe izročil zgodovini; tu gre ravno za zgodovinsko izničenje in ponižanje, za kenozo njega, ki je preeksistenten.

b) Največ konkretnih potez zgodovinskosti najdemo pri Mr, hkrati pa vendarle Mr že zemeljskega Jezusa pokaže kot takšnega, ki sega v nebeško veličastvo. Pri Mr se Jezus javlja kot človek, ki je duhovno navezan na to, kar se mu približuje v potekanju vsakdanjosti: v človeških srečanjih je deležen novih izkustev; nepričakovani dogodki ga razgibljejo in usmerjajo. Prim. Mr 1, 45: Jezus nič več ne more očitno v mesto, potem ko je ozdravil gobavca; 3, 5: »z nejevoljo se ozre po njih in žalosten nad slepoto njih srca«; 3, 21: »Ko so njegovi to slišali, so šli, da bi se ga polastili; rekli so namreč, da je iz sebe«; 6, 5 s: »In ni mogel tam storiti nobenega čudeža, razen . . . In čudil se je zaradi njih nevere«; 7, 29 Sirofeničanki: »Zaradi te besede pojdi; hudi duh je šel iz tvoje hčere«; 8, 33: »Ali on se je obrnil, pogledal po svojih učencih in Petra posvaril: Pojdi od mene, skušnjavec, ker ne misliš na to, kar je božjega, ampak kar je človeškega«; 10, 14: Ko so apostoli odganjali matere z otroki, se je Jezus vznevoljil; 14, 33: »Vzame s seboj Petra, Jakoba in Janeza in začne od strahu in groze trepetati. In reče jim: Moja duša je žalostna do smrti . . .«; 15, 34—37: »In ob deveti uri je zaklical Jezus z močnim glasom: Eloi, Eloi . . .«

Po Riedlingerjevem mnenju se zdi, da Jezus ni že kar a priori računal z neuspehom svojega oznanjevanja in s svojo skorajšnjo smrtjo. Šele ko je naraslo nasprotovanje vodilnih krogov in se je ljudstvo razočarano vedno bolj obračalo stran od njega, je odkrito govoril o potrebnosti svojega trpljenja in smrti. Tako je Jezus šele v spoprijemu in v spopadu z zgodovino dosegel do popolne jasnosti glede svoje poti. Posebno je v tem pogledu polno luči 13. pogl. Mr. Po Riedlingerju moramo gotovo računati z Jezusovo nevednostjo glede trenutka, kdaj se bo začelo dokončno božje kraljestvo. A tudi ni izključena možnost, da se je Jezus duhovno tako vživel v predstavo bližnjega božjega kraljestva in v misel na to kraljestvo, da je bil za distanciranega opazovavca iz poznejše perspektive videz zmote neizogiben. Toda dokler ni nobene zgodovinske razvidnosti, premišljena kristologija ne bo mogla učiti, da se je Jezus res motil. Treba je računati s tem, da se je Jezusova duhovna ekssi-

stenca konkretizirala na zgodovinski način, to se pravi: na način, ki jebil pogojen po tem, kar mu je bilo vsakokrat naloženo. S tem pa je nujno bila podana tudi neka nezadostnost, nedokončanost in razvojnost Jezusovega duhovnega ravnanja in nastopanja, kar so mogli ljudje razlagati kot neuspešnost in zmotnost. Posebno je pretresljiva zgodovinskost v Jezusovem bivanju prišla do izraza pred obličjem smrti (Mr 14, 34 ss). Na drugi strani pa je Jezusovo spoznanje vendarle segalo v nebeško sfero, npr. Mr 1, 10 s (»In ko je stopal iz vode, je videl odpirajoča se nebesa...«); 1, 13 ss (Jezus skušan in začne učiti); 2, 5 (»Sin, odpuščeni so ti tvoji grehi...«); 2, 10 (»Da pa boste vedeli, da ima Sin človekov oblast na zemlji odpuščati grehe...«); 5, 27 ss (pri ozdravljenju krvotočne žene); 8, 38 (»Zakaj kdor se bo sramoval mene in mojih naukov pred tem prešuštnim in grešnim rodом, se ga bo tudi Sin človekov sramoval, kadar pride v veličastvu svojega Očeta s svetimi angeli«); 9, 2—8 (spremenjenje na gori); 11, 1—6 (naročilo glede slovesnega vhoda v Jeruzalem); 13, 1—37 (napoved razdejanja Jeruzalema in konca sveta); 14, 13 ss. 62 (naročilo glede priprave za zadnjo večerjo in zadnja večerja sama ter pred velikim zborom: »Videli boste Sina človekovega sedeti na desnici Vsemogočnega...«).

Še več. V celoti se že Mr evangelij ne zanima toliko za odkrivanje zgodovinskosti Jezusovega spoznanja — čeprav to v Mr jasneje prihaja na dan kakor v drugih evangelijih —, marveč mnogo bolj za prikaz, kako je spoznanje božjega Sina visoko nad svetom in zgodovino. Mt in Lk, pravi Riedlinger, včasih ostro nastopajoče zgodovinske poteze omiljujeta, nasprotno pa nadzemeljski sijaj Jezusovega spoznanja močnejše osvetljujejeta. — V pismu Hebr se povezuje pogled na preeksistentnega Kristusa s pogledom na zgodovinskega Jezusa. — Janez z ene strani jedrnato ugotavlja, da je Beseda meso postala, in na ta način podčrtava zgodovinskost učlovečenega s komaj prekosljivo prodornostjo. Obenem pa pripisuje zemeljskemu Jezusu spoznanje, ki stoji v nasprotju z nekim neznanjem, za kakršnega pričuje Marko.

Riedlinger skuša to z napetostjo napolnjeno situacijo obvladati tako, da odklanja »blaženo« oziroma »neposredno« (Riedlinger to dvoje istoveti) gledanje Boga in nadomešča to z izrazom »zgodovinsko gledanje Boga«. Ta izraz naj po njegovem mnenju nič več ne označuje posebnega, od ostalega duhovnega življenja različnega načina spoznanja, marveč celoto Jezusovega spoznanja, v katerem sta zgodovinskost in eshatološko veličastvo združena na način, ki je nam navsezadnje nedoumljiv.

Dobesedno pravi Riedlinger: »Jezusovo spoznanje imenujemo ‚zgodovinsko‘, ker ga vidimo globoko potopljenega v svet in čas, v določeno dobo Izraelove zgodovine. Beseda ‚zgodovinsko‘ naj nam ohrani vse to, kar nam pove Flp o kenozii, Mr o konkretnem načinu zgodovinskosti, Lk o napredovanju v modrosti, Hebr o ponižanju Preeksistentnega in Jan o učlovečenju božje Besede. Biti moramo živo spomnjeni na to, da k Jezusovemu zemeljskemu življenju spadajo pristna potopitev (Eingelassenheit) v zgodovinsko omejeno miselno in predstavno obzorje, neznanje, vpraševanje, iskanje, dvomljenje in pristno napredovanje v umevanju samega

sebe in sveta. Z besedo ‚zgodovinsko‘ naj bo pa tudi povedano, da si ni treba Jezusovega zemeljskega gledanja Boga misliti brez nadaljnega kot stalno navzočega in ga trdno naseliti nekje v podtalnosti njegove zavesti ali na vrhuncu duše. Kdor v polnosti priznava zgodovinskost Jezusove vednosti (spoznanja), bo marveč tudi pustil prostor za možnost, da se je tisti, ki je bil Bog, ne da bi prenehal biti pravi človek, mogel tako zelo izročiti zgodovinskosti, da je tudi v človeškem gledanju svojega lastnega božanstva šele sčasoma v polnosti prišel do samega sebe in da je doživljal tudi začasne prekinitve ter enkratne višine in globine svojega gledanja Boga. Sicer ne bomo tako daljnosežne izročnosti (Auslieferung) Jezusove zgodovinskosti enoumno ugotavljali kot dejstvo, vendarle pa bomo za to pustili možnost odprto. Naziv ‚gledanje Boga‘... nam pomeni, da je Jezus ne le v svojem božjem spoznanju, marveč v svojem celotnem zavedanju samega sebe in v spoznavanju sveta bil na edinstveni način nad svetom in časom pri Bogu, dá, celo Bog sam. Ime ‚gledanje Boga‘ naj nas spominja na vse tisto, za kar že Mr in potem vedno razločneje Mr, Lk, Jan in celotno cerkveno izročilo priča glede nebeškega veličastva Jezusove vednosti, glede njegovega edinstvenega odnosa do svojega Očeta, glede njegove napolnjenosti s Sv. Duhom in dovršenosti v resnici. Vendar pa tega spet ne smemo razumeti tako, kakor da preobilje veličastva odpravlja njegovo zemeljsko zgodovinskost in ohrani le še doketsko umevanje Jezusovega človeškega duhovnega življenja.⁷

Riedlinger sicer pravi, da bi bilo naivno in predrzno, če bi hotel v našem zmedenem času dati dokončno rešitev. Kljub temu pa M. Schmaus pripominja, da more Riedlingerjevo gledanje biti nova podlaga za nadaljnji razvoj temeljnih vprašanj kristologije. Ker mora tudi Riedlinger priznati, da sta Jezusova zgodovinskost, ki jo tako zelo naglašá, in eshatološko veličastvo v Jezusu zedinjena na nedoumljiv način, zato je treba reči: Riedlinger priznava, da skrivnosti Jezusa Kristusa že načelno in bistveno ni mogoče racionalno razložiti tako, da bi ne bila več skrivnost.

Nadaljnji razvoj se bo moral, pravi Schmaus, prizadevati predvsem za vprašanje o smislu zgodovinskosti sploh in posebej o smislu zgodovinskosti človeka. Ali se človek in njegovo duhovno življenje docela vtopita v zgodovinskem? Ali pa obstoje v vsakem človeku nezgodovinske in nadzgodovinske prvine? Ali je resnica zgolj zgodovinski pojav ali pa ima nadzgodovinsko veljavo in v kakšnem smislu? Kako je mogoče govoriti o radikalni zgodovinskosti, ne da bi relativizem obvladoval področje? — To so jedrna vprašanja, ob katerih se danes ločijo duhovi. Zato pa potrebujejo prav tako skrbne kakor pazljivo previdne in hkrati pogumne razjasnitve. Takšna razjasnitev bo lahko vplivala globoko na kristologijo. Za takšna vprašanja nudi današnja filozofija uporabna miselna sredstva, kakor ta filozofija očitvidno tudi botruje pri vseh današnjih poskusnih rešitvah teh problemov. Temeljni problem se bo vedno glasil: Ali je moglo hipostatično zedinjenje, kakor ga uči kalcedonski

⁷ H. Riedlinger, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi*, Freiburg 1966; povzetek je v Schmaus, *Glaube der Kirche I*, 676—679.

koncil, osta'iti Jezusovi človeški zavesti docela skrito? Če to ni mogoče, je vprašanje, kako je Jezus kljub svoji »bogozavesti« (Gottesbewußtsein)⁸ še mogel delovati zgodovinsko v pristnem smislu besede. Če podstavljamo prekinitve bogozavesti, se je treba vprašati, ali je pri tem bogozavest popolnoma izginila; če je izginila, kako se je potem spet mogla znova tvoriti. Če ne podstavljamo za razumevanje človeka sploh nujno potrebnega razlikovanja med zavestnim in podzavestnim, bi takšna prekinitve ostala nerazumljiva. Imenovano izkustveno enoumno ugotovljivo razlikovanje nam daje dragoceno in važno pomoč.

Tistih prvin novozaveznih spisov, ki kažejo prek in onstran zgodovine, ni mogoče odpraviti s trditvijo, da so te prvine bile pač le vnesene v zgodovinsko Jezusovo podobo, in sicer takšne prvine, ki so nastale iz velikonočne vere. Čeprav so te prvine bile sad velikonočnih izkustev, ki so jih bili deležni učenci, vendar niso iznajdbe brez realnega zgodovinskega ozadja, temveč smislu zvesta in na stvarnost vezana poročila ter razlage tega, kar so učenci izkusili ob Jezusu, a pred vstajenjem še niso razumeli.⁹

4. Naglas na Jezusovi nadzgodovinskosti in razlikovanje med zavestjo in nadzavestjo v Jezusovi duši

Kakor vidimo, upoštevajo prejšnje tri razlage, zlasti zadnja od njih, bolj Jezusovo zgodovinskost in dinamično razvojnost njegove pristno in neokrnjeno človeške narave. S tem premagujejo nevarnost nekakšnega gnosticizma ter odkritega ali pa zakrinkanega monofizitizma in nekakšnega doketizma, nevarnost, ki je združena s preveč »statičnim« in »nezgodovinskim« gledanjem na Jezusa.¹⁰ To je v redu in prav; kajti ne smemo pozabiti na versko resnico o resnični in neokrnjeni Jezusovi človeški naravi, h kakršni spada tudi zgodovinskost in zato neka razvojnost, ki jo zoper doketsko-gnostično usmerjenost ravno sv. Janez kljub poudarjanju Jezusove transcendentnosti in docela nadčloveške vednosti tako močno oznanja.¹¹

Toda z druge strani nastopa nevarnost, da bi bil v Kristusu izpraznjen božji element.¹²

Zato pa je za zdrav razvoj teologije koristno, da tudi danes nastopajo takšni teologi, ki ob vsem upoštevanju zgodovinskosti in razvojnosti v Jezusovi človeškosti močno osvetljujejo in poudarjajo tudi Jezusovo nadzgodovinskost, božji element v Jezusu. Ta smer teologije se odraža npr. v razpravi, ki jo je profesor lateranske univerze Carmelo Nigro pred nedavnim priobčil v »Divinitas«.¹³ C. Nigro še zmeraj od-

⁸ Izraz Gottesbewußtsein pri Jezusu je zlasti uporabljal H. Schell.

⁹ Glej Schmaus, Glaube der Kirche I, 679.

¹⁰ Prim. Schmaus, Glaube der Kirche I, 439 in 665.

¹¹ Prim. Jan 1, 14; 2, 22; 4, 2; 5, 1.6; 6,53; 9, 34; 1 Jan 4,3; 5,6 ss.

¹² V to nevarnost sta zašla npr. holandska teologa A. Hulsbosch in P. Schoonenberg, kakor sodi med drugimi tudi Schmaus, Glaube der Kirche I, 664 sl.: prim. tudi Dr. C. Straeter, Die neue Theologie in Holland, Regensburg 1970.

¹³ C. Nigro, Il mistero..., v: Divinitas 13 (1969) 345—368.

ločno zagovarja tudi tezo, da je treba Jezusovo neposredno gledanje Boga označevati kot »blaženo« gledanje (*visio beata*), ne da bi s tem morali zahajati v izumetničene razlage, ko gre obenem za priznavanje nadvse globokega trpljenja zgodovinskega Jezusa. Saj tudi v navadnem človeku z vso upravičenostjo razlikujemo podzavest in zavest, v Kristusu pa naj bi (po Maritainovem predlogu) govorili o zavesti in »nadzavesti«: v zavesti je moglo pri Jezusu npr. na Oljski gori biti silno trpljenje, v nadzavesti pa je vladal globok božji mir, spokojno veselje (ki ga pa seveda ne smemo zamenjavati s čutnim in čustvenim veseljem oz. občutjem prijetnosti). Nadzavest in zavest sta v Jezusu dve področji prav istega Jaza, ki je Kristusov božji Jaz. Med tema dvema področjema je neka heterogenost, neka različnost ravni, neka nepriobčljivost; vendarle pa hkrati neko priobčevanje, neka komunikacija. Hkrati je torej tukaj nekomunikabilnost in komunikacija, »incommunicabilitas« in »communicatio«, — neka »prosojna stena« (*cloison translucide*), kakor se izraža J. Maritain,¹⁴ je med božanstvom in človečnostjo.

Gledanje Boga se ne da adekvatno izraziti s pojmi: je nepojmovna vednost, ki se izmika dojemanju inkarnirane (človeške) zavesti, spoznavajoče s pomočjo čutnega izkustva, podob in pojmov. Dalje blaženo gledanje ni »neposredni« pravec in določujoče počelo vsega Kristusovega delovanja. To vse se je začelo uveljavljati šele po vstajenju s stanjem poveličanja. V času kenoze pa je blaženo gledanje v Jezusu ostalo »zaprto« v območju nadzavesti in se ni moglo izliti, »redundirati« na telo in v inkarnirano zavest,¹⁵ in sicer zaradi tega ne, ker se je Kristus temu svobodno odrekel. Nadzavest je v stanju, ki ga mi ne moremo doumeti, a ga tudi nimamo pravice imeti za nekaj absurdnega in izumetničenega. Primerjati ga moremo — po analogiji — s tem, kar se zgodi v ekstazi in v »noči duha«, o kakršni govori mistika.

Dualnost kenoze in blaženega gledanja in s tem koeksistiranje — na različnih ravneh — nadzavesti in zavesti v Jezusu ni nekaj, kar bi nas bolj spravljalo v začudenje in v nas bolj prebujalo »pohujšanje« kakor pa človeška in obenem božja realnost v enem samem Jezusu. »Priznavati v Kristusu ti dve stanji ne pomeni razcepljati Odrešenikovo človečnost, ampak nasprotno, pomeni situirati jo prav v os Kristusovega odrešenjskega poslanstva za ljudi. Jezus, ki je istočasno zemeljski in nebeški človek, je tukaj za to, da nas spravi s svojim Očetom.«¹⁶

Sklep

Kaj lahko povzamemo iz vsega navedenega za naše gledanje na Kristusovo človeško vednost?

1. Naprej to, da je pač bolje ne trditi, da je Jezusova človeška duša imela »blaženo« gledanje Boga. Bolje je govoriti o »neposrednem« gledanju. Drugače bi mogli zastreti globino Jezusovega trpljenja.

¹⁴ J. Maritain, *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Bruges 1967, 62.

¹⁵ Prim. sv. Tomaž Akv., *S. th.* 3 q. 46 a. 8.

¹⁶ E. Bailloux, *La conscience humaine de Jésus*, v: *Mélanges de Sc. Rel.* 25 (1963) 29; nav. Nigro, n. d. 365.

2. Vsekakor ne smemo zapadati v nekakšen »kristološki triumfalizem«, kakor pravi Maritain,¹⁷ zato pa trditve, da je Križani »Pantokrator« (Vsevladavec), ni dovoljeno razumeti tako, da v Kristusu anticipiramo stanje povečanja in ga postavimo že v čas pred Kristusovim vstajenjem, ter reduciramo Jezusovo človeško naravo in njegovo trpljenje v drugotno in tako rekoč v navidezno dejstvo. Kristus je resnično globoko trpel, kakor je imel tudi resnično človeško spoznanje, pridobljeno na temelju izkustva v navadnem potekanju in razvijanju človeške psihologije.

3. Vendar pa prizadevanje za to, da bi videli v Kristusu res pristno človečnost, ne sme vplivati, da bi pozabili na globoko in edinstveno skrivnost v Jezusu. Ne sme to naše prizadevanje napraviti v Kristusu neke zamračitve in izpraznitve božjega, tako da bi v privzeti Kristusovi človeški naravi ne priznavali tistih izrednih odsevov božanstva, ki so logična posledica hipostatičnega zedinjenja.

Ne smemo torej zahajati ne v kristološki triumfalizem, a tudi ne v skušnjava, da bi zracionalizirali Kristusov misterij, pa naj bi to bilo tudi le z eksistencialističnim izražanjem, z eksistencialnimi kategorijami. Jezusa Kristusa, Boga-človeka, ne moremo presojati zgolj po naši človeški psihologiji. Tudi se ne smemo ustavljati le ob delnih podatkih evangelija, da bi upoštevali samo tista mesta, ki govore o Kristusu človeku v njegovem predvelikonočnem stanju odrešenjskega ponižanja in izničenja (kenoze).

Tudi ne smemo pri reševanju vprašanja prezreti ali podcenjevati izjav učiteljstva Cerkve; in brez trdnih in jasnih razlogov tudi ne smemo zametati dolgotrajnega ter stalnega teološkega izročila.

Povzetek

KRISTUSOVA ČLOVEŠKA VEDNOST PO RAZLAGI NEKATERIH DANAŠNJIH TEOLOGOV

Anton Strle

Kako spraviti v sklad dve vrsti (vsaj navidezno) nasprotujočih si povedkov, ki jih glede Jezusovega človeškega spoznanja najdemo v sv. pismu nove zaveze? Na eni strani govorjenje o Jezusovem napredovanju v spoznanju in o neki nevednosti, npr. glede dneva poslednje sodbe; na drugi strani pa dejstvo, da se Jezusu pripisuje docela nadčloveška vednost in tudi gledanje Boga, kakršno je človeku naravno popolnoma nemogoče.

Razprava v kratkem prikazuje, kako to vprašanje rešujejo nekateri bolj znani današnji teologi: K. Adam in E. Gutwenger razlikujeta pri Jezusu kot človeku med aktualnim in potencialnim oziroma habitualnim spoznanjem; K. Rahner in E. Schillebeeckx med tematičnim in netematičnim oziroma predpojmovnim in pojmovnim spoznanjem; H. Riedlinger med Jezusovim zgodovinskim spoznanjem v času kenoze in dovršenim spoznanjem v povelčanem stanju; končno C. Nigro, ki sicer brani bolj tradicionalno tezo, a jo vendarle

¹⁷ Maritain, De la grâce et de l'humanité de Jésus, 26—45; nav. Nigro, n. d. 367.

znatno modificira in spopolni, zlasti na temelju J. Maritainovega razlikovanja med Jezusovo zavestjo in »nadzavestjo«.

Ob koncu razprava povzema nekatere sklepe, ki jih je treba iz obravnavane izvesti in jih pri vprašanju o Jezusovi človeški vednosti in pri razlaganju Jezusovega trpljenja upoštevati tako v teologiji kakor v oznanjevanju.

Zusammenfassung

DAS MENSCHLICHE WISSEN CHRISTI NACH DER ERKLÄRUNG EINIGER HEUTIGEN THEOLOGEN

Anton Strle

Wie kann man zwei Arten von (wenigstens scheinbaren) widersprechenden Aussagen in Einklang bringen, die wir hinsichtlich menschlicher Erkenntnis Jesu in der Hl. Schrift des Neuen Bundes finden? Einerseits ist die Rede vom Jesu Fortschreiten in der Erkenntnis und von einer Art Unwissenheit, z. B. hinsichtlich des Zeitpunktes des Jüngsten Tages; andererseits aber die Tatsache, daß man Jesus ein völlig übermenschliches Wissen zuschreibt, so wie das Gott-Schauen, wie es einem Menschen auf natürliche Weise ganz unmöglich ist.

Die Abhandlung zeigt im kurzen, wie diese Frage von einigen mehr bekannten heutigen Theologen gelöst wird: K. Adam und E. Gutwenger sehen bei Jesus als Mensch den Unterschied zwischen der aktuel'en und potentiellen bzw. habituellen Erkenntnis; K. Rahner und E. Schillebeeckx den Unterschied zwischen der thematischen und nichtthematischen bzw. vorbegrifflichen und begrifflichen Erkenntnis; H. Riedlinger zwischen der historischen Erkenntnis Jesu während der Kenose und der vollendeten Erkenntnis in seiner Verherrlichung; endlich C. Nigro, der zwar eine mehr traditionelle These verteidigt, doch modifiziert und vervollkommnet sie beträchtlich, besonders auf Grund des J. Maritains Unterscheidens zwischen Jesu Bewußtsein und »Überbewußtsein«.

Am Ende faßt die Abhandlung einige Folgerungen zusammen, die aus dem Behandelten zu ziehen sind und die man bei der Frage über das menschliche Wissen Jesu so wie bei der Erklärung des Leidens Jesu berücksichtigen muß, sowohl in der Theologie wie auch bei der Verkündigung des Wortes Gottes.

Résumé

LA SCIENCE HUMAINE DU CHRIST SELON QUELQUES THÉOLOGIENS RÉCENTS

Anton Strle

Comment concilier deux genres d'affirmations contradictoires (au moins en apparence) sur la science humaine du Christ telles que nous les trouvons dans le Nouveau Testament? Il y d'une part l'affirmation d'un progrès dans la connaissance et même un aveu d'ignorance p. ex. du jour du jugement dernier, et d'autre part l'affirmation d'une science surhumaine en Jésus et de sa vision béatifique, qui dépasse absolument les possibilités humaines.

Le présent article passe en revue les opinions de certains théologiens les plus connus de ce temps. K. Adam et E. Gutwenger distinguent en l'homme

Jésus entre la connaissance actuelle et entre la connaissance potentielle ou habituelle. K. Rahner et E. Schillebeeckx parlent de connaissance thématique et non-thématique ou de connaissance préconceptuelle et de connaissance conceptuelle. H. Riedlinger distingue entre la connaissance historique de Jésus en son état de kénose et entre la connaissance parfaite en son état glorieux. Il y a finalement C. Nigro qui défend une position plus traditionnelle, mais en la modifiant et en la perfectionnant. Il prend pour point de départ la distinction de Jacques Maritain entre la conscience et la sur-conscience de Jésus.

A la fin de l'article l'auteur tire quelques conclusions de ce qui précède et dont il faut tenir compte, pense-t-il, lorsqu'on parle de la science humaine du Christ et de sa passion. On ne peut pas ignorer ces conclusions ni en théologie, ni dans l'annonce du message.

Ali sme dr. J. Kuničić kritizirati francoske škofove?

Štefan Steiner

Dr. Jordan Kuničić, profesor za moralno teologijo na Teološki fakulteti v Zagrebu, je napisal brošurico »Smijemo li kritizirati francoske biskupe?«¹ V njej spodbija upravičenost aplikacije moralno teološkega načela ‚in casu perplexo minus malum eligendum‘ na področju urejanja rojstev, na katero se sklicuje francoski episkopat v svoji ‚Note pastorale‘², izdani v zvezi z okrožnico Pavla VI., ‚Humanae vitae‘.³ Zaradi aplikacije tega načela očita francoskim škofom marsikaj, celo situacijsko etiko.

Upravičenost aplikacije omenjenega načela na področju urejanja rojstev ne priznavajo samo francoski škofje, ampak neposredno ali posredno tudi precej drugih episkopatov, npr. belgijski, kanadski, angleški, nemški. Za to upravičenost so se izjavili tudi številni najbolj znani današnji moralisti, npr. Häring, Martelet, Rahner, Delaye, Zalba, Perico. Tudi sam sem se v nekaj spisih skliceval na NP francoskih škofov. Kuničićeva kritika zadeva torej vsaj posredno vrsto episkopatov in teologov.

Razumemo Kuničićevo skrb glede tega vprašanja. Pri tem vprašanju namreč stopajo v igro razni osnovni elementi moralne teologije, npr. naravni moralni zakon, vest, svoboda moralnega odločanja. Pri reševanju vprašanja je zelo važno, kako kdo pojmuje te osnovne elemente in poleg njih še namen zakonske zveze, vlogo spolnih dejanj v zakonu, zakonsko vzdržnost itd. V igro pride tudi izredno važen pastoralno teološki problem: kako naj se neki važen moralni nauk, posebej še neki nauk papeškega učiteljstva aplicira na dejansko življenje, ali bolj po duhu ali bolj po črki, ali strožje ali blažje, ali naenkrat ali postopoma? Reševanje omenjenega vprašanja pa reševalca končno postavlja tudi pred alternativo, ali naj se odpre »izpopolnjevanju moralne teologije« in zato »znanstveno razlago bolj zajema iz sv. pisma«, kakor to zahteva 2. vatikanski koncil,⁴ ali naj togo vztraja v predkonicilski, nepopolni moralni teologiji.

Ker je vprašanje o aplikaciji načela ‚in casu perplexo minus malum eligendum‘ na področju urejanja rojstev povezano z vrsto življenjsko važnih reči današnje moralne teologije in ker sem prepričan, da Kuničićeva kritika francoskih škofov ni utemeljena in da so mnoge trditve v tej kritiki teološko nevzdržne, sem napisal to razpravo. Njen namen je apologija francoskega episkopata, zavračanje Kuničićevega pojmovanja o nekaterih važnih rečeh moralne teologije, s tem pa tudi odpravljanje moralno teološke in pastoralne perpleksnosti, ki ju Kuničić s svojimi spisi o zakonski morali povzroča. Ta namen bomo skušali doseči najprej s prikazom nauka francoskega episkopata (1), potem s pretresanjem Kuničićeve kritike z moralno teološkega vidika, najprej v zvezi z vprašanjem o koliziji dolžno-

¹ Izdalo Hrvatsko književno društvo sv. Ćirila i Metoda, Zagreb 1970, 15 strani.

² Izdana 8. novembra 1968. Objavljena je tudi v La Documentation Catholique, 1. 12. 1968, stolpec 2055 sl. V nadaljevanju razprave bomo za ‚Note pastorale‘ uporabljali kratico: NP.

³ V nadaljevanju razprave bomo za ‚Humanae vitae‘ uporabljali kratico: HV.

⁴ DV 16.

sti (2), nato v zvezi z vprašanjem o ravnanju po vesti (3), končno pa bomo skušali zavrnuti to kritiko s pastoralno teološkega vidika (4).

Da ne bo nesporazumov, moram na začetku razprave poudariti, da v mojem razpravljanju s Kuničičem sploh ne gre za vprašanje sprejema načelnega nauka HV,⁵ ampak le za aplikacijo tega nauka po stalnih moralno teoloških in pastoralnih načelih ter za poizkus usoglasitve tega nauka z ostalim naukom Cerkve o zakonu. Sam Pavel VI. je takoj po izidu HV opozoril, da enciklika »ni vsestransko razpravljanje o delovanju človeškega bitja na zakonskem in družinskem področju.«⁶ Prav tako pa Pavel VI. zahteva, da je »prva dolžnost« tistih, »ki poučujejo moralno bogoslovje«, »da oznanjajo odkrito ves cerkveni nauk o zakonu.«⁷

1. Kaj učijo francoski škofje?

Znanstvena metoda zahteva, da nek važen nauk ali tekst, ki ga hočemo kritizirati, citiramo ali da vsaj vsebino adekvatno povzamemo. Tak nauk je treba vedno prikazati v njegovem kontekstu. Tem zahtevam bi bilo treba vestno ugoditi posebno takrat, ko gre za nauk nekega uglednega episkopata, s katerim se strinja še precej drugih episkopatov.

a) Kako Kuničič prikaže nauk francoskega episkopata v NP? Takole: »Uzima se slučaj savjesti zbog „sukoba dužnosti“. Predvideva se alternativa u kojoj je nemoguće izbjeći zlo jer ono izgleda neminovno ma koje se rješenje uzelo. U tom slučaju, govori se u tekstu, treba tražiti pred Bogom da se shvati koja je dužnost veća. Bračni će drugovi zajednički promatrati situaciju. Nastojat će biti svijesni svoje bračne odgovornosti. Možda će se osjećati krivcima zbog neslaganja s enciklikom. Glavno je, da se ne rukovode egoizmom ni hedonizmom. Predpostavlja se da ne preziru naučavanje enciklike.

U čemu je, dakle, ta alternativa, taj sukob dužnosti? Knaus-Oginova metoda im ne uspeva, a imajo razloga da se ne odločuju na preuzimanje novih roditeljskih dužnosti. Ljubav, vjernost, jedinstvo bračnog života traže od njih i tjelesno sjedinjenje. Znači da se nalaze u nekom perpleksnom stanju. U tom slučaju, govori se u Uputi, treba slediti konstantno naučavanje moralke da je dopušteno slediti uzvišeniju dužnost. U našem slučaju to je bračna zajednica u ljubavi, vjernosti, jedinstvu duša itd. Slijedilo bi odatle da djecu mogu izbjeći i kontracepcijom.«⁸

⁵ Kuničič mi v članku »Neka ‚nova‘ osporavanja u pitanju kontracepcije« (Služba božja, 1971, št. 2, str. 97) v zvezi s mojim spisom o upravičenosti aplikacije načela ‚in casu perplexo minus malum eligendum‘ (ta spis ni tiskan) naroča: »Bolje bi bilo da svakoga vodi poslušna ljubav prema Vrhovnom učitelju.« Kaj mi s tem očita, je jasno. Njegov očitek imam za čisto navadno podtikanje. Z vrsto svojih spisov o HV sem dokazal, da sprejemam nauk HV v duhu vere in pokorščine, dokazal z zagovorom tega nauka v teh spisih svojo ljubezen do Vrhovnega učitelja. Ti spisi so npr.: Uvod k slovenskemu prevodu HV (Posredovanje človeškega življenja, Ljubljana 1968); brošurica Človeško življenje (Ljubljana 1969); Spovednik in problem kontracepcije (v reviji Cerkev v sedanjem svetu, 1969, str. 73. sl.).

⁶ Govor v Castelgandolfo, 31. jul. 1968.

⁷ HV 28.

⁸ Str. 4—5.

Po tem povzetku očita Kuničić francoskim škofom naslednje: »Ako pogledamo koncilsku konstitucijo GS (br. 50), gdje se vjernici opozoravaju da savjest bračnih drugova nije vrhovna instanca na koju se mogu pozivati da opravdaju svoje samovoljno postupanje, nego da ona mora biti u skladu s Božjim zakonom i s naučavanjem crkvenog učiteljstva, biva nam jasno da se u načelu ne može ostaviti savjesti bračnih drugova da oni odluče što je dobro in što je zlo u njihovim odnosima s etičko-moralnog stajališta.

Na samoj savjesti ne može se pravilno riješiti pitanje podređenosti vrednota, jer i sama savjest mora biti podređena, regulirana višim mjerilima ispravnosti. Enciklika u br. 14. izjavljuje da svako hotimično onemogućavanje začeca ili rađanja predstavlja prekršaj moralnog reda, i to ocjenjuje kao nešto po naravi zlo. Suvišno i neispravno bi bilo očekivati da će perpleksna situacija moći opravdati takav postupak, jer nikakva dobra nakana, nikakve vrednote ne mogu opravdati ono što je po naravi nedostojno čovjeka, što je u sebi zlo...

Doista, u tekstu Upute francuskim biskupa spominju se razne situacije u kojima se nalaze ili se mogu naći bračni drugovi... Nije se lako oteti dojmu da svako pozivanje na razne situacije lako prelazi u neki sentimentalizam ili subjektivizam, ako se izgubi iz vida imperativ objektivnog reda morala. Situacijska se etika od svog nastupa poziva na pojedine situacije da opravda postupke protiv prirodne strukture bračnih drugova, njihovih organizama, spolnog čina itd... Mučenici su, lijepo kaže Pio XII, svjedoci, svjedoci krvi, da situacijska etika luta izvan puta istine, jer nikada nije dopušteno činiti što je u sebi zlo.«⁹

Kuničić torej očita francoskemu episkopatu v bistvu naslednje: 1. učijo, da je vest vrhovna instanca, na katero se zakonci smejo pozivati, da opravičijo »svoje samovoljno postupanje«; 2. zgublajo »iz vida imperativ objektivnog morala« in dovoljujejo, da zakonci delajo, »što je u sebi zlo«, da bi prišlo dobro; 3. po vsem tem zapadajo situacijski etiki.

Izredno težke obdolžitve, posebno če so izrečene na račun nekega episkopata in posredno na račun cele vrste episkopatov!

b) Kaj pa francoski škofje res učijo? Preden opozorijo prizadete zakonce na tradicionalno načelo o ravnanju v koliziji dolžnosti, zahtevajo od vernikov, da sprejmejo nauk HV »z versko spoštljivostjo volje in razuma«,¹⁰ jasno učijo osnovni nauk HV,¹¹ posebno pa še: »Obstaja bitna vez med združitvijo zakoncev in odprtostjo za posredovanje življenja, posebej v zakonskem dejanju, ki je eden izmed privilegiranih izrazov ljubezni. Zaradi tega kontracepcija ne more biti nekaj dobrega v sebi.«¹²

Francoski episkopat ponovno in odločno opominja zakonce, sklicujoč se na nauk 2. vatikanskega cerkvenega zbora (CS 50), naj »se zavedajo, da se ne smejo odločati svojevoljno, ampak jih mora vedno voditi vest, ki jo je treba usklajati z božjo postavo; in biti morajo poslušni učiteljstvu Cerkve, ki to božjo postavo v luči evangelija verodostojno razlaga.«¹³ In

⁹ Str. 6—7.

¹⁰ NP 3.

¹¹ NP 5—8, 10.

¹² NP 6.

¹³ NP 2, prim. 8.

dalje učijo z istim koncilom (CS 51): »Otrokom Cerkve, opirajočim se na ta načela, pri uravnavanju rojstev ni dovoljeno kreniti na pota, ki jih cerkveno učiteljstvo, ko razglša božjo postavo, zameta.«¹⁴ Kajti »Cerkev ima poslanstvo, da pod vodstvom Sv. Duha uči in razlaga edinstveno božjo govornico v stvarstvu in razodetju . . . Saj je po Kristusovi volji katoliška Cerkev učiteljica resnice in njena naloga je, da izraža in verodostojno razlaga in potrjuje načela nramnega reda, potekajoča iz človeške narave same.«¹⁵

Vprašanja Kuničiču: Ali s tem naukom francoski škofje učijo, da je vest vrhovna instanca, na katero se zakonci smejo pozivati, da opravičijo svoje samovoljno postopanje? Ali je to nauk, s katerim navajajo zakonce proti objektivnemu nramnemu redu, proti nauku Cerkve in papeža? Ali je to nauk, s katerim dovoljujejo zakoncem v posebnih situacijah delati tisto, kar je samo v sebi slabo? Ali je to situacijska etika? Na ta vprašanja mora Kuničič odgovoriti negativno. Mi ga potem moramo vprašati: Zakaj je ta nauk francoskega episkopata v NP zamolčal? Zakaj po tem zamolčanju sam z istim naukom HV in 2. vaticanskega koncila francoske šofe pobija?

Ko so francoski škofje predstavili v NP nauk HV, se zanj zavzeli in zahtevali, da ga morajo vsi katoličani sprejeti v duhu vere in pokorščine, ko so proti samovoljnosti poudarili, da morajo vsi zakonci svojo vest usklajati z objektivnim moralnim redom, kakor ga uči Cerkev, in da pri uravnavanju rojstev ne smejo kreniti na pota, ki jih cerkveno učiteljstvo zameta, šele potem spomnijo tiste zakonce, ki se pri uravnavanju rojstev znajdejo v perpleksnem stanju, na tradicionalno moralno teološko načelo o ravnanju v koliziji dolžnosti. Ta tekst, tekst, ki ga je Kuničič vzel za tarčo svoje kritike, se glasi: »Kontracepcija nikoli ne more biti nekaj dobrega. Vedno je nered. Ta nered pa ni vedno nekaj grešnega. Zgodi se namreč, da se nekateri zakonci po svojem prepričanju znajdejo pred resničnim navzkrižjem dolžnosti (Gaudium et spes, 51). Vsakdo pozna duhovne stiske, ki mučijo iskrene zakonce takrat, ko jim naravni ciklus ne nudi dovolj zanesljive podlage za uravnavanje rojstev (Humanae vitae, 24). Ti zakonci se na eni strani zavedajo, da morajo pustiti vsako zakonsko dejanje odprto za porajanje življenja, prav tako pa so v vesti prepričani, da se je treba izogniti novemu rojstvu ali ga premakniti na poznejši čas. Ne morajo pa za to uporabljati naravne menjave plodnosti in neplodnosti pri ženi. Na drugi strani pa ti zakonci v svojem primeru ne vidijo, kako naj bi se za sedaj odpovedali izrazom svoje fizične ljubezni, ne da bi bila ogrožena trdnost njihovega zakona (Gaudium et spes, 51, 1).

Za rešitev tega navzkrižja opozarjamo enostavno na stalni nauk moralke: ko je nekdo v navzkrižju dolžnosti in se zato ne more izogniti nekemu zlu, naj bo njegova odločitev kakršna koli, je treba po tradicionalni modrosti pred Bogom raziskati, katera od nasprotujočih si dolžnosti je večja. Zakonci se bodo odločali po skupnem premisleku, ki naj ga izvrše z vso vestnostjo, kakršno zahteva veličina njihovega zakonskega poklica.

Nobene dolžnosti v navzkrižju ne smejo pozabiti niti podcenjevati. Svoja srca bodo torej imeli dovzetna za božji klic in bodo pozorni na vsako

¹⁴ NP 2.

¹⁵ NP 5.

ново možnost, ki bi naredila njihovo sedanjo izbiro ali ravnanje za sprašljivo...

Zakonci pa nikoli ne smejo sklepati, da so oproščeni vsakega napora. Kot priče upanja so dolžni, da se z božjo milostjo borijo proti zlu, naj se pojavi v kateri koli obliki...¹⁶

c) Med tem torej, kar Kuničić francoskim škofom očita, in tistim, kar francoski škofje res učijo, je velikanska razlika. Tudi v samem tekstu, ki ga je Kuničić inkriminiral, učijo, da si zakonci morajo formirati vest po objektivnem moralnem redu. O tem priča cela vrsta naukov tega teksta: »kontracepcija nikoli ne more biti nekaj dobrega, vedno je nered«; zakonci »morajo pustiti vsako zakonsko dejanje odprto za porajanje življenja«; morajo prakticirati odgovorno starševstvo; morajo z izrazi fizične ljubezni skrbeti za trdnost zakona; če vsega tega ne bi delali, bi povzročili zlo; zakonci morajo ravnati tako, kakor »zahteva veličina njihovega zakonskega poklica«; »nobene dolžnosti v navzkrižju ne smejo pozabiti ali podcenjevati«; »dolžni so, da se z božjo milostjo borijo proti zlu, naj se pojavi v kateri koli obliki«, itd. Kuničić pa po vsem tem upa trditi, da so škofje izgubili »iz vida imperativ objektivnog morala.« Kakšen red torej učijo škofje z gornjim naukom?

V tekstu gre škofom le za »iskrene zakonce«, ki so v »duhovnih stiskah«. Le-ti so dolžni »z vso vestnostjo« premisliti dolžnosti, ki jih pred njih postavlja objektivni zakon v njihovem življenju; svoja srca morajo imeti »dovzetna za božji klic«; tudi potem, ko so se odločili za izpolnitev večje dolžnosti, morajo biti »pozorni na vsako novo možnost, ki bi naredila njihovo sedanjo izbiro ali ravnanje za sprašljivo«; itd. Kuničić pa po vsem tem podtika francoskim škofom nauk, da je vest zakoncev »vrhovna instanca, na koju se mogu pozivati da opravdaju svoje samovoljno postopanje«, nauk, da zakonci odločijo, »što je dobro i što je zlo u njihovim odnosima s etičko-moralnog stajališta«, nauk, da se more »na samoj savje-

¹⁶ NP 16. Originalni tekst se glasi: »La contraception ne peut jamais être un bien. Elle est toujours un désordre, mais ce désordre n'est pas toujours coupable. Il arrive, en effet, que des époux se considèrent en face de véritables conflits de devoirs. Nui n'ignore les angoisses spirituelles où se débattent des époux sincères, notamment lorsque l'observance des rythmes naturels ne réussit pas, à donner une base suffisamment sûre à la régulation des naissances' (H. V., 24).

D'une part, ils sont conscients du devoir de respecter l'ouverture à la vie de tout acte conjugal; ils estiment également en conscience devoir de éviter ou reporter à plus tard une nouvelle naissance, et sont privés de la ressource de s'en remettre aux rythmes biologiques. D'autre part, ils ne voient pas, en ce qui les concerne, comment renoncer actuellement à l'expression physique de leur amour sans que soit menacée la stabilité de leur foyer (G. S., 51, 1).

A ce sujet, nous rappellerons simplement l'enseignement constant de la morale: quand on est dans une alternative de devoirs où, quelle que soit la décision prise, on ne peut éviter un mal, la sagesse traditionnelle prévoit de rechercher devant Dieu quel devoir, en l'occurrence, est majeur. Les époux se détermineront au terme d'une réflexion commune menée avec tout le soin que requiert la grandeur de leur vocation conjugale.

Ils ne peuvent jamais oublier ni mépriser aucun des devoirs en conflit. Ils garderont donc leur cœur disponible à l'appel de Dieu, attentifs à toute possibilité nouvelle qui remettrait en cause leur choix ou leur comportement d'aujourd'hui...

Que les époux cependant n'en concluent jamais qu'ils sont dispensés de tout effort: témoins de l'espérance, ils ont à combattre, avec la grâce de Dieu, le mal sous toutes ses formes...

sti« rešiti vprašanje podrejenosti vrednot. Kaj bi torej morali francoski škofje po Kuničiču učiti, da bi zakonce navajali na vestno ravnanje?

Francoski škofje torej jasno in skrbno učijo zakonce objektivni moralni red in dolžnost, da si po tem redu oblikujejo svojo vest. Ker pa jim dejansko življenje priča, da »nikoli ne bomo mogli posvetiti preveč pozornosti trpljenju vesti, ki so razdeljene med voljo, da ostanejo zveste papeževemu nauku, in skoraj nepremagljivimi težavami, s katerimi se bore«, hočejo »tem ljudem dobre volje pomagati, da bi razumeli papeževo misel in da bi našli mir srca.« Te zakonce so opozorili na tradicionalno moralno teološko načelo o ravnanju v koliziji dolžnosti. K temu pravi Kuničič, da »svako pozivanje na razne situacije lako prelazi u neki sentimentalizam ili subjektivizam.« Ali lahko pride do kolizije dolžnosti na področju urejanja rojstev ali ne, o tem bomo razpravljali v naslednjem poglavju. Zdaj pa samo ugotovimo, v čem Kuničič teksta francoskih škofov o koliziji ni razumel.

Francoski škofje se v svojem nauku o koliziji dolžnosti ne sklicujejo na »razne situacije« v tistem smislu, ki jim ga podtika Kuničič, v smislu situacijske etike, po kateri je situacija merilo za moralno ravnanje, ampak se sklicuje na eno samo dejstvo: na »trpljenje vesti«, ali drugače rečeno, na »duhovne stiske, ki mučijo zakonce«. Imajo torej pred očmi ‚casus perplexus‘ na področju urejanja rojstev. Ta ‚casus perplexus‘ je razlog, da spomnijo zakonce na načelo: ‚in casu perplexo minus malum eligendum‘.

Ni res, da bi škofje s tem načelom dajali zakoncem potuho za »samovoljno postopanje«, pač pa je res, da v smislu tega načela zahtevajo od zakoncev, naj izpolnijo tisto dolžnost, ki so spoznali za večjo, ko so si »z vso skrbnostjo« oblikovali vest po objektivnem moralnem redu, »pred Bogom«.

Ni res, da bi se po nauku škofov moglo »ostaviti savjesti bračnih družin da oni odluče što je dobro i što zlo u njihovim odnosima s etičko-moralnog stajališta«. Po tem nauku ni alternative: dobro ali zlo, pač pa je alternativa: večje ali manjše dobro, večje ali manjše zlo. Po tem nauku nimajo zakonci ničesar odločati o tem, kaj je dobro in kaj je slabo, kajti naj se odločijo za izpolnitev katere koli dolžnosti, vedno storijo neko dobro in tudi neko zlo. Škofje izrecno učijo, da je zlo kontracepcijsko ravnanje, prav tako pa tudi krhanje zakona. Bistvo perpleksnega primera je ravno v tem, da se človek boji kar koli storiti ali opustiti, kajti prepričan je, da bi v vsakem primeru storil neko zlo, kar pa nikakor ne bi hotel storiti, ampak bi rad delal le dobro. Po nauku francoskega episkopata je vloga vesti v koliziji dolžnosti le ta, da se skrbno formira po objektivnem moralnem redu in da se potem odloči za izpolnitev tiste dolžnosti, katere neizpolnitev bi povzročila večje zlo.

Krivično je očitati francoskim škofom, da s »perpleksno situacijo« opravičujejo »takav postupak«, namreč »hotično onemogućavanje začeca«, »ono što je po naravi nedostojno čovjeka, što je u sebi zlo«. Škofje ne opravičujejo nobenega zla, najmanj pa »hotično« povzročenega, pač pa učijo zakonce, da »so dolžni, da se z božjo milostjo borijo proti zlu, naj se pojavi v kateri koli obliki«. Ne učijo, da »dobra nakana« ali kakšne »vrednote« opravičujejo »onemogućavanje začeca«, »što je u sebi zlo«. Oni po metodi tradicionalne moralne teologije enostavno pokažejo zakoncem

rešnje pot iz »trpljenja vesti«, iz perpleksnega stanja. Ker pri le-teh obe dolžnosti nastopita istočasno in se predstavita kot zahtevi objektivnega moralnega reda, ker z obeh strani grozi zlo istočasno in se predstavi kot kršitev objektivnega moralnega reda, ker ni poti, po kateri bi se zakonci mogli izogniti obojnemu zlu, zato škofje naračajo, naj izpolnijo večjo dolžnost, naj preprečijo večje zlo. Njihov nauk vodi zakonca 'hic et nunc' proč od večjega zla v primeru, ko bi se to zlo nujno storilo, če bi se človek izognil manjšemu zlu.

Ni res, da bi po nauku francoskih škofov »u našem slučaju« »uzvišenijska dužnost« bila »bračna zajednica u ljubavi, vjernosti, jedinstvu duša itd.«. Katera je večja dolžnost, o tem se škofje sploh niso izjavili, kajti oni prav dobro vedo, da je namen načela 'in casu perplexo minus malum eligendum' vodstvo človeka na subjektivnem področju, kjer je zaradi raznih okoliščin lahko večja dolžnost zdaj ena zdaj druga, pri enem človeku ta, pri drugem ona. Po njihovem nauku je večja dolžnost tista, ki jo zakonci kot večjo spoznajo potem, ko so si oblikovali vest po objektivnem moralnem redu! Po tem nauku je lahko večja dolžnost tudi ta, da se zakonci vzdržijo popolnih spolnih dejanj, čeprav bi zaradi tega trpela trdnost zakona. Kuničićev sklep, da bi zakonci po nauku francoskih škofov smeli zaradi »bračne zajednice u ljubavi, vjernosti, jedinstvu duša itd.« v vsakem primeru »djecu izbjeći kontracepcijom«, je samovoljen.

Netočno prikazuje Kuničić misel francoskih škofov tudi glede uporabe Knaus-Oginove metode. V njihovem tekstu ne gre za to, da zakoncem ta metoda »ne uspeva«, ampak gre za biološko dejstvo neurejenosti ženskega mesečnega cikla. Po nauku teh škofov sploh ne more priti do kolizije dolžnosti, če lahko zakonci uporabljajo za uravnavanje rojstev zanesljivo menjavo plodnosti in neplodnosti pri ženi. Francoski episkopat ne podpira nobene laksnosti zakoncev.

d) Kuničić se proti francoskim škofom pogosto sklicuje na nauk 2. vaticanskega koncila in okrožnice HV. Temu nauku pa včasih dodaja smisel, ki ga nauk nima, ali mu zožuje smisel, ki ga ima. Na ta način izpadejo francoski škofje kot grešniki, ki se ne držijo vestno omenjenega nauka, ali kot ignoranti, ki jih je o pravem pomenu omenjenega nauka poučil šele on, Kuničić. Za utemeljitev tega, kar smo rekli, navedimo primere.

Kuničić pravi: »Ako pogledamo koncilsku konstituciju GS (br. 50), gdje se vjernici opozoravaju da savjest bračnih drugova nije vrhovna instanca na koju se mogu pozvati da opravdaju svoje samovoljno postupanje, nego da ona mora biti u skladu s Božjim zakonom i s naučavanjem crkvenog učiteljstva, biva nam jasno da se u načelu ne može ostaviti savjesti bračnih drugova da oni odluče što je dobro i što je zlo u njihovim odnosima s etičko-moralnog stajališta.«¹⁷ Označeni koncilski tekst pa se glasi: »To sodbo (glede posredovanja in vzgajanja človeškega življenja, op. pis.) si morajo pred Bogom napraviti navsezadnje (»ultimatim«, op. pis.) zakonci sami. Pri svojem načinu ravnanja pa naj se krščanski zakonci zavedajo, da se ne smejo odločati samovoljno, ampak jih mora vedno voditi vest, ki jo je treba usklajati z božjo postavo; in biti morajo pri tem po-

¹⁷ Str. 5—6.

slušni učiteljstvu Cerkve, ki to božjo postavo v luči evangelija verodostojno razlaga.« Po koncilskem nauku se torej zakonci »navsezadnje« morajo ravnati po svoji vesti in sicer potem, ko so jo »usklajevali« z božjo postavo in so bili poslušni učiteljstvu Cerkve. Kakor smo videli, učijo francoski škofje zakonce v NP popolnoma isto, kajpada za poseben primer, za kolizijo dolžnosti. In kakor vidimo, je v Kuničičevem tekstu »samovoljno postopanje« funkcija »savjesti bračnih drugova«, v koncilskem tekstu pa je med »samovoljnim odločanjem« in vodstvom oblikovane vesti nasprotje; dalje pravi Kuničič, da vest »mora biti u skladu«, koncil pa, da »jo je treba usklajevati«; Kuničič se enostavno ne ozira na koncilski podarek, da mora zakonce »vedno voditi vest«; itd. Skratka: Kuničič je odzvel vesti tisto funkcijo, ki ji jo koncil pripisuje in po njem tudi francoski episkopat. Po koncilu je funkcija vesti v delanju *s o d b e*, po Kuničičevo pa v delanju *s i l o g i z m a*!

Kuničič poudarja samo en namen zakona: »Bračni čin kao i bračna ljubav po svojoj su naravi usmjereni prema stvaralaštvu (GS br. 50).«¹⁸ Koncil pa v omenjeni točki poleg stvariteljske usmerjenosti zakona poudarja tudi njegovo usmerjenost k izkazovanju medsebojne ljubezni zakoncev: »Zakon in zakonska ljubezen sta po svoji naravi naravnana na roditev in vzgojo potomstva... Toda zakon ni postavljen le za posredovanje življenja potomstvu; sam značaj zakona kot nerazvezljive zveze med osebama in blagor otrok marveč zahtevata, da se v pravem redu izkazuje, napreduje in dozoreva tudi medsebojna ljubeznava zakoncev.«

O Kuničičevi neprecizni aplikaciji 14. točke HV v zvezi z naukom francoskega episkopata o ravnanju zakoncev v koliziji dolžnosti bomo govorili pozneje.

e) Kuničičevo pisanje proti francoskim škofom je zelo dobro označeno z njegovo naslednjo trditvijo: »Ako usporedimo tekst uputa raznih biskupskih konferencija o enciklici ‚*Humanae vitae*‘, lako ćemo razabrati zajedničko porijeklo nekih pasusa. Oni se odnose na onaj dio Upute francuskih biskupa u kojem se govori kako kontracepcija u pojedinim slučajevima može biti negrešna zbog olakšavajućih, subjektivnih okolnosti... Uputa francuskih biskupa utjecala je, više-manje, i na druge.«¹⁹

Najprej ni res, da po nauku francoskega episkopata kontracepcija ne bi bila grešna »zbog olakšavajućih, subjektivnih okolnostih«. Francoski škofje namreč učijo, da kontracepcija ne bi bila grešna le takrat, ko jo zakonci storijo v koliziji dolžnosti kot manjše zlo. Razlog za negrešnost niso predvsem okoliščine, ampak perpleksno stanje zakoncev in objekt večje dolžnosti, ki so jo zakonci morali izpolniti.

Potem pa ni res, da bi »upute raznih biskupskih konferencija« imele »zajedničko porijeklo nekih pasusa« v NP, ki je vplivala nanje. Izrecno uče isto kot francoski episkopat naslednji episkopati: belgijski (izjava dne 20. 8. 1968), kanadski (22. 9. 1968), angleški (24. 9. 1968), skandinavski (konec oktobra 1968) in švicarski (11. 12. 1968). Vključno pa uče isto tile škofje: nemški (30. 8. 1968), avstrijski (22. 9. 1968), brazilski (25. 10. 1968), indonezijski (konec oktobra 1968) in ameriški (15. 11. 1968). NP francoskih

¹⁸ Str. 6.

¹⁹ Str. 4.

škofov je izšla 8. 11. 1968.²⁰ Po njej sta torej izšli le izjavi ameriškega in švicarskega episkopata, ameriška pa celo tako neposredno, da ni mogla biti odvisna od NP. Izjave tolikih odličnih episkopatov niso odvisne od izjave francoskega episkopata, ampak od tradicionalnih moralno teoloških načel!

2. Kuničičeva kritika z moralnoteološkega vidika v zvezi z vprašanjem o koliziji dolžnosti

V prvem poglavju našega pretresanja Kuničičeve kritike smo videli, s kakšno metodo je prikazal nauk francoskih škofov. Vrsta dejstev nas je prepričala, da ga je prikazal z nedopustno metodo in ga zato v marsičem zmaličil. Toda recimo, da bi Kuničič predstavil nauk francoskih škofov pristno. Ali bi v tem primeru bila njegova kritika upravičena? Ali je torej njegova kritika utemeljena z moralno teološkega vidika?

Kuničičeva moralnoteološka kritika NP se v povzetku glasi: »Moram reči, da je njezin 16. broj s teološkog stanovišta pun praznina. Tu se govori o ‚sukobu‘ dužnosti, dapače o ‚protivnim‘ i ‚teškim‘ — protivnim dužnostima. Dramatizira se ‚duhovna tjeskoba‘ kao da joj glavni izvor nije u samim bračnim drugovima. Mješa se perpleksna savjest s dvoumom. Prepušta se bračnim drugovima da sami donesu odluku, a trebalo bi ih upozoriti da prije donošenje odluke i prije formiranja savjesti traže objektivnu istinu i naučavanje crkvenog učiteljstva. Nije dovoljno imati na umu ‚sukobljene‘ dužnosti, nego treba razlikovati negativne dužnosti (zabrane) od pozitivnih i, u nemogućnosti da se i drugima udovolji, treba, bez sumnje, praktički priznati prvenstvo zabranama itd.«²¹

Med francoskimi škofi in Kuničičem je torej treba razjasniti predvsem dve reči. Prvič: ali se na področju urejanja rojstev morejo zakonci znajti pred resnično kolizijo dolžnosti? Drugič: če se znajdejo, ali se smejo odločiti za ravnanje po svoji formirani vesti? V tem poglavju razjasnimo prvo vprašanje.

a) Francoski episkopat uči, kakor smo videli, da se »iskreni zakonci« morejo znajti na področju urejanja rojstev pred kolizijo dolžnosti, vendar samo v primeru, ko za to urejanje ne morejo uporabljati menjave plodnosti in neplodnosti pri ženi, ker ta menjava ni zanesljiva. Po »stalnem nauku moralke« se je v tem primeru treba po vestnem premisleku odločiti za izpolnitev večje dolžnosti, čeprav bi bila manjša kršena in bi s tem bilo povzročeno neko zlo.

Kuničič zavrača francoske škofe takole: »U našem slučaju ne možemo govoriti o sukobu dužnosti u pravom smislu. Prema tome ni pozivanje tradicionalne moralke nema pravog opravdanja. Dužnosti se nikada ne nalaze s sukobu. U tom slučaju prestaju biti dužnosti. Sve su dužnosti dar Božji . . . Pavao VI. izričito govori da ‚ni iz najtežih razloga nije dopušteno činiti zlo da bi iz njega poizašlo dobro‘ (br. 14). Radi se o zabrani, zapovedi u negativnom obliku. Hotično onemogućavati plodnost . . . predstavlja

²⁰ Prim. La Documentation Catholique, številke od 1. sept. do konca dec. 1968.

²¹ Str. 14.

nešto što se protivi svetoj volji Božjoj (br. 13; 14; 16) ... Pozivi na vjernost, jedinstvo, zahtjeve ljubavi i sl. moraju odstupati ako se ne mogu sačuvati a da se ne dođe u sukob s tom zabranom. A mogu se i moraju čuvati bez povrede zabrane naravnog zakona.

Postoji naime više izlaza. Treba pozitivnim angažiranjem nastojati i na tom području slijediti Božji plan stvaralaštva (br. 13). Vladanje sobom i svojim pokretima, askeza, stega života, uvijek imaju snage, da bračne drugove izbave iz teškoća (br. 21). Gajiti spolnu bračnu čistoću vrhovni je poziv u nastojanju da se riješe razne teškoće bračnog života. Zapamtimo kategoričku izjavu Koncila, naime, da se može provoditi pravilan bračni život i da se ne može udovoljiti zahtjevima prave bračne ljubavi **ako se iskreno ne gaji bračna spolna čistoća** (GS br. 51) ...

Iz onoga što je rečeno izlazi da se ne radi o sukubu dužnosti, jer ili se tjelesno sjedinjenje odgodi ili se uzme drugo rješenje. Mjesto sukoba dužnosti govorimo radije o sukubu nedovoljnog samoodgoja bračnih drugova, tj. o sukubu nedovoljno kontroliranih prohtjeva s objektivnim normama morala i s naučavanjem Crkve.²²

Kuničić si je skušal zavraćanje nauka francoskih škofov o koliziji dužnosti zelo olajšati: »Dužnosti se nikada ne nalaze u sukubu.« Kot božji dar dužnosti res ne morejo priti v nasprotje. Bog ne more zahtevati od človeka, da istočasno izvrši dve nasprotujoči si dužnosti. Toda v tekstu francoskih škofov ne gre za dužnosti ‚nad zvezdami‘ in tudi v moralni teologiji ne, pač pa so mišljene dužnosti ‚hic et nunc‘, v življenju določenega človeka. Mišljena je kolizija dužnosti, do katere prihaja zaradi človekove moralne nepopolnosti, nezadostnega spoznanja, objektivnega zla v svetu itd., pa tudi zaradi nepopolnosti moralne teologije in naukov enostranskih moralistov. Sv. pismo to dejstvo z raznih strani opisuje, npr.: »Tudi mi, ki imamo prvine Duha, tudi mi sami pri sebi zdihujemo, ko čakamo posinovljenja, odrešenja svojega telesa« (Rimlj 8, 23); »Nepopolno spoznavamo in nepopolno prerokujemo« (1 Kor 13, 9). In kaj bo rekel Kuničić k naravnost presenetljivemu Pavlovemu opisu naše ujetosti v zlo: »Ne delam namreč tega, kar hočem, ampak to delam, kar sovražim ... Tako tega ne delam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni ...; zakaj hoteti je v moji moči, da bi pa dobro tudi izvrševal, ni« (Rimlj 7, 15—18)? Francoski škofje pa možnost kolizije na splošno takole utemeljujejo: »Kot kristjani vemo, da ves naš svet še ni rešen kontradikcij in smrti, kljub temu da je deležen Kristusovega vstajenja. Šele poslednji Kristusov prihod bo naredil ‚novo nebo in novo zemljo‘ (Raz 21, 1) ter ju podelil človeku, ki bo tako končno sprejel popolni dar notranje edinosti.«²³

Kuničićeva trditev je navadni govorniški sofizem.

Toda malo prej je Kuničić priznal: »Tradicionalna moralka zna za slučajevne perpleksne savjesti. Kada imamo taj slučaj? Kada se subjekt istinski boji grijeha bilo da ovako ili onako postupi, bilo da nikako ne postupi. Tu se subjekt nalazi u škripcu. To je neka vrst bolesnog stanja savjesti. Zamislimo kršćanku koja u nedelju muči samu sebe pomišlju da će neminovno sagriješiti bilo da pođe k misi bilo da ne pođe, jer je

²² Str. 9—11.

²³ NP 16.

čeka ju teške kućne dužnosti. Ona doista u sebi ne osjeća mogućnost izlaza iz te tragične situacije. Moralisti će joj savjetovati da učini što god bude smatrala boljim, ili da je dobro što god ona izabere (radi se o pozitivnim dužnostima, a ne o negativnoj zapovjedi, odnosno zabrani koja vrijedi uvijek i posvuda)...

Kada je tradicionalna moralka upućivala na načela o perpleksnoj savjesti? Kada se radi o zapovjedima iste urgentnosti ili obavezne snage. Tada je ona opućivala da se obazire na pravila aksiologije. Treba gledati na ljestvicu podređenosti vrednota. Zapovijed nižega reda mora ustupiti pred zapovijedi višeg reda...²⁴

Kateri Kuničićevi trditvi naj sedaj verjamemo? Prej je trdil, da se dolžnosti nikoli ne nahajajo v koliziji, sedaj pa celo s primerom iz dejanskega življenja priznava, da tradicionalna moralka ve za primere perpleksne vesti. Do perpleksne vesti pa vendar lahko pride samo zaradi navzkrižja dolžnosti, ali kakor pravi Kuničić, »kada se radi o zapovjedima iste urgentnosti ili obavezne snage«. Zaradi tradicionalne moralne teologije, ki je možnost perpleksne vesti oziroma kolizije dolžnosti stalno priznavala, bomo verjeli njegovi drugi trditvi. Glede možnosti kolizije dolžnosti kot take bi se torej Kuničić in francoski škofje strinjali.

Vsej težini problema pa se je Kuničić tudi z opisovanjem perpleksne vesti skušal izogniti. Z zgle dom kristjane, ki stoji pred navzkrižjem dolžnosti, upošteva le afirmativne zakone. Do perpleksne vesti v polnem pomenu pa pride takrat, ko so ‚hic et nunc‘ v navzkrižju dolžnosti, ki jih nalagajo negativni zakoni. In tudi ti negativni zakoni stopijo v igro pri našem vprašanju, pri koliziji na področju urejanja rojstev.

b) Po ugotovitvi, da je kolizija dolžnosti na splošno možna, pogledjmo, ali je možna na posebnem področju, na področju urejanja rojstev.

Sv. pismo predpostavlja možnost resnične kolizije na področju zakonskih odnosov: »Mož naj ženi stori dolžnost, enako pa tudi žena možu. Žena nima oblasti nad svojim telesom, ampak mož; enako pa tudi mož nima oblasti nad svojim telesom, ampak žena. Ne odtegujta se drug drugemu, razen morda kdaj v soglasju za nekaj časa, da se posvetita molitvi; nato se povrnita zopet skupaj, da bi vaju ne skušal satan zaradi vajine nezdržnosti« (1 Kor 7, 3—5). Po Pavlu torej zakonca morata imeti spolne odnose, če bi sicer sledilo večje zlo, npr. nevarno krhanje zakonskega sožitja, prešuštvo enega od zakoncev. Po sv. pismu zahteva naravni zakon, da zakonca skrbita za trdnost svoje zveze, za medsebojno ljubezen itd. tudi s spolnimi dejanji. Pavel celo prepoveduje (!) tej zvezi škodovati z zdržnostjo. Zdržnost zato ne more biti »izlaz« iz kolizije dolžnosti v vsakem primeru, ampak je lahko v nekaterih primerih povod, da zakonca delata zlo. Morda bo kdo k temu našemu izvajanju rekel, da Pavlov nauk velja samo v primeru, ko je spolno dejanje povsem pravilno izvršeno. Na to odgovarjamo: po citiranem Pavlovem tekstu je preveč jasno, da so spolni odnosi med zakoncema nekaj trajajoče normalnega, nekaj, kar spada v zakonsko življenje, da so stalna dolžnost.

Sv. pismo ne uči samo: »Plodita se in množita... (1 Mojz 1, 28), ampak tudi: »Zaradi tega bo zapustil mož očeta in mater in se držal svoje

²⁴ Str. 8—9.

žene in bosta oba eno telo« (1 Mojz 2, 24). Kristus (Mt 19, 5) in Pavel (Ef 5, 31) ponovita ta nauk stare zaveze. V Kristusovem stavku je namesto izraza »telo« celo izraz »meso«. Tudi po teh tekstih je treba spolne odnose med možem in ženo resno jemati kot sredstvo za zakonsko edinost, zvestobo, ljubezen, trdnost itd.

Če dodamo sedaj k nauku sv. pisma tradicionalni nauk Cerkve, po katerem naravni zakon zahteva, da »mora vsaka uporaba zakona sama po sebi ostati naravnana na porajanje življenja«²⁵ in zato zakonca za urejanje rojstev ne smeta uporabljati kontracepcije, je na dlani, da se zakonci na področju urejanja rojstev lahko znajdejo v koliziji dolžnosti, dolžnosti, ki jih nalaga citirani nauk sv. pisma in Cerkve.

Tudi 2. vatikanski koncil nakazuje možnost kolizije na področju urejanja rojstev: »Cerkveni zbor dobro ve, da zakonce v prizadevanju za harmonično urejeno življenje mnogokrat ovirajo nekatere življenjske razmere današnjega časa in da se kdaj utegnejo nahajati v okoliščinah, ko vsaj začasno ni mogoče povečati števila otrok; v takem položaju se ne dasta brez težav ohraniti izvrševanje zveste ljubezni in popolna življenjska skupnost. Kjer pa se prekine tesnejša skupnost zakonskega življenja, tam neredko utegne priti v nevarnost zakonska zvestoba in trpeti more blagor potomstva.«²⁶

Omenjeni koncil na eni strani poudarja, da otrokom Cerkve »pri uravnavanju števila rojstev ni dovoljeno kreniti na pota, ki jih cerkveno učiteljstvo, ko razlaga božjo postavo, zametava«.²⁷ Na drugi strani pa uči, da je zakonska ljubezen »v odličnem pomenu človeška, ker se z voljo in čustvom obrača od osebe na osebo, zajema blagor celotne osebe« in »se na poseben način izraža in izvršuje v dejanjih, ki so lastna zakonu«.²⁸ Isti koncil uči dalje, da sta zakon in zakonska ljubezen »po svoji naravi naravnana na roditev in vzgojo potomstva«, na drugi strani pa tudi, da »zakon ni postavljen le za posredovanje življenja potomstvu; sam značaj zakona kot nerazvezljive zveze med osebama in blagor otrok marveč zahtevata, da se v pravem redu izkazuje, napreduje in dozoreva tudi medsebojna ljubezen zakoncev«.²⁹

Citirani nauk koncila ne nakazuje samo možnosti kolizije dolžnosti na področju urejanja rojstev, ampak lahko zakonce celo postavlja pred to kolizijo. Kuničič bo proti tej naši zadnji trditvi v imenu koncila protestiral: »Nema proturječja između božanskih zakona o prenošenju života i zahtjeva istinske bračne ljubavi poučio nas je Drugi vat. koncil (GS br. 51).«³⁰ Pomagajmo mu (navidezno) pri protestu še z naslednjo izjavo koncila: »Kadar gre torej za vprašanje, kako spraviti zakonsko ljubezen v sklad z odgovornim posredovanjem življenja, tedaj moralnost ravnanja ni odvisna samo od iskrenosti namena in od vrednotenja nagibov. To moralnost je marveč treba določati z objektivnimi merili, vzetimi iz same

²⁵ HV 11.

²⁶ CS 51, 1.

²⁷ CS 51, 3.

²⁸ CS 49, 1—2.

²⁹ CS 50, 1—3.

³⁰ Str. 7.

narave človeške osebe in njenih dejanj; in sicer so to merila, ki upoštevajo celotni smisel medsebojne podaritve in človeške roditve v povezanosti z resnično ljubeznijo, kar pa je nekaj mogočega samo tedaj, če zakonca z iskrenim srcem gojita krepost zakonske čistosti.«³¹

Načelno gotovo »ne more biti resničnega protislovja med božjimi postavami glede posredovanja življenja in med tem, kar je v prid pristni zakonski ljubezni.«³² Toda v dejanskem življenju? Vzemimo primer zakonskega para iz Ljubljane: mož in žena sta stara okoli 30 let; imata 3 otroke, ki so vsi rojeni s pomočjo cesarskega reza; ženin ciklus ni samo nezanesljiv, ampak tudi neurejliv; mož je zelo nagnjen k spolnosti in ženske se mu nastavljajo; žena zelo ljubi svojega moža in se utemeljeno boji za njegovo zvestobo. Kako naj žena reši svoj problem s tem, kar piše Kuničič, in s tem, kar uči 2. vatikanski koncil? Moralnost svojih dejanj mora »določati z objektivnimi merili, vzetimi iz same narave človeške osebe in njenih dejanj; in sicer so to merila, ki upoštevajo celotni smisel medsebojne podaritve in človeške roditve v povezanosti z resnično ljubeznijo«. Ta merila po nauku Cerkve zahtevajo od nje, da ne uporablja kontracepcijskih sredstev. Ta merila pa prav tako zahtevajo od nje: »Žena naj možu stori dolžnost... Ne odtegujta se drug drugemu!« (1 Kor 7, 3—5). Zaradi tega, da sta mož in žena »eno telo«, zaradi »medsebojne podaritve«, zaradi trdnosti zakona itd. so spolni odnosi med zakoncema tudi zahteva »objektivnih meril«. To je treba posebej poudariti, kajti pri naglašanju, da »mora vsaka uporaba zakona sama po sebi ostati naravnana na porajanje življenja«, radi na druga »objektivna merila« pozabljamo.

Popolnoma prav ima 2. vatikanski cerkveni zbor, da je mogoče »spraviti zakonsko ljubezen v sklad z odgovornim posredovanjem življenja« in da je moralnost tega ravnanja mogoče določati z objektivnimi merili »samo tedaj, če zakonca z iskrenim srcem gojita krepost zakonske čistosti«. Toda s tem naukom zbor ni hotel in ni mogel dati rešitve za »iskrene zakonce«, ki za urejanje rojstev ne morejo uporabljati nezanesljivega ženinega cikla ter se zato znajdejo v koliziji dolžnosti, katere jim nalagajo »objektivna merila«: na eni strani dolžnost, da s spolnimi dejanji, ki so »lastna zakonu«, skrbijo za »medsebojno podaritev«, trdnost zakona itd., na drugi strani pa dolžnost, da pustijo zakonska dejanja odprta za porajanje življenja in da prakticirajo odgovorno starševstvo; k temu morda še dolžnost, da z novim spočetjem ne spravljajo ženinega življenja v smrtno nevarnost itd. Gre vendar za poseben, za perpleksni primer. Treba pa je proti Kuničičevemu sklicevanju še dodati, da gojitev zakonske čistosti ni pogoj samo za to, da zakonci pustijo spolna dejanja naravnana na porajanje življenja, ampak tudi za to, da v njih morejo »izražati in izvrševati« ljubezen. Zakonske čistosti ne smemo zamenjati z izvenzakonsko! Ne smemo je zamenjati z zakonsko zdržnostjo! Gojitev čistosti prepreči kolizijo dolžnosti takrat, ko zakonca lahko uporabljata za urejanje rojstev ženin zanesljivi ciklus, ne pa v vsakem primeru takrat, ko ta ciklus ni zanesljiv. S svojim naukom koncil tudi ni prinesel

³¹ CS 51, 3.

³² CS 51, 2.

rešitve za zakone, kjer eden goji krepost čistosti, drugi pa je noče gojiti, ali za zakone, kjer so glede urejanja rojstev zakonci nasprotnega mišljenja.

Ker se koncil dobro zadeva, kaj je učil z »objektivnimi merili«, zato nikjer ne govori o zakonski zadržnosti, ampak samo o zakonski čistosti. Če bi govoril v zvezi z naukom, da so spolna dejanja »lastna zakonu«, da je zakon postavljen tudi za izkazovanje »medsebojne ljubezni zakoncev« itd., govoril o zakonski zadržnosti, bi s tem postavljaj nasprotje v svoj nauk. Koncilski očetje so vedeli, da zakonska čistost še nikoli ni uredila ženinega nezanesljivega cikla.

Do istega sklepa, do katerega smo prišli na podlagi nauka 2. vaticanskega koncila, lahko pridemo tudi na podlagi nauka okrožnice ‚Humanae vitae‘: zakonci se na področju urejanja rojstev morejo znajti v koliziji dolžnosti. Pavel VI. uči v okrožnici, da je zakonska ljubezen »predvsem polno človeška, to je čutna in duhovna«, potem je »celostna«, »zvesta in izključna« ter »rodovitna ljubezen, ki se ne izčrpa v sožitju zakoncev, temveč je naravnana na to, da se nadaljuje v zbujanju novih življenj«. ³³ Če pa ima zakonska ljubezen vse »te značilnosti in zahteve«, ³⁴ potem je mogoče, da se zaradi človekove nepopolnosti, »nepopolnega spoznavanja« (prim. 1 Kor 13, 9), zla v svetu itd., te zahteve tudi kdaj križajo ali se križajo z drugimi dolžnostmi zakoncev, npr. z dolžnostmi, ki jih koncil našteva za odgovorno starševstvo. ³⁵ Če vzamemo nauk HV celostno, potem ne smemo delati sklepov, ki jih nekateri redki razlagalci HV delajo: če zakonska ljubezen ‚hic et nunc‘ ne more biti ali ne sme biti več rodovitna, potem tudi ne sme biti več »polno človeška, to je čutna in duhovna«. Ali ne bi po isti ‚logiki‘ potem lahko tudi sklepali: če zakonska ljubezen ne more ali ne sme biti več rodovitna, potem tudi ne more in ne sme biti »zvesta in izključna«?

Kuničič v svoji brošuri neprestano ponavlja, da je odvzemanje rodovitnosti zakonski ljubezni proti objektivnemu moralnemu redu, proti božji volji itd. Mislim, da zaradi tradicionalnega nauka Cerkve in posebej zaradi HV katoliški moralist mora temu pritrditi. Pri tem pa ne sme avtomatično pozabiti, da je prav tako proti objektivnemu moralnemu redu, proti božji volji, če zakonca jemljeta tej ljubezni njeno polno človeškost, h kateri spada tudi čutnost. Tukaj je treba pripomniti, da je HV izpeljala dolžnosti, ki jih postavlja pred zakonce »rodovitna ljubezen«, ni pa tako izpeljala dolžnosti, ki jih pred nje postavlja »polno človeška ljubezen«. To nikakor ni očitek HV, saj v neki encikliki ni mogoče razpravljati o vsem. Tudi sam Pavel VI. je izjavil, kot smo omenili, da HV »ni vsestransko razpravljanje o delovanju človeškega bitja na zakonskem in družinskem področju«.

Številni episkopati priznavajo možnost perpleksnega primera na področju urejanja rojstev in celo opominjajo duhovnike, naj takih primerov ne spregledujejo. Poleg francoskega episkopata, ki govori o »trpljenju

³³ Tč. 9.

³⁴ Prav tam.

³⁵ CS 50, 2.

vesti«,³⁶ brazilskega, ki priznava »dramatično situacijo«,³⁷ severnoameriškega, ki opozarja na »uničujočo krizo vesti«,³⁸ ugotavljajo podobno tudi belgijski,³⁹ kanadski,⁴⁰ skandinavski,⁴¹ nemški,⁴² indonezijski,⁴³ avstrijski,⁴⁴ švicarski,⁴⁵ angleški,⁴⁶ indirektno celo italijanski⁴⁷ in drugi episkopati. Jasno je, da za temi episkopati stoji tudi vrsta prvovrstnih teologov.

Dušni pastirji, ki imajo neprestano stik z zakonci, prav tako pa vestni zakonci sami⁴⁸ pričajo, da prihaja na področju zakonskih dolžnosti včasih do težkih primerov perpleksne vesti. To nam potrjuje tudi splošno prepričanje ljudi, v katerem se gotovo izraža naravni zakon; po tem prepričanju je spolno dejanje zakoncev povsem neoporečno takrat, ko mu zakonca ne odvzemata plodnosti, prav tako pa to prepričanje zahteva, da imata zakonca spolne odnose, če je to potrebno za medsebojno ljubezen, trdnost zakona, blagor družine itd.

Ne smemo tudi pozabiti, da gre v zakonu za dve osebi, dve volji itd. in da zaradi tega nastajajo vsaj za enega zakonca pogosto kolizije dolžnosti, npr. takrat, ko eden noče prakticirati odgovornega starševstva, drugi ga pa hoče, ali takrat, ko eden zapada prešuštvu, ker mu drugi zaradi odgovornega starševstva, neurejenega ženinoga cikla in prepovedi kontracepcije ne nudi spolnih dejanj.

Ko Kuničić spodbija trditev francoskih škofov, da bi na področju urejanja rojstev moglo priti do kolizije dolžnosti in zato do »trpljenja vesti«, ne vidi ali noče videti drugo stran medalje. On vidi, da zakonca morata pustiti vsako zakonsko dejanje odprto za porajanje življenja, ne upošteva pa, da morata z zakonskimi dejanji tudi skrbeti za medsebojno ljubezen, trdnost zakona itd. Tega ne vidi, ker popolnoma (!) zanemarja nauk sv. pisma o zakonu in spolnih dejanjih v zakonu, dalje zato, ker enostransko jemlje iz nauka cerkvenega učiteljstva samo tisto, kar govori proti umetnemu urejanju rojstev, potem zato, ker ne prisluhne dejanskemu življenju in njegovi mizeriji.

Po vsem tem je neutemeljeno in vestnim zakoncem krivično Kuničićevo posploševanje: »Mjesto sukoba dužnosti govorimo radije o sukobu nedovoljnog samoodgoja bračnih drugova, tj. o sukobu nedovoljno kontroliranih prohtjeva s objektivnim normama morala i naučavanjem Crkve. Ali takvih sukoba imamo na svim sektorima ljudskog djelovanja. Konflikte izazivaju pojedini bračni drugovi, prema tome, na njima je da se podignu naviše, da bio-psihološke prohtjeve podrede zahtjevima kreposti i milo-

³⁶ Tč. 3.

³⁷ Tč. 9.

³⁸ Tč. 19.

³⁹ Tč. 12.

⁴⁰ Tč. 26.

⁴¹ Tč. 4.

⁴² Tč. 12.

⁴³ Tč. 5.

⁴⁴ Tč. 10.

⁴⁵ Tč. 22.

⁴⁶ Tč. 6—9.

⁴⁷ Tč. B-II.

⁴⁸ Prim. npr. članka »Kdo nam bo odgovoril?« in »Zakonski mož o spolnih odnosih zakoncev« (v: Cerkev v sedanjem svetu, 1970, str. 94 sl. in 174 sl.).

sti.«⁴⁹ Takih obtoževanj zakoncev je v Kuničičevem tekstu več. Pa so brez utemeljitve. Seveda, ker same hočejo služiti za utemeljitev, da na področju urejanja rojstev ne more priti do prave kolizije dolžnosti.

c) Ko smo utemeljili trditev francoskih škofov, da na področju urejanja rojstev more priti do kolizije dolžnosti, moramo še pokazati, da Kuničič nima prav, ko trdi, da iz zakonskih težav »postoji naime više izlaza«. Teh več izhodov je po njegovem, kot smo videli, »pozitivnim angažiranjem nastojati i na tom področju slijediti božji plan stvaralaštva«, »askeza, stega života«, »gajiti spolnu bračnu čistoću«. Sploh pa njemu »ne čini se opravljanjem dramatisirati situaciju koja ponajviše nastaje krivnjom samih bračnih drugova; npr. zbog toga što ili ne drže do ispravnih metoda regulacije poroda ili izopačuju u nečemu istinsku bračnu ljubav.«⁵⁰ Po vsem tem sklepa: »Iz onoga što je rečeno izlazi da se ne radi o sukobu dužnosti, jer ili se tjelesno sjedinjenje odgodi ili se uzme drugo rješenje.«⁵¹

Poudarimo najprej, da francoski škofje imajo pred očmi perpleksne primere, to se pravi primere, ko gre za iskrene zakonce, ki bi radi izpolnili vse, kar od njih zahteva božji zakon, toda ‚hic et nunc‘ ne najdejo takega izhoda iz kolizije, da bi se z njim izognili vsakemu zlu, in zato njihove vesti trpijo. Francoski škofje mislijo na zakonce, ki se pozitivno trudijo, da bi izpolnili božji stvariteljski načrt in da bi urejali rojstva z metodami, ki jih Cerkev ima za pravilne, gojijo zakonsko čistost in si prizadevajo za resnično zakonsko ljubezen. Zato Kuničič s svojimi obtožbami škofov in zakoncev strelja mimo. S čim je Kuničič dokazal, da takih zakoncev ni? S čim je dokazal, da prihaja do konfliktov na področju urejanja rojstev »ponajviše... krivnjom samih bračnih drugova«? Lahko je nekoga obtoževati, ko mu ne priznaš njegovega prizadevanja za dobro, ko ne jemlješ njegovih stisk resno, ko ne poslušаш, kaj pravi o njem večina najbolj kompetentnih episkopatov sveta itd.

»Više izlaza«, ki jih navaja Kuničič, torej za zakonce, ki jih imajo pred očmi francoski škofje, sploh ni noben izhod. Zakaj ne? Zato, ker so ti zakonci že vse to delali, pa je kljub temu ‚hic et nunc‘ prišlo do kolizije dolžnosti. Potem zato ne, ker je to, kar navaja Kuničič dolžnost vseh zakoncev, takih, ki morejo urejati rojstva s pomočjo ženinenga zanesljivega cikla, in takih, ki tega zaradi neurejenosti cikla ne morejo. Kar je naštel Kuničič, je sredstvo za to, da bi čim manj prišlo do kolizij dolžnosti, in ne sredstvo za odpravo kolizije, ko je ta že tu. Toda tudi kot tako sredstvo ne more preprečiti kolizij na področju urejanja rojstev, tudi če bi ga vsi zakonci kar najbolj prizadevno uporabljali, saj z njim ne morejo odpraviti objektivnih vzrokov, ki pripravljajo kolizijo dolžnosti, npr. neurejenost menjave plodnosti in neplodnosti pri ženi, revščina, pretesno stanovanje, bolezen, optimalno število otrok. In kdo potem upa trditi, da ni takih zakonov, kjer eden zakonec vse tisto, kar navaja Kuničič, dela, drugi pa noče delati. Če pa so taki zakoni, potem »pozitivno angažiranje...«, »askeza, stega života« in »gajenje bračne čistoče« enega

⁴⁹ Str. 11.

⁵⁰ Str. 7.

⁵¹ Str. 11.

zakonca ne zadostujejo za preprečitev kolizij, še manj pa morejo za poštenega zakonca biti »više izlaza« iz kolizije, ko je ta že tukaj.

V svoji polemiki s francoskimi škofi se Kuničić ogiba priznati, da so zakonci, ki za urejanje rojstev ne morejo uporabljati ženine menjave plodnosti in neplodnosti, ker ta ni zanesljiva. V nauku francoskih škofov pa je ta nezanesljivost nujen pogoj, da zakonci ne morejo izpolniti vseh dolžnosti, pred katerimi se znajdejo na področju urejanja rojstev, oziroma, da ne morejo preprečiti vsega zla, ki bi sledilo iz neizpolnjenih dolžnosti. Medicina priča, da okoli 40 % žena nima zanesljivega cikla. Dejstvo je dalje, da zaradi današnjega načina življenja lahko sicer urejeni ženski ciklus postne neurejen, npr. že zaradi menjave ženiniga delovnega časa v tovarni. Kakšen izhod imajo po Kuničićevu zakonci, ki zaradi nezanesljivosti ne morejo uporabljati za urejanje rojstev ženiniga cikla, imajo že optimalno število otrok ali bi z novim spočetjem spravljali ženo v smrtno nevarnost, iskreno hočejo izpolniti objektivni zakon, ki zahteva, da pustijo vsako zakonsko dejanje odprto za porajanje življenja, prav tako pa bi radi izpolnili objektivni zakon, ki zahteva, da s spolnimi dejanji skrbijo za zakonsko ljubezen in prepoveduje z vzdržnostjo škodovati zakonski trdnosti, zakonci, ki trepetajo pred zlom, ki bi nujno sledilo, naj izpolnijo ali ne izpolnijo katero koli dolžnost, zakonci, katerih vest je zaradi tega »v uničujoči krizi«? Kuničića smo slišali superiorno in lagodno odgovoriti: »Iz onoga što je rečeno izlazi da se ne radi o sukobu dužnosti, jer ili se tjelesno sjedinjenje odgodi ili se uzme drugo rješjenje.« Da ob opisanem primeru zakoncev ta »odgodi« pomeni za vedno »odgodi«, naj sledi kakršno koli zlo za zakon in naj se zakonci še tako pregrešijo proti izrecnemu nauku sv. pisma (prim. 1 Kor 7, 3—5), tega Kuničić ni povedal. Prav tako ni povedal: katero je 'hic et nunc' tisto »drugo rješjenje«? Kakšna pridigarska fraza je Kuničićev odgovor, pa uvidimo še bolj takrat, če ga nanašamo na zakon, v katerem je v toliko večjem »trpljenju vesti« eden od zakoncev, ker se drugi recimo požvižga na nauk Cerkve o kontracepciji in kontracepcijo pod grožnjo nezvestobe zahteva.

Čemu se Kuničić skriva za »gajenjem bračne čistoće«, ko zahteva od zakoncev stalno zdržnost?

Čemu Kuničić v utemeljevanju svoje kritike francoskih škofov zamolčuje odločujoči pogoj, ki ga za kolizijo dolžnosti na področju urejanja rojstev navajajo ti škofje, namreč nezanesljivost ženiniga cikla?

d) Kuničićev argument proti možnosti perpleksnega primera na področju urejanja rojstev je vsak čas zatiranje, da je kontracepcijsko ravnanje, ker je samo v sebi zlo, prepovedano po negativnem (prepovedujočem) zakonu, skrb za zakonsko ljubezen, trdnost itd. pa naj bi zahteval le pozitivni (zapovedujoči) zakon. Poslušajmo npr. Kuničićev poglaviti tovrstni tekst: »Kada je tradicionalna moralka opućivala na načela o perpleksnoj savjesti? Kada se radi o zapovjedima iste urgentnosti ili obavezne snage. Tada je ona upućivala da se obazire na pravila aksiologije. Treba gledati na ljestvicu podređenosti vrednota. Zapovijed nižega reda mora ustupiti zapovijedi višega reda. Zapovijedi naravnog reda imaju prednost, pozitivne zapovijedi odstupaju... Kršćanska aksiologija zna da se na vrhu nalazi vrednota vječnog spasenja. U spasenje vodi

milost, krepost, vršenje crkvenih zapovijedi... Ako se spas duše ne može postići a da se ne žrtvuje tijelo, tjelo se mora žrtvovati (Mt 16, 26; 5, 29) jer zabrane naravnog zakona vežu svakoga i uvijek... Pavao VI. izričito govori da „ni iz najtežih razloga nije dopušteno činiti zlo da bi iz njega proizašlo dobro“ (br. 14). Radi se o zabrani, zapovijedi u negativnom obliku. Hotično onemogućavati plodnost bilo prethodno, popratno ili slijedno u odnosu na bračni čin, predstavlja nešto što se protivi svetoj volji božjoj (br. 13; 14; 16)... Zapovijedi izražene u jasnom obliku imaju drugo mjesto. Pozivi na vjernost, jedinstvo, zahtjeve ljubavi i sl. moraju odstupati ako se ne mogu sačuvati a da se ne dođe u sukob s tom zabranom. A mogu se i moraju sačuvati bez povrede zabrane naravnog zakona.«⁵²

Na podlagi gornjega in drugih Kuničićevih tekstov je utemeljeno vprašanje, kaj je Kuničiću pozitivni zakon? Najprej postavlja pozitivni zakon nasproti naravnemu: »Zapovijedi naravnog reda imaju prednost, pozitivne odstupaju.« Potem postavlja pozitivni zakon nasproti negativnemu: »Nije dovoljno imati na umu ‚sukobljene‘ dužnosti, nego treba razlikovati negativne dužnosti (zabrane) od pozitivnih.«⁵³ V prvem primeru bi bil pozitivni zakon tisti zakon, ki ga sv. pismo ali človeški zakonodajalec dodaja naravnemu. V tem primeru torej naravni zakon ne more biti pozitiven. V drugem primeru pa bi ta zakon lahko bil tudi pozitiven.

Kaj je potem Kuničiću naravni zakon? Ta je lahko, kot smo videli, enkrat pozitiven, potem pa to spet ne more biti. Dalje se lahko »zabrane naravnog zakona« napašajo samo na dušo: »Ako se spas duše ne može postići a da se ne žrtvuje tijelo, tijelo se mora žrtvovati (Mt 16, 26; 5, 29) jer zabrane naravnog zakona vežu svakoga i uvijek.« Ali se je torej Cerkev ves čas motila, ko je npr. učila, da umor nedolžnega človeka prepovedujejo »zabrane naravnog zakona«? In kar naenkrat nas Kuničić zopet preseneti: »U spasenje vodi milost, krepost, vršenje crkvenih zapovijedi.« Naenkrat mu je torej važnije, da za »spas duše« poudari cerkvene zapovedi in ne »zabrane naravnog zakona«.

K vsemu še dodajmo njegove »zapovijedi izražene u jasnom obliku«.

Ali hoće vsa ta manipulacija z zakoni pokazati, da »pozivi na vjernost, jedinstvo, zahtjeve ljubavi i sl. moraju odstupati ako se ne mogu sačuvati... bez povrede zabrane naravnog zakona«, to je, v našem primeru, brez direktnega kontracepcijskega ravnanja? Da, iz vsega Kuničićevega govorjenja je jasno, da »vjernost, jedinstvo, zahtjeve ljubavi i sl.« imajo v konfrontaciji z odprtostjo zakonskega dejanja za porajanje življenja »drugo mjesto«, saj so samo zapovedani, jemanje plodnosti zakonskemu dejanju pa je prepovedano z zapovedjo »u negativnom obliku«.

Zadeva ni tako preprosta, kakor si jo zamišlja Kuničić. Poglejmo, kakšen zakon obstaja proti direktnemu kontracepcijskemu ravnanju in kakšen proti zanemarjanju skrbi za zakonsko ljubezen, trdnost, zvestobo itd. s spolnimi dejanji. Pri tem ne pozabimo, da je Kuničiću odločilno, ali »še radi o zabrani, zapovijedi u negativnom obliku«.

⁵² Str. 9—10.

⁵³ Str. 14.

Proti kontracepcijskemu ravnanju ima HV naslednji osnovni zakon: »Cerkev, ki kliče ljudi k spolnjevanju naravnega zakona in ga s svojim stalnim naukom razlaga, uči, da mora vsaka uporaba zakona sama po sebi ostati naravnana na porajanje življenja.«⁵⁴ Okrožnica torej uči, da je preprečevanje spočetja proti naravnemu zakonu, in ta zakon podaja v zapovedujoči obliki. Isto obliko ima drugi odločilni tekst HV: »Trebaja tudi zavreči dejanje, ki bi v predvidenju zakonskega dejanja ali v njegovem poteku ali v njegovih naravnih posledicah hotelo služiti kot cilj ali kot sredstvo za preprečitev porajanja življenja.«⁵⁵ Ker Kuničić ni mogel najti v HV primerne »zabrane, zapovijedi u negativnom obliku«, ki bi govorila proti kontracepciji, si je pomagal iz zadrege tako, da je v svojem tekstu citiral iz enciklike sledeče načelo: »ni iz najtežjih razloga nije dopušteno činiti zlo da bi iz njega proizašlo dobro«. Tako je dobil »negativan oblik«. Pri tem pa je pozabil, da je načelo ‚non sunt faciendaa mala ut eveniant bona‘ splošno načelo, ki velja za vsa področja moralnega delovanja, ki lahko velja tako za kršitev pozitivnih, npr. svetopisemskih, kakor za kršitev naravnih zakonov, in zato s tem načelom ne bi smeli dokazovati, da kontracepcijo prepoveduje naravni zakon v negativni obliki.

Na drugi strani pa vidimo, da sv. pismo uči: »Mož naj ženi stori dolžnost, enako tudi žena možu. Žena nima oblasti nad svojim telesom, ampak mož; enako pa tudi mož nima oblasti nad svojim telesom, ampak žena. Ne odtegujta se drug drugemu, razen morda kdaj v soglasju za nekaj časa, da se posvetita molitvi; nato se povrnita zopet skupaj, da bi vaju ne skušal satan zaradi vajine nezdržnosti« (1 Kor 7, 3—5). Po tem tekstu in po drugih tekstih sv. pisma (npr. Mt 19, 3—9), po nauku Cerkve (npr. CS 48, 1; 49, 1—2; 50, 3) in po splošnem prepričanju ljudi je skrb s spolnimi dejanji za zakonsko ljubezen, zvestobo, trdnost, edinost itd. zahteva naravnega zakona. Ta zahteva je tako važna, da sv. pismo celo prepoveduje opuščanje zakonskih dejanj, če bi zaradi tega bila v nevarnosti zakonska zvestoba, ljubezen, trdnost itd., uporablja zakon v prepovedujoči obliki. Kdor pozna nauk sv. pisma, sedanje moralne teologije itd., ta bo tudi priznal, da je nevarna kršitev zakonske ljubezni, trdnosti, zvestobe itd. z opuščanjem zakonskih dejanj nekaj slabega. Ali ne bi torej morali načelo ‚non sunt faciendaa mala ut eveniant bona‘ aplicirati tudi v primeru, ko bi zakonci z opuščanjem spolnih dejanj povzročali nevarno krhanje zakona, povzročali zato, da ne bi odvzeli tem dejanjem naravnave na porajanje življenja? Pri tem sklepanju pa je seveda treba misliti na izpolnjevanje moralnih zakonov ‚hic et nunc‘ in ne izven dejanskega življenja.

Kuničić pravi, da »je tradicionalna moralka upuščala na načelo o perpleksnoj savjesti« takrat, »kada se radi o zapovjedima iste urgentnosti ili obavezne snage«. Po njegovem imajo »vjernost, jedinstvo, zah-tjeve ljubavi i sl.« z ozirom na pustitev naravnave zakonskega dejanja na porajanje življenja, drugo mesto tudi ‚hic et nunc‘, saj Kuničić to izjavlja v povezavi s perpleksno vestjo. Mislim, da nam to trditev ni treba

⁵⁴ Tč. 11.

⁵⁵ Tč. 14.

posebej zavračati, vsaj kolikor velja za perpleksni primer, saj smo važnost zakonske ljubezni, zvestobe itd. v našem spisu dovolj dokazali s sv. pismom, cerkvenim učiteljstvom itd. Zdaj citirajmo še naslednji tekst 2. vatikanskega koncila: »Bog sam je začetnik zakona, obdarjenega z različnimi vrednotami in nameni. Vse to je največjega pomena za nadaljnji obstoj človeškega rodu, za osebni razvoj posameznih članov družine in njihovo večno usodo, za dostojanstvo, trdnost, mir in blagor družine same in vse človeške družbe.«⁵⁶ In pogledimo v konkretno življenje: ali bi v nekem zakonu, v katerem imata zakonca že optimalno število otrok, ali v zakonu, v katerem bi zakonca z novim spočetjem postavila ženino življenje v smrtno nevarnost, bila v primeru perpleksne vesti pustitev odprtosti zakonskega dejanja za porajanje življenja ali stalna zdržnost res večja vrednota kot zakonska trdnost, zvestoba, ljubezen...? Neverjetno se nam zdi, da je danes, ko tudi po nauku Cerkve tako dobro vemo, kako je vse življenje, tudi versko, odvisno od zvestobe, edinstva, ljubezni zakoncev, nekdo mogel zapisati: »Pozivi na vjernost, jedinstvo, zahtjeve ljubavi moraju odstupati a da se ne dodje u sukob s tom zabranom.«

Končno pa je treba k tolikemu Kuničičevemu poudarjanju prepovedujočega zakona proti zapovedujočemu, posebno če gre le za obliko, pripomniti, da je razlikovanje med prvim in drugim zakonom aproksimativnega značaja. Vsak prepovedujoči zakon obenem tudi nekaj zapoveduje in vsak zapovedujoči obenem tudi nekaj prepoveduje. Za primer naj služi največja zapoved naše vere: »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo in vsem mišljenjem« (Mt 22, 37). Čeprav ta zapoved nima negativne oblike, vendar prepoveduje kar koli storiti proti ljubezni do Boga in to ‚semper et pro semper‘. Dalje vemo, da je božja zapoved ‚Ne ubijaj!‘ naravni zakon v negativni obliki, kljub temu pa je po tradicionalnem moralnem nauku dovoljeno bližnjega ubiti, če si pred njim kot krivičnim napadalcem drugače ne moremo rešiti življenja, čeprav obrambo lastnega življenja zahteva naravni zakon v zapovedujoči obliki.

Pri določanju torej, kateri zakon ima v koliziji dolžnosti prednost, se moramo ozirati na obliko obeh zakonov, toda še bolj na važnost in urgentnost vrednote, h kateri eden in drugi ‚hic et nunc‘ priganja.

e) Proti Kuničičevim trditvam smo utemeljili, da na področju urejanja rojstev more priti do resnične kolizije dolžnosti in da iz te kolizije ni izhoda, s katerim bi se zakonci mogli izogniti obojemu zlu. Pokazali smo tudi, da Kuničičevo sklicevanje na prepovedujoči zakon proti nauku francoskih škofov ni utemeljeno. Zdaj moramo še zavriniti težko Kuničičevo obdolžitev francoskih škofov in zakoncev. Dolži namreč škofo, da navajajo z NP zakonce k temu, da »hotično«, »samovoljno«, »namjeravano« (ti izrazi so neprestani refren v Kuničičevi kritiki) preprečujejo spočetje, kar bi bilo seveda »protivno volji Božjoj« in »zlo u sebi«.⁵⁷ Navajajo jih tudi k temu, »da odluče da li će postupati protiv Enciklike« HV.

Kot smo videli, se francoski episkopat sklicuje na tradicionalno moralno načelo, po katerem je v perpleksnem primeru treba izpolniti večjo dolžnost, čeprav bi človek z neizpolnitvijo manjše dolžnosti storil

⁵⁶ CS 48, 1.

⁵⁷ Str. 11.

zlo. Škofje nikjer niso rekli, da morajo zakonci v perpleksnem primeru na področju urejanja rojstev videti prav v preprečevanju spočetja manjšo zlo. Po njihovem je manjše zlo tisto, ki ga zakonci iskreno in s skrbno oblikovano vestjo »pred Bogom« spoznajo za manjše. Tradicionalno moralno načelo o ravnanju v perpleksnem primeru je sv. Alfonz Lig., ki je po izjavi več papežev najmerodajnejši moralist za reševanje moralnih problemov, takole izrazil: »Si vero (actionem) suspendere nequeat, teneatur eligere minus malum, vitando potius transgressionem iuris naturalis, quam humani aut positivi divini. Si autem non possit discernere quidnam sit minus malum, quamlibet partem eligat, non peccat; quia in hujusmodi casu deest libertas necessaria ad peccatum formale⁵⁸ (podčrtal Š. St.). Isto uče domala vsi ‚auctores probati‘, npr. strožji Noldin⁵⁹ in blažji Vermersch.⁶⁰ Čemu ne bi smeli francoski škofje zakoncev, ki se na področju urejanja rojstev znajdejo pred resnično kolizijo dolžnosti, spomniti na to načelo? Tradicionalna moralna teologija ga je stalno učila in tudi aplicirala. Klasičen primer aplikacije je njen nauk o samoobrambi pred krivičnim napadalcem: nedolžni sme krivičnega napadalca tudi ubiti, če si drugače pred njim ne more rešiti življenja. V tem primeru je nedolžni pred dvema naravnima dolžnostima, ki si ‚hic et nunc‘ nasprotujeta. Eden naravnih zakonov zahteva, da brani lastno življenje, drugi zahteva, da bližnjega ne ubije. Če nedolžni krivičnika ubije, stori vedno neko zlo, zlo v samem sebi, včasih zelo velikó: posega v božje pravice, saj je gospodar vsakega življenja Bog (5 Mojz 32, 39), prepreči krivičnemu napadalcu spreobrnjenje itd. Toda to zlo sme storiti, če bi z opustitvijo samoobrambe lahko storil večjo zlo: ne bi branil božjih pravic nad lastnim življenjem, prikrajšal bi se za razne duhovne in materialne dobrine, povzročil žalost svojcem itd.

Po tradicionalnem moralnem načelu o ravnanju v koliziji dolžnosti človek torej ne samo sme, ampak celo mora izbrati (»tenetur eligere«) manjše zlo, seveda zato, da ne stori večjega zla. To načelo je na eni strani v službi objektivnega moralnega reda, ker preprečuje, da bi človek z večjim zlom kršil ta red, na drugi strani pa je v službi človeka, ker mu pomaga na subjektivnem področju, da se reši stiske vesti.

Ali bi v perpleksnem primeru zakonci res »hotično«, »samovoljno«, »namjeravano« preprečevali spočetje? Po tradicionalni moralni teologiji so za svobodno odločanje potrebne naslednje vrste svobode: ‚libertas a coactione interna et externa‘, ‚libertas contradictionis‘, ‚libertas contrarietatis‘ in ‚libertas specificationis‘. Ko se človek odloča v koliziji dolžnosti, pa manjka v veliki meri ‚libertas specificationis‘, prizadeta je tudi ‚libertas contradictionis‘, skoraj popolnoma pa manjka ‚libertas contrarietatis‘. Prav zaradi tolikšnega pomanjkanja svobodnosti v koliziji dolžnosti uči sv. Alfonz: »deest libertas necessaria ad peccatum formale«. Enako uče glede konkretnega primera francoski škofje: »Kontracepcija nikoli ne more biti nekaj dobrega. Vedno je nered. Ta nered pa ni vedno nekaj grešnega. Zgoditi se namreč more, da se nekateri zakonci po svojem prepričanju znajdejo pred različnim navzkrižjem dolžnosti.«

⁵⁸ Theol. mor. I, Num. 15, p. 6.

⁵⁹ I, 314.

⁶⁰ I, 328.

Po tradicionalni moralni teologiji morajo torej zakonci, ki se na področju urejanja rojstev znajdejo pred resnično kolizijo dolžnosti, izpolniti večjo dolžnost, čeprav bi zaradi kršitve manjše dolžnosti povzročili manjše zlo. Po isti teologiji storitev manjšega zla ni naravnost hotena, ni samovoljna, ni nameravana, ni formalno grešna, ker manjka za to zadostna svoboda. Če bi se torej kateri od zakoncev odločil v perpleksnem primeru za izpolnitev dolžnosti, da prakticirajo odgovorno starševstvo in z zakonskimi dejanji skrbijo za trdnost zakonske zveze, ker so to dolžnost po svoji skrbno oblikovani vesti po objektivnem moralnem zakonu spoznali za večjo, jim nihče ne sme očitati »hotično« preprečevanje spočetja, pa čeprav bi do preprečevanja spočetja prišlo. Zakonci so se dejansko in naravnost odločili za izpolnitev večje dolžnosti in za preprečitev večjega zla. Kršitev manjše dolžnosti in storitev manjšega zla sta samo neizbežni posledici te odločitve. Zakonci ne bi hoteli storiti nobenega zla, ne večjega, ne manjšega, ampak samo dobro, izpolnitev večje in manjše dolžnosti. Ker pa je dobro in zlo v koliziji dolžnosti usodno povezano, so se z odločitvijo za storitev večjega dobrega avtomatično odločili tudi za storitev manjšega zla. To zlo so dejansko samo dopuščali. Če ga ne bi storili, bi nujno morali storiti večje zlo.

Če se zakonci v resnični koliziji dolžnosti na področju urejanja rojstev vestno odločijo za izpolnitev večje dolžnosti in s tem za odvrnitev večjega zla, kar pa avtomatično pomeni tudi odločitev za storitev manjšega zla, ni dovoljeno njihovega ravnanja obsojati z načelom: »ni iz najtežih razloga nije dopušteno činiti zlo, da bi iz njega proizašlo dobro«. To načelo velja, ko človek ni v perpleksnem stanju. V perpleksnem primeru je namreč zlo v vsakem primeru povzročeno, naj se človek odloči za kar koli, prav tako pa je v vsakem primeru povzročeno tudi dobro. V perpleksnem primeru gre za simultanost, načelo ‚non sunt facienda mala ut eveniant bona‘ pa predpostavlja konsekventnost. Isti sv. Pavel, ki uči: »Bomo li... delali hudo, da pride dobro? Obsodba takih je pravična« (Rimlj 3, 8), tudi izjavlja: »Ne delam namreč dobrega, kar hočem, ampak hudo delam, česar nočem. Če pa to delam, česar nočem, ne izvršujem tega več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni« (Rimlj 7, 19—20). Smisel omenjenega načela je v perpleksnem primeru naslednji: ‚non est faciendum maius malum ut imediatum minus malum‘!

Treba pa je ob Kuničičevem očitku z načelom ‚non sunt facienda mala ut eveniant bona‘ pomisliti tudi na sledeče. Če bi se zakonci v koliziji dolžnosti odločili za utrjevanje zakona, medsebojne ljubezni itd. s spolnimi dejanji kot za večjo dolžnost, ali bi res dobro prihajalo s slabega, to je iz kontracepcijskega ravnanja? Dobro bi vendar prihajalo iz zakonskega dejanja kot takega in ne iz kontracepcije. Kontracepcija bi v tem primeru bila samo slaba okoliščina njihovega dejanja.

Po vsem tem je jasno, da francoski škofje zakoncev ne navajajo na to, da bi »hotično«, »samovoljno«, »namjeravano« preprečevali spočetje. Kuničičeva obdolžitev je neutemeljena, krivična.

Prav tako neutemeljeno postavlja Kuničič nauk škofov o ravnanju v koliziji dolžnosti na področju urejanja rojstev proti nauku ‚Humanae vitae‘. Neprestano se proti njim sklicuje na 14. tč. te okrožnice, npr.: »Enciklika u br. 14. izjavljuje, da svako hotično onemogućavanje začeca...

predstavlja prekršaj moralnog reda, i to ocjenjuje kao nešto po naravi zlo.«⁶¹

Citirajmo originalni tekst 14. točke HV, da bomo videli, kaj v njem Pavel VI. uči: »Neque vero, ad eos coniugales actus comprobandos ex industria fecunditate privatos, haec argumenta ut valida afferre licet: nempe, id malum eligendum esse, quod minus grave videatur... Verum enimvero, si malum morale tolerare, quod minus grave est, interdum licet, ut aliquod maius vitetur malum vel aliquod praestantius bonum promoveatur, numquam tamen licet, ne ob gravissimas causas, facere mala ut eveniant bona: videlicet in id voluntatem conferre, quod ex propria natura moralem ordinem transgrediuntur... Quapropter erret omnino, qui arbitretur coniugalem actum, sua fecunditate ex industria destitutum, ideoque intrinsece inhonestum, fecundis totius coniugum vitae congressionibus comprobari posse« (podčrtal Š. St.).

Izrazi, »ex industria«, »malum morale tolerare« in »in id voluntatem conferre« pričajo, da Pavel VI. z gornjim tekstom ni hotel ničesar reči proti aplikaciji načela ,in casu perplexo minus malum eligendum'. V koliziji dolžnosti se namreč človekova volja ne odloča svobodno za manjše zlo, kar smo videli malo prej, ampak je ta odločitev avtomatična povzročitev odločitve za dobro, za izpolnitev večje dolžnosti. V koliziji dolžnosti se človek ne odloča »ex industria«, saj bi hotel storiti samo dobro in nobenega zla; gre samo za iskrene zakonce in za nobene druge, ki storijo ,hic et nunc' vse, kar je v njihovi moči, da odvrnejo zlo; dejansko tudi preprečijo večje zlo. Odločitev za manjše zlo je v perpleksnem primeru dejansko prisiljena. Če gledamo na to odločitev teološko in psihološko, gre pri njej samo za »minus malum tolerare«.

S stavkom: »Neque vero... haec argumenta ut valida afferre licet: nempe, id malum eligendum esse, quod minus grave videatur«, papež torej ni hotel prepovedati aplikacije načela ,minus malum eligendum' za perpleksne primere, saj jasno pove, da prepoved velja le v primeru, ko bi se zakonskim dejanjem odvzemala plodnost »ex industria«. G. Martelet, ki je bil poglavitni oblikovalec teksta HV, odločno zatrjuje, da z gornjim stavkom papež ni hotel prepovedati izbiri manjšega zla v perpleksnem primeru, ampak je hotel le prepovedati opravičevanje (»justification«) kontracepcijskih dejanj, ki bi jih zakonci storili v koliziji dolžnosti kot manjše zlo, opravičevanje v smislu, da ta dejanja sploh niso nekaj slabega.⁶² V tem smislu pa francoski škofje kontracepcijskih dejanj, storjenih v koliziji dolžnosti kot manjše zlo, nikjer ne opravičujejo, ampak jasno učijo, da kontracepcija tudi v tem primeru »nikoli ne more biti nekaj dobrega«, ampak je »vedno neki nered«. Kar pravi Martelet, je utemeljeno z izrazom »comprobandos« 14. tč. HV.

Pavel VI. tudi ni mogel z omenjeno točko svoje okrožnice ukinjati načela ,in casu perplexo minus malum eligendum', saj je to načelo tradicionalno in splošno sprejeto moralno teološko načelo. Takih načel nobena papeška okrožnica ne more odpraviti. Če bi papež učil, da zakonci v per-

⁶¹ Str. 6.

⁶² Signification et portée de l'encyclique, v: NRTh, 1969, str. 1053 sl.

pleksnem primeru ne smejo izbrati tistega zla, ki je manjše, bi obenem učil, da morajo izbrati večje zlo, da se izognejo manjšemu! Tega pa ne more in ne sme!

Francoski škofje so torej 14. tč. HV aplicirali na dejansko življenje po tradicionalnih moralno teoloških načelih. Zato so ravnali v duhu okrožnice in ne »protiv« nje, kajti vsaka papeška okrožnica predpostavlja in mora predpostavljati aplikacijo po načelih, ki so v Cerkvi splošno sprejeta.

Čudimo se, da je Kuničić glede perpleksnega primera na področju urejanja rojstev, glede izbire manjšega zla v tem primeru, glede načela ‚non sunt facienda mala ut eveniant bona‘, glede 14. točke HV itd. francoskim škofom kaj očital. Sam namreč zagovarja mišljenje, da žena sme odvzeti spolnemu dejanju plodnost s kontracepcijo, ko se z njo brani pred krivičnim možem in obenem pred neodgovornim spočetjem.⁶³ Na podlagi katerega načela Kuničić to uči? On »primjenjuje načelo dopuštenosti čina cum duplici effectu«?⁶⁴ Potem mu je treba povedati, da je pogoj za uporabo tega načela najprej ta, da je predmet dejanja dober ali vsaj indiferenten, kar »svaki pa i početni poznavalec moralke mora uvidjeti.«⁶⁵ Kuničić pa neprestano trdi, in prav trdi, da je »izravno, namjeravano onemogućavanje plodnosti... protivno volji Božjoj, kao nedostojno čovjeka, kao nešto zlo u sebi.«⁶⁶ Tako kontracepcijsko dejanje ima torej slab predmet. Načelo ‚de actione cum duplici effectu‘ ga nikakor in nikdar ne dovoljuje! Direktno odvzemanje plodnosti zakonskemu dejanju kot obramba pred krivico itd. je dovoljeno učiti samo na podlagi načela ‚in casu perplexo minus malum eligendum‘!

Zakaj Kuničić očita francoskim škofom tisto, kar praktično sam uči?

(se nadaljuje)

⁶³ J. Kuničić, *Il diritto di legittima difesa nel matrimonio*, v: *Perfice Munus*, 1969, str. 2 sl.

⁶⁴ J. Kuničić, *Neka ‚nova‘ osporavanja u pitanju kontracepcije*, v: *Služba Božja*, 1971, str. 96. O tem vprašanju bom s Kuničićem dalje diskutiral na drugem mestu.

⁶⁵ Prim. prav tam.

⁶⁶ J. Kuničić, *Smijemo li kritizirati...*, n. d., str. 11.

Povzetek

»ALI SME DR. J. KUNIČIĆ KRITIZIRATI FRANCOŠKE ŠKOFE?«

Štefan Steiner

J. Kuničić, profesor za moralno teologijo v Zagrebu, je napisal brošuro z naslovom »Smijemo li kritizirati francuske biskupe?« V njej očita francoskemu episkopatu, da z ‚Note pastorale‘, torej z izjavo k enc. ‚Humanae vitae‘, zgublja »iz vida imperativ objektivnog morala« in zakoncem dovoljuje, da na področju urejanja rojstev delajo proti načelu ‚non sunt facienda mala, ut eveniant bona‘ in nauku ‚Humanae vitae‘. Dalje podtika temu episkopatu nauk, da je vest vrhovna instanca, na katero se zakonci smejo pozivati, da opravičijo

»svoje samovoljno postupanje«. Na podlagi teh očitkov sklepa, da so francoski škofje s 16. tč. ‚Note pastorale‘ zapadli situacijski etiki.

V pričujoči razpravi avtor zavrača Kuničićeve očitke. V prvem poglavju pokaže, da je Kuničić v svojem spisu povzel nauk francoskih škofov v neznanstveno metodo, nepristno. V drugem poglavju utemelji, da na področju zakonskega urejanja rojstev more ‚hic et nunc‘ priti zaradi kolizije dolžnosti (collisio officiorum) do perpleksne vesti in da se v tem primeru zakonci smejo po tradicionalnem moralnem nauku ravnati po načelu ‚in casu perplexo minus malum eligendum‘. Francoski škofje torej navajajo zakonce, da čim bolj izpolnijo objektivni moralni zakon.

Zusammenfassung

»DARF DR. J. KUNIČIĆ FRANZÖSISCHE BISCHÖFE KRITISIEREN?«

Stefan Steiner

J. Kuničić, Professor der Moral-Theologie in Zagreb, schrieb ein Büchlein mit dem Titel »Dürfen wir französische Bischöfe kritisieren?« In dieser Schrift wirft er dem französischen Episkopat vor, daß es mit der ‚Note pastorale‘ — also mit seiner Äusserung über die Enzyklika ‚Humanae vitae‘ — den Imperativ der objektiven Moral aus den Augen verliert«, indem es den Eheleuten erlaubt, auf dem Gebiet der Geburtenregelung gegen den Grundsatz, ‚non sunt facienda mala, ut eveniant bona‘ und gegen die Lehre von ‚Humanae vitae‘ zu handeln. Ferner unterschiebt er diesem Episkopat die Lehre, daß das Gewissen die oberste Instanz ist, auf die sich die Eheleute berufen dürfen, um »ihr eigenwilliges Handeln« zu rechtfertigen. Auf Grund dieser Vorwürfe schließt er, daß die französischen Bischöfe mit Punkt 16 der ‚Note pastorale‘ der Situationsethik verfallen sind.

In der nachfolgenden Abhandlung weist der Autor die Vorwürfe von Kuničić zurück. Im ersten Kapitel zeigt er, daß Kuničić in seiner Schrift die Lehre der französischen Bischöfe unwissenschaftlich, unrichtig zusammengefasst hat. Im zweiten Kapitel begründet er, daß er auf dem Gebiet der Geburtenregelung in der Ehe ‚hic et nunc‘ wegen der Kollision der Pflichten (collisio officiorum) zum perplexen Gewissen kommen kann und daß Eheleute in solchem Fall nach der traditionellen Sittenlehre handeln dürfen, nach dem Grundsatz ‚in casu perplexo minus malum eligendum‘. Die französischen Bischöfe leiten also die Eheleute an, das objektive Moralgesetz je besser zu erfüllen.

Résumé

»EST-IL PERMIS AU DR. J. KUNIČIĆ DE CRITIQUER LES ÉVÊQUES FRANÇAIS?«

Stefan Steiner

Le P. J. Kuničić, professeur de Théologie morale à Zagreb, est l'auteur d'une brochure au titre provocant: »Est-il permis de critiquer les évêques français?« Dans son opuscule il reproche aux évêques français d'avoir »perdu de vue les impératifs de la morale objective« dans leur »Note pastorale« sur l'encyclique Humanae vitae, en permettant aux époux d'aller contre le principe »non sunt facienda mala, ut eveniant bona« lorsqu'il s'agit du contrôle des

naissances. En plus, il fait dire aux évêques français que la conscience est l'instance suprême à laquelle peuvent se rapporter les époux pour justifier ainsi »leurs agissements arbitraires«. Il conclue de ce fait que les évêques français, avec le No. 16 de leur Note pastorale, tombent dans la morale de situation.

Dans l'étude qui suit, l'auteur refute les reproches du P. Kuničić. Dans le premier chapitre il montre que le professeur Kuničić a repris l'enseignement de l'épiscopat français de façon non scientifique, qu'il en a une approche fausse. Il explique dans le deuxième chapitre que dans le domaine du contrôle des naissances il peut se présenter le cas de la »collision des devoirs« (collisio officiorum) et le cas de la conscience perplexe. Les époux ont droit alors de se conformer au principe traditionnel: »in casu perplexo minus malum eligendum«. L'auteur conclue que les orientations des évêques français aux époux sont tout à fait conformes avec les principes de la morale objective.

Prenova posameznika in krščanskega občestva v duhu evangelija

Rafko Valenčič

Literatura

1. Konstitucije in odloki 2. vatikanskega cerkvenega zbora:
Dogmatična konstitucija o Cerkvi (C),
Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (CS),
Odlok o ekumenizmu (E).
2. Apostolska konstitucija *Paenitemini*, slovenski prevod, Ljubljana 1967.
3. Betz Otto (Herausgeber), *Gemeinde von morgen*, München (Verlag J. Pfeiffer) 1969.
4. Boros Ladislaus, *Aus der Hoffnung leben*, Olten u. Freiburg i. B. (Walter — Verlag) 1968.
5. Häring Bernhard, *Das Konzil im Zeichen der Einheit*, Freiburg—Basel—Wien (Herder) 1963.
6. Häring Bernhard, *Personalismo in filosofia e teologia*, Roma (Paoline) 1969.
7. Hortelano Antonio, *La Chiesa del futuro*, Assisi (Cittadella Editrice) 1969.
8. Hortelano Antonio — Della Torre Luigi (in drugi), *La messa in casa*, Assisi (Cittadella Editrice) 1969.
9. Lercaro Card. Giacomo, *La Chiesa nella città di domani*, Bologna (Dehoniane) 1968.
10. Schurr Viktor, *Konstruktive Seelsorge*, Freiburg i. B. (Seelsorge — Verlag) 1962.
11. Zovkić Mato, *Obnova Crkve prema II Vatikanskom saboru*, Zagreb (Kršćanska sadašnjost) 1969.
12. *L'avvenire della Chiesa*, *Il libro del congresso* — Bruxelles 1970, Brescia (Queriniana) 1970.

Zadnje desetletje je potekalo v znamenju 2. vatikanskega cerkvenega zbora. Tudi desetletja, ki so pred nami, bodo imela nalogo uresničiti bogat in zahteven program prenovitve vse Cerkve, vsega verskega življenja. Namen pričujoče razprave je podati najprej temelje prenove Cerkve, nato pa pokazati nekatera pota ali možnosti prenove posameznika in občestva v duhu evangelija.

I. Temelji prenove Cerkve

Na mnogoterih mestih koncil omenja potrebnost »prenove«, »spreobrnjenja srca«, »pokore«, »očiščenja«, »odpovedi« in »spokornosti«.¹ Le dobra dva meseca po koncu cerkvenega zbora je papež Pavel VI. ponovil iste zahteve v apostolski konstituciji »Paenitemini«.² Vprašanje, ki se nam ob vsem tem zbuja, je naslednje: ali je ta prenova neka trajna zahteva, ali morebiti samo izraz trenutne situacije, v kateri se nahaja Cerkev? Koncil pritrjuje prvemu: »Kristus kliče Cerkev na poti njenega romanja

¹ Prim. C 4, 1; 8, 3; 9, 3; 10, 2; 12, 2; 15, 35, 1; CS 11, 2; 21, 4; 26, 3; 37, 4; E 1, 2; 4, 2. 6; 6, 1. 2; 7, 1; 8.

² Omenjena konstitucija je izšla 17. februarja 1966.

k tistemu stalnemu prenavljanju, katerega je kot človeška in zemeljska ustanova vedno potrebna« (E 6). To prenavljanje zadeva vso Cerkev, ki »ima v svoji sredi grešnike, je hkrati sveta in vedno potrebna očiščevanja ter nikoli ne neha s pokoro in prenavljanjem« (C 8). Delo prenavljanja pa se v Cerkvi vrši ne s človeškimi sredstvi marveč »po delovanju Svetega Duha« (C 9).

Načelo »Ecclesia semper reformanda« ni torej izraz trenutne situacije Cerkve, še manj krik nemirnega časa, pač pa izraža samo bistvo Cerkve, ki je hkrati naravna in nadnaravna stvarnost, sveta in grešna in zato podvržena nepopolnostim in stalnemu prenavljanju. Koncil postavlja zahteve po trajnem prenavljanju Cerkve kot nekaj, kar izhaja iz narave Cerkve same. Vemo, da je prav na zadnjem koncilu Cerkev globlje »spoznala lastno skrivnost, v vsej širini pretehtala svojo naravo« (apostolska konstitucija »Paenitemini« 2; prim. tudi CS 2). Prišla je »vedno bolj do zavesti, da jo, čeprav naj bi bila po božji zamisli brez madeža in gube, vendarle sestavljajo ljudje, ki se lahko omadežujejo in se morajo zato neprestano spreobračati nazaj k Bogu in se prenavljati, ne samo notranje in osebno, ampak tudi zunanje in občestveno« (»Paenitemini« 2). Za krščanstvo je nekaj bistvenega, kakor pravi teolog E. Schillebeeckx, da ni nikoli zadovoljno z doseženim, ampak se mora vedno znova prenavljati in dopoljevati.³ Krščanstvo je vera v prihodnost, ki nam prinaša polnost božjega življenja; je ne samo pričakovanje prihodnjega, popolnejšega, ampak tudi delo za popolnejše.⁴

Če se Cerkev hoče zares prenoviti, pa je to mogoče uresničiti le preko prenove posameznika, ki se mora spokoriti in verovati evangeliju (prim. Mr 1, 15). Prav zadnji koncil je bil v pravem pomenu besede koncil spreobrnjenja mišljenja in srca, kar je tudi zahteva evangelija.⁵

V čem je neprestana prenova Cerkve? Moremo jo zajeti pod trojnim vidikom: 1. notranja ali duhovna prenova, 2. doktrinalna prenova in 3. prenova struktur.⁶

1. Ni dvoma, da je temelj vsake prenove notranjega, duhovnega značaja. Sprememba zunanjih oblik ali struktur še ne pomeni, da je prenovitveni proces zajel tudi globine posameznika ali neke skupnosti. Dobro vemo, da npr. prenova bogoslužnih obredov ne daje nobenega zagotovila, da je življenje vernih ljudi v resnici boljše in popolnejše. Zato koncil vztrajno naglašá prvenstvo notranje prenove. To, kar danes svet pričakuje od Cerkve, je njeno notranje prenovljenje, zvestoba evangeliju in evangelijskemu duhu, stalno teženje k boljšemu in popolnejšemu, dobrohotnost in razumevanje človeka in življenja.

2. Doktrinalna prenova zadeva predvsem vedno globlje in popolnejše spoznanje božjega razodetja in posredovanje tega razodetja svetu. Bog nam je govoril, toda govoril nam je v govorici določenega

³ E. Schillebeeckx, *Fede cristiana ed aspettative terrene*, v: *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Brescia (Queriniana) 1966, 132.

⁴ Prim. L. Boros, *Aus der Hoffnung leben*, Olten u. Freiburg i. B., 1968.

⁵ Prim. L. Della Torre, *La »pastorale della penitenza« dal Vaticano II al Direttorio*, v: *Rivista di pastorale liturgica* 6 (1968) V, 415.

⁶ Prim. M. Zovkić, *Obnova Crkve prema II Vatikanskom saboru*, Zagreb 1969, 2—19.

naroda, časa in kulture. Prav tako je Cerkev govorila in razlagala v jeziku določene dobe in kulture. Ali je ta govorica še razumljiva sodobnemu človeku? Cerkev se vedno bolj zaveda dolžnosti, da mora vsakemu človeku posredovati razodetje na njemu primeren in razumljiv način. Zato je potrebno klasične formulacije ali definicije ponovno pretresti in jih povedati v jeziku našega časa. S tem resnica prav nič ne izgubi, ampak pridobi, saj pred nami ponovno zaživi. Papež Janez XXIII. je v svojem govoru ob začetku 2. vatikanskega cerkvenega zbora takole rekel: »Eno je jedro starodavnega nauka, vsebovanega v zakladu vere; drugo pa je oblika oznanjevanja tega nauka in prav o tem drugem moramo veliko razmisliti, tudi s potrpežljivostjo, če je treba.«⁷ Eno je torej zaklad vere, ki je nespremenljiv, drugo pa je način, kako ga Cerkev posreduje svetu in ta se spreminja. Zato Cerkev spodbuja teologe, naj »iščejo čimbolj primeren način, kako bi verski nauk posredovali ljudem svojega časa« (CS 62).

3. Potrebnost prenovne struktur pa izhaja iz dejstva, da se je v Cerkvi in njenih institucijah nabralo marsikaj, kar je le časovno pogojeno in danes vernim, še bolj pa nevernim ljudem zakriva pravo podobo Kristusove Cerkve. Tu seveda ne gre za dogmatično, hierarhično ali zakramentalno strukturo Cerkve, ki bi jo bilo treba spremeniti, pač pa gre za prenovno zunanji oblik, ki se vse prepočasi spreminjajo glede na velike spremembe na različnih področjih družbenega, znanstvenega in tehničnega življenja.⁸ Ni torej dovolj samo notranja, duhovna prenova Cerkve in kristjana, ampak je potrebna tudi prenova zunanji oblik, ki ne ustrezajo več, ki so morda že anahronistične, neustrezne in nepopolne. Zato se je koncil ukvarjal s konkretnimi načrti za prenovno cerkvenih struktur, npr. vzgoje v semeniščih, življenja in dela duhovnikov, redovniškega življenja, škofovske službe, misijonske dejavno ti Cerkve, laičnega apostolata in podobno.

Zavest, da je prenavljanje ne samo trenutna ampak trajna naloga Cerkve, bo odslej morala biti vedno prisotna v cerkvenem življenju. Preteklost nam govori, da temu ni bilo vedno tako. Kristusovo zagotovilo Cerkvi: »Ti si Peter (Skala) in na to skalo bom sezidal svojo Cerkev in peklenška vrata je ne bodo premagala...« (Mt 16, 18) in »...jaz sem z vami vse dni do konca sveta« (Mt 28, 20) je marsikdo pomanjkljivo razumel, kar triumfalistično. Res je Cerkev preživela preganjanja, nasprotovanja, različne družbene sisteme. Zato se je v marsikateri glavi porodilo prepričanje, da so tudi cerkvene strukture večne, nespremenljive in nenadomestljive. Prav takšno prepričanje pa je zadrževalo potrebno prilagojevanje in prenavljanje Cerkve in njenih struktur potrebam časa. Tu je tudi treba iskati vzrok odtujitve Cerkve svetu in sveta Cerkvi. Kristus je sicer dal Cerkvi zagotovilo, da bo ostal z njo do konca sveta, da jo bo vodil in varoval. Nobeno zagotovilo pa ni dano, da bo Cerkev ostala prisotna do konca sveta npr. med Slovenci, če ne bomo tudi sami za to poskrbeli in delali.

V dveh poglavjih bomo pregledali nekatere osnove, na katerih je mogoče začeti prenovno verskega življenja posameznika in skupnosti.

⁷ Slovenski prevod, Ljubljana 1963, 8.

⁸ M. Zovkić, n. d. 15.

II. Prenova posameznika v duhu evangelija

Ni namen te razprave dati izčrpen prikaz pastoralnih navodil za prenavo, ampak le nekatera, ki se zde za naše prilike in potrebe izvedljiva in tudi potrebna.

1. Kot prvi temelj vse prenove v luči evangelija in koncila stoji pred nami človek, vrednotenje njegovega življenja in poklicanosti, ne v osamljenosti njegovega bivanja, ampak v njegovem odnosu do Boga. Mogoče se ta trditev zdi nenavadna, vendar je treba reči, da se teologija vedno bolj ukvarja s človekom, da išče Boga v človeku in njegovem življenju, da je ne samo znanost o Bogu ampak tudi znanost o človeku. Bog se nam razodeva kot živi Bog, ki hoče človeku nekaj povedati.⁹ Če hočemo vedeti, kaj je in kaj naj bo naše življenje, je treba vedeti, kaj Bog misli o človekovem življenju, kakšni so njegovi načrti. Noben koncil doslej se ni toliko ukvarjal s človekom kakor ravno zadnji.¹⁰ Človeku je skušal v luči vere pokazati vrednost njegovega življenja, njegove poklicanosti, »naj bo s celotno svojo naravo z njim (Bogom) združen v večnem občestvu neminljivega božjega življenja« (CS 18).

Pomanjkljivost vsakdanjega gledanja na človeka v sedanjem času je prav v tem, da človeka in njegovega življenja dovolj ne vrednoti. Vse preveč v človeku gleda le proizvajalca dobrin, stroj, za katerega se nihče več ne zmeni, potem ko je izpolnil svojo nalogo ali dotrajal. Tudi pojav socializacije ni vedno v prid posameznemu človeku.¹¹ Vsak človek pa nosi v sebi nekaj posebnega, enkratnega in neodtujljivega; ne more izginiti v nič, njegova zemeljska eksistenca se ne ponovi, ne more postati nekdo drug. Dana mu je posebna življenjska naloga, katero more izpolniti samo on in nihče drug. Tu seveda ne gre za izpolnitev nekega zunanjega dela, ki bi ga končno mogel opraviti tudi nekdo drug. Gre za najvažnejšo nalogo: za notranjo graditev človekove osebnosti, za rast osebnosti. To najvažnejšo življenjsko nalogo more in mora vsakdo sam izpolniti.¹²

Zato ima vsakdo pred Bogom posebno, le njemu lastno ime. Kristus v evangeliju pravi: »Jaz sem dobri pastir in poznam svoje ovce...« (Jan 10, 14). Prav tako je vsakdo deležen posebnega božjega klika in tudi poklica, kateremu se je dolžan odzvati. Vse namreč Bog kliče k svetosti, vendar ne po isti poti.¹³ V tej luči mora človek gledati in vrednotiti svoje življenje, poklic, pot, na katero ga Bog kliče. V isti luči pa bo gledal tudi na življenje vsakega človeka in mu bo pomagal spoznati in doseči pot, ki jo je Bog le njemu namenil.

2. V tej zvezi je treba poudariti potrebnost zdravega pluralizma in vzgoje zanj. Pluralizem se kaže na različnih področjih osebnega in družbenega življenja; v načinu mišljenja in presojanja, v medsebojnih odnosih, v raznolikosti institucij. Priče smo pojavu v svetu, ki daje veliko

⁹ Prim. Y. Congar, *Le Concile au jour le jour, Quatrième session*, Paris (Les Éditions du Cerf) 1966, 170—174.

¹⁰ Zato pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pravi: »V središču vsega našega razpravljanja je torej človek, človek v svoji enoti in celoti, s telesom in dušo, s srcem in vestjo, z razumom in voljo« (3, 1).

¹¹ Prim. CS 6, 5; 25, 3.

¹² Prim. B. Häring, *Personalismo in filosofia e teologia*, Roma 1969.

¹³ Prim. C 11, 3; 32, 3 ter celotno IV. poglavje (39—42).

večje možnosti razvoja posamezniku in raznim institucijam, kar v polpretekli dobi ni bilo mogoče — ali vsaj ne v takšni meri, saj je bila družba bolj zaprta, nenaklonjena raznolikosti misli in dejanj. Takšno stanje je vladalo tudi v Cerkvi, ki je bila močno povezana s svetnimi strukturami. Pomislimo na alternativni odnos do drugovercev ali brezvercev, na misijonsko delo Cerkve, ki je vse premalo upoštevalo pozitivno stran verovanja poganskih ljudstev in podobno. Danes Cerkev priznava pluralizem idej, misli in iskanj, kultur, družbenih sistemov, delovanja. Pluralizem je med nami kot znamenje časa, kot znamenje božje govorice. Bog nas spoštuje in slehernega človeka kliče na njemu primerno pot. Najbrž smo bili kar preveč navajeni, da morajo vsi enako misliti, govoriti in delati, vsi iti po isti poti, če hočejo doseči človeško popolnost, svetost in zveličanje. Božji Duh pa veje in dela, kjer hoče.

Koncil je v Cerkvi priznal princip zdravega pluralizma tudi glede cerkvenih institucij: liturgija naj bo v domačem jeziku, naj prevzame tudi nekatere značilnosti domače kulture in izročila, prav tako naj bo vzgoja v semeniščih prilagojena domačim razmeram in potrebam, škofovske konference naj bodo svobodnejše v upravljanju domačega teritorija, »Index librorum prohibitorum« je postal le še zgodovinska zanimivost, saj mora vsak sam presoditi, kaj mu je v škodo. Če torej hočemo prenoviti naše versko življenje, potem je treba urediti medsebojne odnose v duhu pluralizma (ali dialoga), to je v duhu ljubezni in razumevanja človeka in v zvestobi resnici. To velja za odnose v družini, v skupnosti, v župniji, v vsej Cerkvi, za odnose do vernih in nevernih.

3. Ko govorimo o prenovi posameznika v duhu evangelija, ne moremo mimo trditve, da je za to preново potrebna vera in sicer o s e b n a v e r a. Iz vere rastejo dejanja, ljubezen in zaupanje do Boga, ljubezen in dobrohotnost do sočloveka. Prav tako je tudi namen vse preнове, da bi vera v nas rasla, da bi postala vedno bolj izraz našega prepričanja.

Priče smo pojavu, da v sedanjem svetu nekateri prav zaradi načina življenja prihajajo do bolj zrele in osebne vere, »do bolj živega čuta za Boga« (CS 7), drugim pa ravno sedanji način življenja otežuje spoznanje Boga, tako da »vedno številnejše množice praktično odpadajo od vernosti« (CS 7). Dejstvo je, da vera iz dneva v dan postaja vedno manj samo moč navade; ali se prečisti in utrdi, ali pa preneha. Znano je, kaj so pomenile zadnja tri desetletja za vernost slovenskega človeka. Podobno bi mogli reči tudi za druge dežele po svetu. Tradicija je marsikje, zlasti na deželi, še vedno zelo močna in vplivna. Res je, da tradicije ne smemo podcenjevati, a tudi ne precenjevati; lahko je močna opora, da ljudje ohranijo vernost. Nikakor pa ne sme biti edina opora vernosti. Če je nekdo veren samo iz tradicije, je njegova vera preslabotna, da bi mogla kljubovati nevarnostim, katerim je danes izpostavljen prav vsak človek in to ne samo v tujem ampak tudi v domačem okolju. Sociološke raziskave nam glede tega posredujejo zgovorne podatke in vsak praktični pastoralni delavec jih more ugotoviti v svojem delokrogu.

Potrebno je torej ljudi vzgajati k zrelejšemu sprejemanju vere in življenja po veri. Kako to doseči, katera sredstva uporabljati? Omenil bi le dvoje in sicer a) prenovljeno liturgijo ter b) branje

svetega pisma. Oboje nam je takorekoč vsak dan pri roki, da se moremo ob tem bogatiti in prenavljati.

a) Liturgija je po štirih stoletjih doživela popolno prenovitev. Pred nami so prenovljeni obredi maše, krsta, poroke in pogreba, drugo bo prenovljeno v doglednem času. Koncil je najprej obravnaval vprašanje preнове bogoslužja in krščanskega življenja preko bogoslužja. Brez dvoma je liturgija eden izmed najmočnejših dejavnikov verske vzgoje, poglobitve v veri ter osebne in občestvene preнове. Bogoslužna opravila pred nami obnavljajo skrivnosti našega odrešenja. To ni samo spomin na neko zgodovinsko dejstvo, je veliko več. Bog je po svojem odrešitvenem dejanju zopet med nami, deluje v nas, nas posvečuje in odrešuje. Prenovljeni obredi močno naglašajo potrebo in vrednost oznanjevanja božje besede. Občestvo je zbrano, da posluša glas svojega Boga in Učitelja. Zato je duhovniku, voditelju svetega zbora zaupana odgovorna naloga, da zbrano občestvo uči, vzgaja, mu oznanja božja dela: ljubezen, dobroto in usmiljenje. Od duhovnika je v veliki meri odvisno, koliko bodo ljudje razumeli duha prenovljene liturgije in se tudi sami prenavljali.

Liturgija nas poleg tega uči pravega molitvenega duha. Tu gre za liturgično molitev, ki je molitev vse Cerkve, in za osebno molitev, h kateri nas mora liturgija vzgajati.

Naš čas je nenaklonjen molitvi in zbranosti. Življenje nas poriva naprej, da ne živimo trenutka, ki nam je na voljo, ampak mislimo in načrtujemo za bodočnost. Molitev pa zahteva zbranosti, kajti Bog nam govori tedaj, ko smo ga pripravljeni poslušati. Mogli bi reči, da je tudi molitev prvenstveno poslušanje Boga, njegove govornice in šele tedaj tudi naša beseda Bogu, kakor je tudi razodetje prvenstveno božji poseg v naše življenje, dokaz »ne, da smo mi ljubili Boga, temveč, da je on nas ljubil in poslal svojega Sina v spravo za naše grehe« (1 Jan 4, 10). K tej zbranosti, poslušnosti Bogu mora človeka vzgajati tudi liturgija: takrat ko skupno moli ali poje, ko posluša, ko se sam pogovarja s svojim Bogom. Nujno je potrebno, da so ti trenutki zbranosti vsakemu zagotovljeni. Res je liturgija bogočastje vsega božjega naroda, vse Cerkve, a posameznik ne sme izginiti ali se izgubiti v množici, kajti Bog hoče prav njemu nekaj povedati in tudi on naj ima priložnost Bogu reči svoje misli. Vera je nekaj osebnega in občestvenega, prvenstvo pa ima gotovo osebnostno, brez katerega ni občestvenosti. Zlasti novi mašni obred daje veliko možnosti, da se tako posameznik kakor tudi vse občestvo v tihoti zavedo, da so sedaj pred Bogom in se z njim pogovorijo.¹⁴ Tako naj bo liturgija učiteljica molitve: molitve, ki bo osebna in občestvena, tiha in glasna, poslušanje božje govornice in naša govornica Bogu.

b) Svetopismo je prav tako močan dejavnik pri verski prenovi. Vera je iz oznanila in tudi verska prenova se hrani iz oznanila. Poleg branja in razmišljanja božje besede pri bogoslužnih opravilih je danes vedno več možnosti izrabe svetega pisma: branje in razmišljanje svetega pisma v bibličnih krožkih, v družinah, v veroučnih skupinah, zlasti pri pošolskih, srednješolskih ali študentih, — pri raznih srečanjih in podobno.

¹⁴ Sveta maša. Navodila za maševanje in mašne molitve, Ljubljana 1969, št. 32, 56 oziroma strani 127 (3), 128 (6) in 135 (110 in 111).

Izkušnje govore, da je vedno več ljudi, ki znajo prisluhniti božji govorici svetega pisma. Potrebno je zlasti mladim ljudem odkriti vrednost svetega pisma. Ta možnost je dana že v višjih razredih osemletke, ko mlad človek išče življenjske orientacije. V naslednjih letih je dovzetnost še večja. Mnogi kateheti imajo navado, da pri veroučni uri, srečanju ali verskem predavanju najprej preberejo odlomek iz svetega pisma, o tem razmišljajo in debatirajo. Na ta način se takoj ustvari vzdušje božje prisotnosti, povezanosti skupnosti (razreda, krožka ali skupine) v božjem imenu. Naj govori Bog, osebno, neposredno.

V zadnjih letih se je marsikje (v svetu in tudi pri nas) udomačilo bogoslužje ali opravilo božje besede. Možno je, da takšno opravilo božje besede nadomesti nedeljske ali praznične večernice, seveda ob najbolj primerni uri. Duhovnik sam ali v dogovoru z verniki, ki se za stvar zanimajo, pripravi program: izbere vsaj dve berili in evangelij, primerne pesmi, molitve, prošnje za vse potrebe. Seveda je treba vse izbrati pod določenim vidikom: glede na starost prisotnih vernikov (drugače za odrasle, zopet drugače za mladino), glede na cerkveno leto oziroma značaj, ki ga hočemo opravilu dati (pričakovanje v adventu, spokornost v postnem času, priprava na prihod Sv. Duha, molitev za potrebe domačega občestva ali vse Cerkve in podobno). Potrebno je seveda, da tudi duhovnik pripravi primerno razlago oziroma homilijo. Zagotovljeno naj bo nekaj trenutkov tihote, da lahko tudi vsakdo sam moli. Primerne pesmi, petje ali molitev psalmov bodo opravilo poživile. Sedanje mašno besedno bogoslužje nam more služiti kot shema, po kateri pripravimo opravilo božje besede. Opravilo naj traja od pol do tri četrt ure.

Sveto pismo nam more služiti tudi kot osebna ali družinska molitev, ali molitev neke skupine. Zelo so za to primerni zlasti nekateri psalmi in odlomki iz prerokov.

Prav tako je mogoče pri spovedi navajati ljudi, mlajše in starejše, k branju svetega pisma. Namesto preveč šablonskega nalaganja pokore moremo penitentu svetovati ali naložiti branje in premišljevanje določene ali poljubno izbranega odlomka iz svetega pisma. Zlasti bo takšna »pokora« primerna mladim ljudem. Smisel takšne pokore je v tem, da človek vzame prebrano in premeditirano besedo svetega pisma kot program svojega spreobrnjenja, kar zakrament pokore tudi mora biti. Seveda to predpostavlja, da spovednik dobro pozna sveto pismo, ki naj bi ga drugim priporočal brati.

4. Iz vsega, kar je doslej povedano, raste v človeku čut odgovornosti. Gre za odgovornost, kako bo človek uporabil svoje življenje, čas, sposobnosti, poklic, delo in zlasti, kako bo samega sebe vzgajal, da bo v njem rasla človeška in krščanska osebnost.

Končno gre tudi za odgovornost ali boljše soodgovornost, ki jo vernik ima kot član Cerkve in zemeljske družbe. Odgovornost namreč zajema človekovo osebno, versko in socialno življenje in udejstvovanje. Koncil je pokazal na dogmatične temelje soodgovornosti v Cerkvi. Kristjani so namreč »s krstom včlenjeni v Kristusa in s tem uvrščeni v božje ljudstvo« ter so »s krstom na svoj način postali deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe in izvršujejo svoj delež poslanstva celotnega

krščanskega ljudstva v Cerkvi in v svetu«. (C 31). Cerkev je na zadnjem koncilu prvič v zgodovini natančneje opredelila mesto in vlogo laika v Cerkvi in njenem delu. Soodgovornost kristjana v Cerkvi ne temelji torej na dejstvu, da je marsikje v svetu veliko pomanjkanje duhovnikov, redovnikov ali laških pomočnikov, marveč na dejstvu, da je delo in odgovornost za druge (v Cerkvi in v svetu) kristjanova poklicanost, dolžnost in odlika. Neka vrsta »klerikalizma« je tudi v tem, če kdo meni, da more le duhovnik vsako delo najbolje opraviti. Vendar je takšen način mišljenja in ravnanja le podpiranje neodgovornosti in nezrelosti. Stvar s tem ni rešena, ampak preložena na poznejši, še zahtevnejši čas.

III. Prenova občestva v duhu evangelija

Nekateri vidiki občestvene prenove so bili vsaj delno nakazani že v prejšnjem poglavju: vzgoja k zdravemu pluralizmu in k soodgovornosti. Tudi občestvo se mora neprestano prenavljati.¹⁵ Cerkev kot skupnost se razmeroma počasi prenavlja in prilagaja.¹⁶ Zato marsikaterega vernega, še bolj pa nevernega človeka motijo razne zunanje oblike verskega življenja, ne more jih razumeti in sprejeti, čeprav morda priznava vrednost in resničnost evangelija.

Če bi hoteli ugotoviti, v katero smer gre prenova Cerkve kot občestva, potem je treba reči, da je ta prenova usmerjena v življenje prve Cerkve, kakor nam jo zlasti prikazujejo Apostolska dela in potrjuje zgodovina prvih stoletij.

1. Prva značilnost te Cerkve je v tem, da je družba svetih, občestvo verujočih, občestvo teh, ki se ljubijo med seboj. »Bili so pa stanoviti v nauku apostolov in bratski skupnosti, v lomljenju kruha in molitvah« (Apd 2, 42). Celo živeli so skupaj in imeli vse skupno ter z dobrinami skupno razpolagali (prim. Apd 2, 44—45; 4, 32). To sicer ni bilo ukazano, pove nam pa, kakšen duh je vladal v tej skupnosti. Njihovo življenje pred svetom je bilo izraz globokega notranjega prepričanja, edinosti in medsebojne ljubezni. Te vezi so bile še toliko pristnejše, ker vere navadno ni sprejel le posameznik, ampak cela družina (prim. Apd 16, 15, 32; 18, 8; 2 Tim 1, 16; 4, 19; 1 Kor 1, 16; Rimlj 16, 3—5). Tako je torej prva Cerkev rasla v domačem, družinskem, občestvenem duhu in okolju.

V prenovi sedanjega cerkvenega občestva se javljajo precej podobne značilnosti. Nekateri teologi¹⁷ celo menijo, da bo Cerkev bodočnosti zelo podobna prvi Cerkvi: da bo to Cerkev manjših skupin, ki se bodo (ali se že) porajale povsem spontano, neorganizirano in vendar iz neke notranje potrebe, ker čutijo, da vera ni le osebna zadeva, da vere pač ne morejo živeti vsak sam zase, ampak le v občestvu z drugimi enako mislečimi. Viktor Schurr dobesedno pravi: »Domača Cerkev, domače občestvo je

¹⁵ Prim. apostolsko konstitucijo Paenitemini 2; E 4, 6; 6; C 8, 3; 9, 3.

¹⁶ Prim. K. R a h n e r, Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, 463.

¹⁷ V. S c h u r r, Konstruktive Seelsorge, Freiburg i. B. 1962, 29—30; A. H o r t e l a n o, La Chiesa del futuro, Assisi 1968, 16—22.

svetopisemski temelj našega apostolata v mestnih četrtih, misijonskega dela družin in pastoracije družine».¹⁸

Večina gibanj za prenovo krščanskega občestva v sedanjem svetu gradi prav na tem temelju: graditi in živeti Cerkev v malih skupinah, v občestvu, v družini. Ta občestva s svojim življenjem pričajo za Kristusa, za njegov evangelij resnice, ljubezni in dobrote. Naj navedem le nekatera izmed takšnih gibanj: Équipes Notre-Dame (družine), Pro Civitate Cristiana (inteligenca), Giuventù studentesca (mladina, študentje), Focolarini (splošno), Cursillo (splošno) in druga.

Pastoralisti vedno bolj poudarjajo važnost teh spontanih skupin za rast Cerkve, občestva in posameznika. Dosedanje pastoralno delo je marsikdaj nihalo med dvema skrajnostima: med pretirano individualistično vzgojo, ki je skrbela le za posameznika in mu ni pokazala poti v skupnost, v Cerkev, in med pretirano čredno vzgojo, ki je posameznika premalo upoštevala. Te spontane skupine pa so ubrale srednjo pot: upoštevajo posameznika, kakor ga tudi Bog upošteva in osebno kliče v združenje s seboj, ter upoštevajo tudi občestvo, v katero se verni človek mora vključiti. Pastoralija gre vedno bolj za tem, da človeka »dobi« ali zajame v tistem okolju, v katerem človek živi, in ga tam tudi oblikuje. Zato pastoracija tudi vedno bolj upošteva družino, skupine mlajših ali odraslih ljudi, ki se zbirajo zaradi skupnih interesov (poklicno delo, razvedrilo, šola, svobodne in zlasti verske dejavnosti).

Svetopisemska in življenjska resnica je, da Cerkev raste iz malega, iz gorčičnega zrna (prim. Mt 12, 31—32). Masovno delo ali vzgoja navadno nima trajnejših in globljih uspehov. Potrebna je seveda tudi individualna vzgoja, ki naj posameznika na primeren način vključi v skupnost verujočih (v družini, med prijatelji, v župnijskem občestvu) in v vso Cerkev. Dejstvo je, da posameznik težko ostane na višini krščanskega poklica, če ne najde primerne skupnosti verujočih, s katerimi živi svojo vero.¹⁹ Zlasti je potrebno imeti to pred očmi danes, ko je okolje vedno bolj razkristjanjeno in nenaklonjeno verskemu življenju. Posebno so zaradi tega prizadeti tisti ljudje, ki se selijo iz enega kraja v drugi in ob prihodu v novo okolje dokaj težko najdejo čas in možnost za vključitev v krščansko občestvo.

Zgoraj omenjeni principi prenove preko malih skupin nudijo Cerkvi, tudi Cerkvi na Slovenskem, nove možnosti pastoralnega dela in rasti. Verjetno v vsaki naši župnijski skupnosti že obstajajo vsaj nekatere skupine, ki jih je treba še posebej oblikovati. Sem lahko štejemo: ministrantske skupine, razne cerkvene pevske zборе (mladinski, moški, mešani), veroučne skupine, zlasti pošolske ter iz višjih razredov osemletke, študentske veroučne skupine, mlade družine in podobno.²⁰ Delno smemo sem prištevati tudi razna srečanja in romanja. V vernikih, ki tvorijo posamezno skupnost, je treba vzgajati občestvenega duha, da se bodo čutili med seboj povezane, odgovorne drug za drugega, da bodo preko občestva oblikovali svojo

¹⁸ V. Schurr, n. d. 29.

¹⁹ Prim. o tem vprašanju V. Schurr: Seelsorge in einer neuen Welt. Pastoral der Umwelt und des Laientums, Salzburg (Otto Müller Verlag) 1957.

²⁰ O pastoraciji družin glej: Cerkev v sedanjem svetu 4 (1970) XI—XII.

krščansko osebnost. Težko se bo nekdo čutil povezanega z vso Cerkvijo, če najprej ne čuti povezanosti in pripadnosti določeni skupnosti (npr. župnijski). Zavest pripadnosti občestvu, božjemu narodu, je za krščanstvo nekaj bistvenega. Preko te zavesti se oblikujejo in prenavljajo omenjena župnijska jedra, vsa župnija in celotna Cerkev.

Pastoralno delo Cerkve mora torej posvečati vedno večjo pozornost oblikovanju teh skupin. Ni dovolj samo imeti ministrante ali pevski zbor, ki dobro izpolni svojo pevsko nalogo. Potrebno je, da je določena skupnost Cerkev v malem, da je živ organizem, ki pričuje za Kristusa in njegov evangelij. Prav tako je naloga pastoralnega dela Cerkve, da išče novih oblik povezovanja vernih v manjše skupnosti. Tako se ustvarjajo nove, prikladnejše oblike življenja in prisotnosti Cerkve v svetu, mogoče mimo dosedanjih oblik in vendar ne proti njim.

Morebitni pomislek, da je v takšnem načinu pastoralnega dela skrita nevarnost sektaštva, razdrobljenosti in zato tudi neenotnosti, je sicer upravičen, saj nam zgodovina — tudi domača — to potrjuje. Zato je potrebno pri delu s skupinami na to posebej paziti. Življenje prvih kristjanov nam glede tega daje zgovoren dokaz njihove povezanosti, medsebojne ljubezni, pomoči in skrbi, ki so je bili deležni bratje v stiski.²¹

2. Druga značilnost življenja prve Cerkve pa je v tem, da se je krščanska skupnost oblikovala iz oltarnega, evharističnega občestva. »Bili so pa stanovitni v nauku apostolov in bratski skupnosti, v lomljenju kruha in molitvah« (Apd 2, 42). Zbirali so se bodisi v templju bodisi v hišah: »Vsak dan so enodušno še prihajali v tempelj, lomili po hišah kruh in uživali jed z veselimi in preprostimi srcem, hvaleč Boga in priljubljeni pri vsem ljudstvu« (Apd 2, 46—47), Bogoslužje prvih krščanskih skupnosti ni bilo nekaj masovnega, pač pa domača, hišna liturgija, ki združuje in povezuje manjši krog ljudi, ki so si edini v veri in bratski ljubezni.

V sedanjem času so vedno številnejši poskusi, da bi v evharističnem bogoslužju bila bolj izražena neka domačnost, še večja neposrednost, globlje in trajnejše spoznanje božje prisotnosti. Zato se evharistično bogoslužje opravlja v manjših skupnostih, izven doslej predpisanega prostora (cerkve ali kapele), v dvoranih, učilnicah, tudi na domovih. Praktični pastoralni delavci vidijo v tem celo nujno zahtevo tako imenovane misijske pastore, ki se želi sedanjemu človeku približati v njegovem vsakdanjem okolju: na delu, v tovarni, na kraju rekreacije, v hribih ali na morju in podobno. Posebej je v takšnih primerih potrebno poudariti oznanjevalno vrednost bogoslužja, saj gre pogosto za ljudi, ki so Cerkvi odtujeni. To vprašanje bi zahtevalo posebno ter izčrpnjšo študijo, kar pa ni namen te razprave.

Gre predvsem za to, da je mogoče preko evharističnega bogoslužja v malih skupinah te skupine oblikovati in preko njih vplivati na prenovno krajevno Cerkve. Skupnost vernikov, ki je zbrana pri bogoslužju, ni neka amorfna masa, kakor so — žal — mnogotere nedeljske maše. Preko bogoslužne skupnosti se izraža in se mora izražati skupnost v veri in ljubezni. Če hoče Cerkev to doseči, je treba začeti pri manjših, spon-

²¹ 1 Kor 16, 1—4; 2 Kor 8, 11—15.

tanih skupinah, kjer se ljudje med seboj poznajo in hkrati želijo združiti v Kristusovem imenu.²²

Takšna »domača« liturgija nima namena zmanjšati vloge sedanjemu načinu (župnijske) maše. Hoče le, da se manjše skupnosti preko domače liturgije vzgajajo za občestvenost, da vero ne samo izpovedujejo, ampak dejansko tudi živijo v skupnosti s svojimi brati. Zato bi bila praviloma takšna domača liturgija med tednom, gotovo v manjšem krogu ljudi, v nedeljo pa naj bi skupina bila animator župnijske maše oz. župnijskih maš. Tako je skupina nujno usmerjena v apostolatsko delo, da kot kvas deluje in prenavlja določeno cerkveno občestvo.

Dejansko je mogoče takšen način bogoslužja uresničiti v skupinah, ki so našete že zgoraj (pod točko 1). Seveda je potrebna primerna priprava, da bi bogoslužje v resnici pomenilo za vsakega soudeleženca še tesnejšo povezavo s Kristusom in z brati. Vsaka improvizacija je pri tem neumestna in škodljiva. Razna srečanja, romanja, sestanki, vzgojne ure, izleti, veroučne ure in podobno, ki jih danes duhovniki organizirajo za zgoraj omenjene skupine, morejo biti primerna priložnost za takšno bogoslužje. Poudarek je sedaj seveda na bogoslužju, na Kristusovi prisotnosti v občestvu. Na ta način v prisotnih raste tudi zavest pripadnosti Cerкви, Kristusovemu skrivnostnemu telesu, ki ga prav zakrament evharistije najgloblje ponavzočuje.

In še beseda glede prostora za omenjeno bogoslužje. Gotovo je za to primernejša manjša cerkev, kjer je skupnost v resnici zbrana okrog oltarja, da je tudi zunanji videz izraz notranje povezanosti in edinosti. Prav tako bo primeren kak drug prostor (veroučna učilnica), ki ga ad hoc primerno pripravimo.²³

* * *

»Odrini na globoko in vrzite svoje mreže na lov« (Lk 5, 4). To so besede, ki jih Kristus danes govori svoji Cerкви. Zato Cerkev gradi na Kristusovi besedi v prepričanju, da božji Duh, ki ga je Kristus obljubil in poslal, vodi prenovo Cerkve. Koncil je bil delo Svetega Duha in je zato tudi vsa prenova njegovo delo. Apostoli so na Kristusovo besedo vrgli mreže v morje in njihovo zaupanje je bilo poplačano. Potrebno je torej, da z istim zaupanjem in vztrajnim delom tudi danes Cerkev dela za svojo prenovo.

²² Prim. A. Hortelano, *La Chiesa del futuro*, Assisi 1969, 81; A. Hortelano — L. Della Torre (in drugi), *La messa in casa*, Assisi 1969, 5—41.

²³ Nekateri (npr. gibanje »Pro Civitate Cristiana«) imajo posebna dovoljenja od Svete stolice, da morejo evharistično bogoslužje opravljati tudi na domovih, ko predhodno o tem obvestijo krajevnega škofa. Prim. A. Hortelano, *La Chiesa del futuro*, Assisi 1969, 83.

Povzetek

PRENOVA POSAMEZNIKA IN KRŠČANSKEGA OBČESTVA V DUHU EVANGELIJA

Rafko Valenčič

Drugi vatikanski cerkveni zbor je v svojih dokumentih močno naglasil nujnost prenove vse Cerkve, posameznika in občestva. Nujnost te prenove ni morda samo trenutna zahteva, pač zaradi razmer, v katerih se Cerkev danes nahaja, ampak izhaja iz narave, iz samega bistva Cerkve, ki se mora nenehno prenavljati in očiščevati (E 6).

Pričujoča razprava ima namen podati le nekatere teoretične in praktične smernice za prenovo posameznika in občestva. Predvsem gre za izrabo tistih možnosti, ki jih nakazuje zadnji cerkveni zbor in so nam dane v konkretni situaciji.

Prenova posameznika temelji na vrednotenju človeka, njegovega življenja in poslanstva, poklicanosti k božjemu življenju. Vsi ljudje so poklicani k svetosti in k združenju z Bogom, vendar ne vsi po isti poti. Če se bodo tega zavedali, bo med ljudmi vladal zdrav pluralizem in tudi vera bo vedno bolj izraz osebnega prepričanja in zavzetosti. Prav tako nam obnovljena liturgija, ki je posebej poudarila važnost branja in razmišljanja svetega pisma, daje novih možnosti za poglobitev vere in prenovo življenja.

Prenova krščanskega občestva privzema nekatere značilnosti, ki so bile lastne Cerkvi apostolske dobe in prvih stoletij. Cerkev je skupnost verujočih, ki so enega duha in enega srca, se med seboj ljubijo in si pomagajo. Kristjani so se zbirali po domovih, živeli v družinskem vzdušju, njihova skupnost pa je rasla iz evharističnega občestva.

Zusammenfassung

DIE ERNEUERUNG DES MENSCHEN ALS INDIVIDUUM UND DER CHRISTLICHEN GEMEINSCHAFT IM GEISTE DES EVANGELIUMS

Rafko Valenčič

Das zweite vatikanische Konzil hat insbesondere herfordgehoben, wie dringlich es ist, die gesamte Kirche, so ihre eizelne Mitglieder wie die ganze kirchliche Gemeinschaft zu erneuern. Diese Dringlichkeit ist aber keineswegs nur eine Forderung des Augenblicks, die etwa durch die in der Kirche vorherrschenden Verhältnisse hervorgerufen wird, dieses Verlangen quillt vielmehr aus der Natur, aus dem Wesen der Kirche selbst. Diese muß unaufhörlich erneut und ständig geläutert werden (Unitatis Redintegratio, 6).

Die vorliegende Abhandlung will nur einige theoretische und praktische Richtlinien vorbringen, nach denen die Erneuerung der kirchlichen Gemeinschaft vollführt werden sollte. Vorerst sind jene Möglichkeiten zu berücksichtigen, die vom letzten Kirchenkonzil angeführt werden oder denen wir in einer konkreten Situation begegnen.

Die Erneuerung des persönlichen christlichen Lebens gründet sich auf der Bewertung des Menschen, seines Lebens, seiner Sendung und seiner Berufung zum göttlichen Leben. Alle Menschen sind zur Heiligkeit und zur Vereinigung mit Gott berufen, jedoch nicht auf gleichen Wegen. Sich dessen

bewußt werdend, wird sich ein gesunder Pluralismus unter den Menschen geltend machen und der Glaube wird mehr und mehr der Ausdruck persönlicher Überzeugung und persönlicher Verpflichtung sein. Ebenso eröffnet die erneute Liturgie, die dem Lesen und dem sinnenden Betrachten der hl. Schrift besonderen Nachdruck verleiht, neue Möglichkeiten zur Vertiefung des Glaubens und zur geistigen Wiedergeburt des Lebens.

Die Erneuerung der christlichen Gemeinschaft weist manche Charakterzüge auf, die der Apostelkirche und der Kirche in den ersten Jahrhunderten eigen waren. Die Kirche ist Gemeinschaft der Gläubigen, die ein Herz und eine Seele sind, die einander lieben und einander helfen. Die Christen versammelten sich in Privathäusern, lebten in familiärer Atmosphäre, ihre Gemeinschaft entfaltete sich aus der Eucharistie, deren Herz sie war.

Résumé

RENOUVEAU DE L'INDIVIDU ET DE LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE SELON L'ESPRIT DE L'ÉVANGILE

Rafko Valenčič

Le deuxième Concile du Vatican a mis fortement l'accent sur le renouveau de l'Eglise, tant dans ses membres particuliers comme dans les communautés. L'urgence de renouveau n'est pas une exigence momentanée, due aux conditions particulières dans lesquelles se trouve l'Eglise actuellement. Elle jaillit de sa nature même, de son essence. L'Eglise doit se purifier et se renouveler sans cesse (Décret sur l'Oecuménisme, 6).

L'exposé ci-dessous veut signaler quelques orientations théoriques et pratiques pour le renouveau des personnes et des communautés dans l'Eglise. Il en va surtout des possibilités mises en lumière par le deuxième Concile du Vatican et celles qui nous offre la situation actuelle.

Le renouvellement de la vie chrétienne chez l'individu devra se fonder sur la mise en valeur de l'homme, de sa vie, de sa mission, de son appel à la vie divine. Tous les hommes sont appelés à la sainteté et à la communion avec Dieu, mais par des chemins différents. Tenant compte de ce fait, il y aura tout naturellement un sain pluralisme entre les hommes; d'autre part, la foi sera l'expression d'une conviction et d'un engagement plus personnels.

La liturgie mise à jour, mettant l'accent sur la lecture et la méditation de l'Écriture Sainte, offre, elle aussi, de nouvelles possibilités pour l'approfondissement dans la foi et le renouveau de la vie chrétienne.

Le renouveau de la communauté chrétienne s'accompagne de certains traits propres à l'Eglise apostolique et à celle des premiers siècles. L'Eglise est la communauté des croyants, n'ayant qu'une âme et un cœur, s'aimant mutuellement et s'aidant entre eux. Les premiers chrétiens se rassemblaient dans des maisons particulières, il y avait entre eux une atmosphère de famille, leur communauté croissait à partir de l'Eucharistie, dont elle était le cœur.

Izkustvo človeške ljubezni kot predpogoj uspešnega prvega obhajila

Valter Dermota

Uvod

Prvo obhajilo sodi med odločilna dejanja krščanskega življenja. Od prvega obhajila in od naslednjih obhajil, vse do konca zemeljskega življenja, je odvisna duhovna rast vernika. Posebno je od prvega obhajila odvisno notranje zadovoljstvo in dejanska ljubezen do Boga. Vernik mora svojo povezavo z Bogom tudi čustveno doživljati in se v srcu veseliti svojega božjega otroštva. Sodoben kristjan ne živi samo od vere in upanja, pač pa predvsem od ljubezni. Ta ljubezen pride do izraza posebno pri prejetanju evharistije.

Otroke vodimo k prvemu obhajilu »ko so prišli k pameti« (kan. 859, 1). Izraz sam pravi, da so bili otroci do tega časa sicer pametna bitja, niso pa še svoje pameti uporabljali. Pamet pa pomeni tukaj predvsem razumsko spoznanje in potem spoznanje nasploh. Tega spoznanja in znanja pa še niso imeli.

Če otroci niso imeli razumskega spoznanja, še ni rečeno, da so bili do te dobe nedelavni. Posebno čustveno so vse doživljali. Čustvenost je prav v detinski in zgodnji otroški dobi značilna dejavnost. Nikdar v življenju človek tako globoko in močno ne občuti kot prav v času neposredno pred prvim obhajilom.

To pa je tudi že namig, v kateri smeri naj se vrši priprava na prvo obhajilo. Gotovo ne na torišču znanja, ker tega še otroci niso zmožni — saj so komaj začeli uporabljati pamet — prav tako ne na torišču hotenja — saj je pravo hotenje odvisno od razumskega spoznanja — isto tako tudi ne na torišču delovanja — saj je otrokovo dejstvovanje skrajno omejeno. Resnična priprava se mora za prvo obhajilo otrok izvršiti na polju čustvenega doživljanja.

Otrokovo čustveno doživljanje se vrši v vseh oblikah človeške ljubezni: otrok doživlja ljubezen med očetom in materjo, čuti kako ga starša, to je oče in mati, imata rada, otrok doživlja ljubezen med brati in sestrami, otrok je priča ljubezni očeta in matere do njihovih staršev in sorodnikov, otrok izkuša ljubezen cele družine do sosedov, otrok doživlja ljubezen družine do svojega naroda in do drugih narodov.

Ko katehet pripravnikom za prvo obhajilo pove: »Dragi otroci! Jezus Kristus bo pod podobo kruha prišel k vam, zato ker vas ima neizmerno rad,« si bo vsak otrok pod besedo »imeti rad« in »iz ljubezni do vas« predstavljal tisto, kar je v različnih oblikah človeške ljubezni izkusil do tedaj v svoji družini.

Prav tako je od izkušnje ljubezni v družini odvisen odnos otroka, in pozneje mladostnika, in končno odraslega človeka do Boga. Saj je glavna oznaka za Boga ljubezen (1 Jan 4, 8).

Nič manj ni od izkustva ljubezni odvisen celoten odnos vernika od krščanstva. Krščanstvo je zgodovina ljubezni Boga do človeka. Najprej je Bog človeka iz ljubezni postavil v nadnaravni red milosti božje in ga

naredil za svojega otroka. Prav iz iste ljubezni je potem po prvem padcu poslal svojega edinorojenega Sina, da bi ljudi in vsakega človeka odrešil. Brez ljubezni Boga do človeka krščanstva sploh ni mogoče razumeti. Zato tudi krščanstva ni brez ljubezni. Prav izkustvo ljubezni je odločilnega pomena za pravi odnos ljudi in vernikov do krščanstva.

Izkustvo ljubezni med očetom in materjo

Otrok je gledalec in opazovalec ljubezni, ki vlada med njegovim očetom in materjo. Otrok je priča ljubezenske igre med dvema osebama, ki sta mu najbolj pri srcu. Vsak dan, vsako uro in vsak trenutek se odigrava pred njim celotna problematika najgloblje, najbolj pristne in najbolj človeške ljubezni, to je ljubezni med možem in ženo. Ta ljubezen pa ni samo človeška ljubezen, temveč tudi božja, saj je bila po zakramentu zakona povzdignjena v božjo ljubezen. Dostikrat menijo ljudje, da se otroci komaj v filmu »naučijo« ljubiti in da so do trenutka, dokler niso vstopili v kinodvorano ali videli ljubezenske igre na ekranu, bili popolni analfabeti v človeški ljubezni. To je zelo enostavno gledanje na to vprašanje. Otrok je pred prvim obhajilom že celih sedem let, ne da bi moral plačati vstopnino, prisostvoval najpopolnejši igri ljubezni, ki je sploh mogoča na zemlji. To je ljubezenska igra dveh krščanskih zakoncev, ki sta oče in mati otroka-gledalca. Zato tudi ne moremo govoriti, da so otroci ob puberteti neizkušeni v ljubezni. Ali vse tisto, kar so videli pri svojih starših (seveda ne mislimo tukaj na spolne odnose), ne sodi k ljubezni?

Otroci so dan za dnem prisostvovali izrazom ljubezni očeta do matere: spoštovanje, plemenitost, skrb, zavzetost, pripravljenost na žrtev, premagovanje, ljubeznivost, nesebičnost in celo vrsto drugih načinov plemenite moške ljubezni do ženske.

Prav tako so bili otroci priča ljubezni matere do očeta: občudovanje, predanost, zaupanje, požrtvovalnost, željo, da bi bil vedno pri njej in otrokih, božajoče poglede, zaskrbljenost, da bi bila hrana, stanovanje, perilo, red, otroci itd. vedno po očetovi volji.

Otroci so tudi videli, kako je prišlo v družini do težkih položajev: ekonomske težave, bolezen, nesreča, odnosi do lastnih staršev itd. Ti položaji so družino ali še bolj vezali v ljubezni med seboj, ali pa so bili vzrok, da je ljubezen pojemala ali celo izginila.

Med 30 otroci-pripravniki na prvo obhajilo jih je mogoče 5 takih, ki bi mogli dati svojim staršem oceno »odlično« za medsebojno ljubezen, drugih 5 bi moglo dati oceno »prav dobro«, tretjih 5 »dobro«, četrta skupina po 5 otrok »zadostno«, peta skupina »slabo« in šesta skupina po 5 otrok »nezadostno«. Kako različno se sedaj otroci pri pripravi na prvo obhajilo odzivajo na katehetovo razlago, ki pravi, da »pride Jezus iz ljubezni v naše srce«. Otrok, ki bi mogel dati svojemu očetu in materi »odlično« iz medsebojne ljubezni, bo od veselja vzkliknil: »To je tisto, kar je pri mami in očku tako lepo.« Otrok, ki bi mogel dati staršema »prav dobro«, bo malo manj navdušen. Otroci pa z oceno »dobro«, »zadostno« za svoje starše, pa bodo mogoče razočarani. Tisti, ki bi morali

dati staršem oceno »slabo« in »nezadostno«, pa bodo verjetno zaprepaščeni in si bodo želeli, da »Jezus ne bi prišel k njim iz take ‚ljubezni‘.«

To je osnovna izkušnja, ki jo prinese otrok s seboj k pripravi na prvo obhajilo. Te izkušnje katehet ne more spremeniti. Če je dobra, bo mogel nanjo graditi izkustvo ljubezni do Jezusa Kristusa in do Boga. Prav tako bo tudi razumevanje krščanstva v takih otrokih naletelo na zelo ugodna tla. Če pa je taka izkušnja manj dobra ali celo uničujoča, bo verjetno otrok v svojem odnosu do Boga in krščanstva trpel veliko škodo.

Izkustvo ljubezni staršev do otroka

Če je bil otrok v igri ljubezni med očetom in materjo samo opazovalec, je v izkušnji ljubezni staršev do otroka glavni soigralec. Otrok na svojem bitju izkusi vse oblike in učinke ljubezni: zavarovanost, skrb, zavzetost, varnost, dobrohotnost, pomoč, pripravljenost za žrtev, junaško odpoved, veselo razpoloženje sredi največje žrtve in celo vrsto drugih dokazov ljubezni.

Tudi v taki obliki ljubezni bi mogel otrok — če bi bil tega zmožen — dati svojim staršem rede od odlično, preko prav dobro, dobro, zadostno do slabo in nezadostno.

Če potem otrok pri pripravi na prvo obhajilo sliši od kateheta »Jezus prihaja k vam, dragi otroci, iz ljubezni«, si predstavlja vse lepo, vzvišeno in prijetno itd., kot občuti v ljubezni svojih staršev, ki si zaslužijo »odlično«. Nekoliko manj bo otrok vesel, če ima starše, ki ga ljubijo samo za »prav dobro« ali »dobro«. Otroci, ki občutijo od svojih staršev »slabo« ali »nezadostno« ljubezen, pa bodo verjetno utrpeli zelo veliko škodo prav ob spoznanju, da »prijaha Jezus k njim iz ljubezni«.

Tudi tukaj katehet samo sprejema otroke take, kakršne so jih »naredile« družine. Od izkušnje v družini je potem odvisna vsa nadaljnja vzgoja v krščanski ljubezni do evharističnega Jezusa in do Boga Očeta in končno pravilni ali nepravilni odnos do krščanstva.

Izkustvo ljubezni med brati in sestrami

V družini pa so tudi bratje in sestre. To je prava človeška izkušnja ljubezni na isti ravni. Pri ljubezni med očetom in materjo je bil otrok gledalec, pri ljubezni staršev do otroka je otrok sprejemal ljubezen od oseb, ki stojijo na višji stopnji. Šele pri bratovski ali sestriški ljubezni občuti otrok ljubezen na isti ravni.

Brez dvoma okusi otrok prijetnost ljubezni: sožitje z osebami, ki jih do vseh potankosti iz vsakdanje izkušnje dobro pozna, točno ve, kako se bodo bratje in sestre odzivali na razne dražljaje in kako se bodo vedli v različnih življenjskih okoliščinah, občutje povezanosti in pripadnosti k isti skupini in končno doživetje, da so vsi skupaj družina. Ljubezen med brati in sestrami podpira rast zdravih odnosov do okolice, ker vključuje poznanje ljudi, potrebo po zaupanju in določeno življenjsko izkušnjo.

Otrok pa izkusi tudi neprijetne posledice večjega števila članov v isti družini. Predvsem gre tu za izkustvo odpovedi. Če je v družini samo en otrok, je vse samo zanj. Če jih je pa več, se vse deli s številom bratov in sester. Če stara mama prinese ob obisku pomaranče ali eno pomarančo, so vse pomaranče ali cela pomaranča za otroka edinca. Če je v družini četvero otrok, bo dobil vsak otrok — v primeru, da je stara mama prinesla štiri pomaranče — samo eno, če je prinesla samo eno, bo dobil vsak otrok samo eno četrtno. Podobno se denar družinskega proračuna za otroke deli med število otrok. Posamezen otrok dobi toliko manj, kolikor več otrok je. Isto velja z materjo in očetom. Če je v družini samo en otrok, je mamica čisto samo za otroka in je očka ves za edinca. Če pa je otrok več, se mamica in očka dajeta med vse otroke in vsak otrok dobi le »tolikšen del« očeta ali matere, kolikšen mu po delitvi med brate in sestre pripade.

Položaj brata ali sestre v družini je zelo mnogovrsten in mnogoznačen. Zato je tudi izkušnja bratovske in sestrske ljubezni zelo mnogovrstna. Gotovo pa otroku zelo pomaga, da tudi prvo srečanje z Jezusom Kristusom, ki prihaja k njemu »iz ljubezni«, mnogo bolj bogato doživi in občuti človeško ugodje po naliki bratovske in sestrske ljubezni.

Tudi glede bratovske in sestrske ljubezni more imeti otrok zelo različno izkušnjo. Lahko je oceni z redi od »odlično« do »nezadostno«. Od reda ljubezni med brati in sestrami je odvisno tudi izkustvo ljubezni, ki jo bo otrok imel ob prvem obhajilu.

Izkustvo ljubezni iz ravnanja staršev s svojimi starši in sorodniki

V družini so pa tudi starši očeta in matere. Izredno važno za izkustvo ljubezni je ravnanje matere s svojimi starši in z očetovimi starši in narobe, odnos očeta do svojih staršev in do materinih staršev. Tukaj je možno zelo veliko stopenj, saj gre za šest oseb, ki so med seboj povezane z najtesnejšim sorodstvom, ali pa krvne povezanosti sploh ni. Svoje starše človek navadno mnogo bolj spoštuje in ceni, kot starše svojega življenjskega druga, s katerimi je mogoče ob začetku zakona imel celo neprijateljske odnose.

Tukaj je otrok zopet samo opazovalec: vidi in čuti, kako starši ravnaajo z njegovo staro mamo in starim očetom. Kljub temu pa občuti tudi sam, kako se počutijo stari ata in stara mama. Te osebe so posebno v sodobni družbi zelo blizu otroku in otrok njihovo usodo jemlje v veliki meri za svojo usodo.

Prav tako otrok doživlja odnos do svojih stricev in tet. Otrok čisto natančno ve, katera izmed tet ali stricev je v družini zaželen ali ne. Več ali manj ve tudi za razloge, ki morejo razmerja do očetovih in materinih bratov ali sester opravičevati ali jih obteževati.

Brez dvoma dobri odnosi do stricev in tet otroku njegovo izkušnjo ljubezni bogatijo, slabi odnosi pa kvarijo in uničujejo.

To izkustvo ljubezni bo imelo potem tudi pri pripravi na prvo obhajilo in posebno še na doživetja pri prvem obhajilu zelo važno vlogo.

Lepa izkušnja ljubezni bo otroku pomagala bogatejše doživljati prvo srečanje z Jezusom Kristusom »iz ljubezni«, slaba izkušnja ljubezni pa bo otroku obteževala njegov odnos do Boga.

Izkustvo ljubezni do sosedov

Otrok se čuti za člana družine. Brez vsakega oklevanja prevzame od očeta in matere čustveni odnos do sosedov. Ta odnos pa more imeti obliko velikega, manjšega, povprečnega, brezbriznega ali celo negativnega prijateljstva do sosedov. Se pravi, družina more biti z enim sosedom tesno in dobrohotno povezana, z drugim sosedom mogoče malo manj, s tretjim so odnosi bolj hladni, do četrtih si niso niti dobri niti si niso v sovraštvu, s petim sosedom se grdo gledajo, s šestim se pa sovražijo. Otrok vse te različne odnose točno dojema in tudi sam zavzame isto čustveno razmerje do članov teh posameznih družin.

Otrok pri vsem tem nima nobene zasluge in krivde. On enostavno prevzame v svoje življenje take odnose kot danosti, ki se jim mora prilagoditi.

Ko katehet pri pripravi na prvo obhajilo govori o tem, kako Jezus iz ljubezni pride k otroku, si otrok predstavlja pod besedo »ljubezen« celo vrsto izkušenj tudi iz odnosov do sosedov.

Ocenjevanje drugih ljudi

Otrok pripada po svoji družini k določeni zemljepisni skupini. Tako se čuti družina za Dolenjce, Gorenjce, Štajerce, Primorce, Korošce, Prekmurce, Notranjce itd. Otrok čisto točno ve, kako njegova družina ocenjuje vse te etnične skupine slovenskega naroda. Tu gre za čisto določen čustveni odnos, ki ga je otrok prevzel od svoje družine in od svoje okolice: ene občuduje, druge prezira, z enim bi se rad istovetil, druge zavrača, ene ima rad, do drugih pa čuti odpor.

V naštevanju teh različnih odnosov moremo iti še naprej in si ogledati, kako otrok dojema druge narodnostne skupine v naši državi, ali kak čustveni odnos ima do naših severnih, južnih, vzhodnih in zapadnih sosedov, ali kak odnos ima do drugih narodov na svetu. Povsod je ali naklonjenost, dobrohotnost, občudovanje, odpor itd., to se pravi, čustveni odnosi, ki se končno podredijo ali ljubezeni ali sovraštvu.

Tako otrok tudi iz odnosov družine do etničnih in narodnostnih skupin prinaša svoje osebne izkušnje.

Odnos do živali

Močno čustveno navezanost čuti otrok tudi do živali, npr. do psička, mucka, kanarčka, ovčk, teličkov, žrebičkov, piščancev, golobov itd.

Ob smrti katerega izmed teh živalskih prijateljev more otrok doživeti silne čustvene pretrese, ki odločilno vplivajo na njegovo nadaljnjo osebno rast.

Brez dvoma more tudi izkustvo odnosov do takih prijateljev otroku ali obogatiti ali okrniti izkustvo ljubezni pri prvem obhajilu. Posebno zadnji primer bi se mogoče komu zdel nekoliko pretiran, vendar za otroka, ki doživlja svet animistično ali oživljeno s človeško izkušnjo, to ne more biti nemogoče.

Seme pada na različna tla

Če sedaj vseh sedmero izkustev ljubezni, ki jih otrok prinaša s seboj k pripravi na prvo obhajilo, združimo v eno samo veliko izkušnjo ljubezni, kjer posamezne oblike izginejo in ostane samo tisto »prijetno ob navzočnosti ljubljenih oseb« in »pripravljenost, da komu storimo dobro«, potem moramo reči, da je vsak otrok čisto svoj primer in da ni dveh otrok, ki bi katehetove besede »Jezus prihaja k nam iz ljubezni«, dojemala na isti način. To pa tudi že kaže, na kako različno »zemljo« pada božja beseda in kako različen sad bo ta beseda v različnih otrocih obudila.

Tukaj ne gre toliko za več ali manj dobre učinke. Nam gre predvsem za slabe učinke, ki bi jih moglo govorjenje o ljubezni povzročiti pri otrokih, ki nimajo o ljubezni dobrih izkušenj. Te slabe posledice pa je treba na vsak način preprečiti, če nočemo, da bi postal zakrament ljubezni, zaradi človeških pogojenosti prej začetek smrti kot življenja.

Uvajanje v izkustvo krščanske ljubezni

Ta dejstva in te okoliščine silijo danes katehete in dušne pastirje, da posredujejo vsem prvoobhajancem vsaj nekaj izkustev o ljubezni. To se nam zdi mnogo bolj potrebno kot pouk in priprava na prvo obhajilo. Pouk je samo informacija, več ali manj ustrezno poročilo za osvetlitev evharistije, ne nudi pa otroku osebnostnega odnosa, ki bi moral biti na osnovi odnosov vernika do Boga.

Vedno bolj se čuti potreba po veroučnih urah za male otroke, kjer bi otroke vodili k izkustvu človeške medsebojne ljubezni. Gotovo ne more nekaj ur s predšolskimi nadomestiti dolgih sedem let izkušnje v družini. Morejo pa v danih okoliščinah dati vsaj nekaj izkustvenih spoznav, na katerih je mogoče graditi nadaljnje izkustvo človeške in božje ljubezni.

Povzetek

IZKUSTVO ČLOVEŠKE LJUBEZNI KOT PREDPOGOJ USPEŠNEGA PRVEGA OBHAJILA

Valter Dermota

Kršćanstvo je sestav odnosov ljubezni v Bogu (Bog je ljubezen), med ljudmi (druga zapoved) in Bogom in ljudmi (prva zapoved), ki dobi v odrešenju svoj najvišji izraz. Človek se sreča z božjo ljubeznijo predvsem v obhajilu, »ko pride Jezus k nam iz ljubezni«. Za prvo in nadaljnja srečanja so važne izkušnje otroka s človeško ljubeznijo: ljubezen med očetom in materjo,

ljubezen staršev do otroka, ljubezen otrok med seboj, ljubezen staršev do njihovih staršev, ljubezen družine do sorodnikov in ljubezen družine do sosedov in znancev. Otrok ni neizkušen v ljubezni, vprašanje je samo, kake so te izkušnje.

Zusammenfassung

DAS ERLEBNIS DER MENSCHLICHEN LIEBE IST DIE VORBEDINGUNG FÜR EIN ERFOLGREICHES ERLEBEN DER ERSTEN HL. KOMMUNION

Valter Dermota

Das Christentum ist ein Gefüge von Liebes-beziehungen: Liebe in Gott, Liebe unter Menschen, Liebe zwischen Gott und Mensch. Die Liebe erreicht ihre höchste Erfüllung in der Erlösung. Der Mensch begegnet der Liebe Gottes insbesondere in der Kommunion, »da Jesus aus Liebe zu uns kommt«. Von größter Tragweite für die erste wie auch für die nachfolgenden Begegnungen mit Gott sind die Erfahrungen, die sich das Kind im Bereich der menschlichen Liebe bereits erworben hat: Liebe zwischen Vater und Mutter, Liebe der Eltern zu ihrem Kind, Liebe der Kinder zueinander, Liebe der Eltern zu ihren Eltern und der Familie zu ihren Verwandten, sowie auch die Zuneigung der Familie für Nachbarn und Bekannte. Was die Liebe betrifft, ist das Kind nicht unerfahren; man wirft aber die Frage auf, was für Erfahrungen es gemacht hat. Denn nur auf seinen Erlebnissen der menschlichen Liebe, wird die Liebe zu Gott aufgebaut werden können.

Résumé

L'EXPERIENCE DE L'AMOUR HUMAIN COMME CONDITION PRÉALABLE À UNE PREMIÈRE COMMUNION FRUCTUEUSE

Valter Dermota

Le Christianisme est un ensemble de relations d'amour en Dieu (Dieu est amour), entre les hommes (c'est le deuxième commandement) et entre Dieu et les hommes (c'est le premier commandement), qui reçoit son expression suprême dans la Rédemption. L'homme rencontre l'amour de Dieu surtout dans la sainte communion, lorsque »Jesus vient à nous par amour«. Pour cette première rencontre comme aussi pour les rencontres suivantes, il est très important que l'enfant ait une expérience convaincante de l'amour humain: amour entre le père et la mère, amour des parents envers l'enfant, amour des enfants entre eux, amour des parents envers les grands-parents, amour de tous les membres de la famille envers la parentèle et les voisins. L'amour n'est pas quelque chose d'inconnu pour l'enfant; ce qui importe c'est la qualité de cette expérience.

Pogled v rusko duhovnost

Stanko Janežič

Sodobno ekumensko gibanje ima pred seboj velik cilj: zблиžanje med vsemi kristjani, še več, med vsemi ljudmi dobre volje. Zato pa je potrebno marsikaj: širina duha, odprtost v vse smeri, zanimanje za bližnjega, medsebojno poznanje, iskren dialog, priznanje lastnih pomanjkljivosti, spoštovanje do vrednot mojega soseda, in še in še, nazadnje pa — vrh in srčika vsega prizadevanja: resnična ljubezen.

Vzhodno krščanstvo zahodni katoličani vse premalo poznamo. Zato ga navadno vse premalo cenimo. Tudi zaradi tega si zahodni in vzhodni kristjani največkrat ostajamo hladni tujci.

Pogled v rusko duhovnost naj nam vsaj nekoliko osvetli bistvene poteze ruskega krščanstva in nam na neki način približa podobo vzhodnega človeka, ki je svojo življenjsko pot usmeril za Kristusom.

RUSKI DUH

Pečat krščanstva — Teženje k popolnosti — Križ in poveličanje — Mesijanizem — Zahodna in vzhodna mistika

Deset stoletij ruskega krščanstva je največjemu slovanskemu narodu vtisnilo pečat, ki ga nikoli ne bo mogoče izbrisati. Vznik, utrditev in vzpon krščanstva je med Rusi sovpadal z nastankom in razvojem književnosti, kulture, civilizacije in lastne državnosti. Zato je bilo krščanstvo skozi deset stoletij odločilen oblikovalec ruskega narodnega duha.

Kdor želi поблиže spoznati najizrazitejše lastnosti ruskega narodnega duha, se nikakor ne sme ustaviti pri nekaj desetletjih sodobnega ruskega komunizma, ki skuša često življenju nadeti pridih množične brezosebne enoličnosti. Ne bi zadostovalo tudi poznanje ruskih duhovnih tokov preteklega stoletja in zблиžanje z vrhovi ruske kulture, kot so Puškin, Belinski, Gogolj, Kirejevski, Homjakov, Dostojevski, Tolstoj in Solovjev. Treba je poseči do zarje ruskega krščanstva in spremljati narodno duhovno rast skozi vsa stoletja do danes.

Duhovno narodno podobo zarisuje celotno življenje naroda, posebno značilne poteze pa tej podobi daje življenje narodnih svetnikov. Poznanje ruske svetosti v teoriji in praksi ali poznanje ruske duhovnosti spada zato k zahtevam resnične izobrazbe.

Ruski krščanski človek po svoje teži k popolnosti.

Prostrane stepe in planjave so ga navdale z občutjem majhnosti in zato s tem večjim hrepenenjem po brezmejnosti. Prost vseh zemeljskih vezi bi se rad vzel v nadnaravne božje višine. Zato je navezanost na zemljo in njene dobrine — v nasprotju z zahodnim pojmovanjem — zanj tako velik greh.

Bolj ko kdo drug je ruski človek — preprosti mužik in izobraženec — romar in tujec na zemlji ter neutrudni iskalec Resnice in Pravice zase in za vse človeštvo. V velikem upanju pričakuje končno spremenjenje,

»novo nebo« in »novo zemljo«, ko bo vse stvarstvo doživelo zmagoslavno veliko noč in večnostno poveličanje.

Do tega poveličanja pa vodi ena sama pot: pot križa. Ruski človek je skozi vso tisočletno zgodovino vajen trpljenja in nikoli ni bežal pred njim. Dobro se zaveda, da je trpljenje neizogibno povezano z zemeljskim življenjem in da za kristjana voljni sprejem križa pomeni že začetek odrešenja in poveličanja.

»Vse solze bodo sijale kot diamanti na plašču Bogorodice... in le tisti, ki sledi Gospodu na njegovem križevem potu, more razumeti veličino nebeškega kraljestva,« je dejala zadnja ruska carica Aleksandra Fjodorovna pred svojo nasilno smrtjo leta 1918 in s tem dobro izrazila razmerje ruskega kristjana do trpljenja.¹

Veliki pisatelj Dostojevski pa je zapisal v svojem »Dnevniku pisatelja«: »Edina ljubezen ruskega naroda je nemara Kristus, ki ga ruski človek ljubi po svoje, to se pravi — vse do križa.«²

Dostojevski je pri tem mislil predvsem na preprosto rusko ljudstvo in na svete »starce«, po samostanih skrite, vendar skozi stoletja najvplivnejše duhovne vodnike ruskega ljudstva.

S svojim deležem trpljenja je želel ruski kristjan soodreševati ne le sebe in svoj narod, temveč vse človeštvo. Morda se pri nobenem drugem narodu misel na medsebojno povezanost in soodgovornost ni zajedla tako globoko v dušo kakor pri Rusih.

»Vsi so odgovorni za vse,« je pisal Dostojevski. Največji ruski filozof Vladimir Solovjev pa je dejal: »Rešen bo le tisti, ki bo reševal druge.«

Isto so razglašali največji idejni nasprotniki krščanstva: Belinski, Bakunin, Herzen, Černiševski in sam Lenin. S svojim naukom in delom so hoteli prinesiti po svoje pojmovano odrešenje celotnemu človeštvu.

Najlepše pa poteza duhovnega kolektivizma ali mesijanizma izstopa iz življenja, delovanja in spisov ruskih svetnikov. Tudi največji mistiki niso mislili le nase. Če so se za nekaj časa umikali v samoto, so to storili zato, da bi se tesneje zedinili z Bogom, potem pa polni božje moči delili tolažbo trpečemu ljudstvu.

Ruska svetost je manj kontemplativna in pasivna kot bizantinska; usmerjena je v notranjo globino, obenem pa je vedno tudi zunanje aktivna — piše sodobni katoliški ruski duhovni pisatelj Ivan Kologrivov v svoji knjigi o ruski svetosti: »Essai sur la sainteté en Russie«.³

Ker pa je ruska mistika zrasla na vzhodu, njena aktivnost kajpada ni tako odločna, sistematična in na vsa življenjska področja posegajoča kot na zahodu.

Moderni ruski mislec Nikolaj Berdjajev, učenec Vladimira Solovjeva, pravi, da se pravoslavni vzhod in katoliški zahod razlikujeta po versko-mističnem izkustvu. Vzhodna mistika je moško trezna in resnobna; v dušah vzhodnih mistikov Bog že prebiva. Vsa moška resnoba in delavnost je obrnjena na znotraj k notranji izpopolnitvi. — Zahodna mistika je pa ženska in mladeniška zaljubljenost, mistično hrepenenje, romantična žeja

¹ Ivan Kologrivov, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges 1953, 14.

² Moskva 1873, I.

³ Bruges 1953, 17.

po Bogu; duša se vzpenja k Bogu, želi posnemati Kristusa, trpeti s Kristusom in zanj. Zahod je bolj antropologičen, izhodišče mistike je v človeku. Tvorčna sila zahoda se obrača navzven k osvojevalni podjetnosti in ustvarjajoči kulturi. — Izhodišče vzhodne mistike in tvorne sile pa je Bog; vsa duševna tvornost je obrnjena na znotraj, da Božanstvo prešine človeka; vzhodni svetniki niso veliki tvorci, ampak velike božje tvorbe, velika dejstva, velika življenjska popolnost. — Vzhod in zahod se torej medsebojno izpopolnjujeta in tako drug drugega potrebujeta. Zato je cerkveno zedinjenje koristno in potrebno — zaključí Berdjajev.⁴

OB ZARJI RUSKEGA KRŠČANSTVA

Pokristjanjenje — »Strastoterpca« Boris in Gleb — Teodozij Pečerski — Abraham Smolenski

Kot je našim slovenskim prednikom ustanovil prvo državo frankovski trgovec Samo, tako je Rusom prinesel organizacijo lastne državnosti skandinavski knez Rurik. Bilo je v drugi polovici devetega stoletja in že takrat je med Ruse pronicalo krščanstvo s severa, zahoda in juga, vendar ni pognalo korenin.

Sredi desetega stoletja je kneginja Olga potovala v Carigrad in se tamkaj dala krstiti. Resnični krstitelj Rusije pa je postal šele njen vnuk knez Vladimir. Poslal je vojaško pomoč bizantinskemu cesarju, ta pa mu je dal svojo sestro Ano za ženo, a le pod pogojem, da sprejme knez in ves njegov narod krščanstvo. Vladimir je pristal in se leta 988 v Hersonu na Krimu dal krstiti. Krst so prejeli tudi ruski velikaši in ljudstvo, poganske kipe pa je knez dal pometati v Dneper.

Rusi zato Vladimira primerjajo apostolom (»ravnoapostoljnyj«), enačijo ga s cesarjem Konstantinom Velikim, osvoboditeljem krščanstva, in mu — kakor tudi kneginji Olgi — naklanjajo svetniško čast.

Tako je med Ruse prišlo krščanstvo v vzhodni bizantinski obleki ter polagoma tudi prevladalo, čeprav je vse do dvanajstega stoletja bilo čutiti tudi vpliv zahodnega krščanstva. Najbolj izrazito vzhodno podobo je vsemu verskemu življenju vtisnila slovanska liturgija in književnost, ki so jo učenci svetega Cirila in Metoda zasejali v Makedoniji in Bolgariji in je od tam segla tudi v Rusijo. Med velikim in versko dovtetnim ruskim narodom se je najgloblje zasadil in doživel najlepši razcvet bizantinsko-slovanski obred.

Poganskega mišljenja in navad kajpak ni bilo mogoče kar čez noč iztrgati iz ljudstva in za vselej izbrisati. Vendar je že prvo stoletje krščanstva Rusom poklonilo lastne narodne svetnike. Poleg kneginje Olge in kneza Vladimira sta najbolj značilna sveta »strastoterpca« — trpina za Kristusa: Boris in Gleb. Bila sta sinova kneza Vladimira in njun starejši brat Svjatopolk ju je v strahu, da ne bi postala njegova tekmeča, leta 1015 dal umoriti, kot poroča Nestorjeva Kronika in drugi hagiografični viri.

⁴ Problema Vostoka i Zapada v »Sbornik Soloveva«, str. 104—128. — Prim. dr. F. Grivec, Pravoslavje, Ljubljana 1918, 30—31.

Mladeniča se morilec nista zoperstavljal. Z mislijo na križanega Kristusa in mučence sta vdano kot brezmočna ovca sprejela smrt.

Po zaupni molitvi h Kristusu se je Boris v solzah obrnil k bližajočim se napadalcem in dejal: »Pridite, bratje, in zaključite vaše delo. Mir bodi z mojim bratom in z vami!«

Nekaj let mlajši brat Gleb v predsmrtnem trepetu joka ob spominu na umrlega očeta in mučenega brata, svojo zaupno besedo s Kristusom pa zaključil z mislijo, da je vsak Kristusov učenec na svetu zato, da trpi, in da je vsako voljno trpljenje nedolžnega trpljenje za Kristusovo ime.

Verno ljudstvo je vdana »strastoterpca« vzljubilo in ju takoj začelo častiti. Že leta 1020 jima je ruska Cerkev posvetila poseben dan v letu in njima v čast sestavila posebne molitve.

Podobnih »strastoterpcev« — trpinov za Kristusa — v ruski zgodovini ni bilo malo. Vdano trpljenje in nedolžna smrt je Rusom skozi vsa stoletja znamenje Kristusove bližine in svetosti.⁵

Središče prvega ruskega krščanstva je bilo mesto Kijev. Mnogo je k temu pripomogel slavni samostan »Pečerskaja lavra«, ki sta ga že v enajstem stoletju v bližini mesta ustanovila sveta meniha Anton in Teodozij Pečerski.

Sveti Teodozij Pečerski († 1074), v katerem je stara Rusija našla ideal redovnega življenja, je resnični oče vseh »prepodobnih«, kot ruska Cerkev imenuje svete menihe, hoteč poudariti, da so prav posebno podobni Kristusu ali mučencem. Njegov življenjepisec Nestor, katerega opis je vzor vsem poznejšim ruskim hagiografijam, je mogel podatke izvedeti od očitvidcev, čeprav se je posluževal tudi grških literarnih vzorcev, posebno pa palestinskih. Tip umerjene askeze, z ročnim delom menjava-joče se molitve, samotarskega in obenem skupnega t. i. cenobitskega življenja ter apostolske delavnosti, kot ga je predstavljal palestinski menih sveti Sava, je ruski naravi bližji kot mračna strogost egiptskih spokornikov. Zato so Rusi že od začetka svojega spreobrnjenja posnemali predvsem svetost palestinskih menihov. In prav sveti Teodozij Pečerski je prvi kar najvzornejše prestavil palestinsko svetost na ruska tla. V pečerski samostan je uvedel pravilo svetega Teodora Studita (759—826), ki v duhu svetega Bazilija Velikega zahteva strogo pokorščino izvoljenemu predstojniku, urejeno skrb za lastno zveličanje ter vedno pripravljenost, v ljubezni služiti Cerkvi in družbi. To studitsko pravilo so pozneje sprejeli vsi ruski samostani.

Po Kristusovem zgledu je Teodozij ljubil uboštvo in ubožce. Hotel je imeti vselej beraško obleko. Čeprav je izhajal iz imovite družine, je že v mladosti rad delal skupaj s preprostimi tlačani; često je pekel prosfore — kruh za liturgijo. Ko mu je mati očitala, da s tem jemlje čast družini, je dejal: »Poslušaj, mati, prosim te, poslušaj: Sam Gospod Jezus Kristus je postal ubog in ponižen, da bi nam dal zgled, da bi se tudi mi zaradi njega ponižali.«⁶

Skoro na vsaki strani življenjepisec Nestor govori o Teodozijeji ponižnosti, pokorščini in vesoljni ljubezni.

⁵ Prim. Kologrivof, n. d., 27—34.

⁶ Žitija Feodosija, Spisanie Nestora, v Čtenija, 1858, 3, list 3.

Leta 1108, komaj 34 let po Teodozijevi smrti, je sinoda ruskih škofov pod predsedstvom metropolita Nicefora Teodozija proglasila za svetnika. To je bila prva ruska uradna kanonizacija.⁷

Svetost Teodozija Pečerskega, Borisa in Gleba ter Vladimira in Olge priznava tudi katoliška Cerkev.

Po Teodozijevi smrti je nivo duhovnega življenja v Pečerski lavri padel. Vendar je bila med menihi vrsta »podvižnikov« — asketov, ki so sledili Teodoziju, ali posnemali strogost soustanovitelja samostana, svetega Antona. Trideset življenjepisov je zbranih v zbirki »Paterik« — po grški besedi patérikon: knjiga očetov. Sto osemnajst menihov, katerih trupla so bila pokopana v pečerskih jamah, je bilo skupno prišteti k svetnikom v sedemnajstem stoletju.

Izven Kijeva je v izrazito svetniško osebnost dozorel v prvi dobi še **A b r a h a m S m o l e n s k i**, iz mesta Smolensk na sredi med Kijevom in Novgorodom, severnim središčem prve Rusije. Njegov odličen življenjepis, ki je ohranjen v nič manj ko 36 prepisih, predstavlja dragocen spomenik stare ruske kulture.

Abraham Smolenski je bil ljubitelj knjig, poznavalec svetih očetov in goreč pridigar. Vnemal se je za lepoto svetih obredov in sam slikal ikone. Nevoščljivi nasprotniki so ga preganjali in obtoževali krivoverstva, svetnik pa je končno iz vseh preganjanj izšel kot zmagovalec. Umrl je leta 1221 in predstavlja zadnjo močno svetniško osebnost predtatarske dobe.⁸

POD TATARSKIM JARMOM (13.—15. stol.)

Zgodovinsko ozadje — Sveti knezi — Sergij Radoneški in Štefan Permski — Ostanki poganstva

V trinajstem stoletju se je nad ruski narod zgrnila tema suženjstva, ki je namalem tri stoletja dušila svoboden razvoj narodnega življenja. Trume Tatarov so pridrle iz Azije in ropale, požigale in morile. Leta 1240 je v njih roke padla prestolnica Kijev.

Zahod stiskanim Rusom v težki uri ni nudil pomoči. Nemški viteški red je istočasno šel celo na križarsko vojno proti njim. Novgorodski knez **A l e k s a n d e r N e v s k i** (1220—1263), ki ga Rusi častijo kot svetnika in nezmagljivega branilca Novgoroda, Pskova in vse Rusije, pa je nemške napadalce premagal v odločilni bitki na zaledenem jezeru Peipus l. 1242.

Zaradi nerazumevanja zahoda so se Rusi dokončno odvrnili od njega in se še tesneje povezali z bizantinsko Cerkvijo. Vpad Tatarov je zvezo z zahodom docela pretrgal, medtem ko je stik s Carigradom le bil vsaj do neke mere mogoč. Tako je postopoma zorel razkol ruske pravoslavne Cerkve.

V času tatarskega jarma je najprej meniška svetost v Rusiji zaradi porušenja samostanov skoro docela ugasnila. Važno vlogo so tedaj igrali **s v e t i k n e z i**, ki so se dvignili do junaških dejanj v službi naroda,

⁷ Kologrivof, n. d., 37—52.

⁸ Kologrivof, n. d., 64—70.

Cerkve in Boga. Profesor Fedotov našteva krog petdeset kanoniziranih ruskih knezov in kneginj, ki so vsi živeli pred osvoboditvijo od Tatarov.⁹

Med najznačilnejše svete kneze spada poleg Aleksandra Nevskega knez Vasilko, lepotec, čistega srca, svetlega pogleda, poln veselja, poguma in ljubezni do vsakogar. Tatari so ga umorili leta 1238, ker se jim ni hotel podati in z njimi obedovati.

Posebno ganljiv je življenjepis tverskega kneza Mihaela Jaroslaviča. Da bi obvaroval svoje ljudstvo pred tatarskim divjanjem, se je pogumni knez, z molitvijo, postom in svetim obhajilom okrepčan, sam podal k tatarskemu kanu, s katerim se je povezal Mihaelov izdajalski nečak. Jaroslaviča so vrgli v ječo in vkovali v verige ter ga 22. novembra 1318. leta najsrmatneje mučili in umorili.

Meniško življenje je v tatarski dobi obnovil, razširil in visoko povzdignil sv. Sergij Radoneški. Živel je od leta 1314 do leta 1392 in je eden največjih in najpopularnejših ruskih svetnikov.

Z ustanovitvijo samostana sredi neprehodnih gozdov in z zopetno uvedbo cenobitskega pravila za skupno meniško življenje je postal oče ruskega meništvu na severu. Pod vplivom svetega Sergija so zapovrstjo vstajali samostani v smeri proti jugu, še bolj pa proti severu, po samotnih gozdovih ob reki Volgi, ter širili svoj blagoslov daleč naokoli.

S svojim moralnim vplivom je Sergij Radoneški odločilno pripomogel k prvi veliki ruski zmagi nad Tatari leta 1380 na Kulikovem polju in pomagal pri ustanavljanju enotne ruske državnosti. Njegov samostan, poznejša »Troice-Sergieva lavra«, danes Zagorsk pri Radonežu blizu Moskve, je bil skozi stoletja žarišče duhovne kulture.

V čem je bila privlačna sila svetega Sergija? Njegov učenec in življenjepisec Epifanij Premudry — Modri se takole izraža: »Naš sveti predstojnik, oče Sergij, sveti in čudoviti starec, ki so ga krasile vse kreposti, je bil izredno krotak, ponižnega značaja, dober, ljubezniv, vedno pripravljen tolažiti; bil je pobožen, prisrčen, miroljuben, poln ljubezni do ubogih in prosečih. Iz njega je sijala predvsem ponižnost in iskrena ljubezen do vseh.«¹⁰

Epifanij Premudry opisuje tudi življenje svetega Sergijevega prijatelja. Bil je to sveti Štefan Permski (1340—1396), ki je goreče misijonaril med Zireni ali Permjaki, majhnim mongolskim plemenom. Kot sveti Ciril in Metod Slovanom, je Štefan ljudstvu razglašal Kristusov nauk v domačem jeziku, mu iznašel črke in pisavo ter prevedel zanj liturgijo in del svetega pisma. S svojo izobrazbo in požrtvovalnostjo predstavlja v zgodovini ruske duhovnosti vzor Kristusovega »sledovalca« — misijonarja.¹¹

* V prvih stoletjih so ruski kristjani Kristusov nauk sprejemali predvsem preko bogate bizantinske liturgije in svetih služb. Kmalu pa so se začeli pojavljati konkretni kanonično-moralni predpisi bizantinsko-balkanskega ali kijevskega izvora, ki so poleg zdravega nauka večkrat vsebovali tudi primesi starozaveznega ritualizma in še ne zamrlega poganstva. Njihov vpliv je ostal skozi stoletja močan.

⁹ Svjatye drevnej Rusi, Paris 1931, 77 sl.

¹⁰ Zitie Sergija čudotvorca, S. Peterburg 1885, 148.

¹¹ Prim. Kologrivof, n. d., 123—129.

Dolga doba tatarskega jarma brez pravega krščanskega pouka je v veliki meri pripomogla, da so poganske navade in prazniki, praznovanja in vraže ostale trdno zakoreninjene med ljudstvom, bolj kakor med kakim drugim krščanskim narodom.

Staro narodno blago, ljudske pesmi in legende so polne vražjeverskih rekov, zarotitev, dobrih in hudobnih duhov po gozdovih, jezerih in domovih. V posebnem spoštovanju so ljudje imeli zemljo. »Matj syra zemljá — mati vlažna zemlja« so jo nazivali in v češčenju njene rodovitnosti se je vselej skrivalo nekaj čutno-poganskega. Dogajalo se je celo, da so grešniki prosili zemljo oproščenja za svoje grehe.

V vladimirski provinci je bila navada, da je vernik pred zakramentalno spovedjo prosil odpuščanja sonce, luno, zvezde, zarjo, noč, dež, veter in prav posebno zemljo, ki jo je takole nagovoril: »Rotim te, mati, vlažna zemlja, moja hraniteljica, in te prosim, jaz ubogi brezčutni grešnik, da mi odpustiš, ker sem te teptal z nogami, razmetal z rokami, gledal s svojimi očmi in pljuval nate... Oprosti, draga mati, meni grešniku v imenu Kristusa Odrešenika in njegove svete Matere, presvete božje Matere, in v imenu svetega Elija, modrega preroka...«¹²

Težko je bilo včasih v ljudskem verovanju razbrati, kaj je krščanskega in kaj poganskega. Ta nerazčiščena verska zmes se je ohranjala skozi stoletja, bolezensko kalila dobrost značaja in zavirala zdrav razvoj pristnega krščanskega verovanja.

Ni čuda, če je sredi štirinajstega stoletja prišlo do prave poganske sekte »Strigolnikov«, ki je predstavljala naravnosten napad ne le na duhovništvo, temveč na krščanstvo sploh. Po petdesetih letih se je sekta sicer razblinila, vendar so klice ostale in pomenile nevarnost tudi za naprej.

ZLATI VEK RUSKE SVETOSTI (15.—16. stol.)

Zgodovinski okvir — Versko-nravne razmere — Jožef Volokolamski — Nil Sorski — Učenci in zaton ruske svetosti

Velik del zahodne Rusije in Ukrajine s prestolnico Kijev je v 14. stoletju prišel pod litvansko-poljsko oblast. Poseben zgodovinski razvoj teh krajin je pod vplivom zahoda vodil do verskega zedinjenja s katoliškim Rimom.

V vzhodni Rusiji je medtem vstajalo novo središče: Moskva. Nemalo so mu do vzpona pomagali moskovski metropolit, posebno štirje, ki jih Rusi časte kot svetnike: prvi moskovski metropolit Peter, ki je umrl leta 1326 in ga posebno verni Moskovčani slave kot enega izmed ustanoviteljev moskovskega kraljestva; drugi moskovski metropolit Aleksij († 1378), izrazita politična osebnost; tretji in zadnji škof — graditelj moskovskega kraljestva, metropolit Jona († 1461); bil je prvi ruski metropolit, ki ga ni potrdil carigrajski patriarh.

Skupaj z moskovskim knezom Bazilijem je metropolit Jona odklonil cerkveno zedinjenje na vesoljnem cerkvenem zboru v Florenci leta 1439,

¹² Kologrivof, n. d., 167—168.

kjer je za rusko Cerkev zedinjenje podpisal kijevski in vseruski metropolit Izidor.

Po padcu Carigrada — drugega Rima — v turške roke leta 1453 se je Moskva začela smatrati za tretji in dokončni Rim. Na moskovski sinodi leta 1459 je ruska Cerkev proglasila svojo neodvisnost in obenem formalno priznala razkol z Rimom. Da pa bi lahko vodila krščanstvo vsega sveta, Rusija potrebuje cesarja in patriarha.

Tako je leta 1547 moskovski metropolit Makarij kronal Ivana IV. Groznega za carja vse Rusije.

Proti krvavemu divjanju tega carja je odločno nastopil četrti sveti moskovski metropolit Filip, ki ga je zato Ivan Grozni dal zapreti v samostan in umoriti. Neustrašni metropolit Filip je eden izmed najbolj priljubljenih ruskih svetnikov.

Lastnega patriarha je ruska Cerkev dobila leta 1589, ko je narodna škofovska sinoda izvolila moskovskega metropolita Joba za prvega patriarha Moskve in vse Rusije. Carigrad je novi patriarhat potrdil šele prihodnje leto in mu priznal peto častno mesto — za štirimi zgodovinskimi patriarhati: Carigradom, Aleksandrijo, Antiohijo in Jeruzalemom.

Versko-nravne razmere so v drugi polovici 15. in v prvi polovici 16. stoletja v Rusiji padle zelo nizko. Duhovna dekadenca je zajela vse sloje, tudi cerkveno hierarhijo in meništvu.

Iz Novgoroda se je kot močno racionalistično in materialistično gibanje razširila krivoverska sekta tako imenovanih »Judovcev«. Hotela je uveljaviti načela starega judovstva in poganstva. Z zanikanjem svete Trojice in Kristusovega božanstva je izpodjedala korenine krščanskega verovanja.

»Judovci« so se posebno močno zaganjali proti meniškemu stanu, ki je po njihovem v nasprotju z božjo postavo. Pri tem jim je bil v spodbudo posvetnjaški duh, ki je tisti čas prodrl skoroda v vse ruske samostane.

Toda vprav iz samostanov je izšel klic po verski obnovi. Glasnika versko-moralne reforme sta bila predvsem sveta meniha Jožef Volokolamski in Nil Sorski, vendar vsak na svoj način.

Jožef Volokolamski — živel je od leta 1439 do 1515 — je bil vodnik moskovskega meništvu, ki mu je bila ideal razgibana socialna, kulturna in politična delavnost. Kot ustanovitelj in predstojnik samostana blizu mesta Volokolamsk je Jožef zahteval popolno pokorščino in strogo spolnjevanje meniškega pravila. Strah pred Bogom, smrtjo in božjo sodbo ter nenehno predstojnikovo nadzorstvo po njegovem najgotoveje vodi k popolnosti.

Jožef Volokolamski je iz svojih menihov znal vzgojiti disciplinirano četo duhovnih borcev proti grehu in socialnemu zlu. Vendar je Kristusovo besedo in meniška pravila čisto on sam — še bolj pa njegovi učenci — razumeval bolj po črki kot po duhu, kar je vodilo k prevelikemu poznanjenju in plitkemu formalizmu.

Zaradi predstojnikovih upravnih zmožnosti je samostan silno obogatel in je tako mogel na široko podpirati reveže, popotnike in vse potrebne.

V času lakote je v samostanu do 700 oseb dnevno prejemale hrano. Za zapuščene otroke je Jožef ustanovil posebno šolo v samostanu, za bolnike in uboge pa zavetišče. Bližnjim kmetovalcem je nudil vsakovrstno gospodarsko pomoč.

Car je po Jožefovem prepričanju vrhovni varuh vere in Cerkve in je tako ne le najvišji svetni, temveč tudi duhovni oblastnik v državi. Jožef Volokolamski je bil velik zagovornik ruskega državnega pravoslavja.

Heretike je smatral za državne zločince in je zanje zahteval smrtno kazen. Vprav Jožef Volokolamski se je s pisano in govornjeno besedo najodločneje boril proti krivoverskim »Judovcem« in mnogi izmed njih so bili živi sežgani ali do smrti zaprti po samostanskih ječah, četudi so se morda kesali.

Popolno nasprotje Jožefa Volokolamskega je bil njegov sodobnik »veliki starec« sveti Nil Sorski Makov (1433—1508), voditelj ruskega menišтва na severu.

Ob svojem potovanju na vzhod in med dolgim bivanjem na Sveti gori Atos si je pridobil izredno duhovno izobrazbo in izkušnost. S svojimi menihi se je predajal molitvi ter tihemu študiju in prepisovanju starih rokopisov. Sam je napisal vrsto duhovnih pisem in odlično asketično razpravo: »Ustav Monastyrskij — Samostansko pravilo«, kjer orisuje borbo proti strastem in zmagovito rast v Kristusu podobno popolnost.

Nil Sorski je glasnik tihe, umirjene notranje svetosti. Resnična reforma družbe bo po njegovem prišla samo preko notranje prenovitve.

Nil razglša ponižnost, krotkost in milino. Tudi sovražnikom je treba skazovati ljubezen in biti z njimi prizanesljiv in usmiljen, pa naj so tudi heretiki.

Najljubša krepost svetega Nila je uboštvo. Le preko odpovedi zemeljskim dobrinam se more človek v notranji molitvi zedinjati z Bogom. Menih naj bo vselej ubog in naj daje človeštvu namesto materialnih dobrin duhovno miloščino.

Nilova zahteva po popolnem meniškem uboštvu je na zboru leta 1503 bila pod vplivom Jožefa Volokolamskega sicer zavrnjena, vendar je ostala živa in močna skozi stoletja.

Svetniška osebnost Nila Sorskega je ruskemu človeku bližja in dražja kot rezka trdota zunanje delavnega in organizatorično sposobnega Jožefa Volokolamskega. Vendar so Jožefove ideje vsaj v 16. in 17. stoletju prevladale in se močno vtisnile v rusko krščanstvo.

Tako se je ob Nilu Sorskem in Jožefu Volokolamskem ter njunih številnih učencih tragično razcepila v dvoje notranja kontemplativna in zunanja aktivna svetost, ki je nekoč harmonično zedinjala svetniško osebnost Sergija Radoneškega, velikega ustanovitelja ruskega menišтва na severu.

Dosti skladno je še obe duhovnosti znal sebi priličiti vpliven pobudnik menišтва v okolici Vologda na severu, sveti Kornelij Komelski, ki je umrl leta 1537. Uspešnost njegove vzgoje dokazuje vrsta njegovih učencev, ki je dosegla svetniško čast.

Zaradi svetniških podvigov 15. in 16. stoletja si je Rusija samozavestno nadela pridevek »sveta«, kot da bi bila edina resnično krščanska dežela na svetu. A vprav tedaj, ko je zaživela »zlato dobo« svetosti, je

Rusijo svetost zapustila. Vse od prve zarje krščanstva jo je spremljala, tudi skozi najhujše čase; ob koncu 16. stoletja, ko je Rusija dosegla narodno in cerkveno nezavisnost, pa je skoro docela ugasnila.

Vendar je ogenj svetosti pod pepelom tlel naprej in potrpljivo čakal, da bi znova vzplamtel.¹³

NORCI ZA KRISTUSA

Ruske svetnice — Jurodstvo: bistvo in izvor — Prokopij, Vasilij, Ksenja in drugi

Ruska Cerkev je skoro brez lastnih narodnih svetnic, kar je dokaj čudno. Samo pet žensk je bilo kanoniziranih. Med njimi imajo Rusi v izredni časti le Julijano Lazarevsko. Odlikovala se je kot dobra mati in žena, predvsem pa v spokornosti in dobroti. Hrepenela je po samostanskem življenju, vendar je do svoje smrti leta 1604 ostala v svetu in v tesni povezanosti z Bogom vzgajala svoje otroke in delila dobrote vsem okoličanom.

Moških laikov, ki so dosegli svetost, pa v Rusiji ni bilo malo. Bili so voljni trpini za Kristusa (strastoterpcy), drugi so imeli posebne zasluge za Cerkev in narod (sveti knezi), za temi pa so si nekateri izbrali pot izrednega ponižanja kot čudaški norci za Kristusa (jurodivnye):

Zadnja vrsta svetništva — jurodstvo — se je začela porajati v 14. stoletju, svoj razcvet pa je dosegla v 16. stoletju. Potem je začela pojemati, vendar ni ugasla docela.

Vir jurodstva je neka tajnostna zavest krivde, ki ne dopušča človeku, da bi užival dobrine tega sveta, temveč ga potiska v samovoljno trpljenje in križanje s Kristusom.

»Bistvo tega asketičnega podviga«, piše Ivan Kologrivof v svoji knjigi o ruski svetosti, »je v tem, da človek voljno vzame nase ponižanja in zaničevanja in se tako skuša povzpeti do najvišje stopnje ponižnosti, krotkosti in srčne dobrotljivosti ter doseči ljubezen celo do sovražnikov in preganjalcev. To je borba na smrt ne le proti grehu, temveč tudi proti koreniki greha, proti samoljubju v njegovih najbolj skrivnih notranjih pojavih. Norec za Kristusa hoče slediti križanega Kristusa v nenehni odpovedi. Ob tem pa se zaveda, da mu tako življenje lahko prinese sloves svetosti med ljudmi in tako redi njegovo samoljubje in napuh, češ da je z gotovostjo poklican med izvoljene; to pa predstavlja največjo nevarnost za lastno posvečenje.

Da ga ne bi imeli za svetnika, jurodivy zameta zunanje dostojanstvo in mir, ki zbuja spoštovanje, ter se vede tako, da ljudje v njem vidijo ubogega bebca, vrednega posmeha, trdote in zaničevanja. Vsa njegova mrtvičenja in junaški, skoro nadčloveški podvigi morajo ostati pred očmi množice kot nesmiselni in brez zaslug.

To je z drugimi besedami odpoved vsakemu človeškemu dostojanstvu in celo vsaki duhovni vrednosti; to je ponižnost junaške stopnje, ki rada

¹³ Prim. Fedotov, Svjatye drevnej Rusi, Paris 1931, 204; Kologrivof, n. d., 256.

sega do skrajnosti in je na videz pretirana. Toda spomin na križ in Križanega, na njegov stolčen in opljuvan obraz ter razbičano telo je vselej živ v srcu takega čudaškega norca in ga spodbuja, da za Kristusa vdano prenaša vse očitke in preganjanja.«¹⁴

Nekateri norci za Kristusa so tako zametali osnovne zakone olike in človeškega sožitja. Umazani, neostriženi, na pol goli, z železno verigo krog vratu in ko da ne poznajo npravnih obveznosti so hodili naokoli, vsakomur, pa naj je bil tudi car ali škof, skričali njegovo krivdo brez ovinkov v obraz ter se vsepovsod bili proti vsakemu zlu.

V 16. stoletju je Cerkev sprejela norce za Kristusa kot izrazite borce za socialno pravičnost. Prej so to vlógo opravljali sveti škofje in knezi. V novih razmerah bi jo morali moskovski carji, ki pa so jo često hudo zanemarjali. Zato so sveti norci neredko ostro nastopali tudi proti njim.

Skoro vse svete norce je spremljal neke vrste dar prerokovanja. Videli so v globino src in zaznavali dogodke bodočih dni. Posebno zato jih je ljudstvo spoštovalo, se jih balo in ji slušalo, naj so počenjali karkoli.

Svete norce za Kristusa je častila tudi grška Cerkev. Najbolj znan je bil sveti Andrej, ki je živel od leta 880 do 946 v Carigradu in so ga imeli v veliki časti tudi Rusi. Vendar se zdi, da je svetost te vrste prišla med Ruse z zahoda in sicer preko trgovskega mesta Novgorod na severozahodu Rusije.

Predvsem pa so jurodstvo rodile razmere v Rusiji sami. Bil je to izraz ljudskega odpora proti pretiranemu ritualizmu in juridizmu, ki ga je sredi 16. stoletja uzakonil ruski cerkveni zbor »Stoglav« in zbornik verskih predpisov »Domostroj«. K življenju pa mu je pomagalo tudi prirojeno nagnjenje k svobodi, individualizmu, anarchizmu, romarskemu vagabundstvu in fantastičnim podvigom mnogih Rusov.

Prvi znani jurodivy v Rusiji je bil neki trgovec z imenom Prokopij. Prišel je iz Nemčije in je govoril latinski. Živel je v Novgorodu, potem pa se ustalil v Ustjugu. Nalagal si je ostro pokoro, spal neoblečen na cerkvenem pragu, ponoči molil za vse mesto, hrano pa sprejemal le od ubožcev. Pretepali so ga in zaničevali, končno pa so ga začeli spoštovati, po smrti pa častiti kot svetnika. Njegovo češčenje je potrdila moskovska sinoda leta 1547, kakor tudi češčenje podobnega svetega norca Izidorja, ki je umrl leta 1474 v Rostovu.

V 16. stoletju je v Moskvi posebno zaslovel Vasilij Blažennyj (blaženi Bazilij), neustrašni preganjalec hudobnih duhov. Že leta 1588 je bil kanoniziran in v Moskvi so začeli postavljati cerkve njemu v čast. Znamenita Marijina cerkev na Rdečem trgu pred vrati Kremlja, v kateri je pokopan, nosi po njem ime: Vasilij Blažennyj.

Iz 18. stoletja je najbolj znana sveta Ksenja iz Petrograda. 26-letni je umrl mož in tedaj je Ksenja razdelila svoje imetje in obleko, nadela nase moževo obleko, si privzela njegovo ime Andrej in blodila od hiše do hiše. Ko je moževa obleka razpadla na njej, se je znova odela v ženske cunje, vnovič sprejela ime Ksenja, vendar živela dalje kot prej. Ljudstvo jo je spoštovalo, matere so ji nosile otroke, da jih je blagoslavljala, izvoščki so hoteli, da je za hip sedla v njih voz, trgovci so ji potiskali v roke

¹⁴ Kologrivof, n. d., 261—262.

svoje blago — vsi so se nadejali, da iz nje izhaja blagoslov. Še za večjo čudodelko so jo imeli po njeni smrti.

V ruski književnosti je lik svetega norca za Kristusa obdelal pesnik Puškin v svoji drami »Boris Godunov«, kjer nastopa jurodivyj Ivan Boljšoj Kolpak. Pisatelj Lev Tolstoj je predstavil svetega norca pod imenom Griša (Gregorij) v avtobiografskem delu »Detstvo i otročestvo«, drugega pa pod imenom Vasenjka (mali Bazilij).

Ruska Cerkev je kanonizirala 36 norcev za Kristusa, ljudstvo pa jih časti mnogo več.

S 17. stoletjem je tudi ta vrsta svetosti začela upadati. Vse preveliko je postajalo število dvomljivih in lažnih svetih norcev. Z 18. stoletjem je Cerkev jurodstvo začela odklanjati, med preprostim ljudstvom pa je ostalo v časti do danes.

»Zdi se«, ugotavlja Ivan Kologrivof, »da jurodstvo bolj kakor katera-koli druga vrsta svetosti predstavlja izrazite narodne in duhovne poteze ruskega človeka. Ljubezen do Kristusa in njegovega križa in želja po posnemanju živi v srcu vsakega Rusa, ki je prepričan kristjan. Pri svetih norcih se je ta ljubezen pognala do zadnjih meja. Pot, ki vodi do nje in ki jo osvetljuje nadnaravna milost, je odpoved svetu in njegovim dobrinam. Duhovno divjaštvo in do anarhičnega individualizma razlita svoboda sta v življenju svetih norcev za Kristusa dosegla svoj poln razcvet.«¹⁵

RAZKOL, DIMITRIJ ROSTOVSKI IN RUSKI JUG

Starobredci — Dimitrijevo življenje — Njegov nauk — Zavzetost za Kristusovo trpljenje

Značaj stare svete Rusije se je najpristneje ohranil med ruskimi razkolkniki — staroverci ali starobredci (starovery, starobrjadcy).

Razkol je nastal sredi 17. stoletja. Ko je moskovski patriarh Nikon hotel po grškem vzoru poenotiti cerkvene obredne knjige in svete službe, se je temu uprla neizobražena nižja duhovščina in ljudstvo. Bili so pripravljeni kot njih voditelj protopop Avakum, ki so ga živega sežgali, raje vse pretrpeti, kot da bi se vdali zahtevam uradne Cerkve.

Na videz je šlo le za malenkostne obredne razlike (križ z dvema prstoma ali s tremi, dvojni ali trikratni aleluja pri božji službi, pisanje Jezusovega imena Iisus z enim i ali z dvema in podobno), vendar so bili vzroki razkola globlji.

»Staroverstvo je upor ruskega ljudstva proti vsemu tujemu in novemu, boj proti zahodu in Bizancu, protest proti državnemu centralističnemu absolutizmu ter proti cezaropapistični in birokratični hierarhiji. Staroverci se borijo za staro patriarhalno Rusijo, za socialno in versko svobodo, branijo stare narodne in cerkvene svetinje« — ugotavlja dr. Franc Grivec.¹⁶

Ruska revija »Krasnyj Zvon« iz leta 1909 (št. 1) pa takole opisuje nenadni izbruh ruskega ljudskega vulkana:

¹⁵ Kologrivof, n. d., 272.

¹⁶ Pravoslavje, Ljubljana 1918, 75.

»V 17. stoletju se je ruska bogoslovstvujoča duša naenkrat odprla na ves stežaj; niti prej niti pozneje se ni tako razvnel ogenj ruskega krščanstva. Rusija se je z vso silo začela zavedati, kakor da bi bila edina braniteljica krščanstva sredi vesoljnega potopa. Staroverstvo je sad, ki ga je stoletja nosila ruska Cerkev; njemu je oddala svoje najdragocenejše življenjske sokove. Vse globokoverno, vse goreče in v zatajevanju utrjeno je bežalo ven iz Cerkve na grmade, na morišča, v gozdove, v močvirja, v Sibirijo, v inozemstvo. V Cerkvi je ostalo vse brezbrizno, vse mlačno, neodločno, brezverno, brezplodno. Ruska Cerkev je onemela, padla v otrplost. Vse duhovno življenje ruskega ljudstva je odslej šlo mimo Cerkve, ki ni imela moči, da bi ga vodila.«

Staroobredcem je bila blizu tako imenovana »stara moskovska skupina«, ki se je sicer podvrgla patriarhu in na zunaj sprejela odredbe uradne Cerkve, v srcu pa je ostala zvesta starim navadam in je nad vse cenila zunanji red pretiranega ritualizma.

Istočasno se je med Rusi skoro neopazno porajala nova struja bogoskatelev, ki je težila za novimi ideali. Do izraza je prišla v posameznih močnih osebnostih, ki so zorele brez zavestne povezanosti med seboj. Najmočnejša med njimi je rostovski metropolit Dimitrij.

Sveti Dimitrij Rostovski, ruski Janez Zlatousti, kot ga nekateri imenujejo, se je rodil leta 1651 v okolici Kijeva. Njegov oče je bil ukrajinski Kozak. Mladost je preživel v času ostrih bojov za narodno in versko neodvisnost Ukrajine. Izobrazbo je prejel v slavni kijevski akademiji, ki jo je po vzoru zahodnih sholastičnih šol ustanovil znameniti metropolit Peter Mogila.

Sedemnajstleten je vstopil v samostan, leto pozneje postal diakon, po šestih letih molitve, asketičnih vaj in študija pa je prejel mašniško posvečenje. Deloval je kot pridigar, predstojnik samostanov, duhovni pisatelj in kot škof mesta Rostov ob izlivu reke Don v Azovsko morje. Tu je umrl leta 1709. Ruska Cerkev ga je že leta 1757 prištela med svetnike.

Dimitrij Rostovski se ni s pretirano krčevitostjo oklepal tradicije in zunanjih form kot razkolni staroobredci in mnogi drugi pravoslavni Rusi, njegovi sodobniki. »V njem se je ljubezen do napredka posrečeno družila z osebno svetostjo, s pridigarsko gorečnostjo, pisateljsko nadarjenostjo in neutrudno delavnostjo.«

Njegovo življenjsko delo »Življenje svetnikov« (»Četii-Minei«) je bilo »priljubljena knjiga pobožnih duš v vsej Rusiji. Koliko generacij se je hranilo z njo in črpalo iz nje asketično, moralno in celo teološko izobrazbo«. ¹⁷

Dimitrijeva osebnost lepo izstopa iz besed njegove nastopne škofovske pridige v Rostovu leta 1702: »Prišel sem k vam,« je govoril, »ne da bi vi meni služili, temveč da bi jaz služil vam... Prišel sem, ne da bi iskal lastne ugodnosti, temveč da bi razsvetlil pot tem, ki so zašli, da bi tolažil malodušne, bil v oporo slabotnim, da bi ljubil dobre in usmiljeno kaznoval hudobne, da bi si vneto prizadeval za dobro vseh, goreče iskal rešitev vseh in bi za vse molil«. ¹⁸

¹⁷ Kologrivof, n. d., 292, 295.

¹⁸ Tvorenija sv. Dimitrija Rostovskago, S Peterburg, I, 994—995.

Z vsemi svojimi številnimi spisi, govornimi besedami in živim zgledom je kazal sveti Dimitrij pot k Bogu. Posebno drage so mu kreposti ponižnosti, krotkosti, potrpežljivosti, usmiljenja in uboštva. Od vseh, v prvi vrsti pa od sebe zahteva iskreno skladnost med učenjem in delovanjem. »Vse njegovo življenje,« piše Kologrivof, »ni bilo nič drugega kot nenehno prizadevanje, da bi velikodušno nosil Kristusov jarem. Že v svoji mladosti se je odločil, da bo sledil Kristusa, in od tega sklepa ni nikdar odstopil. Ni se oziral, temveč je hodil naravnost po sledih svojega ljubljenega Gospoda.«¹⁹

Če je božja popolnost vzor človeške popolnosti, je brez pretiravanja mogoče reči, da je človeška popolnost v podobnosti z Bogom. Sveti Dimitrij razločuje božjo sličnost (podobie) in božjo podobo (obraz) v človeku. Prva, to je sličnost, obstaja v posnemanju božjih popolnosti, v neki nravni sličnosti, ki bi naj bila v krščenem človeku. Druga, to je božja podoba, se nahaja tudi v duši nevernika, božjo sličnost pa nosi v sebi le kreposten kristjan. Če ta težko greši, izgubi le sličnost z Bogom, ne pa božje podobe.²⁰

Sveti Dimitrij priporoča predvsem posnemanje božjega usmiljenja, sočutja in ljubezni.

Podobnost z Bogom ima po njegovem razne stopnje, kot popolnost sama. Tako je navadni kristjan podobem Bogu, menih mora biti popolnejši in zato Bogu bolj podoben — prepodoben, najbolj pa je red vsemi stvarmi Bogu podobna božja Mati — prepodobnejša.²¹

Svetemu Dimitriju je bil posebno drag vzor križanega Kristusa. Pogosto je premišljeval Gospodovo trpljenje. Z ljubeznijo se je vglabljal v Jezusove rane, posebno v prebodeno Srce.

Kristusovo trpljenje je Dimitriju zdravilo proti grehu, obenem pa tudi sredstvo za rast v popolnosti. Premišljevanje Jezusovega trpljenja bo prineslo grešniku spreobrnjenje, mlačnemu gorečnost in gorečemu velikodušje.

Sveti Dimitrij izrecno zatrjuje, da nam mora kot vse Kristusovo življenje tudi vse njegovo trpljenje biti v zgled. Kot sinovi, učenci in služabniki moramo storiti to, kar je storil naš Oče, naš Učenik in naš Gospod. »Kristus je tudi za vas trpel in vam zapustil zgled, da bi hodili po njegovih stopinjah« (1 Pet 2, 21). Naš križ, to so »naše bridkosti, težave, nesreče, bolezni in vse tegobe, s katerimi nas naš Gospod preskuša v tem življenju, kot se zlato preskuša v topilnici... To je naš križ. Nositi ga moramo hvaležni Bogu v zedinjenju s Kristusovim trpljenjem.« Tako govori sveti Dimitrij v svoji pridigi na praznik povišanja križa.²²

S svojo zavzetostjo za Kristusovo trpljenje in njegovo prebodeno Srce je Dimitrij Rostovski blizu katoliškemu zahodu. Ker je živel na ruskem jugu, je bilo naravno, da je prišel v stik tudi z latinskimi katoliškimi teologi, ki niso ostali brez vpliva na ruskega svetnika.

Osebnost in spisi Dimitrija Rostovskega morejo zato biti most spoznanja in sprave med ruskim pravoslavnim vzhodom in katoliškim zahodom.

¹⁹ N. d., 302.

²⁰ Tvorenija DR, II, 17—19.

²¹ Tvorenija DR, I, 777—778.

²² Tvorenija DR, I, 733—734.

DOBA PETRA VELIKEGA IN TIHON ZADONSKI

Petrove reforme — Sveti sinod — Vpliv protestantizma — Hiranje svetosti — Življenje Tihona Zadonskega — Njegov značaj in nauk

Ruski car Peter Veliki je ob koncu 17. stoletja spoznal, da je Rusija potrebna korenitih reform, ako hoče tekMOVATI z zahodnimi državami. Ker sta pravoslavna cerkvena konservativnost in bizantinski formalizem bila nevarna nasprotnika njegovih reform, je Peter sklenil brezobzirno streti vso cerkveno samostojnost.

Patriarh je bil sicer odvisen od carja, vendar je s svojim ugledom mogel dajati oporo vsesplošni konservativnosti ruskega ljudstva. Zato je Peter Veliki patriarhat odpravil. Kakor je državno upravo uredil po vzoru pruskega birokratizma, tako je po vzoru protestantskih konzistorijev leta 1721 ustanovil Sveti sinod.

Sveti sinod je bil nekak državni urad (vedomstvo) za cerkvene zadeve. Sestavljali so ga metropolitih treh glavnih mest — Moskve, Peterburga in Kijeva — ter nekaj od carja imenovanih škofov in duhovnikov, skupno do dvanajst članov. Predsednik sinoda je bil sam car, ki ga je nadomeščal državni uradnik svetnega stanu z imenom ober-prokuror. Ta je vodil vse poslovanje, izvrševal sklepe in o vsem poročal carju.

Z ustanovitvijo Svetega sinoda se je začelo za rusko Cerkev najsravnotejše suženjstvo. Peter Veliki je, kakor je leta 1909 pisala ruska revija »Krasnyj Zvon«, rusko Cerkev obglavil in jo vpregel v državno-policijski voz. Kot v državno upravo se je tudi v rusko Cerkev zajedel birokratizem z vsemi svojimi slabostmi, kar je v ostrem nasprotju z duhom Kristusove Cerkev in s krščansko tradicijo.

Obenem s podobnostjo zunanje ureditve je tudi v notranje cerkveno življenje in v bogoslovno znanost začel vse bolj prodirati duh protestantizma, posebno pod vplivom Petrovega zvestega sodelavca, novgorodskega nadškofa Teofana Prokopoviča (1681—1736).²³

Ni čudno, če se je ob vsem tem prepad med vernim ljudstvom in hierarhijo vse bolj večal. Zaradi državne rekvizicije mnogih samostanov, Petrovih disciplinskih posegov v meniško življenje in splošnega padca duha je odpovedalo tudi meništvo, ki je v Rusiji bilo vselej most med hierarhijo in ljudstvom ter klicar k popolnosti.

Tako je ruska svetost vse bolj hiralala. Ostala je živa le med preprostim ljudstvom in posamezniki, ki so iz tega ljudstva izšli.

Velika luč 18. stoletja je bil za Rusijo sveti menih in škof Tihon Zadonski.

Pred vstopom v samostan se je imenoval Timofej Saveljič Sokolov in se je rodil leta 1724 v vasi Korock v novgorodski guberniji v ubožni družini vaškega cerkovnika. Mladost in leta šolanja je prebil v veliki revščini, potem pa se je s svojo nadarjenostjo in pridnostjo povzpел do profesorske službe.

Ko mu je bilo 34 let, je vstopil v samostan in bil posvečen za duhovnika. Postal je profesor bogoslovja, že čez tri leta pa so ga izbrali za škofa.

²³ Grivec, n. d., 59—61.

Skoro pet let je vzorno vodil zapuščeno in obširno škofijo Voronež ob reki Don, nekako na sredi med Moskvo in Rostovom.

Zaradi bolezni je predčasno stopil v pokoj in se naselil v samostanu Zadonsk, zaradi česar so ga imenovali Zadonski. Tu je živel kot preprost menih in »starec«, to se pravi duhovni vodnik ruskega ljudstva. Bližnji in daljni so prihajali k njemu po nasvete in tolažbo, pa tudi po gmotne darove, ki so jih Tihonu radi prinašali njegovi dobrotniki.

Vmes je sveti »starec« molil in pisal. Bil je trdo preizkušen v trpljenju in priljubljen pri vsem ljudstvu. Umrli je leta 1783.

Po 63 letih so našli Tihonovo truplo nestrohnjeno. Kronika samostana Zadonsk našteva do leta 1860 nad sto izpričanih čudežnih ozdravljenj po Tihonovi priprošnji.

Avgusta 1861 so v Zadonsku z velikimi slovesnostmi, ki jim je priostvovalo krog 220 000 oseb, Tihona Zadonskega proglasili za svetnika.

Tihon Zadonski spada med najbolj priljubljene ruske svetnike. Ne le preprostemu ljudstvu, tudi vrhovom ruske kulture je bil drag. Pisatelj Fedor Mihajlovič Dostojevski (1821—1881) je Tihonov lik upodobil v starcu Zosimi v svojem slovitim romanu »Bratja Karamazovy«. Meniškega starca in njegovo duhovnost je zoperstavil nauku nihilistov in socialistov svoje dobe, v katerih je videl kvas bodočega komunizma.

Najznačilnejše Tihonove kreposti so: ubožstvo, ponižnost in krotkost, pokorščina, usmiljenje in ljubezen.

Kot škof in kot meniški »starec« se je z vso vnemo trudil, da bi hodil za Kristusom.

Posnemanje Kristusa je razglašal tudi v svojih spisih, ki so doživeli celo vrsto izdaj in so bili vse do revolucije leta 1917 vzorno moralno-asketično berivo za preprosto ljudstvo.

Vse Tihonove spise prepleta resnica o človeku — božji podobi. Vse vidne stvari so »sledi« Boga Stvarnika, toda božjo podobo nosi v svoji duši le človek. Samo on je tako deležen resničnega božjega življenja. To pa preko Kristusa, učlovečenega Boga, vzorne podobe vsakega človeka.

S padcem v greh in v mreže strasti je sijaj božje podobe v duši otemnel. Človek je postal podoba hudiča, živali, zemlje. Sam Bog se je moral učlovečiti, da je obnovil svojo božjo podobo v človeku in človeški rod povedel iz satanskega suženjstva greha in smrti v resnično svobodo božjih otrok, ki jo kristjan zaživi ob krstu. Duhovni boj pa traja do konca časov. Zmaga je v posnemanju Kristusa, križanega Zveličarja, v rasti v vse večjo podobnost vzorne božje podobe. Vsak Kristusov sledovalec mora zato umirati grehu. V njem morajo zaživeti vse Kristusove kreposti, najbolj pa ljubezen.

Vsakega človeka moramo ljubiti, uči Tihon Zadonski, saj vsakdo nosi božjo podobo v sebi in vsi smo otroci enega Očeta. Kristus nam je posebej dal zgled, kako moramo ljubiti najbednejše, grešnike in sovražnike ter jim nuditi telesno in duhovno pomoč.

S tako dejansko ljubeznijo do bližnjega dokazujemo resnično ljubezen do Boga, po katerem naše srce hrepeni in s katerim se prisrčno zedinjujemo posebno v iskreni molitvi.

Ljubezen do Boga in bližnjega prinaša radost v srce in je začetek večne sreče. Ni pa ljubezni brez žrtve, ki je najprepričljivejši dokaz lju-

bezni. V vstajenje in večno veselje moremo le preko križa. Križani in poveljanci Kristus nam je zgled.

Vprav zaradi ljubezni do trpečega Kristusa in zaradi nenehnega klica k posnemanju križanega Odrešenika je Tihon Zadonski zelo blizu ne le ruskemu vernemu ljudstvu, temveč tudi zahodnemu katoličanu, ki more v Tihonu najti splošne odlične izrazitosti krščanskega vzhoda, posebej še ruskega, obenem pa novodobno oživitev vzhodnih in zahodnih cerkvenih očetov prvih krščanskih stoletij.

Tihon sicer ne prinaša v tradicionalni nauk o posnemanju Kristusa kaj povsem novega. Nauka ne pogloblja, ne analizira in ne izpeljuje iz njega učenih sintez. Daje mu pa svojsko nazornost, iskrenost in toplino, oblači ga v izrazito osebno in rusko narodno barvitost, tako da postaja ta nauk izredno značilen in pomenljiv.

Zato bi bilo zelo želeli, da bi Tihona Zadonskega, ruskega duhovnega klasika, vsaj nekoliko spoznal tudi zahod.

SERAFIM SAROVSKI

Življenje in značaj — Glavne črte njegove duhovnosti

Ob največje predstavnike ruske duhovnosti: Teodozija Pečerskega, Sergija Radoneškega in Tihona Zadonskega je treba postaviti »starca«
Serafima Sarovskega, spokornega meniha samostana Sarov v guberniji Tambov.

V njem so se strnile stoletne značilnosti ruske svetosti. Njegova žrtvena ljubezen je podoba in začetek poveljancja, ki bo ob zarji večnosti preobrazilo vse stvarstvo.

Izredna osebnost Serafima Sarovskega vključuje v sebi vrsto različnih asketičnih poti, po katerih se more duša dvigniti k Bogu: bil je meniški novic, diakon in duhovnik, nato puščavnik, stilit, molčavec in končno »starec«
— duhovni vodnik in tolažnik nešteti. Verjetno je to edinstven primer v zgodovini krščanstva.

Serafim Sarovski se je rodil leta 1759 v mestu Kursk v središču Rusije kot drugi sin trgovske družine. Že v otroški dobi je bila njegova ljubezen — ne trgovina, temveč cerkev, branje svetih knjig in samota.

Ko mu je bilo 18 let, se je odločil, da postane menih. V družbi s petimi somišljeniki je poromal v Kijev na grob svojega ožjega sorojaka svetega Teodozija, od tod pa se podal po nasvetu »starca«
Dositeja v samoto samostana Sarov. Bil je sprejet kot novic in se je v pripravi na menišvo odlikoval posebno v zataji in molitvi. Po triletni težki bolezni je nenadno ozdravel ob čudežni prikazni Bogorodice, kot je sam pozneje izpovedal. V zahvalo je želel sezidati novo cerkev in se je v ta namen odpravil pobirati miloščino po deželi.

Pravi menih z imenom Serafim je postal šele leta 1786, ko mu je bilo 27 let. Še isto leto je bil posvečen v diakona in sedem let je opravljal to službo z notranjo gorečnostjo in zunanjo dovršenostjo. Leta 1794 je prejel mašniško posvečenje, leto pozneje pa se je umaknil v popolno sa-

moto. Vzel je s seboj le sveto pismo in samostansko pravilo svetega Pahomija ter se nastanil v majhni kolibi sredi gozda, pet kilometrov od samostana. Hranil se je le s starim kruhom in zelenjavo, ki jo je sam pridelal, pozneje pa samo z grenkimi zelišči. Ob sredah in petkih je ostajal tešč. Čez dan je drvaril ali čital, ponoči pa — tudi v najhujšem mrazu — molil in premišljeval in le prav malo spal. Poleti in pozimi je bil odet v eno samo plateno haljo.

Ob tem je ves sijal od notranje radosti, zatrjujejo življenjepisci. Z vsemi gozdnimi živalmi in zvermi je postal prijatelj, tudi z volkovi in medvedi, ki so ga prihajali obiskovat.

Ko so ga zbadali komarji, je vesel govoril: »Strasti gasnejo ob pokori in trpljenju, pa naj je prostovoljno, ali nam ga pošlje božja Previdnost.«

Da je laže molil, je različne dele gozda poimenoval po svetih krajih: Betlehem, Nazaret, Jeruzalem, Tabor. Poleg mnogih pobožnih vzdihljajev in priklonov je vsako uro dneva in noči zmolil po en psalm s posebno prošnjo. Tako je v srcu nenehoma vzdrževal duha molitve.

Ob sobotah in na predvečer praznikov je prihajal v samostan k skupnemu vsenočnemu bedenju. Ob jutranji praznični liturgiji je prejel sveto obhajilo, sam pa iz ponižnosti ni maševal. Že na vse zgodaj se je zakramentalno okrepčan vrnil v svojo samoto.

Tu je preстал težke boje z vsakovrstnimi skušnjavami. Nekoč sta ga napadla dva potepina in ga zdelala do smrti. Sveti »podvižnik« pa je ozdravel in neuklonljivo nadaljeval s svojimi podvigi.

Cela tri leta, od leta 1804 do 1807 je Serafim preživel kot stilit na nekem kamnu v gozdu, kjer je klečal z dvignjenimi rokami in nenehoma ponavljal molitveno prošnjo — zase in za vso Rusijo: »Bože, milostiv budi mene grešnemu! — Bog, usmili se me, grešnika!«

Nato se je Serafim odločil za popoln molk. Z nikomer cela leta ni spregovoril niti besede. Ko se je leta 1810 na zahtevo novega predstojnika, ki je iz nevoščljivosti svetnika na vse načine preganjal, vrnil v samostan, je ostal pet let prostovoljno zaprt v ozki celici.

Leta 1815 je začel delno sprejemati osebe, ki so iskale duhovne pomoči, leta 1825 pa se je kot spoštovani »starec« ves predal vodstvu tisočev in tisočev, ki so se od blizu in daleč zgrinjali k njegovi celici.

Vse obiskovalce — včasih jih je bilo tudi do tisoč na dan — je sprejemal z isto dobrohotnostjo. »Hristos voskrese, moja radostj! — Kristus je vstal, moje veselje!« — tako je vsakega pozdravil. Nato je pokazal podobo svete Bogorodice in dejal: »To je Radost vseh radosti.«

Zaradi čistosti značaja, nenehne povezanosti z Bogom in celotne predanosti božji volji je Serafim Sarovski videl v globino človeških src. V vsakem človeku je gledal božjo podobo. Zato se je z vsakim umel pogovarjati iskreno in pristrčno in vsakomur je znal naliti božje tolažbe in miru v srce. Zgodilo se je, da je ta ali oni ob njegovi molitvi tudi čudežno ozdravel. Posebno jasen je bil primer neozdravljivo bolnega paralitika Nikolaja Motovilofa, ki ga je 9. septembra 1831 »starec« prijel za roke in je začel hoditi — docela zdrav.

Sveti »starec« Serafim Sarovski je znal ceniti potrebo in pomen trpljenja. Toda vsak križ mora voditi do radosti. Serafim je z vso svojo duhovnostjo predvsem apostol velikonočnega veselja.

»Nimamo razloga za žalost,« je govoril, »zakaj Kristus je prinesel zmago: obudil je Adama, osvobodil Evo in premagal smrt.«

»O moje veselje,« je drugikrat dejal, »pridobi si duha miru in tisoči se bodo rešili ob tebi.«

Do zedinjenja z Bogom vodi predvsem molitev, ki jo je Serafim Sarovski posebno cenil. »Moč molitve je čudežna,« je trdil. »Močnejša je kot vse, kar obstaja. Svetemu Duhu daje prihajati v srce... Vsako za Kristusa storjeno krepostno delo nam prinaša milost Svetega Duha, a najbolj nam jo daje molitev. Molitev imamo namreč vedno v svojih rokah kot sredstvo za pridobitev milosti Svetega Duha... Če imamo na ustnah božje ime, bomo rešeni... Molitev je nezmagljiva zmaga.«²⁴

V molitev poglobljeni »starec« je kdaj pa kdaj doživel ekstatično videnje nebeških radosti. Obsijala ga je milostna duhovna luč, začutil je mir in veselje, ko da je izven tega sveta.

Serafim Sarovski je brez dvoma eden največjih ruskih mistikov.

Med značilne črte Serafimove duhovnosti spada tudi izredna ljubezen do svete Bogorodice, ki jo je vso napolnila milost Svetega Duha in jo postavila za vrh stvarstva in simbol večne blaženosti. Zato jo je sveti »starec« imenoval »Radost vseh radosti«.

Serafim Sarovski je umrl leta 1833, v 74. letu starosti, ves zamaknjen v večno velikonočno radost. Ljudstvo ga je takoj častilo kot svetnika ter na njegovem grobu iskalo tolažbe in radosti, kanoniziran pa je bil leta 1903.

»Starec« Serafim Sarovski z vsemi značilnostmi svoje duhovne podedbe predstavlja novodobno posebljenje nekdanje »svete Rusije«.

RUSKI »STARCI« IN IZOBRAŽENSTVO 19. STOLETJA

Vloga meništv in »starcev« — Jurij Zatvornik in Partenij — Optina Pustynj — Feofan Zatvornik in Ivan Kronštadtski — Proti revoluciji

Vodilno mesto v ruski duhovnosti je imelo skozi vsa stoletja meništv. Ruski kristjani poznajo le eno svetost: meniško. Bolj se je kdo približal idealu meniškega življenja, višjo stopnjo popolnosti je dosegel. Zato so pobožni Rusi — pa naj so bili tudi knezi in carji — vsaj svoja poslednja leta želeli preživeti pod samostansko streho.

Samostani so bili resnična središča in žarišča duhovnega življenja. Župnijska občestva nikoli niso mogla prav zaživeti. Svetna duhovščina (beloe svjaščestvo) predvsem zaradi površne izobrazbe in duhovne formacije ter tudi zaradi oženjenosti in družinskih obveznosti ter apostolske nedelavnosti nikdar ni imela takega ugleda kot menihi (černoje svjaščestvo).

Sčasoma so po samostanih dozorele močne osebnosti, ki so začutile klic, da iz lastnih spoznanj in izkušenj pomagajo na pot popolnosti vsem, ki po njej hrepene. Te duhovne vodnike, ki navadno niso bili predstojniki samostanov, včasih pa niti duhovniki ne, so spoštljivo imenovali »starci«.

²⁴ Kologrivof, n. d., 430—433.

čprav po letih niso bili vselej stari. K njim so začeli romati od blizu in daleč ruski »bogoiskatelji«, preprosti in izobraženi, da bi pri njih našli odgovor na vprašanje vseh vprašanj: Bog in večna rešitev. Pred »starce« so prinašali vse svoje nadloge in največkrat so se vračali potolaženi in okrepečani na domove.

Sprejem pri »starcih« je bil dokaj preprost. »Starec« je skupine obiskovalcev navadno skupno nagovoril in jih blagoslovil, potem pa se je pogovoril še z vsakim posebej. Če je »starec« bil duhovnik, so lahko pri njem opravili spoved. Če je bil navadni menih, je dajal le duhovne nasvete.

Višek svojega vpliva je starčevstvo doživelo v prosvetljenem 19. stoletju. Splošni nivo menišтва sicer ni bil dokaj visok, čprav je številčno menišтво v tem stoletju zelo naraslo: štelo je krog 30 000 menihov — od teh okoli 5000 na gori Atos (samo ruskih, danes je vseh na Atosu le 1500) — ter krog 65 000 redovnic. Toda nekateri samostani so zaradi svojih »starcev« dosegli izreden sloves po vsej Rusiji.

V samostanu Zadonsk v škofiji Voronež, kjer je v 18. stoletju v svetništvo zorel veliki »starec« Tihon Zadonski, je v začetku 19. stoletja kot v celico zaprt spokornik živel »starec« Jurij Mašurin Zatvornik (1789—1836). Po Tihonovem zgledu je vabil tudi on na ozko pot za Kristusom.

»Treba je posnemati našega Gospoda Jezusa Kristusa,« piše v svojih pismih, »in razumeti, da je le on naša prava pot in da je vsa naša rešitev v njem. Vsi, ki so bili zaradi svoje vere in del Bogu dragi, so posnemali Kristusovo milino, ponižnost, dobroto in potrpežljivost do svojega zadnjega diha. Iz ljubezni so prenesli brez godrnjanja vse preizkušnje.«²⁵

V staroslavnem kijevskem samostanu »Pečerskaja layra« je deloval »starec« Partenij (1790—1855), ki ga je bila sama dobrota. Ko mu je nekoč sredi zime nekdo ukradel ovčji kožuh in so tatu ujeli, je »starec« prestrašenemu revežu podaril ukradeni plašč in še vsoto denarja. »Starec« Partenij je bil velik častilec Kristusovega trpljenja in Bogorodice. Njegova največja uteha je bila vsakdanja liturgija.

Zaradi »starcev« je med vsemi ruskimi samostani najbolj zaslovel obnovljeni skit Optina Pustynj v guberniji Kaluga blizu mesta Kozelska, južno od Moskve. Skozi vse 19. stoletje in vse do revolucije leta 1917 je bil živo središče duhovne obnove, prava duhovna univerza.

Optinski »starec« Makarij Ivanov (1788—1860) je s svojo milino, izobraženostjo in literarno delavnostjo pritegnil k sebi vrsto ruskih izobražencev, kot so znameniti slavofili Kirejevski, pisatelj Gogolj in drugi. Odklanjal je pretirano čustveno pobožnost in dajal prvo mesto z vero osvetljenemu razumu in volji, ki sluša Kristusove zapovedi. V svojih toplih in preprostih pismih je predvsem poudarjal nujnost ponižnosti, pokorščine in zatajevanja.

Najslovitejši optinski »starec« je postal Makarijev sodelavec in naslednik, »starec« Ambrož Grenkov, ki je živel od leta 1812 do leta 1891. Bil je nadarjen, izobražen ter v vsem preizkušen in je vsakomur znal izkazati najnežnejšo, uteho prinašajočo ljubezen: bedni kmetici, preprostemu delavcu, petrograjskemu politiku, največjemu ruskemu filozofu

²⁵ Pis'ma zatvornika Georgija, Moskva 1844, 255.

Vladimiru Solovjevu, mislecu Leontjevu, glavnima pisateljema stoletja Fedoru Dostojevskemu in Levu Tolstoju.

»Starec« Ambrož je skupaj s Tihonom Zadonskim vplival na upodabljanje »starca« Zosima v romanu »Bratja Karamazovy«, kjer Dostojevski podaja verno sliko zunanjega življenja samostana Optina Pustynj.

Najboljši in najvplivnejši moralno-asketični ruski pisatelj 19. veka je Feofan Govorov Zatvornik. Študiral je na cerkveni akademiji v Kijevu, bil profesor filozofije in moralke, še mlad postal rektor cerkvene akademije v Peterburgu, bival nato sedem let na vzhodu, leta 1859 pa je bil posvečen za škofa. Že po sedmih letih škofovanja se je umaknil v samostan Vyšenskaja Pustynj in se ves predal apostolatu pisanja. Skoro 30 let, vse do svoje smrti leta 1894, je neutrudljivo pisal in kot netrohljivo dediščino zapustil vrsto odličnih moralnih in asketičnih knjig.

Kot dober psiholog in izkušen asket je »starec« Feofan priporočal za uspešno duhovno življenje red, metodičnost, logiko, notranjo disciplino — vrednote, ki so jih Rusi radi omalovaževali. Razum mora voditi srce. Vsak človek mora težiti k duhovni svobodi in harmoniji celotne osebnosti. Le pri človeku, ki je očiščen strasti in utrjen v kreposti, so njegove zmožnosti razum, srce in volja v ravnovesju, k čemur pomaga vsakodnevno jutranje premišljevanje.²⁶

Feofan Zatvornik spada tudi med redke Ruse, ki so z notranjo zavzetostjo priporočali pogosto obhajilo.

Nujnost povratka k resničnemu zakramentalnemu zedinjenju s Kristusom, kar edino more tudi v razburkanem modernem času ohranjati vero in življenje po njej, je močno razglašal znameniti pridigar in duhovni pisatelj Ivan Sergijevič Kronštadtski. Bil je svetni duhovnik in se je odlikoval predvsem po izredni pobožnosti, s katero je opravljal sveto liturgijo, in po dejanski ljubezni do trpečega ljudstva. Živel je od leta 1829 do leta 1909 in ga bo ruska Cerkev po vsej verjetnosti proglasila za svetnika.

Rusko laično izobraženstvo 19. stoletja je morda bolj kot kdajkoli poprej iskalo zbliznanje z Bogom. Sprevidelo je, da ga brezverstvo oddaljuje od ljudstva. Vsakovrstni krožki in gibanja, ki so se skrivaj ali javno vse bolj razraščala, dokazujejo, da je ena najznačilnejših in najglobljih potez ruskega narodnega značaja bogoiskateljstvo.²⁷ Toda ruska uradna, v konservativnost in birokratizem ujeta Cerkev ni mogla zadostiti glasnemu hrepenenju po resnici in združitvi z Bogom. Meništvo s svetimi »starci« je doseglo in zajelo le majhen del ljudstva in še manjši odstotek ruskega izobraženstva. Zato po pisanju lista »Cerkovnyj Vestnik« (1914, št. 22) »potok novega verskega gibanja teče mimo Cerkve, bogoiskateljstvo ima brezcerkveni ali celo proticerkveni značaj, sektantstvo silno narašča«.

Ne le orjaški bogoiskatelj Dostojevski, temveč tudi pristno ruski sektant Tolstoj je pravi tip svete Rusije in ima svoje brate med preprostimi sektanti, ki so neodvisno od njega prišli do skoro iste vere.

²⁶ Načrtanie hristianskago npravoučeniija, Moskva 185, 207; Čto estj duhovnaja žiznj, Moskva 1904, 29, 127—131 itd.

²⁷ Grivec, n. d., 80.

Nesoglasja med Cerkvijo, izobraženstvom in vernim ljudstvom so vse bolj razvnela notranji iskateljski nemir ruskega človeka, netila razvoj skrajnih revolucionarnih teorij ter izzivala revolucijo.

V ruskih dušah je že davno tlel ogenj verske revolucije. Ko se je na pogon brezverske inteligence razdivjala socialna in politična revolucija, je tudi tleči ogenj verskih hrepenenj razpihala v mogočen plamen, ki je iz kaosa enim oznanjal brezupen razpad, drugim pa izčiščenje in skozi Kalvarijo pot v nove zarje.

PO REVOLUCIJI

Obnovitev patriarhata — Pregarjanje — Današnje duhovno življenje Zaključek

V začetku 20. stoletja je v ruski Cerkvi začelo resno vreti. Bogoiskateljstvo je iskalo novih svobodnih poti iz utesnjene zaostalosti uradnega pravoslavja. Ruski jezuit Ivan Gagarin je klical svoji domovini: »Ali katoličanstvo ali revolucija?«²⁸

Zedinjeni filozof Vladimir Sergejevič Solovjev (1853—1900), ki je s svojim naukom in zgledom započel nov pokret zbližanja s katoliško Cerkvijo med ruskim izobraženstvom, je bil prepričan, da bi samo zedinjenje s katoliško Cerkvijo moglo Rusijo rešiti revolucije. A zdelo se mu je, da je že prepozno.²⁹

Ruska Cerkev se je deset let pripravljala na cerkveni zbor, ki bi naj reformiral Cerkev in obnovil patriarhat. Spomladi leta 1917 je prišlo do zrušenja carske monarhije. Prvi hip je Cerkev osvoboditev od absolutistične države začutila kot oddih. Znašla pa se je brez varstva in nastopila je silna zmeda.

Začasna liberalna vlada je dovolila sklicanje vsenarodne ruske sinode, ki se je začela 15. avgusta 1917. leta v cerkvi Marijinega vnebovzeta v Kremlju. Poleg škofov, zastopnikov nižje duhovščine in menihov so bili prisotni tudi laiki, ki so na zboru imeli večino. 5. novembra je bil izvoljen nov patriarh — moskovski nadškof Tihon, ki pa mora ostati podrejen narodnemu cerkvenemu zboru. Tako je bil po skoraj 200 letih obnovljen ruski patriarhat.

Nekaj dni zatem so v Rusiji prevzeli oblast komunisti. Bili so prepričani, da je vera po svojem bistvu reakcionarna in prva sovražnica socializma. Nekateri so menili, da bo vera s padcem kapitalističnega sistema sama izhlapela, češ da je bila le sredstvo za izžemanje ljudstva. Drugi so bili mnenja, da je treba vero nasilno uničiti z vsemi sredstvi. Tako so se silovitost in metode preganjanja nenehoma menjavale.

Prvi splošen oster napad na rusko Cerkev je bil v letih 1922—1923, drugi v letih 1929—1930, tretji in najsilovitejši pa v letih 1937—1938.

Cerkev je odgovarjala na različne načine, v začetku zelo ostro, potem pa je skušala najti stvaren način sožitja z novo oblastjo. Mnogo škofov

²⁸ La Russie sera-t-elle catholique, Paris 1856, 59—88.

²⁹ Grivec, n. d., 86.

in duhovnikov je bilo zaradi svoje odločnosti zaprtih, izgnanih ali ustreljenih, drugi pa so z režimom bolj ali manj voljno sodelovali.

Po drugem preganjanju je Cerkev ostala docela brezpravna. Država je priznavala le cerkvene skupnosti po vsaj 20 vernikov, ki so lahko najeli kako cerkev ali hišo za molitev. Za to versko dejavnost so odgovarjali s svojimi podpisi. Bili so vedno izpostavljeni preganjanju in vezani na velike denarne žrtve. Mnogi so pogumno vztrajali.

Že v preteklem stoletju je pisatelj Dostojevski zapisal: »Brezverna moč, naj poteka iz še tako iskrenega srca in genialnega duha, ne more v Rusiji nič doseči.«³⁰

Pri ljudskem štetju leta 1937 je bilo število Rusov, ki so javno priznali vero, tako visoko, da oblast izidov ni upala objaviti.

Sovjetski ateistični propagandisti so v časopisju javno priznali, da s svojim bojem proti veri niso uspeli.

Jaroslavski, predsednik »Zveze brezbožnikov«, je nekoč izjavil: »Nemogoče je zasaditi komunizem v družbi, v kateri polovica članov veruje v Boga, druga polovica pa se boji hudiča.«

Med drugo svetovno vojno je sovjetska oblast zaradi težkega vojnega položaja pravoslavno Cerkev začela podpirati. 8. septembra 1943 je smel biti izvoljen novi patriarh — moskovski metropolit Sergej, česar oblast ni dovolila vse od smrti patriarha Tihona leta 1925. Po Sergejevi smrti je narodni zbor 2. februarja 1945 izvolil za patriarha leningrajskega metropolita Aleksija, ki je bil glavar ruske Cerkve do svoje smrti meseca aprila 1970.

Ruska Cerkev kajpak tudi zadnja povojna leta ni povsem svobodna in je doživela mnogo napadov, ki pa po zunanji brutalnosti ne dosegajo onih med obema svetovnima vojnama. Protiverski boj je največkrat omejen na administrativne ukrepe ter množična predavanja in brezbožni tisk, ki ga v milijonskih in milijonskih nakladah sipljejo med ljudstvo.

Težko je ugotoviti dejansko versko stanje v sodobni Rusiji. Vendar se zdi, da je še danes vsaj polovica Rusov verna. Druga polovica je večinoma indiferentna. Velik del mladine pa je tudi brez vere in to predvsem zaradi nepoučenosti in protiverske vzgoje.

Mnogi iz notranje nezadovoljnosti iščejo verskih stvarnosti in vse bolj hrepene po božji bližini. Zato je obisk cerkva posebno ob velikih praznikih razmeroma zelo visok in so svete službe začele znova tudi mladino pritegovati.

Nekateri bogoiskatelji se brez vsake zveze z uradno Cerkvijo zbirajo na skrivne sestanke, kjer razpravljajo o verskih vprašanjih in skupno molijo. Vsakovrstne sekte se vse bolj razcvetajo. Tajni propagandisti se ne boje nobenih tveganj in žrtev.

Za večino vernikov pa je javna pravoslavna liturgija še vedno prva ohranjevalka duhovnega življenja. Zelo so še vsi tudi navezani na svete podobe, ki krasijo še marsikateri dom. Posebno važno vlogo pri ohranjanju krščanske duhovnosti pa imajo vsa leta po revoluciji »babuški« — stare matere. Nikogar se ne boje in svojim vnukom z ljubečo potrpežljivostjo in žensko iznajdljivostjo vcepljajo v duše Kristusovega duha. Da

³⁰ Grivec, n. d., 82.

ima krščanstvo v Rusiji še tako močne korenine, je v veliki meri prav njihova zasluga.

Ali bi bilo mogoče najti med sodobnimi ruskimi kristjani svetnike? Gotovo so, a zanje ve le Bog. V skriti tihoti trpe in molijo za svoj narod.

Očiščevalno trpljenje zadnjih desetletij na neki način pogloblja vero, uravnava nekatera stranpota ruskega krščanstva, podira stoletne predodke proti katolištvu in zida temelje za most zedinjenja z vesoljno Cerkvijo.

Skušal sem bežno orisati deset stoletij ruske duhovnosti — od pokristjanjenja do danes. Temu ali onemu bo morda ta zapis napotek v podrobnejši študij ruske duhovnosti, ki je med Slovenci in vsemi zahodnimi narodi prav malo znana. Mogočne osebnosti Teodozija Pečerskega, Sergija Radoneškega, Tihona Zadonskega, Serafima Sarovskega in drugih ruskih »starcev« bodo nekatere še in še privlačevale. Duhovno bogastvo, svojska izrazitost in vsečloveški pomen ruskega narodnega značaja, ki ga je oblikovalo na poseben način doživeto krščanstvo, jih bodo priganjali k vedno globljemu spoznavanju tisočletnih narodnih vrednot.

Medsebojno spoznanje pa je edina varna pot do resnične ljubezni in trajne edinosti, ki jo po svojih močeh moramo ostvarjati tudi mi.

Povzetek

POGLED V RUSKO DUHOVNOST

Stanko Janežič

Ruski narod je skozi deset stoletij oblikovalo krščanstvo in mu vtisnilo vojski pečat. Ruska duhovnost je rodila vrsto značilnih bogoiskateljev, apostolov mesijanizma in svetnikov vse od pokristjanjenja v 10. stoletju do najnovejših časov.

Središče prvega ruskega krščanstva je bilo mesto Kijev z znamenitim samostanom »Pečerskaja lavra«, ki sta ga v 11. stoletju ustanovila sveta meniha Anton in Teodozij Pečerski.

V času tatarskega jarma (13.—15. stol.) so se odlikovali sveti knezi in kneginje, meniško življenje pa je obnovil sv. Sergij Radoneški. V svoj zlati vek se je ruska svetost dvignila v 15. in 16. stoletju, ko se je razcvetela tudi posebna zvrst svetništva: čudaški norci za Kristusa.

V 17. stoletju je bila najmočnejša svetniška osebnost Dimitrij Rostovski, v 18. stoletju »starec« Tihon Zadonski, za njim pa »starec« Serafim Sarovski, ki z vsemi značilnostmi svoje duhovne podobe predstavlja novodobno poseben ljenje nekdanje »svete Rusije«.

Najmočnejša žarišča duhovnega življenja v Rusiji so bili vselej samostani, ki so širili meniško svetost — ideal vseh, ki so hrepeneli po popolnosti.

Izredno važno vlogo so v ruski duhovnosti odigrali meniški »starci«, ki so višek svojega vpliva dosegli v prosvetljenem 19. stoletju.

Tokovi novih verskih gibanj so v veliki meri šli mimo Cerkve. Nesoglasja med Cerkvijo, izobraženstvom in vernim ljudstvom so razvnela notranji iskateljski nemir ruskega človeka ter izzivala revolucijo, ki je rusko krščanstvo potisnila v povsem nov položaj.

Zusammenfassung

EIN STREFBlick IN DIE RUSSISCHE GEISTESWELT

Stanko Janežič

Das russische Volk wurde 10 Jahrhunderte hindurch vom Christentum geformt, das ihm ein eigenartiges Gepräge verlieh. Aus der russischen Geistigkeit entstammen zahlreiche Gottsucher, Apostel des Messianismus, Heilige und Mystiker und zwar seit dem 10. Jahrhundert bis in die neueste Zeit.

Der erste Mittelpunkt des russischen Christentums war die Stadt Kiew mit dem berühmten Kloster »Pečerskaja Laura«, das von zwei heiligen Mönchen Anton und Theodosius Pečerskij im XI. Jahrhundert gegründet wurde.

Unter der Zwangsherrschaft der Tataren (13.—15. Jh.) taten sich namentlich heilige Fürsten und Fürstinnen hervor, die im russischen Geistesleben eine bedeutende Rolle spielten. Die Erneuerung des Mönchtums ist das Werk eines außergewöhnlichen Heiligen Sergij Radonežkij. Ihr goldenes Zeitalter erlebte die russische Geistigkeit im 15. und 16. Jahrhundert; in dieser Epoche erblühte eine besondere Abart der Heiligen: die typisch russischen »Narren Christi«.

Im XVII. Jh. machte sich ein Heiliger namens Dimitrij Rostovskij besonders bemerkbar; im XVIII. Jh. aber der »starec« Tihon Zadonskij, vor allem aber Serafim Sarovskij, der in seiner Eigenartigkeit die Inkarnation des einstigen »heiligen Rußland« darstellt.

Die strahlendsten Brennpunkte des geistigen Lebens im Rußland waren seit jeher die Klöster, von denen der Geist der Heiligkeit überallhin ausströmte; diese war nämlich das Ideal des nach Vervollkommnung strebenden russischen Menschen.

Eine außerordentlich bedeutende Rolle in der russischen Geistigkeit spielten die sogenannten »starci«. Ihr Einfluß erreichte seinen Höhepunkt in dem aufgeklärten XIX. Jh.

Die neuen religiösen Strömungen nahmen außerhalb der Kirche ihren Lauf. Der Widerstreit zwischen der Kirche, den Intellektuellen und dem gläubigen Volk steigerte im russischen Volk den inneren Unfrieden der Gottsucher und entfachte die Revolution, die das russische Christentum in eine völlig neue Lage geschoben hat.

Résumé

ASPECTS DE LA SPIRITUALITÉ RUSSE

Stanko Janežič

Dix siècles durant, le Christianisme a modelé le peuple russe, lui donnant une empreinte très particulière. Au sein du monde spirituel russe ont apparu des saints, des mystiques, des apôtres dès le Xe. siècle jusqu'aux temps modernes.

Le premier centre de la spiritualité russe fut la ville de Kiev avec sa célèbre lavra »Pécherskaya«, fondée par les saints moines Antoine et Théodose Péchersky au XIe. siècle.

Sous la domination tartare (XIIIe—XVe. siècle) ce sont surtout les saints Princes et les saintes Princesses qui ont joué un rôle important dans la vie spirituelle du peuple russe. A cette époque surgit également une figure extraordinaire, saint Serge de Radonej, qui fut le réformateur de la vie monastique.

Le XVe. et le XVIe. siècles représentent l'âge d'or de la spiritualité russe. C'est alors qu'apparaît une forme très particulière de sainteté avec des caractéristiques typiquement russes: Les »fous pour le Christ«.

Personnalités importantes du XVII^e siècle: Dimitri de Rostov, du XVIII^e siècle Tikhon de Zadonsk, mais surtout Séraphin de Sarov, qui est une incarnation, avec toutes ses particularités de la »Sainte Russie«.

Les foyers les plus fervents de vie spirituelle ont toujours été, en Russie, les monastères. A partir d'eux se propageait la spiritualité monacale, l'idéal de tous ceux qui aspiraient à la perfection.

Les startzi ont joué également un rôle extrêmement important, surtout au XIX^e siècle, où ils atteignent le sommet de leur rayonnement spirituel.

Les courants religieux nouveaux ont passé généralement à côté de l'Eglise. Les antagonismes entre l'Eglise, les intellectuels et le peuple croyant ont accentué le trouble intérieur de l'homme russe, et préparé la révolution qui a mis le Christianisme russe dans une situation tout à fait nouvelle.

Apostolsko pismo »Pastirska služba«

Vinko Bevk

II

»Pooblastila, ki po pravu gredo rezidencialnemu škofu od trenutka kanoničnega prevzema škofije in jih sme poveriti samo škofu-pomočniku, pomožnim škofom in generalnemu vikarju, ako ni v njih izrecno drugače določeno«, so v marsičem zelo sprostila predpise zakonika cerkvenega prava. Primerno je zato pri vsakem pooblastilu najprej ugotoviti, kaj naroča kodeks, nato pa pogledati, kaj dovoljuje pooblastilo.

Pooblastilo 1:

Podaljšati iz upravičenega vzroka samo za mesec dni zakonito uporabo reskriptov in indultov, ki jih je podelila sv. svolica in so prenehali, ne da bi bila pravočasno odposlana prošnja za njihovo podaljšanje na isto sv. stolico. Dolžni so pa takoj obrniti se na sv. stolico s prošnjo za milost, oziroma, ako je bila prošnja že vložena, za odgovor.

Reskripti so po svoji naravi trajni, morejo pa prenehati:

1. z iztekom časa, za katerega je bil reskript podeljen kot npr.: če je bil podeljen za tri leta;

2. če odpade resolutivni pogoj, pod katerim je bil izdan npr.: dokler ne ozdraviš;

3. s smrtjo prosilca, ako je šlo za osebno milost. Če pa umre izvršitelj reskripta, ki je bil podeljen in forma *gratiosa voluntaria* ali *necessaria*, reskript ne preneha. Izvrši ga lahko njegov naslednik v dostojanstvu ali službi (kan. 58). Če pa je izvršitelj zgolj privatna oseba, ali je bil izbran zaradi osebne sposobnosti, je treba prositi za novega izvršilca, reskript pa ne preneha;¹

4. če se prosilec sam odreče reskriptu, ki je bil dan v njegovo korist. Ako pa gre za privileg, mora predstojnik odpoved sprejeti (kan. 72 § 1);

5. ako reskript prekliče tisti, ki ga je izdal, ali njegov predstojnik s posebnim dejanjem in se preklic naznani tistemu, ki je reskript sprejel (kan. 60 § 1);

6. z nasprotnim zakonom preneha reskript samo, če je preklic v zakonu samem omenjen ali ga je izdal predstojnik tistega, ki je reskript podelil (kan. 60 § 2);

7. z izpraznitvijo apostolske stolice, če je to razvidno iz dodatnih klavzul, ali če reskript vsebuje komu dano oblast, podeliti milost posebnim osebam, ki so v njem navedene, in se izvršitev še ni začela (kan. 61) ali je bila izvršitev neveljavna. (Kar kdo neveljavno naredi, nič ne naredi.)

Reskripte sv. stolice, ki so tako prenehali, ne morejo nižji zakonodavci podaljšati, ker ne morejo nič storiti proti volji in ukazom predstojnika. Kan. 43 določa, da krajevni ordinarij ne more veljavno podeliti milosti, če

¹ Prim. Hamletus J. Cicognani, *Commentarium ad librum I. Codicis*, Romae 1925, 265 c.

ne privolita kongregacija ali urad rimske kurije, ki sta imela najprej opraviti s to stvarjo. Če pa reskripta ne sme podeliti, ga tudi ne sme podaljšati, ako je prenehal veljati. (Reg. J. 84 in VI pravi: Kar je nekomu prepovedano po eni poti, se mu ne sme dovoliti po drugi.)

Podobno je tudi z indulti. Indult se loči od privilegija po tem, da dovoljuje ugodnosti praeter ius ali contra ius samo začasno, medtem ko privilegij trajno. Indult preneha veljati po kan. 77 bodisi da preteče čas, ali se dopolni število primerov. Ostali načini prenehanja indultov so razvidni iz kan. 71—79. Ko preneha indult sv. stolice, ga škof ne sme podaljšati, ker škofje smejo podeljevati privilegije in indulte samo praeter ius ali contra ius particulare svoje škofije.²

Gornje pooblastilo se očitvidno nanaša samo na reskripte in indulte, ki prenehajo z iztekom časa, ker govori o dolžnosti prošnje za podaljšanje. Smejo pa se podaljšati pod naslednjimi pogoji:

1. podan mora biti upravičen razlog. Ker ni potreben važen razlog, bi zadoščalo že dejstvo, da je bila prošnja za podaljšanje že vložena. Razlog je lahko tudi zasebna korist, zaradi katere je težko pogrešati naklonjeno milost;

2. podaljšanje je dovoljeno samo za mesec dni od dneva izteka indulta ali reskripta. Po kan. 32 § 1 pomeni mesec dobo 30 dni;

3. takoj je treba poslati prošnjo za podaljšanje na sv. stolico. Če pa je bila prošnja že vložena, je treba prositi za odgovor.

Po izteku tega meseca, ako ne pride podaljšanje, seveda reskript ali indult preneha.

Če reskript ne vsebuje navadne milosti, ampak gre za spregled, bi utegnila priti v poštev oblast spregledovanja po motupropriju »Episcoporum muneribus« z dne 15. 6. 1966.³

Pooblastilo 2:

Dovoljevati duhovnikom, da smejo zaradi pomanjkanja duhovščine in iz upravičenega razloga ob delavnikih dvakrat maševati in tudi trikrat ob nedeljah in zapovedanih praznikih, če to zahteva resnična pastoralna potreba.

Vsak duhovnik sme le enkrat na dan maševati. Izjeme od tega pravila našteva kan. 806 § 1: 1. božič in vernih duš dan, ko je dovoljeno maševati trikrat; 2. po apostolskem indultu; 3. z dovoljenjem krajevnega ordinarija, ki pa sme dati to dovoljenje samo v okviru zakona t. j. po kan. 860 § 2: a) samo za dve maši; b) samo na zapovedane praznike; c) ako bi po ordinarijevi modri sodbi zaradi pomanjkanja duhovnikov znaten del vernikov ne mogel biti pri maši.

Pooblastilo uvaja novost v treh ozirih: a) glede števila maš; b) glede dnevov; c) glede vzrokov, zaradi katerih je dovoljeno večkrat maševati.

Splošno pravo in tudi posamezni indulti doslej niso nikoli dovoljevali več kot dvakrat na dan maševati. Celo kongregacija za širjenje vere je ponovno zabičevala misijonarjem, da tudi iz najtežjega razloga ni dovo-

² S. Sipos, *Enchiridion Iuris Canonici*, 1960, 37, 3.

³ AAS 1966, 467—472.

ljeno več kot dvakrat dnevno maševati. Še v instrukciji 24. 5. 1870 je vztrajala pri splošnem pravilu: »... treba je vedeti, kot je razvidno že iz besed samih formul, da se smejo maševati samo dve maši, čeprav bi se pojavili težki razlogi, ki bi svetovali večje število.«⁴ Sedanje pooblastilo je prekoračilo dosedanjo normo. Dovoljuje maševati trikrat na dan, kar je prvič dovolil že Pij XII l. 1954 tistim, ki vodijo dušno pastirstvo med izseljenci in pomorci.⁵

Prej ni bilo dovoljeno dvakrat maševati ob delavnikih, niti ne na odpravljene praznike. Potrebno je bilo posebno dovoljenje sv. stolice.⁶ Dovoljenje za dvojno maševanje je bilo vedno dano pod pogojem, da je velika potreba (»si necessitas urgeat«). Ker pa ob nezapovedanih praznikih verniki niso strogo dolžni biti pri sv. maši, so sklepali, da tudi biniranje ob teh dneh ni dovoljeno. Po novi odločbi pa se sme binirati celo ob delavnikih, tembolj seveda ob nedeljah ter ob zapovedanih in nezapovedanih praznikih pa celo trinirati.

Pooblastilo navaja tudi drugačne vzroke za binacijo in trinacijo kot so bili doslej v navadi. Pred zakonikom je veljal vzrok »si necessitas urgeat« in še tega so najstrožje razlagali. Zakonik pozna samo en razlog za binacijo: ako bi zaradi pomanjkanja duhovnikov znaten del vernikov ne mogel biti pri maši. Pooblastilo je mnogo širše. Binacijo na katerikoli dan dovoljuje iz upravičenega razloga, trinacijo ob nedeljah in zapovedanih praznikih pa iz resnične pastoralne potrebe.

Binacija na katerikoli dan je ob pomanjkanju duhovščine dovoljena že iz vsakega upravičenega razloga. Ker pooblastilo ne zahteva važnega razloga, je vsak upravičen razlog dovolj velik. Kongregacija za zakramente je 8. 3. 1948 dovolila pariškemu ordinariju za dve leti binacijo ob delavnikih ob priliki porok in pogrebov.⁷ Razumljivo pa je, da je za trinacijo potreben važnejši razlog in sicer resnična pastoralna potreba. Med te resnične pastoralne potrebe spada gotovo razlog, ki ga navaja zakonik: ako bi znaten del vernikov ne mogel biti pri maši. Toda dočim je bil dosedaj samo ta razlog merodajen, dopušča sedaj izraz »pastoralna potreba« še druge vzroke kot npr. če ima en duhovnik več župnij, če je cerkev premajhna itd.

Sodba o tem, kateri razlog je upravičen za binacijo ali kaj je pastoralna potreba za trinacijo, gre nedvomno ordinariju, ki dovoljenje izdaja, čeprav ni to izrecno omenjeno kot v kan. 806 § 1. Škof ne sme duhovnikom prepuščati, da odločajo sami, kakšni vzroki so zadostni za binacijo, ali trinacijo, vendar pa naj ne bo prestrog v izdajanju dovoljenj. Drugače bi se zdelo, kot da je pooblastilo brez haska podeljeno ali skoraj nikoli uporabno. Tako je kongregacija za širjenje vere opozorila nekega škofa iz ZDA.⁸

⁴ Collectan. S. C. D. P. F. 296, 792 ad 2.

⁵ Prim. Ferretto Giuseppe, La Costituzione Apostolica »Exsul Familia«. Note storico-giuridiche, Pompei 1955, 52—53 in 58—59.

⁶ Ušeničnik Franc, Pastoralno bogoslovje 1932, 83.

⁷ Coronata, De Sacramentis, 1951, 153, op. 9.

⁸ Collectan. S. C. D. P. F. 299, 16.

Pooblastilo 3:

Dovoliti duhovnikom, ki dvakrat ali trikrat mašujejo, da zaužijejo nekaj v obliki pijače, čeprav je manj kot ena ura do začetka maše.

Če je duhovnik hotel preje maševati, je moral biti od polnoči tešč (kan. 808). Pri tem se je lahko ravnal po pravem ali srednjem ali legalnem času (kan. 33 § 1). Netešč je smel opraviti daritev samo v slučaju sile, bodisi da je moral dovršiti začeto daritev, bodisi zaradi nevarnosti osramočenja in pohujšanja.⁹ Pač pa je kongregacija sv. oficija duhovnikom, ki so morali ob nedeljah in praznikih dvakrat maševati ali maševati ob pozni uri, pa zaradi slabotnega zdravja ali preobilnega dušnopastirskega dela ali zaradi drugih pametnih razlogov niso mogli biti tešč do druge maše ali do maše ob pozni uri, dovoljevala, da smejo kaj užiti »per modum potus«, izvzemši opojne pijače.¹⁰ Ista kongregacija je dala tudi škofom pravico dajati ta spregled. Prav tako je smel duhovnik, ki je smel pred mašo kaj zaužiti, če je dvakrat maševal, pri prvi maši užiti ablucijo.¹¹ Preje so namreč trdovratno zahtevali, da duhovnik ne sme drugič maševati, če je pomotoma zaužil ablucijo, čeprav bi bili verniki brez maše ali bi sledilo pohujšanje in začudenje.¹² Indult komisije za Rusijo je 25. 11. 1929 dovolil škofom mašo zvečer, prej pa mora biti okrog štiri ure evharistični post.¹³

Nove predpise o evharističnem postu je izdal Pij XII. v konstituciji »Kristus Gospod« dne 6. 1. 1953.¹⁴ Dopolnil jih je z motuproprijem »Sacram Communionem« 19. 3. 1957,¹⁵ ki ga je komentiral član sv. oficija kardinal Ottaviani. Iz njih sledi:

1. Če pijemo vodo, evharističnega posta ne prelomimo. Poleg naravne je dovoljena tudi mineralna ali kakorkoli kemično spremenjena voda.

2. Bolniki, čeprav ne leže, morejo zaužiti nealkoholno pijačo ter resnična in prava zdravila, bodisi tekoča ali v trdnem stanju, pred mašo ali pred obhajilom brez časovne omejitve. Zdravila morejo imeti v sebi tudi alkoholne sestavine.

3. Čas, ko moramo biti tešč, se za duhovnike pred mašo in za vernike pred obhajilom omejuje na tri ure za jed in alkoholne pijače, na eno uro pa za alkoholne pijače. Razlike med žganimi in namiznimi alkoholnimi pijačami ni. Razume se pa, da je treba biti zmeren. Tako določenega posta se morajo držati tudi tisti, ki mašujejo ali prejmejo sv. obhajilo opolnoči ali v prvih jutranjih urah. Vendar pa motuproprij »Sacram Communionem« pravi: »... duhovnike in vernike, ki to zmorejo, prisrčno opominjamo, naj se drže častitljive in prastare oblike evharističnega posta pred mašo ali sv. obhajilom.«

⁹ Ušeničnik n. d., 59.

¹⁰ AAS 1923, 151.

¹¹ AAS 1923, 585.

¹² Prim. CpR 1954, 98—101.

¹³ P. Matheus Conte a Coronata, OFM Cap., Interpretatio authentica Codicis iuris canonici et circa ipsum Sanctae Sedis iurisprudentia 1916—1940, Turin—Rim, 181.

¹⁴ AAS 1953, 22—23.

¹⁵ AAS 1957, 178.

Gornje pooblastilo, ki je začelo veljati 8. decembra 1963, je bilo torej namenjeno samo zdravim duhovnikom, ker bolni so lahko kaj popili ali jemali vsakršna zdravila pred mašo brez časovne omejitve. Razlog za skrajšanje posta pred mašo je bila binacija ali trinacija, ne da bi bil potreben kak drug razlog kot npr. pozna ura, dolga pot ali naporno delo.

Praktično pa je to pooblastilo imelo pomen komaj mesec dni, zakaj že 10. 1. 1964 je sv. oficij izdal nov dekret o evharističnem postu, v katerem se določa, da naj se duhovniki kakor verniki vzdržijo nealkoholnih pijač eno uro pred obhajilom in ne pred začetkom maše, kot je bilo preje ukazano.¹⁶ Gornje pooblastilo je s tem izgubilo na pomenu.

Še isto leto 21. novembra pa je prišlo zadnje omiljenje evharističnega posta. Na javni koncilski seji je koncilski tajnik prebral papežev odlok, da je odslej tudi jesti prepovedano samo eno uro pred obhajilom. Čas se tudi za duhovnike šteje od obhajila. Alkoholne pijače niso izključene.¹⁷

Pooblastilo 4:

Dovoliti duhovnikom iz upravičenega razloga maševati ob vsaki dnevni uri in razdeljevati obhajilo zvečer ob upoštevanju ostalih predpisov.

Kan. 821 § 1 določa, ob kateri uri se sme maševati: ne sme se začeti prej kot eno uro pred zoro¹⁸ in ne pozneje kot eno uro po poldnevu. Izjema je polnočnica v božični noči (kan. 821 § 2—3). Za maševanje izven teh meja je bil potreben apostolski indult.

Sv. obhajilo se je smelo deliti samo v tistih urah, v katerih se je mogla darovati sv. maša, ako pameten razlog ni kaj drugega svetoval (kan. 867 § 4). Kakšen naj bi bil ta razlog, si avtorji niso bili edini. Le sv. popotnica se je smela deliti vsako uro podnevi in ponoči (kan. 867 § 5).

Izjemo od teh načel je najprej dovolil Pij XI., ko je 7. 3. 1922 odločil, da sme biti maša na evharističnih kongresih (mednarodnih, narodnih ali pokrajinskih) pred izpostavljenim Najsvetejšim že o polnoči. Vsi duhovniki, ki so se udeležili češčenja na teh kongresih, so imeli pravico maševati takoj po končani polnočnici ali eno uro po polnoči. Verniki pa so pri teh mašah lahko šli k obhajilu.¹⁹

Kongregacija za zakramente je 15. 4. 1924 dalje izjavila, da bo dovolila mašo pol ure po polnoči pod sledečimi pogoji: a) če je primer izreden; b) da se maša ne začne pred pol eno; c) da trajajo nočne molitve tri ure; č) da ni nevarnosti za kako nečast.²⁰ Maša je bila dovoljena šele pol ure po polnoči iz razloga, da se je tembolj poudaril privileg polnočnice na božični praznik.²¹

¹⁶ AAS 1964, 212.

¹⁷ AAS 1965, 186.

¹⁸ Nasprotna praksa je bila večkrat obsojena zlasti od Inocenija IV. v konstituciji »Sub Catholico« in v konstituciji »Sancti unius« Pija V., ki ju navaja konsultor sv. kongregacije za zakramente k izjavi z dne 22. IV. 1922 v AAS 1922, 101.

¹⁹ Apostolsko pismo Pija XI. 7. III. 1924 v AAS 1924, 154—158.

²⁰ AAS 1925, 101.

²¹ AAS 1924, 106; mnenje konsultorja.

Kongregacija za širjenje vere je že dolgo prej v formulah svojim misijonarjem dovoljevala maševati pred zoro. V formulah po kodeksu pa je dajala dovoljenje za maševanje eno uro po polnoči. V zadnji formuli 1960 je dovolila začenjati mašo po polnoči.

V konstituciji »Kristus Gospod« pa je Pij XII dne 6. 1. 1953 dovolil krajevnim ordinarijem, da na svojem ozemlju dovolijo maševati zvečer, ako okolnosti kot npr. verske in družabne slovesnosti ali želje delavcev to nujno zahtevajo.²² Večerna maša pa ni smela biti pred 4 uro popoldne in samo na taksativno določene dneve: a) na veljavne zapovedane praznike; b) na odpravljene praznike po seznamu koncilske kongregacije z dne 28. 12. 1919;²³ c) na prve petke v mesecu; č) na druge slovesnosti, h katerim se zbere veliko ljudi; d) na en dan v tednu, izven zgoraj imenovanih, če je to za nekatere vrste oseb potrebno. Le v krajih, kjer je veljalo misijonsko pravo, so smeli ordinariji pod istimi pogoji dovoliti večerne maše vse dni v tednu. Instrukcija sv. oficija, ki je bila priključena gornji konstituciji, pa je v t. 15 določila, da se sme sv. obhajilo deliti med večerno mašo in neposredno pred njo ali takoj po njej.²⁴ Sv. oficij je 22. 3. 1955 še opomnil ordinarije, da ne smejo dovoljevati večernih maš samo za povečanje zunanje slovesnosti ali v zasebno korist.²⁵

Motuproprij »Sacram Communionem«²⁶ pa je že 19. 3. 1957 gornje dovoljenje razširil: »Krajevni ordinariji, ne pa generalni vikarji brez posebnega naročila, morejo dovoliti večerno mašo vsak dan, če to zahteva duhovna korist znatnega dela vernikov.« Kardinal Ottaviani je to komentiral takole: odslej more ordinarij dovoliti večerno mašo pod istimi pogoji kakor binacijo. Odlok pravi: »če to zahteva duhovna korist znatnega dela vernikov«. Kriterij je v besedah »znaten del«, ki jih kodeks uporablja v kan. 806 § 2 za pravico dovoliti binacijo. Po razlagi kanonistov zadostuje za to 20—30 oseb. Tudi pri teh mašah in neposredno preje ali pozneje je bilo dovoljeno obhajati.²⁷

Kongregacija sv. oficija je 21. 3. 1960 dala krajevnim ordinarijem oblast, da smejo dovoliti obhajanje, kadar ni večerne maše, v zvezi s kakim popoldanskim sv. opravilom, ki ga določi krajevni škof, v župnijskih in nežupnijskih cerkvah ali v hiralničnih, jetniških in zavodskih kapelah. Sv. obhajilo naj se deli neposredno pred opravilom ali takoj za njim.²⁸ Mora pa biti zato pameten vzrok, ker kan. 867 § 4 ni odpravljen. Pogoj je tudi, da ni večerne maše, bodisi da ni mogoča, bodisi da je škof ni dovolil, ker niso bili podani potrebni vzroki za njeno dovoljenje. Ista kongregacija je 21. 10. 1961 izjavila, da je dovoljeno obhajilo bolnikov popoldne, čeprav niso v smrtni nevarnosti in niso v postelji, kadar niso mogli prejeti sv. obhajila dopoldne, ker ni bilo duhovnika ali zaradi druge pametne ovire, ako: 1. gre za bolnike, ki že teden dni ne morejo iz hiše; 2. da čas in število obhajil določi župnik ali drug duhovnik, ki duhovno

²² AAS 1953, 22—23.

²³ AAS 1920, 42—43.

²⁴ AAS 1953, 49—50.

²⁵ AAS 1955, 218.

²⁶ AAS 1957, 178.

²⁷ Prim. kan. 846.

²⁸ AAS 1960, 360.

skrbi za bolnika in 3. da se držimo veljavnih pravil glede evharističnega posta.²⁹

Pooblastilo 4 končno odpravlja vsako omejitev glede dnevne ure za maševanje in zmanjšuje razlog za podelitev tozadavnega dovoljenja. Daje tudi možnost dovoliti delitev obhajila zvečer brez imenovanih pogojev bodisi zdravim ali bolnim.

Na prvi pogled pomeni pooblastilo razširitev pravnih predpisov glede časa za maševanje in delitev obhajila, vendar pa se vsi avtorji ne strinjajo s tem.

Opirajo se najprej na kan. 867 § 4, ki določa, »naj se sv. obhajilo deli v tistih urah, v katerih se more darovati daritev sv. maše, ako pameten vzrok kaj drugega ne svetuje«. V razlaganju te klavzule avtorji niso bili edini. Nekateri so trdili, da je mogoče iz pametnega vzroka obhajilo deliti ob vsaki dnevni uri.³⁰ Drugi so to zanikali.³¹ Zopet drugi so mislili, da je treba vzrok za delitev obhajila umevati tako, da privilegij anticipirati mašo velja tudi za obhajilo.³² Ako se torej oklenemo mnenja, da je iz pametnega vzroka mogoče obhajati ob vsaki uri, ni razvidno, kakšno ugodnost glede delitve obhajila naj bi predstavljalo pooblastilo. Lahko bi trdili celo, da kan. 867 § 4 daje več pravic, ker ne zahteva nobenega posredovanja predstojnika, ampak prepušča po mnenju avtorjev sodbo o pametnosti vzroka samemu duhovniku, ki deli obhajilo.

Težave pri razlagi pooblastila nastanejo tudi, ako primerjamo odloke sv. oficija s kan. 867 § 4. Dovoljenja za večerno obhajilo, ki so sledila spremembam evharističnega posta, pomenijo brez dvoma utesnitev tega kanona. Instrukcija sv. oficija v zvezi s konstitucijo »Kristus Gospod« je naročala, da se sme sv. obhajilo deliti v popoldanskih urah samo med mašo ali neposredno pred njo in po njej. S tem je bil utesnjen § 4 kan. 867 v zvezi s kan. 821, ki pravi, da se obhajilo lahko deli v tistih urah, ko se more darovati sv. maša, ne ukazuje pa, da se mora maša takrat tudi res dejansko darovati. Povezava dejanskega maševanja z delitvijo sv. obhajila je novost, ki je bila vpeljana z omenjeno instrukcijo sv. oficija.³³ Kan. 846 sicer pravi, da vsak duhovnik more med mašo in če zasebno mašuje, tudi neposredno pred mašo in takoj po maši deliti sv. obhajilo, vendar pa ne ukazuje, da mora biti delitev obhajila vedno povezana z dejanskim maševanjem. Nekateri avtorji so na podlagi motuproprija »Sacram Communionem«, ki je krajevne ordinarije pooblastil dovoljevati večerno mašo vsak dan, in sklicevaje se na kan. 867 § 4 sklepali, da je možno deliti obhajilo ob vsaki uri, ko je maša dovoljena, tudi izven maše. Tedaj je sv. oficij sporočil: »...po mnenju sv. oficija se v tej stvari po motupropriju »Sacram Communionem« ni nič spremenilo... zato, ker gre za večerno mašo, se sme obhajilo deliti samo med mašo in

²⁹ Ljubljanska škof. okrožnica 1, 62, 2.

³⁰ Cappello, Tractatus... De Sacramentis, vol. I., 338; Coronata, Institutiones, De Sacramentis 1951, 333.

³¹ Wernz-Vidal, Ius Canonicum, IV, 1934, 138.

³² Vermeersch-Creusen, Epitome 1954, 94.

³³ Prim. Hürth F., Annotationes in M. P. super ieiunio eucharistico, v Periodica de re... 1957, 275.

neposredno pred ali takoj po njej«. ³⁴ V tem sporočilu so bila nasprotna mnenja od sv. oficija označena kot laksnejša. ³⁵

Dekret sv. oficija z dne 21. 3. 1960³⁶ je končno izjavil, da klavzula »ako pameten vzrok kaj drugega ne svetuje« iz kan. 867 § 4 »ni odpravljena, samo se bo po olajšavi evharističnega posta redkeje uporabljala, ker se bo težje našel tak pameten razlog«. Kot pameten razlog so namreč preje navajali: če je bilo toliko penitentov, da niso mogli vsi dopoldne opraviti spoved, so smeli tudi popoldne k sv. obhajilu, če so le bili tešč. ³⁷ Možni so pa še drugi vzroki, ki ovirajo prejem obhajila med mašo. Ako torej klavzula iz kan. 867 § 4 še velja, avtorji upravičeno vprašujejo, kakšno olajšavo naj bi novo pooblastilo pomenilo.

Pooblastilo daje škofom možnost dovoljevati obhajilo zvečer. Beseda »zvečer« gotovo ni slučajno našla mesto v pooblastilu, ampak je bila gotovo namenoma uporabljena. Pomeni pa, da imajo škofje pravico iz upravičenega vzroka dovoljevati obhajilo zvečer tudi izven maše, potem ko je sv. oficij že z dekretom dne 21. 3. 1960 odstopil od načela, da bi se smelo sv. obhajilo deliti samo v zvezi z mašo. Tudi ni več potrebno, da bi se moralo obhajilo deliti v zvezi s kakim drugim liturgičnim opravilom, ker pooblastilo tega ne zahteva.

Razpravlja se tudi, kaj pomeni v novem pooblastilu beseda »dies«. Večina avtorjev misli, da lahko dan razumemo v smislu kan. 32 § 1: »Dan ima 24 ur, ki naj se štejejo zdržema od polnoči...«. ³⁸ Po tej razlagi bi škof smel dovoliti maševanje vsako uro od polnoči do polnoči.

Verjetnejša pa je razlaga, ki jo zastopa I. Ting Pong Lee C. M. F. Po njegovem mnenju govori proti prvi razlagi kan. 31, ki določa, da s predpisi o štetju časa v naslovu III. v prvi kodeksovi knjigi »niso zadeti liturgični zakoni«, ampak se nanašajo samo na pravne posle. Da pojem dneva v liturgiji ne ustreza onemu iz kan. 32 § 1, spoznamo tudi iz kan. 867 § 5, v katerem je določeno pravilo o prenašanju sv. popotnice: »Sveta popotnica pa se more deliti vsako uro podnevi in ponoči«. Zakon torej pri delitvi obhajila razločuje dnevne in nočne ure. Ako ne bi delal te razlike, bi bilo zadosti reči: vsako dnevno uro, ko pa je že v kan. 32 § 1 določeno, da dan sestoji iz 24 ur, ki se štejejo zdržema od polnoči, in zato vključuje tudi noč. Za mnenje, da pojem dneva izključuje nočni čas, govori tudi praksa sv. stolice. Konstitucija »Kristus Gospod« in vsi poznejši odloki o času maševanja in delitve sv. obhajila nikoli ne omenjajo nočnega časa. Verjetnejše je torej mnenje, da daje pooblastilo škofom pravico dovoliti mašo vsako uro podnevi, ne pa ponoči. Dovoljenje ne bi smelo zato prekoračiti devete ure zvečer.

Smejo pa ordinariji dovoliti mašo ob vsaki dnevni uri in delitev obhajila zvečer: a) ako je podan upravičen razlog in b) ako se izpolnijo drugi predpisi.

³⁴ Sporočilo je bilo poslano profesorjem gregorijanske univerze v Rimu in ga je objavil Hürth v *Periodica de re...* 1957, 280.

³⁵ Navedeno po CpRM 1965, 31.

³⁶ AAS 1960, 355—356.

³⁷ Ušeničnik, n. d., 155, 1.

³⁸ Belluco, n. d., 65; Romita, n. d., 30—31; Buijs L., S. I., *Facultates et Privilegia Episcoporum, Romae* 1964, 23; Buijs L., *Facultates Religiosorum, Romae* 1965, 28.

Razlog mora biti upravičen, ni pa potrebno, da bi bil važen. Tudi je lahko v zasebno korist, torej ne samo duhovna korist znatnega dela vernikov. Dovolj velik razlog je, če duhovnik ni mogel dopoldne maševati ali vernik ni mogel iti k obhajilu, ker je bil npr. na potovanju, bolan in je popoldne že okreval itd. Pri tozadevnih misijonskih pooblastilih se ni prvotno zahteval noben razlog (formula za misijonske prefekte in misijonarje iz l. 1636; formula I. iz l. 1894), v novejšem času pa se daje dovoljenje »ex rationabili causa« ali »legitima concurrente causa«.⁴⁰

Pooblastilo daje olajšave samo glede ure maševanja in delitve obhajila, ne pa od drugih predpisov. Treba se je zato držati liturgičnih predpisov in odlokov o evharističnem postu. Pooblastilo se tudi ne more uporabljati v svetem tridnevju velikega tedna, ker takrat veljajo posebni predpisi glede maševanja in delitve sv. obhajila.⁴¹ Ti predpisi so tako splošni, da vežejo vse in povsod. Pooblastilo jih zato ne more ukiniti, ampak je potreben poseben indult sv. stolice. Dokaz temu je dovoljenje, ki so ga dobile nune s papeško klavzuro, da se jim sme na veliki petek deliti obhajilo izven liturgičnih obredov, toda v popoldanskih urah, kadar v njihovih oratorijih ta dan ni bilo liturgičnega opravila.⁴²

Pooblastilo 5:

Duhovnikom, katerim peša vid ali so kako drugače bolni, dovoliti, da vsak dan mašujejo votivno mašo bl. Device Marije ali za pokojne, pritegnivši v pomoč, kadarkoli je to potrebno, drugega duhovnika ali diakona, s tem da se držijo v ostalem navodila obredne kongregacije z dne 15. 4. 1961.

Z apostolsko konstitucijo »Missale Romanum« z dne 3. 4. 1969 je bil potrjen nov mašni obred, ki je bil prenovljen po smernicah 2. vatičanskega koncila in je začel veljati 30. 11. 1969. S tem je bil potrjen tudi uvodni del nove mašne knjige, ki nosi naslov: »Splošna ureditev rimskega misala« in vsebuje uradno razlago novega mašnega obreda.⁴³

Po tej »Splošni ureditvi rimskega misala« lahko opravimo katero koli mašo razen obrednih na neobvezne godove ali na delavnike med letom (»Ureditev« 334). Tudi vsakdanje maše za rajne so lahko na iste dneve, ko so dovoljene maše po želji, če se le res darujejo za rajne (»Ureditev« 337). Na slovesne praznike pa se je mašnik dolžan držati koledarja cerkve, kjer mašuje (»Ureditev« 314). Isto velja za nedelje, delavnike v adventu in postu, praznike in obvezne godove, če je maša z ljudstvom. Če pa je maša brez ljudstva, naj mašnik izbira med koledarjem cerkve in svojim koledarjem (»Ureditev« 315). Pogrebna maša je lahko vsak dan razen na slovesne praznike in na adventne, postne in

³⁹ Commentarium in Rescriptum Pontificium »Cum admotae« v CprRM 1965, 32–35.

⁴⁰ Ting Pong Lee, n. d., 131, 2.

⁴¹ Ordinationes et declarationes S. Rituum Congregationis 1. 2. 1957, n. 8, 9, 12, 18 v AAS 1957, 91–95.

⁴² Ephemerides Liturgicae 1963, 406. Obredna kongregacija 1. 2. 1963.

⁴³ V slovenskem prevodu je izšel pod naslovom: Sveta maša. Navodila za maševanje in mašne molitve, Ljubljana 1969.

velikonočne nedelje (»Ureditev« 336). Na obvezne godove pa smejo biti maše za rajne: po prejemu vesti o smrti, za dokončni pokop in ob prvi obletnici (»Ureditev« 337).

Pooblastilo pa dovoljuje, da je tudi izven neobveznih godov in delavnikov med letom možno maševati votivno mašo bl. Device Marije ali za rajne. Ta ugodnost velja najprej duhovnikom, ki jim peša vid bodisi zaradi organske napake v očeh bodisi zaradi bolezni. Med avtorji je bilo preje veliko razpravljanja, ali velja to pooblastilo tudi za popolnoma slepe. Verjetnejše je bilo negativno mnenje, kar potrjuje tudi dejstvo, da je bilo zanje izdano posebno t. j. naslednje pooblastilo.⁴⁴ Na drugem mestu med koristniki pooblastila so pa tisti duhovniki, ki morda dobro vidiijo, vendar pa pomeni zanje vsakdanje maševanje po koledarju velik napor. Po mnenju kanonistov smemo to pooblastilo široko razlagati za vsako ne samo akutno, ampak tudi kronično bolezen. Sem spadajo tudi napake, ki so v neposredni zvezi z branjem kot npr. močno jecljanje, ki se z napornim branjem še poveča ali vzbuja. Kot bolezen velja končno lahko že sama starost po načelu: *senectus ipsa morbus*, ako je branje v zvezi s prevelikim naporom.⁴⁵

Vzroki za podeljevanje dovoljenja morajo torej vedno potekati iz pešanja vida ali druge bolezni. Ordinariji ne smejo dopuščati drugih razlogov, čeprav so bili preje v veljavi pri pooblastilih, ki jih je dajala kongregacija za širjenje vere kot npr. slabo znanje latinščine,⁴⁶ ki danes ne pride več v poštev zaradi domačega jezika v bogoslužju, ali utrujenost, ki ne izvira iz bolezni. Zaradi teh vzrokov so nekoč dovoljevali votivno mašo Gospodovega trpljenja ob dnevih, ko se bere pasijon.⁴⁷

Pooblastilo dalje naroča, naj pritegne, kadarkoli je potrebno, v pomoč drugega duhovnika ali diakona. Ne obstoji absolutna dolžnost, ampak samo takrat, kadar ne more brez pomoči dostojno, varno in v redu maševati. Kadar je duhovnik zaradi opešanega vida ali duševne betežnosti v nevarnosti, da bi mašne dele in obrede krajšal ali razlil sv. kri, je strogo dolžan poklicati na pomoč drugega duhovnika ali diakona. Ta pomoč je trajna ali občasna, kakor jo pač potrebuje stalno ali samo včasih. Kongregacija za redovnike je zato naročala redovnim predstojnikom, ki so imeli pravico dajati to dovoljenje svojim podložnikom, naj skrbno pazijo, da se bo ta pogoj res izpolnjeval. Predstojniki so bili dolžni dovoljenje tudi preklicati, če duhovnik ni mogel več v redu maševati.⁴⁸ Možno pa je, da pomoč drugega duhovnika ali diakona ni potrebna, če bolniku pri maši lahko pomagajo drugi. Mnogo stvari pri maši lahko opravi subdiakon, klerik z nižjimi redovi ali laik in zato pomoč duhovnika ali diakona ni več potrebna. V čem naj ta pomoč obstoji, je objavila obredna kongregacija 4. 5. 1967 v svoji drugi instrukciji o izvajanju konstitucije o liturgiji.⁴⁹ Navodilo pravi v čl. 18: »Maša, ki jo opravi slaboviden ali

⁴⁴ Ting Pong Lee, n. d., 204, op. 465, 466 in 468.

⁴⁵ Obredna kongregacija 28. 4. 1868, Decr. Authen. 3146.

⁴⁶ Collectan. S. C. D. P. F. 322, 896.

⁴⁷ Collectan. Parisien. 322, 896; 323, 900; 706, 1313.

⁴⁸ CpRM 1965, 45—46.

⁴⁹ AAS 1967, 442—448: instrukcija »Tres abhic annos«.

bolan duhovnik, ki ima indult maševati votivno mašo, se lahko tako oblikuje: a) duhovnik naj sam moli prošnjo in uvodni spev; b) drug duhovnik ali diakon ali bravec ali strežnik naj bere berila iz dnevne maše ali iz lekcionarja za delavnike. Ako ni zraven drugega kot samo bravec ali strežnik, sme ta brati tudi evangelij, toda opustijo se: Očisti mi srce... Oče, blagoslovi... in Gospod bodi v tvojem srcu... Celebrant pa pred branjem evangelija reče: Gospod z vami in na koncu knjigo poljubi; c) shola ali ljudstvo ali sam bravec morejo prednašati stopniški, darovanjski in obhajilni spev, kakor tudi peti prigodno berilo«. To navodilo je samo fakultativno. Pomoč duhovnika, diakona in drugih pomočnikov jo možno oblikovati tudi drugače v smislu najnovejših predpisov.

Predpise o maševanju slabovidnih duhovnikov, ki so polagoma nastajali in jih je praksa potrdila, je obredna kongregacija zbrala in razglasila že v instrukciji 12. 1. 1921.⁵⁰ Ko pa je izšel generalni dekret »De rubricis ad simpliciorum formam redigendis« 23. 3. 1955, je ista kongregacija prilagodila stara pravila novim predpisom in jih razglasila v instrukciji 15. 12. 1957.⁵¹ V njej je pooblastilo prvič raztegnjeno tudi na bolne duhovnike. Po izidu Novega kodeksa rubrik so bili dotedanji predpisi zopet temeljito pregledani in popolnoma vsklajeni z določili novega kodeksa in nato razglašeni v instrukciji obredne kongregacije 15. 4. 1961. Čeprav ta instrukcija ni bila objavljena v uradnem glasilu Sv. stolice, ampak je izšla v »Ephemerides Liturgicae« 1961, 362—364, jo vendar pooblastilo izrecno omenja in nalaga dolžnost držati se njenih navodil. Konstitucija »Missale Romanum« Pavla VI. pa odreja: »Hočemo, da te naše določbe za zdaj in v bodoče veljajo ne oziraje se na apostolske konstitucije in določbe naših prednikov in druge odloke, tudi če bi jih bilo treba posebej omeniti in razveljaviti.«⁵² Kolikor torej določila instrukcije iz l. 1961 nasprotujejo »Splošni ureditvi rimskega misala«, seveda ne veljajo več, v ostalem pa obdržijo veljavo še naprej in pomagajo pravilno razumeti smisel gornjega pooblastila.

Pooblastilo daje možnost vsak dan maševati Marijino votivno mašo ali mašo za pokojne, vendar ni pripuščeno duhovnikovi prosti izbiri, kdaj naj vzame prvo ali drugo mašo, mapak je v instrukciji (čl. I) točno določeno, kdaj naj katero mašo mašuje.

Pooblastilo govori samo o Marijini votivni maši, vendar pa omenjena instrukcija jasno dovoljuje, da je mogoče vzeti kako drugo votivno mašo, ki se sme opraviti kot votivna po pravilih kodeksa rubrik. Besedilo pooblastila zato govori samo o Marijini votivni maši, ker je povzeto po stari instrukciji, kjer je omenjena samo Marijina maša. Poleg tega Marijina maša najbolj ustreza slabovidnim in bolnim duhovnikom, ker je od vseh najkrajša in zahteva najmanj napora. Vendar pa ima duhovnik pravico vzeti tudi drugo votivno mašo, če mu moči in vid to dopuščajo. Reskripti redovniške kongregacije so »drugo votivno mašo« tudi izrecno dovoljevali.

⁵⁰ S. R. C., *Instructio pro sacerdote caecutiente circa Missarum celebrationem ex indulto Apostolico concessam*. AAS 1921, 154—156. Sprejeta je bila takoj v *Appendix Ritualis Romani, De SS. Eucharistia*.

⁵¹ AAS 1958, 51—58.

⁵² »Sveta maša«, 12.

Izmed Marijinih maš duhovnik sme izbrati skupno mašo za Marijine praznike, ki se začinja z besedami: Pozdravljena, sveta Mati . . . , saj se ta maša lahko rabi skozi vse dobe cerkvenega leta. More pa vzeti tudi katero izmed Marijinih maš ob sobotah, saj rubrika pravi o njih, da se lahko vzamejo kot votivne v smislu rubrik ali indulta.⁵³ To votivno mašo lahko bere skozi vse leto, tudi ob nedeljah in praznikih. Mora pa jo vzeti tiste dneve, ko ni dovoljena maša za pokojne, ako se poslužuje indulta.

V svetem tridnevju seveda ni mogoče imeti votivne maše. Na veliko soboto je zasebna maša prepovedana, veliki petek je brez maše, na veliki četrtek pa ni mogoče imeti votivne maše. Lahko bi mu škof dovolil privatno mašo, toda moral bi uporabiti mašni formular za veliki četrtek, ako mu vidne sposobnosti ali bolezen to dopuščajo. Na cvetno nedeljo in prve tri dni velikega tedna more imeti votivno mašo, vendar so včasih dovoljevali duhovnikom te dni, ko se bere pasijon, maševati votivno mašo Jezusovega trpljenja.⁵⁴ Spodobi se, da duhovnik po možnosti te dni vzame to votivno mašo.

Na božič sme opraviti tri votivne maše kakor tudi na vernih duš dan trikrat isti formular maše za pokojne. Preje je duhovnik smel imeti samo eno votivno mašo za božič.⁵⁵ Leta 1921 pa je bilo dovoljeno trikrat opraviti votivno mašo na božič in trikrat vsakdanjo mašo za pokojne na vernih duš dan,⁵⁶ kar je obveljalo tudi v poznejših instrukcijah obredne kongregacije.⁵⁷

Opravi pa se maša po želji v barvi tiste maše, ki se opravlja, ali tudi v barvi dneva ali tistega časa (»Ureditev« 310), ker z njo »tudi na zunaj učinkovito izražamo poseben značaj verskih skrivnosti, ki jih obhajamo, ter doživljanje in rast krščanskega življenja v teku cerkvenega leta« (»Ureditev« 307). Marijina votivna maša je zato v beli barvi (»Ureditev« 308 a). Enako je že določal glede mašnih barv Novi kodeks rubrik v čl. 323: barva paramentov pri votivnih mašah naj ustreza barvi maše.

Slava se je po instrukciji z dne 15. 4. 1961 vedno lahko molila, da le ni bila maša v vijolični barvi, ni pa bilo dolžnosti moliti jo pri votivnih mašah niti ob največjih praznikih. Danes je ni več ob svetniških godovih in pri mašah po želji, razen če je to večja slovesnost (»Ureditev« 31. opomba). Glavna prošnja je samo ena kot pri drugih mašah (»Ureditev« 32), dočim je bilo po kodeksu rubrik (čl. 461—462) dovoljeno dodajati prošnje, ki so jih rubrike predpisovale ali dopuščale.⁵⁸ Vera je bila preje ukazana, kadar je bila tudi pri dnevni maši ali se je maša opravila kot votivna I. reda.⁵⁹ Pri drugih mašah ni bila predpisana. Danes jo molijo mašnik in ljudstvo samo ob nedeljah in slovesnih praznikih, lahko pa jo molijo tudi ob posebnih slovesnejših opravilih (»Ureditev« 44). Kadar mašnik privatno mašuje, se torej ne moli. Hvalospev pri votivnih mašah Matere božje je

⁵³ Ostale Marijine votivne maše so bile opisane v Rubricae generales Missalis Romani, 309 a in b.

⁵⁴ Collectan. S. C. D. P. F. 322, 896 in 323, 900.

⁵⁵ Obredna kongregacija: Decr. Authen. 2802 in 3146, 6.

⁵⁶ SCR, Decr. Authen. 4356.

⁵⁷ Instr. 1961, II, 7.

⁵⁸ CpRM 1965, 48, 56.

⁵⁹ NKR, 328—340.

bil preje vedno Marijin z embolizmom: »...in da te ob češčenju...«, danes pa lahko molimo pri mašah po želji hvalospev tiste maše ali pa hvalospev, ki je sestavni del 2. in 4. evharistične molitve (»Ureditev« 322 d, opomba).

Iz besedila pooblastila bi marsikdo morda sklepal, da sme njegov koristnik tudi mašo za pokojne maševati vsak dan. Toda beseda »vsak dan« ne pomeni, da lahko vsak dan mašuje za pokojne, ampak hoče samo poudariti, da se duhovnik lahko vsak dan, tudi ob nedeljah in največjih praznikih, lahko poslužuje dovoljenja iz pooblastila, toda upoštevati mora navedeno instrukcijo obredne kongregacije. V instrukciji pa ne stoji za-pisano, da sme vsak dan maševati za pokojne, ampak da sme uporabljati »missam quotidianam« t. j. vsakdanjo mašo za pokojne.

Iz imenovane instrukcije obredne kongregacije sledi namreč naslednje: 1. Niti instrukcija niti pooblastilo, ki ga je treba razlagati po njej, ne dajeta duhovniku pravice vsak dan imeti mašo za rajne, ampak samo ob onih dnevih, na katere je dovoljena po liturgičnih predpisih. O tem ne more biti nobenega dvoma, ker instrukcija jasno pravi, da duhovnik mora vzeti votivno Marijino mašo na vse in tiste dneve, na katere ni dovoljena maša za pokojne (Instr. t. 5). To potrjuje tudi t. 14 iste instrukcije: »Maša za pokojne se sme opraviti samo ob dnevih, ki jih dovoljujejo rubrike«.

Izraz »vsakdanja maša« v instrukciji ima torej dva pomena: a) naj-prej pomeni mašo, ki se ne bere ob kaki posebni okolnosti. Njeno na-sprotje so tako imenovane privilegirane maše, ki se obhajajo ob posebnih okolnostih kot npr. pogrebna, tretji, sedmi in trideseti dan po pogrebu ali na obletnico in so se prej imenovale maše I., II. in III. reda, vsakdanja maša pa je bila IV. reda. Po čl. 336 in 337 »Ureditev« pa so take privile-girane maše: pogrebna, po prejemu vesti o smrti, za dokončni pokop in ob prvi obletnici. 2. Izraz »vsakdanja maša« pomeni dalje mašni formular za vsakdanje maše za pokojne in se lahko rabi na iste dneve, ko so do-voljene maše po želji, če se le res darujejo za rajne. Vsakdanje maše za pokojne se smejo zato brati samo na nezapovedane praznike in na delav-nike med letom, posebno še, ker »Ureditev« v opombi k t. 337 svetuje, naj bi črne maše ne bile preveč pogostne.

Zoper to razlago pooblastila v zvezi z instrukcijo obredne kongrega-cije iz l. 1961 bi lahko nastal ugovor, da potem pooblastilo za koristnika ne predstavlja nobene ugodnosti več, saj bi ob nezapovedanih praznikih in delavnikih med letom že tako lahko maševal za pokojne. Kljub temu pa daje pooblastilo duhovniku dve ugodnosti: a) vedno lahko uporablja formular vsakdanje maše za pokojne, tudi kadar mašuje »privilegirane« črne maše, za katere je predpisan poseben formular.⁶⁰ Različnost formu-larja je bila odvisna od hierarhične stopnje, h kateri je pokojnik spadal, ali od druge okolnosti. Pri mašah za umrlega papeža, kardinala, škofe in duhovnike ter na obletnico vseh pokojnih kakega reda ali duhovniške kongregacije se je vedno rabil prvi formular izmed treh maš na vernih duš dan. Pri neduhovnikih pa so bili predpisani posebni formularji zaradi posebne okolnosti in sicer: formular »maše na dan smrti ali pogreba« se

⁶⁰ Instr. III, 14: »Uporablja se lahko vedno vsakdanja maša, čeprav je maša I., II. ali III. reda.«

je uporabljal za mašo na dan smrti, za pogrebno mašo, za mašo po premiju prve vesti o smrti in ob zadnjem pokopu ter na tretji, sedmi in trideseti dan po pogrebu. Poseben formular je tudi za mašo ob pravi ali nepravi obletnici.⁶¹ Instrukcija dovoljuje tudi v t. 16 III. poglavja, da sme duhovnik vzeti formular vsakdanje maše na vernih duš dan pri vseh treh mašah. b) Druge ugodnosti, ki jih pooblastilo v zvezi z instrukcijo nudi duhovniku glede črnih maš, pa so spregledi rubrik. Pri vseh črnih mašah lahko moli molitev »Fidelium...« iz vsakdanje maše za pokojne (Instr. 15), čeprav imajo privilegirane maše posebne oracije in je pri vsakdanjih mašah za določene osebe »oratio conveniens«.⁶² Nič pa ne brani duhovniku, da si lahko izbere tako drugo molitev, če jo lahko prebere, saj se ni dolžan posluževati indulta. Duhovnik dalje ni bil dolžan moliti slednice »Dies irae«, čeprav so jo zahtevale rubrike pri mašah I. reda.

V svojih reskriptih, s katerimi je dovoljevala maševanje slabovidnim in bolnim duhovnikom, je kongregacija za redovnike priporočala še naslednja varnostna ukrepa: duhovnik naj ne moli maše na pamet, da se ne bi morda preveč zanašal na svoj spomin in pri tem kako molitev izpustil, spremenil ali zamenjal. Naj mašuje dalje raje v privatni kapeli ali v cerkvi ob čim manjši udeležbi vernikov, da ne bi vzbujal pozornosti.

Ugodnosti iz pooblastila se sme slaboviden ali bolan duhovnik posluževati povsod, kjerkoli biva, saj mu je bila dana v osebno korist. Dokler traja slabovidnost ali bolezen, zaradi katere mu je bil indult podeljen, toliko časa ga sme uporabljati. Če bi pa popolnoma oslepel, ne sme več maševati, dokler ne dobi novega dovoljenja (Instr. t. 3), ki je predmet naslednjega pooblastila.

Pooblastilo 6:

Dovoliti isto olajšavo popolnoma slepim duhovnikom pod pogojem, da jim vedno prisostvuje drug duhovnik ali diakon.

Popolnoma slep duhovnik ne more več varno in dostojno opravljati službo pri oltarju, zato postane iregularen zaradi nedostatka. Ako je popolnoma slep, zlasti ne more več brati maše. Povrhu obstoji tudi nevarnost onečaščenja. Iz teh dveh razlogov ne sme več maševati, niso mu pa zabranjena druga opravila, ki jih more pravilno opravljati (kan. 984, 20).

Ako želi maševati, potrebuje posebno dovoljenje Sv. stolice. Nekateri so pa bili mnenja, da je to že obseženo v prejšnjem pooblastilu. Sklicevali so se na kan. 66 § 1 v zvezi s kan. 50, češ da je treba pooblastilo široko razlagati.⁶³ Premalo pa so upoštevali, da zaradi iregularnosti nastane nova pravna situacija. Vsako pravno vrednost so odrekli tudi razlogu, ki ga je navajal Buijs L., da je popolna slepota tudi »defectus oculorum« in zato tudi zanjo velja že prejšnje pooblastilo.⁶⁴ Toda med delno in popolno slepoto je precejšnja razlika in zato so tudi pravne posledice drugačne. Razlogi torej, ki so jih navajali avtorji za svoje mnenje, da je bilo že

⁶¹ Rubricae Miss. VII, 394 a in b, 395.

⁶² Rubricae gen Miss. Rom., 398 b.

⁶³ V r o m a n t, Facultates Apostolicae 1947, 45.

⁶⁴ Facultates et Privilegia Episcoporum, 29.

s prejšnjim pooblastilom dano dovoljenje za maševanje popolnoma slepim duhovnikom, niso bili prepričljivi.

Proti temu mnenju je govorila tudi izjava obredne kongregacije, s katero je odgovorila na vprašanje: Ali sme slaboviden duhovnik, ko popolnoma oslepi, še dalje maševati? Odgovor z dne 16. 3. 1802 se je glasil: Negativno, dokler ne dobi novega indulta od koncilске kongregacije.⁶⁵ Tudi vse tri instrukcije obredne kongregacije z dne 12. 1. 1921, 15. 12. 1957 in 15. 4. 1961, omenjene že v prejšnjem pooblastilu, omenjajo samo slabovidne duhovnike, izključujejo pa od uporabe privilegija slepe duhovnike kot npr. instrukcija 1957, ki naroča: Če med uporabo privilegija prosilec, ki mu peša vid, popolnoma oslepi, mora prenehati maševati, dokler ne dobi novega indulta od kongregacije za zakramente.⁶⁶ Podobno loči klavzula v instrukciji 1961 t. 3 med slabovidnimi in slepimi duhovniki. Nov dokaz končno daje praksa Sv. stolice, ki se kaže v formulah pooblastil in v reskriptih. Formula pooblastil za legate Sv. stolice, ki jo je prevzela kongregacija za širjenje vere za svoje področje, pozna dve pooblastili: eno za slabovidne, drugo za popolnoma slepe duhovnike.⁶⁷ V reskriptu kongregacije za redovnike se pooblašča redovni predstojnik, da sme dovoljenje preklicati, če je dispenzirani oslepel.⁶⁸ V istem reskriptu se povrh naroča, da prosilec ne sme na pamet moliti mašnih molitev, kar tudi izključuje popolno slepoto.

Ker slepi duhovniki ne morejo brati maše, zato se jim v tem pooblastilu dovoljuje, da smejo kot slabovidni in bolni duhovniki maševati votivno ali črno mašo. Čeprav je preje, ko je še malo videl, imel dovoljenje iz prejšnjega pooblastila, mora vseeno, ko oslepi, prositi za novo dovoljenje, ker se je njegov osebni pravni položaj spremenil, ko je postal iregularen iz nedostatka. More pa za to dovoljenje prositi že preje, ako predvideva, da bo izgubil vid.

Predno začne uporabljati dovoljenje, se mora napamet naučiti mašne molitve, ker ne more brati. Stalni deli maše so mu še v spominu iz dolgotrajne rabe. Votivna maša in maša za rajne sta pa tako kratki, da se jih bo brez posebne težave naučil. Nadaljnji pogoj, da more maševati, je, da mu pomaga drug duhovnik ali diakon. Ta pogoj ga veže vedno in trajno in ne dopušča nobene izjeme. Ako ta pogoj ni izpolnjen, sploh ne sme maševati, ker ga veže sub gravi. Instrukcija obredne kongregacije 1961 (I, t. 3) zabičuje, da je »pod smrtnim grehom dolžan posluževati se pomoči drugega duhovnika ali diakona«. Tudi reskript kongregacije za redovnike nalaga to dolžnost »conscientia graviter onerata«. Temu nikakor ne nasprotuje kan. 812, ker gre tukaj za nujno pomoč, ne pa za čast ali povzdigo slovesnosti. Razlog, da ga ta dolžnost veže pod smrtnim grehom, prihaja odtod, ker bi se duhovnik sicer izpostavil nevarnosti, da bi onečastil zakrament, da bi bila maša neveljavna ali da bi izpustil ali nepopolno naredil tiste obrede, ki veljajo za važne. Niti ne zadošča pomoč kakega klerika, ampak se zahteva, da mu vedno pomaga duhovnik ali diakon.

⁶⁵ Decr. Authen. 2560, 3.

⁶⁶ AAS 1958, 51—54.

⁶⁷ Staffa D., Le Legazioni Apostoliche, Roma 1958, 200.

⁶⁸ CpRM 1958, 137.

Čeprav je mnogo stvari pri maši, ki jih lahko opravi subdiakon ali klerik z nižjimi redovi, vendar pa so pri maši slepega duhovnika prav tako mnoge stvari, ki so dovoljene samo duhovniku in diakonu kot npr. dotikanje hostije.

Toda v čem naj obstoji pomoč duhovnika ali diakona slepemu duhovniku pri maševanju? Najprej naj ga opomni, če bi morda zaradi starosti na kak del maše pozabil. Potem naj mu pomaga, da bo pravilno delal pokleke, priklone, križe in druge kretnje pri maši. Pazil bo tudi, da ne bo zaradi slepote nehote storil kaj nespoštljivega kot npr. da bi prevrnil kelih med pokriževanjem ali da bi vrgel hostijo na tla ali kaj podobnega. Slednjič bo pa še dopolnil, česar slepi duhovnik sam ne more popolnoma in varno dovršiti kot npr. pobiranje drobcev hostije s korporala in patene. Zaradi osebne varnosti je lahko poleg drugega duhovnika ali diakona zraven še kaka druga oseba, čeprav samo laik, ki pazi na slepega duhovnika, da se ne bi spotaknil ali padel.

V ostalem pa velja tudi za slepega duhovnika vse tisto, kar je bilo rečeno že pri prejšnjem pooblastilu, seveda congrue congruis referendo. Še mnogo bolj velja zanj, naj bi raje maševal v privatni kapeli ali v cerkvi, ko je navzočih manj vernikov. Poslužuje pa se lahko svojega dovoljenja povsod, da le izpolnjuje vse predpisane pogoje.⁶⁹

Pooblastilo 7:

Dajati za posamezne primere iz upravičenega, za stalno pa iz težjega razloga dovoljenje za maševanje izven svetega kraja, toda na portatilu in na spodobnem in dostojnem kraju, nikoli pa ne v spalnici.

Po kan. 822 § 1 se sme sv. maša vršiti samo na posvečenem oltarju v posvečeni ali blagoslovljeni cerkvi, v posvečenem ali blagoslovljenem javnem ali poljavnem oratoriju. Izjemo od tega načela, ki se imenuje privilegij prenosnega oltarja, je mogoče doseči na dva načina: po pravu ali z indultom apostolske stolice.

Po pravu imajo ta privilegij: 1. kardinali, ki niso škofje (kan. 239 § 1, 7); 2. vsi škofje, čeprav samo naslovni in niso še posvečeni (kan. 349 § 1, 1); 3. apostolski vikarji in prefekti brez škofovskega posvečenja, dokler traja služba in na lastnem ozemlju (kan. 308); 4. apostolski upravitelji brez škofovskega posvečenja na lastnem ozemlju (kan. 315 § 2, 2). Iz kodeksa ni razvidno, ali gre ta privilegij tudi opatom in prelatom brez ozemlja, ker kanoni premalo določajo častne pravice in privilegije teh prelatov.⁷⁰ Po izvenzakonikovem pravu pripada privilegij prenosnega oltarja tudi drugim prelatom rimske kurije po apostolski konstituciji Pija XI »Ad incrementum decoris« z dne 15. 8. 1934.⁷¹

⁶⁹ Enako pooblastilo je bilo dano v papeškem reskriptu »Cum admotae« 6. XI. 1964 vrhovnim predstojnikom papeškopravnih redov in opatom predstojnikom meniških kongregacij. Izdano je bilo najprej iz državnega tajništva Njegovе Svetosti, prvič pa je bilo uradno objavljeno v AAS 1967, 374—378.

⁷⁰ Prim. N a b u c o Joachim, Ius Pontificalium 1956, 63, 50.

⁷¹ AAS 1934, 497—521.

Kan. 822 § 4 je tudi dovolil krajevnim ordinarijem in višjim predstojnikom izvetega reda za njihove hiše, da smejo iz upravičenega in pametnega vzroka v kakem izrednem primeru, a le za vsak primer sproti, dovoliti mašo izven cerkve in kapele na posvečenem kamnu in na primer-nem kraju, nikdar pa ne v spalnici. Vendar je bilo treba to oblast ozko razlagati. Na vprašanje: Ali se mora ordinarijeva oblast, s katero more po kan. 822 § 4 dovoljevati maševanje v zasebni hiši, ozko razlagati? je odgovorila interpretacijska komisija za razlaganje kodeksa 16. 10. 1919, 478 negativno. Kongregacija za zakramente je 26. 7. 1924 škofo opomnila, naj ne dovoljujejo zlahka maše zunaj cerkve, ampak samo če gre za čast božjo in duhovno korist vernikov. Svetna proslava ali povzdiga političnega praznika ni zadosten razlog.⁷² Na vprašanje: »Ali more škof po kan. 822 § 4 dovoliti mašo na domu v sobi poleg mrliča na odru?« je ista kongregacija 30. 4. 1926 odgovorila: »Ne, razen v kakem izrednem primeru iz upravičenega in pametnega razloga; pa tudi v tem primeru le, če je mrlič položen na oder z dolžno častjo in ni v tistem prostoru ničesar, kar se ne bi skladalo s svetostjo tolike daritve.« Tak primer je, če umrje kak škof ali cerkven ali državni dostojanstvenik ali za cerkev in državo zelo zaslužen človek. Dovoliti se smeta kvečjemu dve maši.⁷³ Kongregacija za zakramente je 26. 3. 1929 tudi določila, da naj bo prostor, kadar je maša na prostem, od treh strani ograjen ali pod šotorom, tako da je zaščiten pred vetrom.⁷⁴

Po novem pooblastilu je za posamezne primere dovoljenja potreben in zadosten vsak upravičen razlog. Ker pooblastilo nič ne določa, je razlog lahko javne ali zasebne narave, bodisi v korist samega duhovnika ali koga drugega npr. bolnika. Možno pa je tudi stalno dovoljenje, kar je bilo preje izključeno. Zanj se zahteva seveda težji razlog. Ako so podani zadostni razlogi, je mogoče v obeh slučajih maševati izven posvečenega kraja pod tremi pogoji: a) na spodobnem in dostojnem kraju; b) na portatilu; c) nikoli ne v spalnici.

a) Že v Gratianovem dekretu stoji: »Satius est Missam non cantare aut non audire quam in illis locis ubi fieri non oportet.«⁷⁵ Tudi kongregacija za širjenje vere je vedno stavila ta pogoj.⁷⁶ Nekoč je bilo po mnenju avtorjev nespodobno maševati sub terra in sub dio. Zato je še Gasparri P. trdil, da dovoljenje »altaris viatici« ne dovoljuje maševati pod zemljo ali na prostem, ker ti kraji, čeprav snažni in okrašeni, niso spodobni in varni.⁷⁷ Kongregacija za širjenje vere je zato v svojih pooblastilih misijonarjem še posebej dovoljevala, da smejo maševati sub terra in sub dio, ker sam privileg prenosnega oltarja tega ni vseboval. Že najstarejša formula pooblastil l. 1636 za misijonske prefekte Azije, Afrike in Amerike posebej omenja to dovoljenje. Pozneje je bilo dodano vsem formulam. Iz

⁷² AAS 1924, 370.

⁷³ AAS 1926, 388.

⁷⁴ AAS 1929, 631.

⁷⁵ C. Sicut. dist. I., de Consecr.

⁷⁶ Collectan. S. C. D. P. F. 775; 773, 3; 778, 2 in 4; 784 in v vseh formulah pooblastil.

⁷⁷ Tractatus canonicus de Sanctissima Eucharistia, Parisiis 1897, 194.

formul 1941 pa je bila najprej izbrisana beseda »sub terra«. Po instrukciji kongregacije za zakramente »Quam plurimum« z dni 1. 10. 1945⁷⁸ pa ne more biti več dvoma, da privileg prenosnega oltarja vsebuje tudi dovoljenje maševati na prostem, samo oltar mora biti primerno zavarovan v smislu omenjene instrukcije iste kongregacije z dne 26. 3. 1929. Tudi »Splošna ureditev rimskega misala« (t. 253) je brez kakšne omejitve dovolila maševanje »na drugem spodobnem kraju, ki je primeren za tolikšno skrivnost.«

b) Izven posvečenega kraja se mora maša darovati na posvečenem kamnu. Tako zahtevajo kanoni 822 § 1 in 3; 1197 § 1, 2; 1198 § 1 in 4 in 1199 § 1. Isto zahteva tudi pooblastilo. Na tem predpisu je latinska Cerkev vedno vztrajala in od njega nikoli ni dala spregleda. Niti misijonarjem ni nikdar dovolila maševati brez portatila, ampak je nasprotno izjavila, da nima navade kaj takega dovoljevati.⁷⁹ Kvečjemu je dovolila, da se sme maša darovati na portatilu, ki je nalomljen ali brez svetinj.⁸⁰

»Splošna ureditev« (t. 260) pa je prelomila s starodavno tradicijo. »Evhariastično opravilo... zunaj svetega prostora, zlasti če gre za enkratno dejanje, se lahko opravi tudi na primerni mizi, na kateri morata biti vselej prt in korporal.« Pri ponovnem maševanju se priporoča uporaba portatila, vendar pa ni stroge dolžnosti.

c) »... nikoli pa ne v spalnici.« Objektivno gledano, spalnica ni nujno neprimeren in nespodoben kraj za maševanje, ako iz nje odstranimo vse, kar ni spodobno. Kongregacija za širjenje vere je 13. 8. 1902 odgovorila apostolskemu vikarju na Madagaskarju: »Ni absolutno prepovedano maševati v prenočiščih, kadar je odstranjena nevarnost nespodobnosti.«⁸¹ Najdemo pa to klavzulo v vseh dokumentih pred kodeksom. Omenja jo tudi kan. 822 § 4 in vsi odloki za njim. Kaj moramo razumeti pod spalnico, je pa določila instrukcija kongregacije za zakramente z dne 1. 10. 1949 (II, 9 a), kjer pravi, da je spalnica prostor, kjer navadno spimo. Zdi se pa, da ni ovire za maševanje, ako iz spalnice umaknemo posteljo in druge intimne dele pohištva. Zato »Ureditev« v t. 253 ne omenja več spalnice, ampak govori samo o spodobnem kraju, ki je primeren za tolikšno skrivnost.

Po iure Decretalium so vsi regularji imeli privileg »arae viaticae«, po katerem so mogli brez škofovega dovoljenja povsod maševati na prenosnem oltarju. Tridentinski koncil je ta privileg ukinil, toda nekateri regularni redovi so ga pozneje spet dobili.⁸² Že omenjeni reskript »Cum admotae« je tudi redovnim predstojnikom za svoje podložnike podelil gornje pooblastilo.

⁷⁸ AAS 1945, 502—506.

⁷⁹ Predstojniku malabarskih misijonov 2. IX. 1780 v Collectan. S. C. D. P. F. 306, 828.

⁸⁰ Desetletna formula pooblastil kongregacije za širjenje vere, 1961, št. 5.

⁸¹ Collectan. S. C. D. P. F. zv. II, 424 opomba.

⁸² Gasparri, n. d., 187, 262.

Pooblastilo 8:

Prav tako dajati iz upravičenega razloga dovoljenje za maševanje na morju in rekah ob potrebnih varnostnih ukrepih.

Privileg prenosnega oltarja izključuje možnost maševanja na morju. (Kan. 822 § 3) Kodeks daje tako dovoljenje kardinalom in škofom (kan. 239 § 1, 8 in kan. 349 § 1, 1), sicer pa se je držal starega načela, da ladja ni primeren in varen kraj za maševanje. Že l. 1667 je kongregacija za širjenje vere prepovedala misijonarjem maševati na ladjah kljub privilegiju, da smejo maševati na vsakem dostojnem in spodobnem kraju.⁸³

Pooblastilo daje možnost maševanja tudi na ladjah, ako je podan upravičen razlog zasebne ali javne narave. Poskrbeti pa je treba tudi za potrebne varnostne ukrepe, ker obstoji nevarnost onečaščenja. Subjektivna nevarnost prihaja od duhovnika samega, ako ga npr. napade morska bolezen. Objektivna nevarnost pa od gibanja ladje na morju ali na rekah. Nekdaj je v formulah stala klavzula: ako je morje mirno. Ker pa so danes ladje zaradi napredka brodogradnje mnogo stabilnejše, ta pogoj ni več potreben. Prav tako se ne zahteva pomoč drugega duhovnika, ki bi držal kelih, da se ne bi prevrnil. Potrebno pa je poskrbeti na drug način, da se sv. krj ne bi razlila. Podnožje keliha naj bo toliko obteženo, da bo kelih bolj stabilen.⁸⁴ Tako ali drugače mora biti poskrbljeno, da bo nevarnost onečaščenja zakramenta izključena.

Pooblastilo 9:

Dovoliti iz upravičenega in važnega vzroka duhovnikom, ki se poslužujejo privilegija prenosnega oltarja, da smejo namesto portatila uporabljati Graecorum antimensium ali prt od škofa blagoslovljen, ki ima v desnem vogalu vdelane ostanke mučencev, ki jih je prav tako preveril škof, upošteva v ostalem vse rubrike, zlasti glede oltarnih prtov in korporala.

Oltarji v latinski Cerkvi, bodisi premični ali nepremični, so vedno iz naravnega, celega in nekrušljivega kamna in iz enega kosa (kan. 1198 § 1). Tudi vzhodna Cerkev pozna kamnite oltarje, saj je edini oltar v vsaki posvečeni cerkvi navadno kamnit. Vendar pa je tam že dolga stoletja v navadi, da se evharistična daritev obhaja tudi na prtju, ki se imenuje antimenz. Ta navedba je latinski Cerkvi popolnoma tuja, zato kodeks, ki dovoljuje duhovniku latinskega obreda maševati, ako ni oltarja lastnega obreda, na posvečenem oltarju drugega katoliškega obreda, najstrožje prepoveduje maševati na grških antimenzih (kan. 823 § 2).

Izjeme od tega pravila so bile silno redke. Tako je Benedikt XIV. l. 1751 dovolil latinskim duhovnikom v Beli Rusiji v korist latinskih vernikov maševati na antimenzih.⁸⁵ V novejšem času so nekateri duhovniki

⁸³ Collectan. S. C. D. P. F. 292, 775.

⁸⁴ Prim. formulo pooblastil za Societas Parisiensis 1877, t. 3 v Collectan. Parisien. 73, 119.

⁸⁵ Gasparri, n. d., 251.

latinskega obreda dobili ta privilegij od kongregacije za vzhodne cerkve »zaradi slavnih zaslug do Vzhodnih Cerkva« (besedilo reskripta).⁸⁶ Vendar pa so bili to samo sporadični pojavi. Posebno v zadnjem desetletju vladavine Pija XII. je bilo podeljevanje teh indultov zelo skrženo.

Po zadnji vojni pa je nastala velika sprememba v cerkveni disciplini glede oltarjev. Že novi kodeks rubrik je določal v t. 525: »Oltar, na katerem se obhaja najsvetejša mašna daritev... je po apostolskem indultu tudi pravilno blagoslovljen antimenz.« Tako se to ime v latinskih liturgičnih knjigah prvič pojavi. Dovolil pa ga je že Pij XII. vojaškim kaplanom med zadnjo svetovno vojno.⁸⁷ Kongregacija za širjenje vere je z dekretom dne 12. 3. 1947 ta privilegij dosegla od obredne kongregacije za svoja ozemlja.⁸⁸ V 6. pooblastilu desetletne formule 1960 so misijonski škofje dobili možnost isti privilegij dovoljevati svojim misijonarjem. Nahaja se tudi v formuli konzistorialne kongregacije za Latinsko Ameriko in Filipinske otoke.

Antimenz je prt kvadrataste ali pravokotne oblike. Navadno je narejen iz lanenega blaga, lahko pa je tudi iz konoplje ali druge tkanine. Ker nadomešča posvečeno kamnito ploščo, naj se glede velikosti ravna po kan. 1198 § 3, ki pravi: »Plošča premičnega oltarja naj bo vsaj tolikšna, da moreta imeti na njej prostora vsaj hostija in večji del keliha.« Iz praktičnih razlogov je najbolj primerno, da je antimenz iste oblike in velikosti kot korporal, da se enako zloži in obenem z njim spravi v burzo. V krajih, kjer je zrak zelo vlažen, so antimenz zaščitili s prevleko iz celofana ali celuloida.

Ker antimenz nadomešča prenosni oltar, morajo biti v njem vdelane svetinje mučencev, kakor je ukazano za kamnite oltarje in v obredu blagoslova za antimenz.⁸⁹ Za veljavnost zadoščajo svetinje enega mučenca ali enega mučenca in drugih svetnikov, za dopustnost pa morajo biti relikvije vsaj dveh mučencev.

Svetinje morajo biti pristne. Ker dvomnih relikvij ne sme uporabiti, jih mora škof preje preveriti. Lahko jih sam preje preveri po kan. 1283 § 1 in izda o njih avtentično listino. More pa tudi drugi krajevni ordinarij ugotoviti njihovo pristnost in izdati tozadevno listino. V tem slučaju pa mora škof, ki blagoslovi antimenz, ugotoviti, če je listina verodostojna, če so pečati na njej celi, če je medaljon z relikvijami nedotaknjen in ga ni nihče odpiral itd. Ko se je torej prepričal, da so relikvije pristne, potem ukazuje obred blagoslovitve, da se zašijejo v majhno vrečico in ta se prišije na desni vogal prta. Sicer je vseeno, v kateri vogal se všijejo relikvije, ker se prt lahko obrača. Predpis, naj bodo v desnem gornjem kotu, se najbrž nanaša na maševanje. Da ne bi relikvije, ki neizogibno izstopajo iz prta, ovirale hostije ali keliha, je najprimerneje, da je prt med mašo obrnjen tako, da so relikvije v desnem gornjem kotu.

Vzrok, da smejo duhovniki namesto portatila uporabljati antimenz, mora biti važen, ker gre za veliko novost v cerkvenem pravu. Nikakor ne

⁸⁶ CpRM 1965, 66, 102.

⁸⁷ CpRM 1965, 67, 106.

⁸⁸ Tekst objavljen v »Ephemerides Iuris Canonici« 1947, 250—251.

⁸⁹ Rituale Romanum, tit. IX, cap. IX, 21.

bi smeli vedno, kadarkoli bi naj maševali na portatilu, rabiti posvečenega prta, ampak samo, če je podan važen razlog. Antimenz naj se poslužujejo samo tedaj, ako je zelo nerodno vzeti s seboj na pot kamnit portatile ali ga je težko dobiti, pa je potrebno ali koristno maševati.

Antimenz nadomešča samo portatile, ne pa drugih stvari za obhajanje daritve. Zato je potrebno: a) na oltar najprej dati antimenz in nanj razginiti predpisane oltarne prte; b) držati se je treba vseh predpisov glede oltarnih prtov; c) prav tako je potreben korporal, ker antimenz nadomešča samo portatile.

»Splošna ureditev rimskega misala« pa v t. 260 ne zahteva več portatila za maševanje izven posvečenega kraja, zlasti kadar gre za enkratno maševanje. S tem pa tudi dovoljenje antimenza predstavlja samo še zgodovinsko fazo neke pravne institucije, ki danes ni več potrebna, čeprav je zanimiva.

Pooblastilo 10:

Dovoliti bolnim in ostarelim duhovnikom maševanje na domu, ne pa v spalnici, ob posameznih dnevih, tudi na večje praznike. Držijo naj se liturgičnih predpisov, samo dovoljeno jim je sedeti, ako ne morejo stati.

Privilegij prenosnega oltarja po kan. 822 § 3, o katerem govori že pooblastilo 7, obsega dvoje: a) dovoljenje maševati izven svetega kraja in b) dovoljenje maševati povsod, tudi sub dio et sub terra, razen na morju, vendar na častnem in primernem kraju in na posvečenem kamnu.⁹⁰ Bolnim in ostarelim duhovnikom pa se ne daje dovoljenje maševati povsod, ampak samo na domu, zato to dovoljenje ni pravi privilegij prenosnega oltarja, ker mu manjka bistven element »maševati povsod«, ampak kvečjemu lahko govorimo v tem slučaju o zmanjšanem ali okrnjenem privilegiju prenosnega oltarja. Kongregacija za zakramente je zato od nekdaj uporabljala dve različni formuli dovoljenj, kar omenja tudi instrukcija z dne 1. 10. 1949, kjer se naroča: »Kadarkoli zahtevajo duhovniki zaradi bolezni ta privilegij (tj. prenosnega oltarja), naj škof preudari, ali bi mogel predloženi potrebi odpomoči z indultom maševanja na domu... Tedaj naj se škof vzdrži prošnje (sc. na sv. stolico) za prenosni oltar, ampak bo raje prosil za omenjeno dovoljenje maševati doma na spodobnem in dostojnem kraju.«⁹¹

Kraj maševanja. Kakor pri prenosnem oltarju velja tudi tukaj pravilo, da je dovoljeno maševati samo na dostojnem in spodobnem kraju, ne pa v spalnici. Že instrukcija II. 1949 je večkrat naročala: »izvzemši spalnice, v kateri, kdo navadno spi...« (9 a) in: »bodisi da ima duhovnik indult maševati doma na spodobnem in dostojnem kraju, bodisi da uživa privileg prenosnega oltarja, je vedno predvsem paziti, da ne bo maševal v spalnici...« (9 b) Možno pa je maševati v sosednem prostoru, čeprav ga od spalnice loči samo zaslon ali zavesa. Tudi je dovoljeno, da se oltar nahaja

⁹⁰ Prim. instrukcijo kongregacije za zakramente 1. 10. 1945 v AAS 1945, 502—506.

⁹¹ Instr. II. 9 a v AAS 1949, 503.

v omari, ki stoji v knjižnici ali kakem drugem dostopnem prostoru, pa se omara za maševanje odpre.⁹²

Čas maševanja. Rezidencialni škofje in z njimi izenačeni prelati nimajo pravice dovoljevati mašo za vse dni v letu, ampak samo za posamezne dneve, med katerimi so lahko tudi nedelje in največji prazniki. Saj ravno ob nedeljah in praznikih si duhovnik, ki ne more v cerkev, najbolj želi sv. maše. Nedelje sicer niso posebej omenjene, vendar pa to sledi iz konteksta. Besedilo ne pravi: in na večje praznike, ampak: tudi na večje praznike, kar pomeni, da na navadne praznike in nedelje še bolj.

Kdor je pri taki maši navzoč, izpolni svojo nedeljsko in praznično dolžnost, čeprav je bila maša dovoljena samo zaradi duhovnika in so navzoči tujci ali taki, za katere maša ni bila dovoljena. Kan. 1249 sicer ukazuje, da zadosti zapovedi, udeležiti se sv. maše, kdor je v zasebnih kapelah le, če je apostolska stolica dala ta privilegij. Toda novejša praksa Sv. stolice kaže nasprotno. V formuli kongregacije za redovnike beremo o duhovnikih, ki mašujejo doma, naslednje: »Razen strežnikov morejo zadostiti zapovedi biti pri sv. maši vsi navzoči«.⁹³ Isto potrjuje odgovor interpretacijske komisije z dne 26. 3. 1952⁹⁴ in instrukcija kongregacije za zakramente 1. 10. 1949 o indultih prenosnega oltarja in maševanja na domu.⁹⁵

Vzroki dovoljenja. Da smejo duhovniki maševati doma, navaja pooblastilo samo dva vzroka: bolezen in starost, ki jima branita iti v cerkev ali samo z veliko težavo. Cerkev jim hoče nuditi možnost, da kljub bolezni in starosti lahko mašujejo, zato jim daje dovoljenje maševanja na domu.

Poleg tega Cerkev dovoljuje tem duhovnikom, da sede mašujejo, ako ne morejo stati. Kan. 818 ukazuje, da se mora mašnik natančno in pobožno držati rubrik svojih obrednih knjig in da je treba vsak nasproten običaj zavreči. Spodobi se, da se liturgični obredi vršijo natančno po predpisih, ki jih je izdala Cerkev. Zato je tudi konstitucija o svetem bogoslužju, sprejeta in potrjena 4. 12. 1963 na slovesni seji 2. vatikanskega zbora, določila: »Pri bogoslužnih opravilih naj vsak, bodisi delivec bodisi vernik, ko opravlja svojo službo, dela samo tisto in vse tisto, kar mu gre po naravi stvari in po liturgičnih predpisih«. (t. 28) Duhovnik pa, ki iz kakršnegakoli vzroka ne more stati, seveda ne more maševati po rubrikah, ki predpisujejo, da naj gre od ene strani oltarja na drugo, da poklekujе, so obrača k ljudstvu in stoji (»Ureditev« 20—22). Da torej duhovnik, ki ne more stati, ne bi bil brez tolažbe sv. maše, Cerkev dobrohotno dovoljuje, da lahko opravlja mašno daritev drugače, kot predpisujejo rubrike. Zato je predmet tega pooblastila, da smejo med mašo sedeti, ako ne morejo stati. S tem se daje spregled od vseh rubrik in obredov, ki se ne skladajo s sedenjem ali jih sede ne bi mogel dostojno opraviti.

Vzrok za tako dovoljenje je najprej katerakoli bolezen, ki ovira duhovnika, da ne more stati. Lahko je to bolezen na nogah kot npr. rana, tvor ali paraliza. Nezmožnost stanja pa more izvirati tudi iz splošne telesne izčrpanosti ali oslabelosti živčnega sistema. Vprašanje je, ali spadajo

⁹² Instr. I. 15; II. 9 a.

⁹³ CpRM 1965, 69, 109.

⁹⁴ AAS 1952, 497.

⁹⁵ II., 2, 8, 9, 16.

sem tudi tisti, ki so v kirurškem posegu ali pri nesreči izgubili eno ali obe nogi. Odgovor je negativen. Po splošnem izražanju to niso bolniki, ampak pohabljeni, ki so po kan. 984,2 iregularni zaradi nedostatka. Iregularnost pa se lahko odstrani samo s spregledom, do katerega pa ordinariji po tem pooblastilu niso upravičeni.

Drugi vzrok za podeljevanje dovoljenja za maševanje na domu oziroma sede, je starost. Starost je bila že od nekdaj razlog, da je Cerkev dajala olajšave pri maševanju.⁹⁶ Kongregacija za zakramente v instrukciji 1. 10. 1949 pravi: »Večjo popustljivost se sme skazovati duhovnikom, ki so zaradi bolezni ali starosti slabega ali ne dovolj trdnega zdravja, pa prosijo za dovoljenja maševati na domu.«⁹⁷ Vendar vzrok za dovoljenje ni starost sama po sebi, ampak taka, ki ovira duhovnika iti v cerkev ali stati pri oltarju. Pri Rimljanih je bil senex vsak, ki je dosegel 60 let starosti. Tega pravila se je Cerkev držala pri določanju cerkvenega posta v kan. 1254 § 2. Kot vzrok za gornje dovoljenje pa se šteje samo tista starost, zaradi katere duhovnik ne more hoditi ali stati.

Pogoj »ako ne morejo stati« ne velja samo takrat, kadar je duhovnik fizično popolnoma nezmožen biti na nogah, ampak velja tudi, kadarkoli bi to zanj predstavljalo velik napor. Umeti pa je ta pogoj relativno. Ako duhovnik sploh ne more stati, lahko sedi ves čas trajanja maše. Ako pa mu moči dopuščajo, da vsaj nekoliko časa lahko stoji, naj bi stal vsaj med kanonom ali vsaj med konsekracijo. Čeprav ta pogoj ne stoji izrecno v pooblastilu, vendar pa spoštovanje do evharistije to naroča, ako mu dopuščajo telesne moči. V reskriptih je zato večkrat stala klavzula: »... naj stoji, kolikor mogoče, med kanonom ali vsaj od konsekracije do obhajila.«⁹⁸

Pooblastilo končno naroča, naj se drži, kolikor je mogoče, liturgičnih predpisov, kar zadeva npr. opremo oltarja, mašni formular, strežnike itd. Glede mašnega formularja je možno, da ima tudi dovoljenje jemati votivno mašo ali mašo za pokojne, ker pri starejših duhovnikih vzroki za obojno dovoljenje večkrat nastopijo skupaj. Primerno in včasih celo potrebno je, da mu v teh slučajih pomaga drug duhovnik ali diakon v smislu prejšnjih pooblastil, vendar pa absolutne obveznosti ni, razen če je pomoč nujno potrebna.

Dovoljenje maševati sede se lahko da začasno ali za nedoločen čas, kot zahtevajo razlogi. Ker gre za res izredno dovoljenje, je treba prej preiskati, če so res podani razlogi zanj. Pri podelitvi je primerno tudi dodati klavzulo, da velja dovoljenje samo toliko časa, dokler trajajo vzroki.⁹⁹

(Nadaljevanje sledi)

⁹⁶ Prim. kongregacija za obrede 28. IV. 1868, Nolana, Decr. Authen. 3146.

⁹⁷ Instr. I, 6.

⁹⁸ Formula reskripta redovniške kongregacije v CpRM 1965, 73.

⁹⁹ Prim. Ting Pong Lee v CpRM 1965, 74, 3.

Povzetek

APOSTOLSKO PISMO »PASTIRSKA SLUŽBA«

Vinko Bevk

Drugi del razprave Apostolsko pismo »Pastirska služba« govori o posameznih pooblastilih — skupno jih je 10 — ki jih ta dokument daje rezidenčnim škofom. Pri tem primerja določila zakonika cerkvenega prava in prejšnjih uredb Svete stolice z določili pooblastil in novejših uredb ter ugotavlja, da je apostolsko pismo »Pastirska služba« zelo sprostil predpise zakonika cerkvenega prava.

Zusammenfassung

APOSTELBRIEF »PASTORALE MUNUS«

Vinko Bevk

Der zweite Teil der Abhandlung Apostelbrief »Pastorale munus« handelt von einzelnen Vollmachten — im ganzen sind es 10 — die dieses Dokument den Residenzialbischöfen erteilt. Dabei vergleicht er die Bestimmungen des Codex Iuris Canonici und der früheren Anordnungen des Hl. Stuhles mit den Bestimmungen der Vollmachten und neuerer Anordnungen und stellt fest, daß der Apostelbrief »Pastorale munus« die Vorschriften des Codex Iuris Canonici sehr gemildert hat.

Résumé

LA LETTRE APOSTOLIQUE »PASTORALE MUNUS«

Vinko Bevk

Dans sa II^e partie l'étude La Lettre apostolique Pastorale munus traite des pouvoirs particuliers — il y en a dix — qu'elle confère aux évêques résidentiels. A cette occasion l'auteur de la présente étude compare les données du Code de droit canon et les directives antérieures du Saint-Siège avec les déterminations des pouvoirs et les directives plus récentes de Rome. Il constate que la Lettre apostolique Pastorale munus élargit considérablement les prescriptions du Code de droit canon.

Znamenje na nebu (Raz 12, 1)

(Apokaliptična vizija Cerkve)

Francè Rozman

Literatura

- J. Bonsirven, L'Apocalypse de St. Jean (Verbum Salutis, XVI), Paris 1951.
- R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1964, 520 sl.
- L. Cerfaux — J. Cambier, L'Apocalypse de S. Jean (Lectio divina 17), Paris 1954.
- La Vision de la Femme et du Dragon de l'Apocalypse, ETL 31 (1955) 21—33.
- J. Dillersberger, Das Weib und der Drache, objavljeno v Wort und Wahrheit 2 (1947) 257—268.
- A. Geiger, Die Geheime Offenbarung (Kleiner Kommentar), Stuttgart.
- A. Feuillet, L'Apocalypse (Studia neotestamentica subsidia 3), Paris 1962.
- Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse, RB 1959, 55—86.
- J. Frey, Apocalyptique, objavljeno v DBS I, stolpci 326—354.
- A. Läpple, L'Apocalisse (italijanski prevod nemškega izvirnika Die Apokalypse nach Johannes), Modena 1968.
- E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes² (Handbuch zum N. T., 16), Tübingen 1956.
- E. Lohse, Die Offenbarung des Johannes, Göttingen 1960.
- M. Meinertz, Die heilige Schrift des Neuen Testamentes II. (Theologie des N. T.), Bonn 1950, 319—338.
- S. da Nembro, Il libro dell'Apocalisse, objavljeno v Il Messaggio della salvezza V. zvezek, Torino 1968, 1070—1137.
- A. Rebič, Proroci I (Historijsko-religiozna analiza proročkov pokreta u Izraelu), Zagreb 1969.
- H. Rowley, Apokalyptik, ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit, Einsiedeln—Zürich—Köln 1965.
- Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls, London 1957. Pseudepigrapha, objavljeno v Dictionary of the Bible², Edinburgh 1963.
- H. Schlier, Die Offenbarung des Johannes, skripta po predavanjih na univerzi v Bonu 1961/62.
- J. Sickenberger, Die Messiasmutter in 12. Kapitel der Apokalypse, objavljeno v Theologische Quartalschrift 126 (1946) 357—427.
- A. Škrinjar, Dignitates et officia Ecclesiae Apocalypticae, objavljeno v VD 23 (1943) 22—29. 47—54. 77—88.
- F. Spedalieri, Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva, Messina 1961.
- A. Wikenhauser, Die Offenbarung des Johannes³, Regensburg 1959.

Skrivno razodetje evangelista Janeza (Raz) ali Apokalipsa (Apk) je edina preroška knjiga sv. pisma nove zaveze in od vseh novozaveznih knjig gotovo najtežja. Kakor mogočen stolp, s katerega je lep razgled po bližnji in daljni okolici, se apokalipsa dviga nad celotno sv. pismo. Z videnji in globoko simboliko odkriva ozadje in smisel človeške zgodovine ter obrača pogled v neslutene daljave. Apokalipsa nudi najširši pogled v odreditveno zgodovino človeškega rodu. Izhaja iz skrajnih začetkov in pripoveduje o tem, »kar je in kar se bo zgodilo poslej« (Raz 1, 19). Obsega začetek in konec, Alfa in Omega (Raz 1, 8; 22, 13), nebo in zemljo. Njen pisatelj je gledal skrivnostna dogajanja v nebesih, na nebu in na zemlji.

Celotna vsebina je usmerjena h glavni temi in ta je: zasledovati tek zgodovine sveta in človeštva h koncu. Vse teži h koncu. Kar ima začetek, ima nujno tudi konec. Svet se je začel in tudi človek je nekoč zaživel, zato vse, narava in človek, težita k popolni izpolnitvi, ko bosta nastala novo nebo in nova zemlja (Raz 21, 1). Človek je stalno razpet med tem, kar je in tem, »kar se mora skoraj zgoditi« (Raz 1, 1); pa ne le človek, »vse stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov. 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. 22. 23).

Čeprav je Apokalipsa vsebinsko tako bogata, je vendarle najmanj znana in verjetno tudi najbolj napačno pojmovana svetopisemska knjiga. Dolga stoletja je bila čisto osamljena. Zdelo se je, da je to samonikel spis brez analogne primere v judovskem in starokrščanskem slovstvu. Njena nenavadna govorica, zlasti čudna simbolika, sta pripomogli, da je ostala zapečatenata s sedmerimi pečati. Že aleksandrijski škof Dionizij je trdil, da Apokalipsa presega njegove spoznavne zmožnosti in zato je izpodbijal njen apostolski izvor.¹ Zanimanje zanjo in za apokaliptično literaturo sploh, se je poživilo šele v zadnjem času. Spričo boljšega poznanja obsežne judovske in praksišćanske apokrifne apokaliptične literature² in posebno še po odkritju qumranskih rokopisov,³ je dobila večji pomen tudi Janezova Apokalipsa. Izkazalo se je, da je navdihnjena Janezova Apokalipsa po zu-

¹ Navaja A. Vögtle, *Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese*, Freiburg im Br. 1966, 152.

² Apokaliptična literatura med Judi je najbolj cvetela od II. stol. pred Kr. do II. stol. po Kristusu. J.—B. Frey naševa v DBS I, stolpec 328 v kronološkem redu judovsko apokaliptično literaturo v razdobju 400 let. Med najvažnejše spadajo: knjiga Henohovih parabol, knjiga Jubilejev (nekadaj se je imenovala Mojzesova Apokalipsa), Testament dvanajsterih očakov, Salomonovi psalmi, različne Sibiline prerokbe, Mojzesovo vnebovzetje, IV Ezdrova knjiga, Abrahamova, Mojzesova in Ezekielova apokalipsa. Po vsebini in obsegu vse presega Janezova Apokalipsa tako, da po pravici velja za najlepšo apokaliptično knjigo izmed vsega judovskega in praksišćanskega apokaliptičnega slovstva. Po njenem vzorcu so nastale številne kršćanske apokalipse bodisi tako, da so predelale in razširile judovske apokalipse, npr. Abrahamova Apokalipsa, Izaijevo vnebovzetje in nekatere Sibiline prerokbe, bodisi da so bile čisto na novo napisane, npr. Petrova apokalipsa, Tomaževa, Štefanova, tri Janezove apokalipse in dve Marijini apokalipsi ter Hermov Pastir (prim. A. Wikenhäuser, *Die Offenbarung des Johannes*³, Regensburg 1959, 9).

³ Med številnimi qumranskimi rokopisi ni nobene tipične apokalipse, toda v mnogih je veliko apokaliptičnih nastavkov. Tako na primer teksti, v katerih je omenjen učitelj pravičnosti, pripisujejo njegovemu delu eshatološki pomen. Habakukovo prerokbo razlagajo qumranci tako, kakor da se bo to, kar prerokuje Habakuk, zgodilo šele poslednje dni (1 QpHab VII, 1); učitelju pravičnosti bodo razodete vse skrivnosti prerokov (1 Qp Hab VII, 4) in te bo pojasnil poslednji človeški generaciji, ki bo doživela konec dni (1 Qp Hab II, 6). Ali tako imenovani »Zvitek o vojni« (Kriegsrolle), ki opisuje vojno med sinovi luči in sinovi teme, ki bo trajala sedem let, nakar se bodo sinovi luči morali še 33 let bojevati s tujimi narodi, potem bo vzpostavljeno božje kraljestvo (prim. H. H. Rowley, *Apokalyptik*, Einsiedeln 1965, 69 sl.). Božje kraljestvo si ne bo utrlo pot v svet z lahkoto. Vzpostavitev božjega kraljestva bo združena s trpljenjem in naporom, kar qumranci izražajo v podobi z ženo, ki trpi v porodnih bolečinah (prim. 1 QH, III, 7—12); navaja A. Läßle, *L'Apocalisse*, Modena 1968, 148. 149 in E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen 1960, 63.

nanji obliki in slogu pravi sopotnik judovskih in prakrščanskih apokrifnih apokalips, po vsebini pa edinstvena knjiga in ima tipičen preroški in krščanski značaj.

Proti tako nenavadni knjigi, po vsebini in obliki, grešimo v dvojni smeri: a) ker njene vsebine sploh ne poznamo;

b) ker beremo v njej znamenja naših dni.

ad a)

Brez dvoma je Apokalipsa najmanj brana knjiga sv. pisma nove zaveze. Njena vsebina je tudi na splošno najmanj poznana, razen če izvzamemo nekatere, že v pregovore zašle izraze, npr. knjiga zaprta s sedmimi pečati, apokaliptični jezdec, znamenje na nebu, novo nebo in nova zemlja... Toda že zaradi tako nenavadne vsebine in izjemne oblike, še bolj pa zaradi bogastva religioznih resnic, zasluži vso pozornost. Brez nje smo oškodovani za globoka in koristna spoznanja. Knjiga nas pouči o delovanju temnih in dobrih sil v svetu, o mestu in vlogi božjega ljudstva (Cerkve) sredi tega sveta, o sedanji, prihodnji in zlasti končni usodi članov božjega ljudstva, o eshatoloških resnicah, ki zadevajo svet in človeka. Te kot žarki sijajo iz onostranske Luči, pred katero obmolkneta znanost in filozofija.

ad b)

V drugo skrajnost pademo, če vidimo v njenih slikah in simbolih dogodke današnjih dni. V njej iščemo več in predvsem drugo, kar knjiga vsebuje; vse obračamo na dogodke današnjih dni, npr. v zveri, ki prihaja iz morja in kateri je bilo dano, da začne vojsko s svetimi in govori velike besede in prokletstva (Raz 13, 1. 5. 7), vidimo posebljene sovražne sile, ki se danes vojskujejo zoper Cerkve in Boga. Toda Apokalipsa ne opisuje konkretnih, prav današnjih razmer; njene podobe so nadčasovne in tipološke. To, kar se je dogajalo v Janezovem času, je postalo tip ali predpoda za razmere, v katerih bo Cerkve ob koncu dni.

Kot primer takšnega naobračanja apokaliptičnih videnj na današnje časovne razmere je W. Müllerjev komentar Janezove Apokalipse.⁴ Knjiga je sicer napisana z veliko religiozno resnobo in bistro ocenjuje položaj Cerkve v današnjem svetu, toda v podrobni razlagi Janezovih videnj je preveč konkretna, kot da bi imel Janez pred očmi današnji industrijsko in tehnično razviti čas in bi zato pisal konkretno za nas. Knjiga s sedmimi pečati je zanj »kot testament večnega božjega sklepa o usodi sveta in človeka.«⁵ Po nastopu prvih štirih angelov s trombami (Raz 8, 2—12), so se začele hude naravne katastrofe in W. Müller pravi, »da so bile to kazni in nadloge človeštva v prazgodovini«. Z nastopom petega angela s trombo (Raz 9, 1 sl.) se je pričel zgodovinski čas in sicer tako, da že kaže prve znake konca. Pojavila se je nova podoba sveta. Nastopila je sila, ki je v temeljih spremenila podobo starega sveta. Ta sila je tehnika. Če je tehnika hotela priti do veljave, si je morala poprej odpreti »vrata podzemlja«

⁴ W. Müller-Jürgens, Die geheime Offenbarung des Johannes; Apokalypse, Nürnberg 1961.

⁵ Navaja A. Vögtle, n. d., 150.

(Raz 9, 2). Apokalipsa res govori o zvezdi, ki je padla z neba in prinesla ključ do podzemlja (Raz 9, 1). W. Müller pravi, »da je to podoba človekovega duha, ki se je radoval vsega božjega, sedaj pa je zapustil Boga, zdrknil na zemljo in hoče tukaj ustvariti raj«. Tudi dostop v podzemlje razume Müller čisto konkretno. To so tudi do 1000 m globoke vrtnice za izkoriščanje nafte in nad 1000 m globoki premogovni jaški, kjer človek črpa pogonska sredstva za svojega boga. Samo tako je mogla demonska sila tehnike spremeniti podobo sveta. V njenem vzponu je čar, ki je upijanil človeškega duha, da je zdrknil z nebeških višin in se zazrl safo v zemljo. Iz tovarniških dimnikov se v industrijskih središčih dviga dim, ki ljudem zastira pogled v sonce... »Iz dima pa so prišle kobilice na zemljo in dana jim je bila oblast, kakor imajo oblast škorpionji na zemlji« (Raz 9, 3). To je podoba sodobnih letal, ki trosijo smrt, in ropot njihovih kril je kakor glas silnih voda... to je ropot reaktivnih motorjev mig-ov, mirage-ov, phantomov...; na glavi pa imajo nekaj, kar je podobno zlati kroni, kar naj bi bili v sončni svetlobi bleščeči se propelerji«. Njihov izgled je bil kakor človekov obraz. »Za temi motorji se skriva človek in jih usmerja.«

Po nastopu šestega angela s trombo (Raz 9, 13—19) je prišlo število konjenikov, da je pomrla tretjina ljudi. V njih je gledal apokaliptik, meni Müller, »motorizirano artilerijo, tanke, gosenice in oklopna vozila z jedrskimi naboji«, kajti »njih repi so bili podobni kačam in imeli so glave, s katerimi so mogli škoditi« (Raz 9, 19). V tej konjenici je videc gledal bojne vozove vseh vrst, tudi tiste, ki jih mi sedaj še ne poznamo. V njih je zbrano neizrekljivo gorje, groza in strah. Dalje je gledal Janez »velike gospodarske krize« (prim. Raz 6, 5), »socialne krivice«, mobiliziranje sovražnih sil, ki trosijo samo smrt...⁶

Apokalipsa je doživela v stoletju več različnih interpretacij (časovno-zgodovinska, cerkveno-zgodovinska, eshatološka in zgodovinsko-teološka ali tipološka interpretacija),⁷ največ pa so k njenemu globljemu razumevanju prispevala zadnja desetletja. Zaradi boljšega poznanja judovskega in krščanskega apokaliptičnega slovstva ter apokaliptičnih nastavkov v qumranskih rokopisih, je postala tudi Apokalipsa bolj razumljiva. Njena osrednja misel je osredotočena v XII. poglavju in da bo to poglavje bolje razumljivo, bo razprava obsegala še dve predhodni temi:

I. POSTANEK IN ZNAČILNOST APOKALIPTIČNE LITERATURE

Korenine apokaliptike sežejo precej dlje v preteklost, kot so se pojavili prvi apokaliptični spisi. Po svoji naravi je apokaliptika še najbolj podobna preroštvu in se je najbrž tudi iz njega razvila, dasi se od njega razlikuje. Nastanek apokaliptike je zelo kompleksen pojav in še vedno ni do kraja pojasnjen, čeprav vemo, po čem se apokaliptika loči od preroštv. Nekdaj so v preroštvu videli samo napovedovalni element in tako našli z apokaliptiko veliko skupnega. Apokaliptika je po svoji naravi vsa

⁶ Navaja A. Vögtle, n. d., 151.

⁷ Prim. F. Rozman, Posebni uvod v NZ (skripta), Ljubljana 1971, 352. 353.

usmerjena v prihodnost, zato v njej napovedovalni element še posebno izstopa. Danes pa presojamo preroke drugače. Njihovo poslanstvo izvajamo iz zgodovinskega okolja. Preroki so utelešeni duh svoje dobe. Socialne, politične in religiozne razmere odsevajo v njihovih izrekih. Prerok ni bil najprej in predvsem napovedovalec prihodnosti, ampak oznanjevalec božje pravičnosti. Prvenstvena dolžnost prerokov je bila varovati čistost Jahvejeve religije, ljudi klicati k notranjemu spreobrnjenju in bičati socialno krivico. Preroki so bili tolmači Jahvejeve volje in buditelji religiozne zavesti. Imenovali so se »Jahvejeva usta« (Jer 1, 9). Samo posredno so napovedovali prihodnost. Ko so govorili, da bo Gospod zopet pozidal Sion in bo sklenil z Izraelovo hišo novo zavezo (Jer 31, 31), ljudem dal novega duha in novo srce (Ezek 36, 26), so napovedovali mesijansko dobo, ko bo bosta zavladala pravica in mir. Z odločnim nastopom in vplivno besedo so dvigali in napovedovali konec težkih dni. Ljudi so pripravljali na Gospodov prihod in z njimi vred upirali pogled proti vzhodu, kjer je vstajala zvezda, ki je napovedovala odrešenje (Iz 40, 1 sl.).

Če tako pojmujeemo preroke, potem res nimajo veliko skupnega z apokaliptiko. Seveda pa tudi apokaliptiki niso samo napovedovalci prihodnosti. Če bi bili samo to, potem bi se res najbolj ujemali s preroki, toda tudi apokaliptiki so najprej mislili na potrebe in stiske ljudi svoje dobe. Bolj kot napovedovanje prihodnosti išče današnja eksegeza v Apokalipsi etične in religiozne vrednote. Apokaliptik je bil prav tako kot prerok posredovalec božjega razodetja. Tudi apokaliptična videnja so božja govorica, čeprav drugačna kot govorica prerokov in drugih navdihnjenih pisateljev. Apokaliptik je naobračal božja razodetja prejšnjih stoletij na razmere in potrebe svojega časa. Obrača se k ljudem, ki so bili v hudi stiski. Apokalipsa je nastala z namenom, da bi ublažila stisko in sicer tako, da je opozarjala na gotovo zmago dobrega nad zlom in naglašala zaupanje v Boga, ki bo sedanjo stisko obrnil v dobro in uničil vse sile, ki trosijo samo sovraštvo, strah in trpljenje.

Vzroki razhajanja med preroki in apokaliptiki so v različnih zgodovinskih okoliščinah in drugačni duhovni potrebi njihovih sodobnikov.

Ko se je pojavilo v stari zavezi preroštvo v svoji tipični obliki, in to se je zgodilo ob nastanku kraljestva v Samuelovi dobi, se je uveljavilo kot religiozna in politična sila. Preroki so se zavzemali za nacionalno in politično enotnost Izraela. Odločno so nastopili proti zunanjim sovražnikom, ki so hoteli streti bit dvanajsternih rodov. Ko so napovedovali kazni tujim zaslužnjevalcem in narodne voditelje opozarjali, naj s pogani ne sklepajo političnih zvez, so s tem hkrati tudi ljudi klicali k zvestobi sinajske zaveze. Grmenje izraelskih prerokov proti tuji politični oblasti je treba razumeti iz njihovega zornega kota. Kakršnokoli povezovanje Izraelovih rodov s sosedi, pa naj je šlo za politično, kulturno ali religiozno, je pri našalo dvojno nevarnost za Jahvejevo religijo:

1. Če se je v tistem času kak izraelski kralj ali kak drug kralj politično povezal z močnejšim sosedom, da je bil kos svojim sovražnikom, je moral prevzeti tudi religijo kralja, s katerim se je povezal, npr. ko se je izraelski kralj Ahab povezal z Etbaalom, kraljem Sidoncev, in vzel njegovo hčer Jezabelo za ženo, »je šel tudi sam k Baalu in ga molil« (3 Kralj 16, 31). Z Jezabelo je prišlo tudi 400 Baalovih svečenikov, ki so

postavljali višine⁸ in preganjali Jahvejeve duhovnike. Politična odvisnost Izraela od tujcev bi pomenila tudi religiozno odvisnost. Preroke je navdihovalo jasno spoznanje, da je Jahvejevo religijo mogoče ohraniti neokrnjeno samo, če bodo zavarovali politično neodvisnost Izraela. V izraelski zgodovini je mogoče opaziti naslednjo zakonitost: kadar se je izraelskim kraljem posrečilo vzpostaviti politično neodvisnost od sosedov ali drugih velikih sil, takrat se je v ljudeh prebudila narodna zavest in religija je doživela pravi razcvet. Zato je bilo prvo dejanje sodnika Gedeona, katerega je Bog poklical za boj proti Madijancem, religioznega značaja. Najprej je šel in zrušil Baalov žrtvenik v domačem kraju in ljudi opomnil, naj obnovijo zvestobo pravemu Bogu, Jahveju (Sodn 6, 25). Tudi upor proti Antiohu IV. Epifanu se je začel kot verski protest. Makedonska vstaja ima izrazit religiozni značaj. Šlo je za ohranitev vere. Ali naj izročila očetov zataje in to, kar pomeni bit Izraelovih rodov, odpravijo zaradi višje kulture in nasilja, ki sta prihajala s severa? In prav v tej dobi najhujše preizkušnje zvestobe religiji se je porodila apokaliptična literatura.

2. Povezovanje s sosedi za močnejši nastop proti sovražniku od zunaj je razodevalo nezaupanje Jahveju in omalovaževanje sinajske zaveze. S sinajsko zavezo se je Jahve najtesneje povezal z Izraelom tako, da je ves Izrael postal Jahvejeva lastnina (2 Mojz 19, 5), Jahve pa njihov Bog (2 Mojz 20, 2). Zaveza je obvezovala oba zaveznika k zvestobi. Bog je to zvestobo izpričal, ko se je zavzemal za usodo izvoljenega ljudstva in ga »na orljih perutih nesel iz Egipta« (2 Mojz 19, 4), jim pošiljal sodnike, da so jih reševali pred napadi sosedov, tako da je psalmist odkrito priznal:

»Da ni bil gospod z nami,
ko so bili ljudje vstali zoper nas,
tedaj bi nas žive požrli,
ko se je vnela njih besnost proti nam« (Ps 123 [124], 2. 3).

Ljudstvo pa je zvestobo potrdilo z besedami: »Vse, kar je Gospod govoril, bomo storili« (2 Mojz 19, 8), toda sedaj se več ne spominja Jahvejeve moči in ne svojih obljub. Bolj zaupa poganskim sosedom kot Jahveju; bolj zaupa konjenici in orožju kot pomoči od zgoraj. Zato so preroki v VIII. in VII. stoletju pred Kr. odločno nasprotovali političnim zvezam judovskih kraljev s poganskimi sosedi, npr. zvezi z Egiptom za skupni nastop proti Asircem. Ko so kraljem odsvetovali politične zveze s tujci, so krepili tudi narodno zavest in ljudem kazali, v čem je prava duhovnost. Ta mora prešinjati vsega človeka in se ne sme odražati samo v praznih zunanjih oblikah. Ostro so napadali formalizem v bogoslužju in učili, da je bistvo religije v spoznanju božje volje in v doslednem življenju po tem spoznanju.

⁸ Višine (bāmôt) so se imenovali vrhovi gora ali hribov in tudi njih pobočja, kjer so imeli Kanaanci svoja svetišča in gojili Baalov kult. Izjemno so bila takšna svetišča lahko tudi na ravnini. Morala so biti povsem izločena od sveta, obdana s kamnito ograjo in namenjena izključno samo bogoslužju. Na vzvišenem prostoru je stal žrtvenik, ob njem pa kip (idol) Ašere ali Baala. Pri višinah je bilo več duhovnikov (qōdešôt) in s sveto prostito ijo so čistili božanstvo.

Po babilonski sužnosti se je položaj povsem spremenil. Ljudstvo je prišlo iz sužnosti notranje spremenjeno. Po eksilu je zavladala prava religiozna pomlad. Ezdra in Nehemija sta izvedla versko reformo in ljudi spet pridobila za izpolnjevanje Mojzesove postave. Religija je prešinjala vse oblike zasebnega in javnega življenja in se ni povezovala z nobeno politično silo od zunaj. Perzijska država je celo preganjala državno religijo in bila zelo strpna do vseh religij. V dobi religiozne obnove se je poživilo bogoslužje, zbrali so svete knjige, ki so se med eksilom porazgubile in ljudstvo je dokončno obračunalo z baalizmom. Prerokom se ni bilo treba spuščati v boj za čistost jahvizma. Ljudem ni bilo treba očitati nezvestobe postavi in napovedovati božjo sodbo zaradi malikovanja. Ker je vse živelo iz vere, je preroštvo, ki je klicalo ljudi k notranjemu spreobrnjenju, zamrlo. Toda kmalu se je pojavil nov sovražnik. Prišel je s severa. Sirski kralj Antioh IV. Epifan se je zarotil zoper Jude. Ni jih samo zaslužnil, ampak jih je hotel celo iztrebiti. Ker je bila religija najbolj tipični izraz judovske nacionalnosti, jo je hotel iztrebiti s koreninami vred. Sam je bil prevzet od naprednih helenističnih idej in je imel judovsko religijo za nazadnjaštvo. Šlo je za kulturni in etnični boj. Z administrativnimi ukrepi je prepovedal sleherno obliko življenja po veri. Življenje po normah judovske religije je veljalo za politični prekršek. Kdor se je še držal izročila očetov in mu je bila religija sveta, se je moral zanjo boriti ali iti celo v smrt. Zvestoba religije je bila postavljena pred usodno preizkušnjo, in če so morali preroki v VIII. in VII. stoletju pred Kr. ljudi grajati zaradi verske brezbriznosti in napovedovati božjo besedo zaradi malikovanja, potem so sedaj morali vstati možje, ki so prav tiste, ki so bili zaradi vere preganjani ali celo v življenjski nevarnosti, tolažili in jim budili zaupanje v zvestobo vsemogočnega Boga. V dobi podcenjevanja verskih izročil, preganjanja zaradi verskega prepričanja in posmehovanja verskim čustvom, v dobi odločilnega boja za obstanek judovske religije, silnega pritiska na judovstvo, mučenja in smrti, se je porajala apokaliptika. V tem času je nastala edina navdihnjena apokaliptična knjiga stare zaveze, Danijelova prerokba.⁹

Apokaliptika ni imela takrat nič manj pomembno vlogo, kot jo je imelo v prejšnjih stoletjih preroštvo. Zaradi nenehnih groženj in preganjanja je morala v strtih ljudeh zbuditi zaupanje v Jahveja, jih tolažiti in napovedovati dni, ko bo Bog strl vse sovražne sile in ustvaril novi svet. Preizkušane je spodbudila k junaškemu prenašanju trpljenja in jim z božjo avtoriteto zagotavljala končno zmago dobrega nad zlom, čeprav apokaliptiki niso ljudi nikdar nagovarjali za odkrit boj s sovražnikom. Apokaliptiki so po svoji miselnosti daleč od kakršne koli politične zarote ali vojne vstaje zoper sovražnika. Neomajno so bili prepričani, da Bog vodi

⁹ Biblična znanost prihaja do vedno jasnejših spoznanj, da Danijelova knjiga v sedanji obliki ni nastala v VI. stol. pred Kr., ampak v makabejski dobi, to se pravi v II. stol. pred Kr. (prim. H. H. Rowley, *Apokalyptik, Einsiedeln 1965*, 70 sl.; A. Weiser, *Einleitung in das A. T., Göttingen 1966*, 282), kar seveda ne pomeni, da si je pisatelj Danijelove knjige zgodbe o Danijelu izmislil, ampak je uporabil stare pripovedi o Danijelu, katere je našel v ljudskem izročilu in jih naobrnil na razmere svoje dobe. Tudi judovski kanon ne uvršča Danijela med preroke, ampak med apokaliptične knjige SZ.

usodo sveta, pa četudi se srečujejo z naravnimi katastrofami, trpljenjem in preganjanjem. Pisatelj Danijelove knjige nikdar ne izraža prepričanja, da bi bilo mogoče zmagati nad temi silami z upori, vstajo ali zahrbtno zaroto, pa četudi bi bili takšni upori sami po sebi popolnoma upravičeni. Tako starozavezna Danijelova apokalipsa kakor novozavezna Janezova napovedujeta organizirano in premišljeno zaroto temnih sil zoper svete, vendar jih ne nagovarjata na spopad z njimi, temveč računata na pomoč nadnaravnih sil. Kljub zaroti temnih sil zoper svete, veri in Bogu zveste, bodo ti vzdržali pritisk, ker jih navdaja močno zaupanje v Boga in dokončno zmago dobrega nad zlom. Izza preizkušenj in trpljenja se že svetlika svoboda, ki bo postala njihov življenjski delež. Takrat bo zanje napočila dokončna sreča in »Bog bo obrisal vse solze z njih oči« (Raz 7, 17).

Ko apokaliptik napoveduje rešitev iz sedanje stiske in v duhu gleda Kristusa, kako prihaja k sodbi, postopa metodično enako kot prerok. Tudi preroki so napovedovali sodbo, čeprav s tem niso mislili na sodbo ob koncu sveta, temveč dan, ko bo Bog po sovražnikih izvoljenega ljudstva kaznoval Izrael. Napovedovali so padec Samarije, razdejanje Jeruzalema, upostopenje templja, uničenje Izraela in druge naravne katastrofe. Vse to se bo zgodilo, ker ljudje niso marali poslušati preroškega svarila in se vrniti k Bogu. Toda preroki se niso zaustavili pri napovedovanju temne prihodnosti in niso napovedovali samo kazni, ampak tudi odrešenje in mir. Iz katastrofe, ki bo prišla nad izraelski narod, se bo rešila peščica ljudi, katero imenujejo »sveti ostanek«, in ta se bo, notranje očiščen, vrnil in bo postal zarodek za novi, resnični Izrael. Ne bo vse izgubljeno. Za kaznijo in narodnim ponižanjem, to je za sodbo nad Izraelom, pride odrešenje, Mesija.

Tudi apokaliptik napoveduje silno trpljenje, ki bo zajelo ves svet: »Od ognja in dima in žvepla, prihajajočega iz gobcev konj, je bila pomorjena tretjina ljudi« (Raz 9, 18). Ko je razlil sedmi angel čašo božjega srda, »so nastali bliski in bobnenje in gromi in nastal je velik potres, kakršnega ni bilo, odkar so ljudje na zemlji ... in razpadlo je veliko mesto ... in vsi otoki so izginili in gora ni bilo najti« (Raz 16, 18—20). Božja sodba nad brezbožnim človeštvom, Babilonom, antikristom in satanom je bila izvršena, smrt in podzemlje sta bila vržena v ognjeno jezero (Raz 20, 14), nato sta se prikazala novo nebo in nova zemlja (Raz 21, 1). Trpljenje je prešlo in tisti, ki so bili zapisani v knjigi življenja (prim. Raz 20, 15; 21, 27), če bi jih hoteli označiti s terminologijo prerokov, bi jim rekli »sveti ostanek«, bodo hodili v Jagnjetovi svetlobi (Raz 21, 24).

Tako kot prerok združuje tudi apokaliptik dve stvari: sodbo in rešitev pravičnih. Za preroke je rešitev pravičnih zlata doba ob nastopu mesijanskega kraljestva, za apokaliptika pa novo nebo in nova zemlja, kjer ne bo nobenega prekletstva več in zveličani bodo gledali njegovo obličje in njegovo ime bo na njih čelih (Raz 22, 4). Povezovanje sodbe in rešitve pravičnih je najbolj tipična lastnost apokaliptikov. Takšno združno obravnavanje dveh resnic imenujemo eshatološko upanje apokaliptikov. To se bo zgodilo na Jahvejev ali Gospodov dan. Jahvejev dan se imenuje zato, ker bo takrat izpričal svojo moč in oblast. Ves svet bo strmel vanj in samo Jahve bo predmet človeških misli in skrbi. Po mnenju Hebrejcev je Jahve-

jev dan najbolj tipičen predmet apokaliptikov. Ta dan so napovedovali tudi izraelski preroki, samo da pri njih ne pomeni isto kot pri apokaliptikih. Sprva so izraelski preroki učili, da bo to dan, ko bo Bog kaznoval Izraelove sovražnike, nje pa rešil in naredil za veliko silo. Kasneje so preroki napoved o Jahvejevem dnevu dopolnili tako, da bo Bog kaznoval tisti dan Jude in pogane (prim.: Am 2, 6—8; 3, 9—15; 5, 10—13; Ezek 30, 2 sl.). Jahvejev dan bo dan stiske in ne rešitve, dan božje kazni in ne oproščenja, dan sodbe za Izrael in ne luči (prim. Am 5, 18 sl.). Zaradi trdovratnosti bo božja sodba zadela tudi Izrael, čeprav je izvoljeni narod.

Iz povedanega sledi, da ima apokaliptika svoje korenine že v klasičnih starozaveznih prerokih. Od Ezekijela in Devtero Izaija naprej stopa vedno bolj v ospredje čakanje katastrofalnega konca sveta. Tudi Izaija opisuje v poglavjih 24—27, imenujemo jih mala Izaijeva apokalipsa, bližajočo se svetovno katastrofo. Vsa zemlja bo opustošena in božja sodba bo šla čez vse narode. V apokaliptični viziji opisuje propad nekega mesta, katerega imena ne pove. Nato bo prišel Jahve in bo zavladal s Siona. Njegovo ljudstvo se bo zbralo z vseh koncev sveta, da bo uživalo večno srečo in mir.

Razlike apokaliptike od preroštva

Judovska apokaliptika je vznikla iz zaupanja v božjo zvestobo in resnicoljubnost. Njena osrednja misel izzveni v prepričanje, da se vse dogajanje na svetu, tudi naravne katastrofe in preganjanje svetih, odvija po vnaprej določenem božjem načrtu. Z videnji, polnimi globoke simbolike, posega v ozadje svetovnih dogajanj in odkriva v delovanju skrivnostnih sil vzroke teh dogajanj. V slikovitem jeziku prikazuje spopad temnih sil z dobrimi in izraža prepričanje, da bo nastopila sprememba obstoječih sil v svetu tako, da bo z božjo sodbo nad svetom vzpostavljeno večno božje kraljestvo. Po tej tipični apokaliptični tematiki se je idejno oddvojevala od preroštva in razvila svoje specifične lastnosti:

1. Medtem ko so preroški spisi produkt tistega snovanja, ki se je porodilo iz močnega prepričanja, da je Bog preroka osebno poklical v preroško službo in mu naložil čisto konkretno dolžnost, so apokaliptični spisi na splošno psevdonimni in jih pisatelji samo fiktivno pripisujejo velikim osebnostim davne preteklosti, npr. Henohu, Abrahamu, dvanajsterim očakom, Mojzesu, Ezekijelu, Baruhu, Ezdri. Vse apokrifne judovske in prakrščanske apokalipse so anonimne in se pisatelji skrivajo za imeni velikih osebnosti. Na vprašanje, zakaj se pisatelji niso marali predstaviti, poznavalci apokaliptične literature odgovarjajo različno. Nikakor ne smemo misliti, da so vse knjige izmišljene in se pisatelji zato ne upajo predstaviti, temveč je treba vedeti, da tudi kanonične knjige niso podpisane in da praktično ne poznamo z gotovostjo nobenega pisatelja starozaveznih knjig.¹⁰ Anonimnost apokaliptičnih knjig pa izhaja najbrž iz takratnega splošnega prepričanja med Judi, da je preroštvo ugasnilo. V sirski Baruhovi apokalipsi beremo: »Pravični so se zbrali pri svojih očetih in preroki so se podali spat . . . in zato nimamo drugega kot Vsemogočnega in njegovo

¹⁰ Prim. H. H. Rowley, n. d., 35.

postavo« (85, 3),¹¹ zato se nihče ni drznil izdati prerokbe pod svojim imenom.

2. Preroki so bili klicarji božje pravičnosti in so se zavedali svoje odgovornosti; apokaliptiki pa so bili bolj teoretiki in sanjači.¹²

3. Preroki se ukvarjajo s problemi svoje dobe in napovedujejo božjo sodbo z namenom, da bi se ljudje spreobrnili, le v času narodne nesreče so ljudi tolažili in jim napovedovali odrešenje (Iz 40, 1 sl.); apokaliptiki pa so povsem usmerjeni v prihodnost in nas predstavljajo v svet fantazije. Apokaliptik se izmika sedanjosti in vse predstavlja v daljno prihodnost. Razodete resnice morajo ostati skrivnost do trenutka, ko se uresničijo. Prerokba mora ostati za sedaj zapečaten; prim. »Pojdi, Danijel, kajti razodetja so zaklenjena in zapečateni do konca časov« (Dan 12, 9), je odgovoril Danielu mož, oblečen v platno, ko ga je vprašal, kdaj bo konec teh čudovitih reči. Podobno se izraža tudi Henohova apokalipsa, ko pravi, da njeno razodetje ni namenjeno ljudem te dobe, temveč generaciji, ki bo živela v pozni prihodnosti (etiop. Hen 1, 2). Apokrifna slovanska Henohova knjiga pravi, da so njena sporočila zaupana varstvu nadangela Mihaela za poslednji čas (slov. Hen 33, 10) in pisatelj četrte Ezdrove knjige je moral videnja, potem ko jih je zapisal, skriti na varen kraj (IV Ezdr 12, 37).¹³

4. Tudi po zunanji obliki se prerokbe razlikujejo od apokalips. Prerokbe so večinoma sestavljene iz krajših izrekov, ki so vtikani v biografski ali celo v avtobiografski okvir. Prerokbe so sestavljene v pesniški obliki, apokalipse pa v prozi, samo nekateri odlomki (himne, doksologije, izpovedi) imajo pesniški značaj. Prerokbe so po svojem značaju nadčasovne, ker posredujejo razodete resnice; apokalipse se omejujejo bolj na konec časov, časovnost pa rade dele na daljša obdobja, npr. etiopska Henohova knjiga deli svetovno zgodovino na deset tedenskih obdobj (period), od katerih jih je sedem že bilo, tri pa še morajo nastopiti. Sedmi teden označuje odpad od vere, v osmem bo spet zavladata pravica. V devetem tednu bodo uničena dela brezbožnih in v desetem tednu bo izrečena sodba nad angeli, ustvarjeno bo novo nebo in začela se bo večnost v brezgrešnem veselju.¹⁴

5. Tudi v načinu, kako so preroki zvedeli za razodetje, se razlikujejo od apokaliptikov. Preroki so večinoma prejemali razodetje in naloge po notranji govoric, videnja imajo pri njih podrejeno vlogo ali celo popolnoma manjkajo (prim. 4 Mojz 12, 6—8; Jer 23, 25—32; Oz 12, 11). Preroki: Amos (7—9), Jeremija (1, 11 sl.), Ezekiel (1, 4 sl.; 37, 1 sl.; 40, 2 sl.), Zaharija (1, 7—6, 8) so v zamaknjenju gledali predmete in dogodke, ki so imeli simbolični pomen.

Nasprotno pa so apokaliptiki sprejemali razodetje božjih skrivnosti domala samo preko videnj, bodisi da so bili budni (ekstatična videnja), bodisi da so spali (sanje). V apokrifnih apokalipsah videnja večinoma niso resnična, ampak samo pisateljeva umetna literarna tvorba, s katero je izražal nauk, svarila in upanje. Seveda ni izključeno, da gre kdaj pa kdaj za resnično doživetje videnj. Najlepša med njimi je IV. Ezdrova

¹¹ Prim. A. Wikenhauser, n. d., 7.

¹² Dictionary of the Bible², Edinburgh 1963, 820 sl.

¹³ Prim. H. H. Rowley, n. d., 18.

¹⁴ Prim. H. H. Rowley, n. d., 51.

knjiga, kjer se čuti, da je pisatelj videnja in slišanja resnično doživljal. V ekstatičnih videnjih duh prestavi vidca v daljne kraje in mu tam da doživljati skrivnosti, npr. Ezek 8, 3 sl.; 40, 2 sl., kjer ga je duh odvedel iz babilonske sužnosti v Jeruzalem in mu pokazal razsežnosti mesijanskega templja. Vidci se v zamaknjenju večinoma zadržujejo na zemlji, drugi se zamaknejo v nebesa, npr. Henoh, in nato opisujejo to, kar so tam videli in doživeli.¹⁵

Tako je nastala med Judi, čeprav sorazmerno zelo pozno, šele v II. stoletju pred Kr., apokaliptična literarna vrsta, ki ima tele značilnosti:

- obravnava skrivnosti, ki se nanašajo na eshatološki čas;
- tolaži tiste, ki v sedanjem življenju trpijo in so preganjani s tem, da jim budi zaupanje v Boga in zmago dobrega nad zlom;
- pisatelji prejemaajo razodetje večinoma v videnjih in sanjah;
- vsako videnje ima določen pomen, zlasti značilna je simbolika barv in števil;
- nastopajo angeli, ki pojasnjujejo videnja in sanje;
- kozmični pojavi zavzemajo važno vlogo, npr. padanje zvezd (Raz 9, 1; 12, 4), otemnitev sonca, lune in zvezd (prim. Raz 8, 12).

Apokaliptično izražanje resnic

Apokalipsa je in bo še zanaprej ostala težko razumljiva knjiga, ne samo zato, ker pisatelj uporablja nenavaden jezik, ampak tudi zato, ker je v njej vsepolno čudnih prizorov, ki jih je videc gledal v zamaknjenju. Pisatelj pripoveduje razodete resnice v obliki najrazličnejših videnj in pri tem uporablja motive, znamenja in simbole iz najrazličnejših virov, tudi iz poganske mitologije in religije. V apokaliptičnih sredstvih izražanja je vidna stična točka z babilonsko in grško mitologijo in astrologijo. Nastopajoče osebe imajo nenavadne poteze, naravni dogodki so polni globoke simbolike, svet je eksotičen in poln skrivnosti in ugank. Pisatelj sam večkrat namiguje, da imajo videnja in števila skrivnostni pomen, zato jih še danes ne razlagamo enako. Z nastankom apokaliptične literarne vrste se je izoblikoval čisto poseben slog, ki v nenavadnem jeziku in obliki posreduje resnična ali samo dozdevna videnja. Ta slog, imenuje se apokaliptična govorica, je zraščena s posebno, apokaliptično predstavo sveta in človeške zgodovine.

Čeprav je apokaliptična govorica nam tuja, ugibljava in skrivnostna, je morala biti sodobnikom dovolj razumljiva, ker drugače si ne moremo misliti, kako bi mogla biti v kritični dobi preganjanja in trpljenja ljudem v tolažbo in jih navdajati s pogumom. Naslovljencem je morala govoriti v razumljivem jeziku. V makabejski dobi je morala biti skrivnostna govorica Danijelove knjige ljudem razumljiva. Ko so zvedeli za videnja, opisana v sedmem poglavju Danijelove knjige, so takoj spoznali, da se videnja nanašajo na njihov čas. Četrta zver je bila za njih selevkidska dinastija in mali rog na njeni glavi, najbolj surovi eksponent te dinastije,

¹⁵ Prim. A. Wikenhauser, n. d., 8. 9.

Antioh IV. Epifan (Dan 7, 8. 9). Tako so videnje razumele tudi maloazijske krščanske občine in knjigo sprejele kot božjo govornico. In zver, ki je prišla iz morja ter zahtevala zase božje češčenje, je pomenila, po mnenju maloazijskih kristjanov, rimsko oblast, ki je vsiljevala cesarski kult. Zver z zemlje pa je predstavljala propagandiste cesarskega kulta, čarovnike in lažnive preroke, ki so izšli iz njihove srede in bolj z laskanjem in nagovarjanjem ljudi silili k odpadu (Raz 13, 1—8. 11—18). Tudi oznaka »Babilon« je samo drugo ime za Rim, kajti le tako si lahko predstavljamo mesto na sedmih gričih, ker Babilon je bil na ravnini in v tistem času že v razvalinah.¹⁶

Za pravilno razumevanje apokaliptike je treba dobro poznati pomen posameznih videnj in smisel simbolov. Knjiga bi bila brez kakršne koli vrednosti, če bi videnja in simbole jemali samo po črki, brez globljega pomena. Iz njih je treba izluščiti nauk in smisel, ki ga podobe vsebujejo. Preko ogrinjala simbolov je treba pronikniti do razodete resnice.

Najbolj značilni primeri apokaliptične govornice so:

- a) raznovrstne podobe iz narave,
- b) simboli,
- c) alegorične inscenacije.

ad a)

Apokaliptiki niso gledali nadnaravnih stvari tako, kot so same na sebi, ampak zastrte v različnih slikah ali podobah. Vplivne osebnosti kot kralje, vladarje, pa tudi kraljestva in države predstavljajo živali, gore, oblaki itd. Naravni pojavi, npr. veter, blisk, nevihta . . ., ne pomenijo samo to, kar po svoji naravi so, ampak je v njih skrit globok simbolični pomen. Če je trajala dolga suša ali če je nevihta uničila posevke, so v tem videli več, kot se je zgodilo po naravi. Na ta način se je Bog odzival na človeška dejanja, zato se v naravnih pojavih zrcalijo znamenja časov.

ad b)

Simbol je vidna ali čutna predstava tega, kar je po svoji naravi nevidno, toda resnično je. Simboličnih dejanj se je posluževal Bog, da so se preroki prepričali o božjem izvoru svojega poklica (prim. Jer 1, 9 sl.) in tudi preroki so na ta način napovedovali božjo sodbo, npr. Ezekijel je l. 597 s simboličnim dejanjem napovedal padeč Jeruzalema. Z ostrim mečem si je porezal lase in brado in jih razdelil na tri dele: prvo tretjino je sežgal, drugo tretjino je razsekal z mečem in zadnjo tretjino vrgel v zrak, da jih je veter raznesel na vse strani in nato prerokoval: »Tako je z Jeruzalemom . . . ker ste bili uporni in mojih naredb niste spolnjevali, pridem nadte in izvršim sodbo sredi tebe pred očmi narodov. Tretjina prebivalcev umre za kugo, tretjina pade pod mečem okoli tebe in tretjino raztresem na vse vetrove« (Ezek 5, 1—12).

¹⁶ Prim. A. Vögtle, n. d., 161; medtem ko H. Schlier meni, da oznaka »Babilon« prej priključuje v spomin starodavni Tir, katerega že Izaija imenuje »hotnica« (Iz 23, 15) ali Ninive (Nah 3, 4), morda celo Samarijo ali Jeruzalem (prim. Ezek 23, 1 sl.), n. d., str. 126.

Med najbolj značilne simbole v apokaliptiki spadajo: barve in števila. Barve imajo po naravi učinkovito izrazno moč. Bela barva pomeni zmago in veselje, rdeča ponazarja demonske sile in pomeni tudi vojsko, kri, mučeništvo. Črna barva pomeni nesrečo, pa tudi slabo letino in odtod izvirajočo draginjo, lakoto. Bledo-rumena barva pomeni smrtno nevarno bolezen, kugo (prim. Ezek 33, 27) in tudi smrt (kadaver je blede rumen).

Se bolj skrivnostni pomen imajo števila. V naravnem redu izražajo mero in so pojem reda v prostoru in času. V apokaliptiki imajo še globlji pomen. Apokaliptik izraža s števili resnico, da je ne samo materialni svet, temveč vsa človeška zgodovina zaobsežena v večni božji red in se vsa odvíja po določeni božji zamisli.

V številčni simboliki imata ključno vlogo števili tri in štiri: tri je simbol za Boga, štiri pa pomeni kozmos (prim. 4 osnovni elementi, ki sestavljajo kozmos: zemlja, voda, zrak, ogenj; 4 strani neba, 4 vetrovi, 4 reke v raju...); vsa druga števila so seštevki ali zmnožek števil tri in štiri. Tako je tri (Bog) in štiri (kozmos) sedem, simbol celote, popolnosti, svetosti; ali tri krat štiri je dvanajst, kar je simbol zveličanja. Bog je človeka ustvaril zase, zato ga po odrešitveni zgodovini vodi k sebi in res, vsi ključni odrešitveni dogodki se vežejo s številom 12: 12 Izraelovih rodov, 12 apostolov, 12 vrat nebeškega Jeruzalema. V Apokalipsi se pogosto nahaja število 3 in pol, kar je polovica od sedem in pomeni: nepopolnost, nedokončanost in tudi čas stiske in trpljenja. Isto pomeni tudi izraz tri in pol leta ali 42 mesecev (prim. Dan 7, 25; Raz 11, 2; 13, 5) oziroma 1260 dni (Raz 12, 6). 1000 pomeni polnost, obilje in 144 000, kar je zmnožek: 12 krat 12 krat 1000 pomeni izredno veliko množico, polnoštevilno množico izvoljenih (Raz 7, 4).¹⁷

ad c)

Hebrejci so ljubili slikovito in plastično izražanje. Nadnaravne danosti so si predstavljali konkretno, plastično, nazorno in zato uporabljali prispodobne in slike iz vsakdanjega življenja. Nadnaravnih skrivnosti niso mogli izraziti tako, kakor te v resnici so, ampak so jih ljudem predstavili opisno. Po svoji naravi nevidne stvari, npr. božji prestol, notranjo podobo nebes ali pekla so izrazili tako, da so imeli v mislih podobo konkretnih predmetov, na primer konkretni kraljevi prestol, konkretni blišč šotora orientalskega šejka in pod to konkretno podobo opisovali ustrezne nadnaravne danosti. Janezova Apokalipsa res ni judovski temveč krščanski spis, toda Janez je bil po rodu Semit, zato si je tudi nadnaravne stvarnosti predstavljal po semitsko in mislil semitsko. Božje stvarnosti so kot take neizrekljive in jih ni mogoče adekvatno izraziti, zato so že preprosto uporabljali primerjalne členice, na primer kot, kakor, slično (prim. Ezek 1, 4. 5—8. 22. 26; 8, 2; 10, 1; Dan 7, 9), da bi vsaj približno izrazili v besedi to, kar so gledali v zamaknjenju. Tako opisuje svoja videnja tudi Janez, npr. prikazen poveličanega Kristusa v začetnem videnju: »Sredi svečnikov sem videl podobnega Sinu človekovemu (*ὁμοιον υἱὸν ἀνθρώπου*) oblečenega v dolgo

¹⁷ Prim.: A. Geiger, Die Geheime Offenbarung, Kleiner Kommentar, str. 6, 26; A. Wikenhauser, n. d., 67.

haljo in opasanega na prsih z zlatim pasom. Njegova glava in lasje so bili beli kakor bela volna ($\acute{\omega}\varsigma$), kakor sneg, in njegove oči kakor ognjen plamen in njegove noge podobne v peči razbeljenemu bronu ($\omicron\iota\ \acute{\rho}\acute{\omicron}\delta\epsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\tau\omicron\upsilon\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\iota\ \chi\alpha\lambda\kappa\omicron\lambda\iota\beta\acute{\epsilon}\nu\omega$) in njegov glas kakor glas mnogih voda« (Raz 1, 13—15). Takšno približno in nedoločeno opisovanje samo stopnjuje skrivnost gledane stvari, čeprav hkrati pojasnjuje to, kar je po sebi neizrekljivo.

Ob tako nenavadni govoricu apokaliptikov si zastavljamo vprašanje ali so striktno nadnaravne stvari, npr. nebeški prestol, poveličanega Kristusa gledali zares v tako nenavadni obliki, kot jih opisujejo ali pa so pri opisovanju videnj uporabljali že ustaljene starozavezne simbole in z njimi izražali bit in naravo nadnaravnih reči? Iz njihovega pripovedovanja sledi, da so videli nadnaravne stvari drugače, kot so jih opisali, to se pravi, da vse govori v prid drugemu mišljenju. Janez je gledal v zamaknjenju poveličanega Kristusa, ki je bil identičen s Kristusom, ki se je prikazoval apostolom, tudi Janezu, po veliki noči, čeprav ga je videl v drugačni postavi, kar spričuje primerjalna členica »kakor«, katero prvič rabi v Raz 1, 10 in se naprej venomer javlja, kadar opisuje nadnaravne danosti.

Janezova videnja so taka, da si jih tako, kot jih opisuje, sploh ne moremo predstavljati in morajo imeti globlji pomen, na primer, kako je mogel videti, da je bila knjiga, ki je bila zaprta s sedmimi pečati, popisana na prednji in zadnji strani, če je bil to zvitok in je vidna samo prednja stran? (Raz 5, 1). O takšnem zvitku pripoveduje tudi prerok Ezekijel: »Pogledal sem, in glej, roka se je stegnila k meni, in v njej je bil knjižni zvitok. Razvil ga je pred menoj; bil je popisana na prednji in zadnji strani. Na njem je bilo zapisano: žalovanje, vzdihovanje, gorje« (Ezek 2, 9. 10). Če tudi prerok Ezekijel govori o zvitku, popisanim na obeh straneh, mora pač biti nekaj na stvari, četudi si ne moremo predstavljati, kako bi mogel Janez brati zmotan knjižni zvitok na obeh straneh. Knjiga, popisana na obeh straneh, pomeni, da gre za izredno važno sporočilo oziroma za vsebino, ki ima za človeštvo usodni pomen. Pri Ezekijelu je bila to napoved stiske ob napadu na Jeruzalem, pri Janezu pa napoved katastrof, ki so se začele z odstranjevanjem pečatov.

Z odstranjevanjem pečatov se je pričela svojevrstna drama in sicer tako, da je bil z odstranjenim pečatom tisti del zvitka čitljiv; vsebina pa je bilo gorje, ki je zadelo zemljo ali človeštvo. Tudi tega si ne morem prav predstavljati. Če je bila knjiga zapečatenena s sedmimi pečati in če je bil odstranjen prvi, pa tudi drugi pečat, knjiga še vedno ni bila čitljiva, ker je bil zvitok oмотan s sedmimi ovojnici (pečati) in bi bil čitljiv šele, če bi bili odstranjeni vsi sedmi pečati. Odstranjevanje pečatov in branje iz zvitka mora imeti globlji, duhovni pomen. Zanimivo je, da vsi apokaliptiki pripovedujejo o takšni usodni knjigi. Takšna knjiga simbolizira božji sklep o človeški usodi in zatrjuje, da se bodo vsi božji načrti gotovo uresničili. Kljub hudim preizkušnjam in katastrofam bo Bog uresničil svoj večni načrt.

II. JANEZOVA APOKALIPSA, TIPIČNA KRŠČANSKA PREROŠKA KNJIGA

Medtem ko so judovske in praprščanske apokrifne apokalipse plod pisateljevega osebnega razmišljanja o znamenjih časa, saj gre le redko za resnična videnja, se je Janezova apokalipsa porodila iz resničnih ekstatičnih doživetij in ima pravi preroški značaj. Čeprav se v formalnem pogledu ne razlikuje dosti od judovske apokaliptike in pripoveduje o čudnih videnjih, napoveduje katastrofe in uporablja simbolično govorico, vendar ne smemo prezreti njenih svojskih potez, ki so tako izrazite, da je knjiga samo v rahli zvezi z judovsko apokaliptiko. Tudi Janez je od časa do časa zamaknjen, na primer v 4, 1 se nahaja pred nebeškimi vrati, v 17, 3 je v puščavi in v 21, 10 na visoki gori; zdaj mu angel posreduje videnja (Raz 1, 1; 22, 8) zdaj Jezus in jih angel samo tolmači (Raz 22, 16); gleda prihodnje dogodke in se izraža, kakor da se je že vse zgodilo, vendar je v njegovih pripovedih toliko realizma in se tako močno ujema z mentaliteto svetih knjig stare in nove zaveze, da je njen preroški značaj neizpodbiten. Najbolj značilna odstopanja Janezove Apokalipse od judovske apokaliptike so:

1. Janezova Apokalipsa ni psevdonimna knjiga, kar so vse apokrifne apokalipse. To je najmočnejši dokaz, da je knjiga res preroška. Pred kristjane v Mali Aziji stopi s svojim pravim imenom in jim posreduje božje sporočilo ter naroča, da bo doletela huda kazen vsakogar, ki bi se drznil njegovi knjigi kaj dodati ali odvzeti (Raz 22, 18 sl.), ker bi s tem popačili božjo besedo (Raz 22, 6). Kritično proučevanje njegovih videnj pokaže, da jih je v resnici videl in si jih ni izmislil. Za videnji je čutili globoko doživetje in resnost.

2. Tudi njen začetek spominja na velike starozavezne preroke. Knjigo začenja z uvodnim videnjem (Raz 1, 9—20), v katerem opisuje, kako ga je Bog poklical, podobno kot so začeli svoje prerokbe vsi veliki preroki stare zaveze (prim.: Am 3, 8; Iz 6, 1—13; Jer 1, 4 sl.; Ezek 2, 1 sl.). V tem videnju ga je Kristus zadolžil, naj vse zapiše (1, 19) in pošlje določenim maloazijskim cerkvenim občinam (1, 11). V tem videnju gre več kot za golo gledanje nadnaravnih stvari. Tako kakor preroki je tudi Janez sprejel dolžnost, da bo ruval in podiral, zidal in sadil (prim. Jer 1, 10) in nato res šel ter nastopal v imenu Boga. Tudi v tem, ko razodeva skrb za usodo maloazijskih Cerkva, je podoben prerokom, ki so sicer napovedovali božjo sodbo, zraven pa ljudi na vse načine vabili k spreobrnjenju.

3. Janezova Apokalipsa se razlikuje od judovskih tudi po tem, da je njena vsebina vsa usmerjena na religiozne resnice, zlasti eshatološke, na primer: stiska pred koncem sveta, delovanje antikrista, konec sveta, drugi Kristusov prihod, sodba brezbožnih in blagrovanje pravičnih, novo nebo in nova zemlja, medtem ko popolnoma manjkajo kozmološke, astrološke in meteorološke pripovedi, ki zavzemajo v judovskih apokalipsah toliko prostora in jih imajo pisatelji za nadnaravna razodetja. Janez ne podaja nikakih pojasnil ali naukov v zvezi z naravnimi pojavi, kar zavzema veliko prostora v tretji Henohovi knjigi, katero imenuje J.-B. Frey

kar »Le livre astronomique«.¹⁸ Tudi izjave angelov in duhov (demonov) niso izmišljene ali dodane zato, da bi knjigi dale še bolj skrivnostni značaj, ampak se ujemajo z videnji in so z njimi sonaravne.

Apokalipsa je evangelij poveličanega Kristusa

Čeprav si Janez izposoja za izražanje svojih videnj motive, predstave in simbole iz starozaveznih knjig in celo iz nesvetopisemskega izročila, ne smemo prezreti čisto svojskega duha, ki veje iz njegove Apokalipse. Knjiga ne oznanja Kristusa v nič manjši meri kot druge novozavezne knjige. Tudi Apokalipsa pozna zgodovinskega Kristusa. On je »lev iz Judo-vega rodu in korenina Davidova« (Raz 5, 5; 22, 16). Čeprav je bil človek, vendar ni bil povsem tak kot drugi ljudje, bil je večni Sin božji. Apokaliptik ga označuje z izrazi, ki gredo samo Bogu. Imenuje ga Alfa in Omega, prvi in zadnji, začetek in konec (Raz 1, 17; 22, 13), Kralj kraljev, Gospod gospodov (Raz 17, 14; 19, 16). Kristus je tisti, ki živi na veke (prim. Raz 1, 18) in je vseveden (Raz 2, 23). Izjava: »Jaz sem Prvi in Poslednji« (Raz 1, 17) razodeva resnično Kristusovo bit. Njegovo božje poreklo kaže tudi njegovo ime: »In njegovo ime se imenuje Beseda božja« (Raz 19, 13; Jan 1, 14). On je bil že enkrat, dasi je že dolgo od tega, na zemlji in ko bo spet prišel ob koncu sveta, bo to njegov drugi prihod. Ko je bil prvič na zemlji, se je prostovoljno daroval v krvavi daritvi in s tem človeštvo odrešil greha (Raz 1, 5; 5, 9; 7, 14; 12, 11; 22, 14), zato se je Janezu prikazal kot zaklano Jagnje (Raz 5, 6. 9; 13, 8). Kot tak je bil vreden, da odstrani s knjige pečate, v kateri je popisan načrt, ki ga ima Bog s svetom (Raz 5, 5. 9). Samo tisti, ki so zapisani v Jagnjetovi knjigi, bodo smeli v novi Jeruzalem (Raz 21, 27). Kristus sedaj prebiva v nebesih in sedi v družbi Boga na prestolu (Raz 3, 21; 7, 17; 22, 1. 3). Ob koncu sveta se bo spet prikazal in sicer kot vsega sveta vladar, vaker mu prerokuje Ps 2. Janez opisuje v zelo krepkih slikah Kristusovo vseobsežno gospodstvo. Prikazal se bo zmagoslavno na belem konju.¹⁹

Kristusova (Mesijeve) postava v Janezovi Apokalipsi je toliko bolj zanimiva, ker judovske apokalipse Mesija komaj poznajo. Mesija je zanje drugotnega pomena in v nekaterih apokalipsah, npr. v Mojzesovem vnebovzetju, se Mesija sploh ne omenja, druge pa oklevajo med posvetno predstavo Mesija in nekim nejasnim nebeškim Mesijem, npr. I Hen in IV Ezdr. V videnjih, ki se nanašajo na prihodnost, ne zavzema Mesija v judovski apokaliptiki nobene aktivne vloge. Zveličanje bo izvedel Bog sam (1 Hen 90),²⁰ ali pa se bo samo za hip razodel in pripravil ljudem kratkotrajno zemeljsko veselje pred koncem sveta. Četudi nekatere apokalipse omenjajo Mesija, vendar ga nima nobena za Odrešenika človeštva. Mesija zanje ni tisti, ki bo človeštvo rešil moralnega zla in greha, ampak kvečjemu politični osvoboditelj Izraelcev. Od Mesije so pričakovali zemeljsko srečo, blagostanje in mir (Baruh 73—74).²¹

¹⁸ Prim. DBS I, stolpec 328.

¹⁹ Prim. A. Geiger, n. d., 11, 12.

²⁰ Prim. A. Wikenhauser, n. d., 12.

²¹ Prim. A. Wikenhauser, istotam.

V Janezovi Apokalipsi ima Mesija čisto drugačno vlogo. Mesija je kakor Bog, ki sedi na prestolu in suvereno vlada nad dogajanjem v svetu. Že prve vrstice v uvodnem videnju (prim. Raz 1, 5—8) prikažejo njegovo vseobsegajočo podobo. Skratka, Apokalipsa pozna takšnega Mesija, kakršnega so nam predstavili evangelisti, čeprav ni njen namen, da bi opisovala njegovo zemeljsko življenje, ampak pripoveduje predvsem to, kaj Mesija je in kakšen se bo razodel ob koncu sveta. Apokalipsa naglaša predvsem Kristusovo nadčasovnost in njegovo kraljevsko dostojanstvo.

Čeprav je v nebesih, je prisoten tudi na zemlji. Kristus pozna življenje maloazijskih krščanskih občin. V pismih, ki jih je Janez poslal sedmerim cerkvam, Kristus svoje hvali in graja. Z vsakim je pripravljen sestiti za mizo in z njim obedovati (prim. Raz 3, 20) samo, če mu je pripravljen odpreti vrata. Ker je število sedem simbolično in pomeni celoto, so ta pisma namenjena vsej Cerkvi vseh časov. Kristus je prisoten tudi med nami. Kristus bo »pasel vse narode z železno palico« (Raz 12, 5), je tema osrednjega XII. poglavja Apokalipse.

III. RAZLAGA XII. POGLAVJA APOKALIPSE

Zgradba Apokalipse

Kakor druge svetopisemske knjige, posreduje tudi Apokalipsa božje razodetje z vsebino in strukturo. Razodeto resnico drugače izraža prerokba kot parabola in ta spet drugače kot zgodovinska pripoved; pa tudi določena pripoved dobi v kontekstu spet drugačen pomen. Pripovedi se redno ne nahajajo na določenih mestih brez vzroka. Pisatelj jih je premišljeno vtikal v strukturo knjige in jim tako dal določen pomen. Če govori Janez o očiščenju templja na začetku svojega evangelija (Jan 2, 13—22), sinoptiki pa na koncu, v zvezi z Jezusovim slovesnim vhomom v Jeruzalem na cvetno nedeljo (prim. Mt 21, 12—17; Mr 11, 15—19; Lk 19, 45—48), s tem nikakor ne trdi, da bi Jezus dvakrat očistil tempelj nadležnih prekupčevalcev, ampak daje temu dogodku poseben pomen. Takrat je Jezus prvič prišel v konflikt z Judi in to nasprotje se je sprevrglo v sovraštvo in doseglo višek na Kalvariji. Po Janezu je ta dogodek anticipacija Kristusovega trpljenja in smrti, v njem so vsebovane temne sile, ki so se zarotile zoper Jezusa in se nato vedno bolj razvemale, dokler niso dosegle višek na veliki petek. Zato Janez stavi pripoved o templju na začetek Jezusovega javnega delovanja, dasi se je to zgodilo v okoliščinah, ki jih omenjajo sinoptiki.

Tudi Apokalipsa je premišljeno zgrajena. Videnja so razvrščena tako, da imajo v okviru, kjer se nahajajo, še specifični pomen. S Kristusovim naročilom Janezu, naj zapiše, kar je videl, »kar je in kar se bo zgodilo poslej« (Raz 1, 19),²² razpade Apokalipsa v dva dela:

Prvi del obsega to, »kar je« in opisuje razmere takratne Cerkve, konkretno opisuje razmere v sedmih maloazijskih cerkvenih občinah in

²² Kodeks S izraža to misel krepkeje »δει μέλλειν«, »kar se mora zgoditi poslej«, prim. A. Merk, *Novum Testamentum graece et latine*⁹, Roma 1964, str. 795.

ker število sedem pomeni celoto, so razmere teh občin dejansko podoba vse Cerkve (Raz 2, 1—3, 22).

Drugi del poroča o tem, »kar se bo zgodilo poslej«, s čimer posreduje božje razodetje o usodi sveta in človeštva tja do konca sveta (Raz 4, 1—22, 5).

Pred prvim delom je predgovor (prolog), drugi del pa sklepa pógovor (epilog).

Predgovor razpade v tri enote:

1. Predgovor v ožjem smislu (Raz 1, 1—3), ki je dejansko narejen po epilogu, kar spričuje njuna miselna sorodnost (prim. z 22, 6—21) in dejstvo, da se pravi uvod v knjigo začneja šele s četrto vrstico.

2. Naslov knjige (Raz 1, 4—8), ki po obliki spominja na obliko takratnih pisem in bi tako tudi Apokalipsa imela po zunanji obliki značaj pisma.

3. Uvod v knjigo (Raz 1, 9—20), v katerem poroča o uvodnem videnju in pripoveduje, kako je knjiga nastala. Ta pripoved neposredno uvaja prva tri poglavja, v resnici pa je pravi uvod v vsa knjigo.

Pógovor (Raz 22, 6—21) zaključuje videnja in daje preroški značaj. Sestavljen je iz več krajših odlomkov, v katerih se prepletajo izjave Kristusa, angela in vidca tako, da je težko reči, katera je vodilna. Apokalipso sklene z liturgičnim blagoslovom: »Milost Gospoda Jezusa Kristusa z vsemi svetimi. Amen« (v. 21), s čimer se zaključí celotno sv. pismo.²³

Vloga XII. poglavja v zgradbi Apokalipse

Dvanajsto poglavje zavzema posebno mesto v zgradbi Apokalipse in pomeni višek Janezovih apokaliptičnih videnj. Pred njegovimi očmi se razgrinja preteklost, sedanost in prihodnost. Smisel teh videnj je drugačen kakor v prejšnjih poglavjih. Janez ne gleda samo konkretnih stvari v nebesih in na zemlji, ampak doznava tudi ozadje dogodkov in razkriva gonilne sile, ki vplivajo na potek človeške zgodovine. Vse dogajanje v svetu motri pod vidikom božjega kraljestva. V tem poglavju stopi Bog iz svojega molka in vzpostavi božje kraljestvo, kateremu se ustavljajo temne sile in ga hočejo uničiti. Satan bije boj z božjim kraljestvom. Spopad se je pričel s Kristusovim prihodom na svet, ki je zato prišel, »da bi hudičeva dela razdejal« (1 Jan 3, 8). V razburljivih prizorih in z globoko simboliko osvetljuje živo problematiko, odkod nered v svetu, katere sile krojijo človeško usodo in kakšen je smisel človeške zgodovine. Zmaj, ki simbolizira satana, »se je ustopil pred ženo, da bi požrl njeno dete« (Raz 12, 4) in ker mu ni mogel do živega, se je zarotil zoper ženo in njen zarod (prim. 12, 17).

V prejšnjih videnjih je satan le posredno vplival na svetovne dogodke, sedaj pa ga Janez gleda, kako se odkrito in neposredno vojskuje proti božjemu kraljestvu (Raz 12, 1—17). Napočilo je tretje gorje. Čas velike stiske je tu in doseže višek ob nastopu antikrista in njegovih

²³ Prim.: H. Schlier, n. d., 2 sl., J. Bonsirven, L'Apocalisse di S. Giovanni, Roma 1958, 202 sl.

pomagačev, lažnivih prerokov (Raz 12, 18—13, 18). Vse, kar je Bogu sovražno, prihaja na površje, toda usoda božjega ljudstva je jasna. Čeprav bo preizkušnja velika in boj težak, pisatelj že vidi zmagovalca, ki prihaja s Siona, Jagnje, kateremu trume rešenih prepevajo novo pesem (prim. Raz 14, 1—5). Nastopi poveljčani Kristus, katerega več ne pozdravlja z judovskimi naslovi »lev iz Judovega rodu, korenina Davidova« (Raz 5, 5), ampak kot tistega, ki mora pasti vse narode z železno palico. Žena, ki je porodila dete in se je prikazala Janezu kot znamenje na nebu, je božje ljudstvo stare zaveze, iz katerega je izšel Mesija. Ko je to ljudstvo svetu podarilo Kristusa, je postalo novozavezno krščansko ljudstvo (prim. besedni koren: Kristus — krist-janski — krščanski!). Njega je porodilo v bolečinah, kar namiguje na Kristusovo trpljenje in smrt, kar je bila nujna predigra zmage, velike noči. Nič velikega se na svetu ne zgodi brez trpljenja. Dvanajsto poglavje je res smotrno uvrščeno v strukturo Apokalipse: tvori prehod od Izraela k Cerkvi. Če hočemo prav razumeti svetovno zgodovino, moramo najprej poznati njene protagoniste in te predstavi apokaliptik v dvanajstem poglavju. V njem je prikazan začetek delovanja peklenskih sil, zato pomeni to poglavje prehod od splošnih videnj k videnjem, ki posegajo v ozadje dogajanj v svetu.²⁴

Zgradba XII. poglavja

Videnje v XII. poglavju obsega tri prizore.

Janez opisuje v dip-
tihu prikazen dveh
znamenj na nebu:
žene in zmaja. Žena
vpije v porodnih
bolečinah in zmaj se
ustopi pred ženo, da
bi požrl njeno dete
(12, 1—6).

Janez je gledal boj
med Mihaelom in
zmajem v nebesih.
Zmaj je bil prema-
gan in s svojimi an-
geli vred pahnjen iz
nebes. Hvalnica ne-
beščanov (12, 7—12).

Ker zmaj ni mogel
uničiti deteta, se je
obrnil proti ženi in
njenemu zarodu (12,
13—17).

Vrstica 18 pomeni prehod k XIII. poglavju.

²⁴ A. Feuillet, *L'Apocalypse* Paris 1962, 19 sl.

Razlaga izrazov

»In prikazalo se je veliko znamenje na nebu...« (v. 1 a)

V lepi slovenščini ne začenjamo stavkov z in, razen če je ‚in‘ izrazito poudarjen. Tu ga ohranjamo, ne zato, ker je v izvirniku (*Kai*), ampak zato, ker povezuje videnje znamenja na nebu s predhodnim videnjem, ko se je odprlo božje svetišče in se je videla skrinja zaveze (11, 19). Skrinja zaveze pomeni božje usmiljenje, katerega je Bog izkazal Izraelu, ko je sklenil z njim zavezo. Videnje izraža resnico, da Bog vodi zgodovino po svojem usmiljenju.

Znamenja na nebu so lahko naravni, čeprav izredni pojavi, npr. polarni sij, konstelacija zvezd, meteor, plesoče sonce v Fatimi . . . , v katerem ljudje vidijo globlji pomen. Janez naglaša, da je videl veliko znamenje, pri čemer ne gre za nenavadne razsežnosti, ampak je imelo to znamenje zares velik pomen. V Janezovem izrazoslovju pomeni »znamenje« (*σημείον*) čudež (prim. Jan 2, 11; 20, 30). Beseda ima simboličen pomen in kaže na nekaj velikega, nenavadnega, božjega. Znamenje je tisto dejanje, ki človeka nehote spomni na eksistenco višjih sil, na Boga.

»Žena, obdana s soncem, in pod njenimi nogami mesec in na njeni glavi venec iz dvanajstih zvezd« (v. 1 b)

Janez jasno pove, da je gledal ženo v nadnaravni nebeški lepoti (prim. Ps 103 [104], 1 b. 2 a). LXX izraža misel še krepkeje: »Obdal si se z lučjo, kot bi oblekel plašč.« Slične predstave najdemo tudi pri profanih pisateljih, npr. judovski filozof Filo pravi, da je svet plašč, s katerim se je ogrnil večni Logos. Tako bi imel Logos svet za plašč, žena pa sonce.²⁵

Luno so imela za božanstvo številna stara ljudstva. V Mezopotamiji je bilo več svetišč luninega kulta. Zaradi njene spremenljive zunanje oblike so v njej videli spopad božanstev z demoni; drugim je bila spet simbol plodnosti in materinstva. Najbolj verjetno gre za duhovno resnico: žena, ki stoji nad mesecem (prim. Ps 109 [110], 1), je vzvišena nad vso nepopolnost, ker mesec s svojimi menjajočimi se oblikami pomeni nepopolnost, nestalnost, nezanesljivost.

Simbolično število 12 pomeni zveličanje. Predstava spominja na 1 Mojz 37, 9 in nato na 2 Mojz 1, 2, kjer so naštetih dvanajsteri Jakobovi sinovi, začetniki dvanajsterih Izraelovih rodov. Te si je Bog izbral, da se je po njih razodeval vsemu svetu; Bog pa se je razodeval zato, da bi ljudi zveličal, kar simbolično pove število 12.

»Bila je noseča in je vpila v porodnih bolečinah in mukah« (v. 2).

Izjava spominja na številne starozavezne predpodebe, ki merijo na mesijansko kraljestvo. Zveličanje si je utrlo pot z muko in trpljenjem. Preroki napovedujejo nastop mesijanske dobe v obliki porodnih bolečin:

²⁵ Prim. H. Schlier, n. d., 89, medtem ko A. Wikenhauser meni, da ta simbol korenini v 1 Mojz 37, 9 in Iz 7, 10 sl., n. d., 92.

»Oh, kričanje slišim kakor kričanje žene v porodnih bolečinah,
ječanje kakor ječanje žene, ki prvič rodi:
glas hčere sionske, ki stoka,
vije roke:

»Gorje mi!

Moje življenje bo plen morilcev!« (Jer 4, 31; prim.: Jer 13, 21;
22, 23; Iz 26, 17 sl.; 37, 3; 66, 7; Mih 4, 9 sl.).

V videnju so porodne bolečine naglašene s posebnim poudarkom, kar je malce nenavadno, ker nato o samem rojstvu, detinstvu in javnem življenju »rojenim iz žene« (Gal 4, 4), pisatelj nič ne pripoveduje. Naglašanje porodnih bolečin ima globlji, simbolični pomen.

»Še drugo znamenje se je prikazalo na nebu.
Velik ognjenordec zmaj, ki je imel sedem glav
in deset rogov in sedem kron na svojih glavah« (v. 3).

V drugem znamenju se razodene skrivnost hudobije. Zmaj je mitološka postava in pomeni satana (prim.: Iz 51, 9 sl.; Ps 73 [74], 13; Job 40, 15); spominja pa tudi na babilonsko pošast Tiamat. V Apokalipsi je zmaj tipična oznaka za satana (prim. 12, 3. 4. 7. 9; 13, 2. 4; 16, 13; 20, 2). V zčaju je posebljeno vse, kar nasprotuje dobroti, človeški blaginji in Bogu. Ta pošastna postava je znana tako v judovski svetopisemski in apokrifni literaturi kakor v poganski mitologiji. Rdeča barva pomeni, da biva v peklju, pa tudi, da je krvoločn, ubijalec in zvodnik. Ima strašen videz: 7 glav, 10 rogov in 7 kron na svojih glavah. Pri tem si težko zamislimo, kako bi porazdelili 10 rogov na 7 glav. Predstava ni slučajna, ampak premišljena. Asimetrija je znamenje nereda, zmede in teme, skratka tega, kar ljubi satan in nasprotuje Bogu.

»Njegov rep je potegnil s seboj tretjino nebesnih zvezd
ter jih vrgel na zemljo« (v. 4 a).

Izjava močno spominja na Dan 8, 10. 12, kjer pripoveduje, da je bil mali rog četrte zveri tako bojevit, da je segel do nebeške vojske in en del vojske in zvezd pahnil na zemljo in jih poteptal. S tem so mišljena božanstva, katera so častila ljudstva, ki jih je Antioh IV. Epifan zaslužnil in jim prepovedal, da bi jih še naprej častila. Božanstva so bila z Antiohovim prihodom vržena s prestola. Večina razlagalcev (L. Cerfaux, A. Geiger) pa meni, da je s tem mišljen padec angelov, na kar aludira že 9, 1.²⁶ Zvezde simbolizirajo red in razdajajo svetlobo, zato jih satan sovraži, ker sovraži red in svetlobo.

»Zmaj se je ustopil pred ženo, da bi požrl njeno dete,
ko bi porodila« (v. 4 b).

Prizor doseže višek. Nasproti si stojita svetloba in tema. Satan se je postavil pred ženo, da bi umoril njeno dete. Janez se je mogel spomi-

²⁶ Prim. A. L ä p p l e, n. d., 151.

njati več dogodkov iz Jezusovega življenja, ko je satan ščuval ljudi, da bi umorili Odrešenika, npr. Heroda Velikega, judovske oblastnike med sodnim procesom, ali pa ko je satan sam neposredno skušal Jezusa pred njegovim nastopom v javnosti. Značilno je, da se je ustopil pred ženo, še preden je rodila. Pisatelj hoče reči, da je že Kristusovo rojstvo pomenilo delitev duhov. Ob Kristusovem zgodovinskem prihodu na svet so se duhovi razdelili v dobre in hudobne, verne in neverne. Kdor pa Kristusa ni sprejel, je bil v obsodbi. Sam se je izločil iz občestva svetih, ker je bolj ljubil temo kot luč. »Obsodba pa je v tem, da je prišla luč na svet, pa so ljudje bolj vzljubili temo ko luč, zakaj njih dela so bila hudobna« (Jan 3, 19). V tem pomenu je že Kristusov prvi prihod na svet eshatološko dejanje, torej začetek konca.

»In porodila je moško dete, ki naj bi paslo vse narode z železno palico; in vzeto je bilo njeno dete k Bogu« (v. 5)

Videc hkrati gleda Mesijevo rojstvo in poveličanje. V nadnaravni perspektivi sta rojstvo in vnebohod (poveličanje) eno samo dejanje. S tem je poudarjen osrednji pomen Kristusovega učlovečenja. S Kristusovim rojstvom se je odločilo, kdo bo končno gospodoval stvarstvu: Kristus ali satan. »Dete je bilo odvzeto k Bogu in njegovemu prestolu« pomeni, da Kristus že gospoduje v družbi vsemogočnega Boga in zato je, kljub delovanju temnih sil, dopolnil svoje zveličanje in vse privedel h koncu. Če Janezovo besedilo povežemo z mesijanskim Ps 2, 9, je povezava Mesijevega rojstva s poveličanjem res eno dejanje. Zanimivo je, da so še v II. stoletju obhajali v nekaterih maloazijskih cerkvenih občinah hkrati spomin na Jezusovo spočetje in njegovo povzdignjenje na križu (smrt). Na ta dan, 25. marca, grška liturgija prekine strogi post.²⁷ Drugi pa menijo, da tu ni mišljeno Mesijevo zgodovinsko rojstvo, ampak duhovno, ki se neprestano uresničuje na vseh koncih sveta. Cerkev stalno rojeva Kristusa, ko vernike z vodo in Sv. Duhom preraja v božje otroke.²⁸ Vsekakor je čudno, da Janez preskoči vse Jezusovo zemeljsko življenje in odrešilno delovanje. Toda treba je vedeti, da je Apokalipsa evangelij poveličanega Kristusa, zato se tudi mnenje, da je tukaj mišljen Kristusov drugi prihod na svet, češ da sodni dan stoji nasproti Betlehemu, ne sklada s kontekstom.

»Žena je ubežala v puščavo, kjer ima prostor, ki ji ga je Bog pripravil, da jo tam hrani 1260 dni« (v. 6).

Če razlagamo odlomek v smislu Jezusovega zgodovinskega rojstva, potem je naravno, da je žena, ki beži v puščavo, Marija, Jezusova mati, in beg, morda beg sv. Družine pred Herodom v Egipt (prim. Mt 2, 13—15). Toda današnja eksegeza ne dopušča takšne razlage. Mesijevega mati ni samo ena oseba, ampak množstvo, izraelski narod, predstavljen v eni osebi. Zgodovinsko ozadje tega dogodka je izhod izraelskega ljudstva iz Egipta

²⁷ Navaja A. Läpple, n. d., 151.

²⁸ Prim. A. Wikenhauser, n. d., 94.

(2 Mojz 14, 5 sl.). Bog je vodil izvoljeno ljudstvo skozi puščavo in ga hranil z mano. Iz tega ljudstva je izšel Mesija, in Cerkev, novi Izrael, se mora zaradi preganjanja spet zateči v puščavo. To pomeni, da se mora umakniti iz javnega življenja in v puščavi živi ločena od sveta. Satan se je začel vojskovati z ženo. Kar se je prikazalo na nebu, se dejansko dogaja na zemlji. To je čas ponižanja Cerkve, vendar bo vzdržala, ker jo hrani Bog 1260 dni. Število je simbolično in pomeni stisko in preganjanje (Raz 11, 2 sl.; 13, 5). Cerkev ima dvojno eksistenco: duhovno in meseno. Po duhovni je že na varnem. Zalezovanje šatana in vabljenost sveta je ne moreta uničiti; po meseni pa je ranljiva in izpostavljena trpljenju (prim. Iz 66, 7).

Teologija odlomka Raz 12, 1—6

Ker je Janez gledal znamenja na nebu, se sprašujemo, koga v resnici predstavljajo? Če moremo na vprašanje prav odgovoriti, ne bo težko uganiti, katere razodete resnice Janez posreduje s tem videnjem.

Kdo je žena?

Ker je njeno dete Mesija (v. 5), logično sklepamo, da je Janez gledal v zamaknjenju Odrašenikovo mater, Marijo. Gledal jo je v nebeški, povečani lepoti. Toda, če odlomek še naprej razlagamo v tem smislu, naletimo na nepremagljive ovire. Videc sam niti z besedico ne pritrdi, da je res gledal Marijo. V smislu konteksta pomeni znamenje na nebu nekaj drugega. Razlogov za to je več:

— Še v istem poglavju, v v. 17 je rečeno, da ima žena še druge otroke, kar je nezdružljivo z Marijo.

— V v. 4 pravi, da se je zmaj postavil pred ženo, da bi požrl njeno dete in vendar evangeljska poročila o Mesijevem rojstvu nič ne vedo o kakšnem zalezovanju Odrašenika v božični noči! Vrstici 5 b in 6 a ne smemo razumeti v smislu božične noči, ker je bilo dete takoj vzeto v nebo. Pisatelj preskoči vse Mesijevo zemeljsko življenje in zlasti naglašja Mesijevo poveličanje. Prav s tem dogodkom pa se je pričela krščanska kerygma o odrešenju. Tudi o kakšnem begu Mesijeve matere v puščavo evangeliji nič ne vedo.

— Nihče ne bo trdil, da je Janez gledal na nebu resničnega zmaja, ki je pravkar treščil z repom tretjino zvezd z neba in se nato postavil pred ženo, ki je bila na porodu. Če je zmaj simbol za nekaj, potem isto velja za njegov proti simbol, ženo. Tudi žene ne smemo razumeti dobesedno, zraven pa pisatelj tako ženo kot zmaja označuje brez določnega člana.²⁹

— Brez dvoma so porodne bolečine znamenje skorajšnjega poroda, toda zakaj so tod tako poudarjene? Janez pravi, da žena vpije v porodnih bolečinah. Celotna prikazen je opisana z aluzijo na greh prvih staršev v raj. Evi je Bog napovedal, da bo veliko trpela med nosečnostjo in na porodu (prim. 1 Mojz 3, 16 z Apk 12, 2); Evo je skušal satan, stara kača (prim. 1 Mojz 3, 1 z Apk 12, 9; 20, 2); med Evinim zarodom in satanom

²⁹ Prim. A. Vögtle, n. d., 166 sl.

bo stalno sovraštvo (prim. 1 Mojz 3, 15 z Apk 12, 17). Žena v Janezovem videnju simbolizira starozavezno božje ljudstvo, katerega začetnica je bila Eva in ker je iz tega ljudstva izšel Mesija, simbolizira tudi novozavezno božje ljudstvo, Cerkev. Tako je razumel Janezovo videnje že sv. Avguštin in tako menijo o prikazni tudi sodobni eksegeti (M. E. Boismard, P. Prigent, L. Stefaniak, A. Trabucco).³⁰

Če je Janez opisal svoje videnje z izrazom žena, se je izrazil popolnoma v slogu knjig stare zaveze in celotne antike. Takrat so si predstavljali neko ljudstvo ali mesto oziroma njegove prebivalce pod podobo žene, npr. Jeremija takole prerokuje Babiloncem:

»Vaša mati bo osramočena,
sramovati se mora ona, ki vas je rodila.

Resnično, zadnja bo med narodi:

puščava, suha pustinja!« (Jer 50, 12; prim. še Iz 1, 8; Jer 4, 31, kakor tudi v apokrifni literaturi, npr. IV Ezdr 9, 38 sl.).

Značilen je preroški izraz »hči sionska« za izraelski narod. Toda tega ljudstva, katerega simbolizira žena, obdana s soncem, ne smemo razumeti v njegovi konkretni zgodovinski postavi, ampak kolikor se po svoji biti ali vzoru nahaja pri Bogu. To je božje ljudstvo v svoji resnični, nebeški postavi.³¹

Takšno predstavljanje nekega ljudstva pod neko konkretno osebo je popolnoma v skladu s semitsko miselnostjo. Tudi R. Bultmann trdi, da je Marija takrat, ko jo je Jezus izročal s križa Janezu v varstvo (prim. Jan 19, 26), simbolizirala judeo-krščanstvo.³² Podobno razlagamo tudi postavbo božjega služabnika ('ēbed Yahweh) pri Devtero Izaiji (prim. Iz 42, 1—4. 5—9; 49, 1—6; 50, 4—9; 52, 13—53, 12).

Zanimivo je, da pred IV. stoletjem po Kr. nihče ni razlagal Janezovega videnja v mariološkem smislu, temveč samo v eklesiološkem. Origen je videnje preveč alegoriziral in dejal, da je v v. 5 dejansko mišljen krst, ko je človek po vodi in sv. Duhu rojen v Kristusa. Mariološko so razlagali videnje Kasiodor, Ambrož, Alkuin, Albert Veliki in ptujski škof, mučenec Viktorin (u. 305), ki je bil prvi razlagalec Apokalipse na naših tleh.

Kdo je zmaj?

Primerjava 1 Mojz 3 z Apk 12, 9 pokaže, da je to satan, ki se s pomočjo antikristov in lažnivih prerokov vojskuje s Cerkvijo, kar je tema naslednjih poglavij Apokalipse.

Čeprav so se v teku stoletij izoblikovale tri razlage Janezovega videnja velikega znamenja: ekleziološka, kristološka in mariološka ter ima vsaka nekaj na sebi, je vendarle najbolj prepričljivo spoznanje, da gre za zaroto

³⁰ A. Feullet, navaja izčrpen seznam najnovejše literature o identifikaciji žene v XII. poglavju Janezove Apokalipse in pravi, da je po tako izčrpnih razpravah težko trditi, da žena ne bi pomenila izvoljenega božjega ljudstva. Marija je mišljena samo posredno. Prim. n. d., 94 sl.

³¹ Prim. A. Wikenhauser, n. d., 93.

³² Prim. R. Bultmann, n. d., 521, 522.

demonških sil zoper Kristusa. Ta boj se je začel z Jezusovim zgodovinskim prihodom na svet in se še bje s skrivnostno navzočim Kristusom v Cerkvi. »Na svetu boste imeli stisko; ali zaupajte, jaz sem svet premagal« (Jan 16, 33), zagotavlja Kristus svojim. Apokalipsa je vsa usmerjena v Kristusovo končno zmago, zato je mogla biti ob vseh preizkušnjah; tudi takrat, ko se dvigajo nasprotniki v Cerkvi sami (prim. 1 Jan 2, 19), kristjanom samo v tolažbo!

Razlaga drugega prizora Raz 12, 7—12

Ker drugi prizor sestoji iz dveh delov: vojskovanja v nebesih in hvalnice nebeščanov, si najprej oglejmo besedilo.

I. Opis boja (Raz 12, 7—9)

»In nastala je vojska v nebesih: Mihael je vstal s svojimi angeli, da bi se vojskoval zoper zmaja; tudi zmaj se je vojskoval in njegovih angeli, toda niso zmogli in zanje ni bilo poslej več prostora v nebesih. In pahnjen je bil veliki zmaj, stara kača, ki se imenuje hudič in satan, ki zapeljuje ves svet; pahnjen je bil na zemljo in z njim vred so bili pahnjeni tudi njegovi angeli.«

II. Hvalnica nebeščanov (Raz 12, 10—12)

»In slišal sem močan glas v nebesih, ki je govoril:

Zdaj se je uresničilo zveličanje, moč in kraljevanje našega Boga in oblast njegovega Maziljenca, zakaj pahnjen je bil tožnik naših bratov, ki jih je tožil pred našim Bogom noč in dan.

Oni so ga premagali s krvjo Jagnjetovo in z besedo svojega pričevanja in niso ljubili svojega življenja do smrti.

Zatorej se radujte, nebesa in vi, ki šotorite v njih.

Gorje pa zemlji in morju, ker je stopil na vaju hudič z veliko jezo, ker ve, da ima malo časa.«

»In nastala je vojska v nebesih« (v. 7 a)

Po stari predstavi so imela nebesa več prostorov in v najnižjih so prebivali demoni (prim.: Ef 6, 12; Rimlj 8, 39). Gre za resnični boj, seveda pri tem ne smemo misliti na dogodek ob začetku sveta, ker nam zgodovina angelov ni znana.³³ Vojskovanje pomeni trajni antagonizem med dobrimi in hudobnimi angeli. Na strani dobrih angelov je omenjen Mihael, sicer imenom samo še v Judovem listu (Jud 9), ki je veljal za varuha Izraela.

³³ Prim. L. Cerfaux, n. d., 106.

»In pahnjen je bil veliki zmaj« (v. 9).

Pisatelj je na dvojen način izrazil poraz satana, negativno, ko pravi, »da zanj ni bilo več prostora v nebesih«, in pozitivno, ko kar trikrat poudari »pahnjen je bil«, s čimer poudarja resničnost videnja. Kristusovo zveličavno delo je povzročilo padec satana (prim. Jan 12, 31). Po starem judovskem, tudi starozaveznem pojmovanju, satan ni bil padli angel, ampak je spadal v neko vrsto nebeških dvorjanov in je imel funkcijo tožnika pred Bogom (prim.: Job 1, 1 sl.; Zah 3, 1 sl.). Tudi v Apokalipsi ima mesto v nebesih (12, 8), toda v novi zavezi je satan izključno samo božji sovražnik in Mesijev nasprotnik. Že z Jezusovim javnim nastopom je izgubil svojo popolno moč in padel z nebes (prim. Lk 22, 31 in Jan 12, 31).

»In slišal sem močan glas v nebesih...« (v. 10).

Himna nebeščanov sestoji iz treh kitic. Prva in tretja imata po štiri vrstice, druga po tri. Prva in tretja se tudi vsebinsko ujemata, druga pa je nekaka parenteza in naglaša notranjo moč, s katero so mučenci premagali satana: »s krvjo Jagnjetovo in z besedo pričevanja« (v. 11). Kristusova beseda je resnica in zato nujno zmaguje (prim. Jan 8, 32). Ker je resnica, se kljub nasprotovanju uveljavlja in zmaguje. Ob Kristusovi besedi je vsak postavljen pred izbiro, ali jo sprejme ali zavrže. Do resnice ni mogoče ostati neopredeljen.

Tretji prizor Raz 12, 13—18

Vsebinsko je preprost in se miselno vrača k v. 5, kar spričuje, da je videnje o bojevanju nadangela Mihaela z zmajem nekdanj eksistiralo samo zase in je bilo šele kasneje sprejeto v Apokalipso.³⁴ Nositi »na orljih perutih« (prim.: 2 Mojz 19, 4; 5 Mojz 32, 11; Ezek 17, 3 sl.) pomeni hitro rešitev in popolno varnost s strani Boga. Toda tudi puščava ni bila oaza miru. Tam se je satan usmeril proti ženinemu zarodu (prim. 1 Mojz 3, 15), kar hoče reči, da bo stiska trajala. S tem mora vsak, ki je notranje zračen s Kristusom, računati, kajti trpljenje je uvod v slavo, ki se bo razodela.

Povzetek

ZNAMENJE NA NEBU (Raz 12, 1) (Apokaliptična vizija Cerkve)

Francè Rozman

Človek živi sicer v sedanosti, po upanju, pričakovanju in načrtih pa v prihodnosti. Če snovanje o prihodnosti v njem zamre, je to navadno tudi konec sedanosti. Prihodnost mu daje pobude v sedanosti. Dasi je prihodnost ugibljava, spadajo k njej tudi reči, s katerimi se sreča vse, kar živi. Človek je stalno

³⁴ Prim. A. L ä p p l e, n. d., 152.

razpet med tem, »kar je« in tem, »kar se mora zgoditi poslej« (Raz 1, 19). O svoji prihodnosti bi človek rad zvedel kaj več tudi iz razodetja, zato je bilo proučevanje navdihnjene knjige, katere vsebina je vsa usmerjena v prihodnost, vedno privlačno, danes pa še toliko bolj, ker človek spricho velikega napredka še bolj zaskrbljeno gleda v svojo prihodnost. Obsežna judovska, zlasti gumranska, in krščanska apokrifna apokaliptična literatura vzbuja vedno več pozornosti. V luči teh novejših spoznanj je doživelo tudi Skrivno razodetje evangelista Janeza skokovit napredek v pojmovanju njegovih skrivnostnih videnj.

Razprava obsega tri dele:

I. Postanek in značilnost apokaliptične literature ugotavlja specifične lastnosti apokaliptične literarne vrste, ki se je razvila iz preroštva, dasi je od njega različna. Prerok je bil božji klicar. Ljudi je klical k notranji vrnitvi k Bogu in bil tolmač božje volje, posredno pa tudi napovedovalec prihodnosti, zlasti mesijanske dobe. Tudi apokaliptik se obrača k ljudem svoje dobe, toda ne k tistim, ki so Boga zapustili, temveč k tistim, ki so prav zaradi zvestobe Bogu in veri, prestajali hudo preganjanje in stisko. Apokaliptik je bil njih tolažnik. Trpečim je vlival zaupanje v Boga in jim dopovedoval, da edino Bog krmari usodo sveta, četudi se srečujejo s katastrofami, trpljenjem in preganjanjem.

II. Edina navdihnjena novozavezna apokaliptična knjiga je Skrivno razodetje evangelista Janeza. Po zunanji obliki je sopotnik bogate apokrifne apokaliptične literature, po vsebini pa edinstvena knjiga nove zaveze in presega vso apokrifno tovrstno literaturo. Psihološka analiza Janezovih videnj je dokazala, da tiči v ozadju pripovedi resnično doživetje videnj in je zato tipična preroška in krščanska apokalipsa.

III. Videnja v 12. poglavju Skrivnega razodetja so najbolj nenavadna in pomenijo višek v Janezovem skrivnostnem doživljanju na otoku Patmosu. Videnja odkrivajo izvor temnih sil, ki delujejo v svetu. Janez motri vse dogajanje v svetu pod vplivom božjega kraljestva, proti kateremu se vojskuje satan. Znamenje na nebu, žena, pomeni starozavezno božje ljudstvo, katero je potem, ko je iz njega izšel Mesija, postalo novozavezno božje ljudstvo, Cerkev. Proti njej se postavi zmaj, satan, ki s pomočjo zunanjih in notranjih sovražnikov ženo preganja. Če hočemo doumeti smisel zgodovine, moramo poznati protagoniste 12. poglavja Skrivnega razodetja, to pa je cilj pričujoče razprave.

Zusammenfassung

DAS ZEICHEN AM HIMMEL (Apk 12, 1) (Apokalyptische Vision der Kirche)

Francè Rozman

Der Mensch lebt zwar in der Gegenwart, doch durch seine Hoffnung, seine Erwartung und seine Pläne lebt er in der Zukunft. Wenn das Planen über die Zukunft in ihm erstirbt, dann bedeutet das gewöhnlich auch das Ende der Gegenwart. Die Zukunft gibt ihm Anregungen für die Gegenwart. Obwohl die Zukunft erratbar ist, so gehören zu ihr auch Dinge, denen alles, was lebt, begegnet. Der Mensch lebt ständig in einer Spannung zwischen dem, »was ist« und dem, »was hernach geschehen wird« (Apk 1, 19). Über seine Zukunft möchte der Mensch etwas mehr erfahren auch aus der Offenbarung, darum war das Studium des inspirierten Buches, dessen Inhalt gänzlich in die Zukunft gerichtet ist, immer anziehend, heute aber um so mehr, weil der Mensch infolge des großen Fortschrittes noch mehr besorgt in seine Zukunft schaut. Die umfan-

greiche jüdische, besonders aber qumranische, und christliche apokryphe apokalyptische Literatur, wecken immer mehr Interesse. Im Lichte dieser neueren Erkenntnisse hat auch die geheime Offenbarung des Evangelisten Johannes einen ungeahnten Fortschritt in der Forschung seiner geheimnisvollen Visionen erlebt.

Die Abhandlung umfaßt drei Teile:

I. Die apokalyptische Literatur entwickelte sich aus der prophetischen Literatur, obwohl sie sich von der letzteren unterscheidet. Der Prophet war der Herold Gottes. Er rief das Volk zur inneren Rückkehr zu Gott und erklärte ihm den Willen Gottes. Nebenbei kündigte er die zukünftigen Ereignisse an, besonders das messianische Zeitalter. Auch der Apokalyptiker wendet sich an Leute seiner Zeit, doch nicht an jene, die Gott verlassen haben, sondern an diejenigen, die gerade infolge ihrer Treue zu Gott und ihres Glaubens große Verfolgung und Bedrängnis erlitten haben. Der Apokalyptiker war ihr Tröster. Den Leidenden flößte er Gottvertrauen ein und überzeugte sie, daß nur Gott das Steuer des Weltchicksals lenkt, obwohl sie Katastrophen, Leiden und Verfolgungen erleben müssen.

II. Das einzige inspirierte neutestamentliche apokalyptische Buch ist die Geheime Offenbarung des Evangelisten Johannes. Der äussern Form nach gleicht es der reichen apokryphen apokalyptischen Literatur, dem Inhalt nach aber ist es ein einzigartiges Buch des Neuen Bundes und übertrifft alle apokryphe Literatur dieser Art. Die psychologische Analyse der Visionen des Evangelisten Johannes hat bewiesen, daß hinter seiner Erzählung das wirkliche Erlebnis der Visionen steht; darum ist das die typische prophetische und christliche Apokalypse.

III. Die Visionen im 12. Kapitel der Geheimen Offenbarung sind ganz ungewöhnlich und bedeuten den Höhepunkt des geheimnisvollen Erlebnisses des Evangelisten Johannes auf der Insel Patmos. Die Visionen zeigen die Quelle der dunklen Mächte, die in der Welt am Werk sind. Johannes betrachtet das ganze Geschehen in der Welt unter dem Aspekt des Reiches Gottes, gegen welches der Satan kämpft. Das Zeichen am Himmel, die Frau, bedeutet das Gottesvolk aus dem Alten Bunde, welches — nachdem der Messias aus seinem Schosse hervorgetreten ist — zum Gottesvolk des Neuen Bundes geworden ist — die Kirche. Gegen sie kämpft der Drache, der mit der Hilfe der äusseren und der inneren Feinde die Frau verfolgt. Wenn wir den Sinn der Geschichte erfassen wollen, müssen wir die Protagonisten des 12. Kapitels der Geheimen Offenbarung kennen — und das ist das Ziel der Abhandlung.

Résumé

»UN SIGNE DANS LE CIEL« (Apoc. 12, 1)

Francè Rozman

L'homme vit dans le présent, mais par son espérance et par son attente il se projette dans le futur. Il n'y a pas, pour l'homme, de présent sans futur. Ses initiatives présentes il les puise dans le futur. L'homme est constamment écartelé entre »le présent et ce qui doit arriver plus tard« (Apoc. 1, 19). L'homme, voulant savoir quelque chose de plus sur son avenir, interroge la Révélation. C'est pourquoi il s'est toujours adressé au livre saint qui traite de l'avenir. Surtout aujourd'hui, où, du fait du progrès considérable qu'il a accompli, il contemple son avenir avec angoisse. C'est ce qui explique l'intérêt croissant pour la littérature apokalyptique, soit juive, surtout celle de Qumrân, soit

chrétienne. Avec le renouveau biblique de ces dernières années nous avons aujourd'hui une meilleure connaissance de l'Apocalypse de saint Jean et de ses mystérieuses visions.

La présente étude comprend trois parties:

I. La littérature apocalyptique, quoi qu'elle soit d'un genre littéraire différent, tire son origine de la littérature prophétique. Elle a ses caractéristiques propres. Le prophète était le héraut de Dieu. Il appelait les hommes à la conversion intérieure à Dieu et il était l'interprète de la volonté divine. Il disait l'avenir, surtout l'ère messianique, mais rarement. L'auteur apocalyptique s'adresse également aux hommes de son temps, mais non pas, comme le prophète, à ceux qui ont abandonné Dieu, mais à ceux qui souffrent persécution et épreuves à cause de leur fidélité à Dieu. L'auteur apocalyptique est un consolateur. Il veut redonner l'espoir à ceux qui souffrent, leur disant que Dieu mène les destinées du monde, malgré les catastrophes, les souffrances et les persécutions qu'ils doivent affronter.

II. Le seul livre inspiré du Nouveau Testament à caractère apocalyptique est l'Apocalypse de saint Jean. Par sa forme extérieure il se rapproche des ouvrages de la littérature apocalyptique apocryphe, mais il les dépasse par la richesse de son contenu. L'analyse des visions de saint Jean a montré qu'elles ont pour arrière-plan des événements réels, ce qui fait de ce livre une apocalypse chrétienne et prophétique à caractère typique.

III. Les visions du chapitre XII de l'Apocalypse sont les plus extraordinaires et représentent le sommet des visions de saint Jean dans l'île de Pathmos. Les visions montrent l'origine des forces obscures qui agissent dans le monde. Saint Jean contempla les événements du monde du point de vue du Royaume de Dieu et des forces sataniques que sont en lutte contre lui. Le signe dans le ciel, la Femme, représente le peuple de l'Ancienne Alliance, qui est devenu, — après qu'il ait donné le Messie — le peuple de Dieu du Nouveau Testament, l'Eglise. Le dragon, Satan, lutte contre la Femme avec l'aide des ennemis intérieurs et extérieurs. Pour mieux saisir le sens de l'histoire, il nous faut connaître les protagonistes qui s'affrontent au chapitre XII de l'Apocalypse. C'est le but de l'étude.

Mit, filozofija in razodetje

Teološka estetika
Hansa Urs von Balthasarja

Tone Stres

Literatura

1. René Marlé, *Mythos*, v: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, II, Kösel Verlag, Köln.
2. Heinrich Fries, *Le mythe et la révélation*, v: *Questions théologiques aujourd'hui*, I, Desclée de Brouwer, Paris 1964.
3. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Gallimard 1963.
4. Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris 1969.
5. Predsokratiki, Izbral in prevedel Sovrè Anton, Slovenska matica, Ljubljana 1946.
6. Tagore-Gradnik, *Spevi* (Spremna beseda in opombe Branko Rudolf), Mladinska knjiga, Ljubljana.
7. G. W. Hegel, *La phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, Paris.
8. Henri de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Aubier-Montaigne, Paris 1967.
9. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Elfte Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967.
10. Hans Urs von Balthasar, *Phénoménologie de la Vérité. La vérité du monde*, Beauchesne & ses fils, Paris 1952.
11. Hans Urs von Balthasar, *Verstehen oder Gehorchen*, v: *Stimmen der Zeit* 135 (1939).
12. Hans Urs von Balthasar, *Das Tragische und der christliche Glaube*, v: *Hochland* 57 (1965).
13. Hans Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, Benziger Verlag, Einsiedeln 1963.
14. Hans Urs von Balthasar, *Rechenschaft 1965*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965.
15. Hans Urs von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966.
16. Hans Urs von Balthasar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, Paris 1966.
17. Hans Urs von Balthasar, *L'amour seul est digne de foi*, Aubier-Montaigne, Paris 1966.
18. Hans Urs von Balthasar, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, v: *Mysterium Salutis*, Benziger Verlag, Einsiedeln—Köln—Zürich 1967, II.
19. Hans Urs von Balthasar, *Qui est chrétien?*, Salvator, Mulhouse 1967.
20. Hans Urs von Balthasar, *La foi du Christ*, Aubier-Montaigne, Paris 1968.
21. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit 1, Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln; francoski prevod: *La Gloire et la Croix I, Apparition*, Aubier-Montaigne, Paris 1965.
22. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit 3/I, Im Raum der Metaphysik*, Johannes Verlag, Einsiedeln.
23. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit 3/II/1, Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln.

Mit smo dolgo pojmovali kot primitivno in neznanstveno obliko človeškega mišljenja in pojmovanja njega samega in človekove položajske skušnje. Bil bi naj prva in nezrela stopnja človekove prebujene duhovnosti. Naša pozornost se je prehitro ustavila pri naivnem oboževanju na-

ravnih sil in pri antropomorfičnih predstavah, ki jih je moč najti v raznih mitologijah. Tako je bil naš odnos do mita odklonilen, saj smo gledali v njem le neresno predznanstveno razlago bivanja, sveta ter naravnih pojavov. Očitali smo mu ne samo nezagodovinskost in neznanstvenost, temveč smo mu odrekli vsako tako pristnost in izvirnost, ki se ne bi dala povzeti v višje stopnje človeške misli, predvsem filozofije.

Če bi hoteli podati razloge, ki so botrovali temu ravnanju, bi morali pisati nič manj kot zgodovino zahodne misli, kajti gotovo je, da je vsako stališče, ki ga zavzamemo do kakega zgodovinskega dejstva, vselej pogojeno z umevanjem, ki ga imamo o istih vprašanih mi sami.

Moremo pa zelo posplošeno reči, da je to odklonilno stališče do mitologije bilo pogojeno z objektivistično-ontološkim in s prirodoslovnoscienističnim gledanjem na svet in na človeka in s temu primerno filozofsko metodo. Da so se mogle stvari korenito predrugačiti, je bilo potrebno najprej, da se je spremenilo modroslovsko gledanje na bivanje.

To se je zgodilo v dobi romanticizma, ki je bil odpor proti pretiranemu racionalizmu, prosvetljenstvu in pozitivizmu. Zato je romanticizem zavzel do mita pozitivno stališče, gledajoč v njem odsev in izraz pristne bivanjske izkušnje. Pravzaprav se nanaša to novo vrednotenje mita na dve plati: na njegovo vsebino in na izražalno moč njegove govornice.

Kar zadeva vsebino, gledajo romantiki (Görres, Novalis, Schlegel in Schelling) v mitoloških predstavah bogov pravzore bitja in bivanja, iz njih množičnosti in iz dramatičnosti njih zgodovine pa naj bi odsevala neizčrpna raznolikost in bogastvo tega bivanja, kakor tudi slutnja skrivnosti, ki jih bivanje skriva in razodeva.

Kar pa zadeva izražalno moč mitične govornice, ki je predvsem osebnostna, poetična in dramatična, postane v tej dobi znova razvidno, da obstajajo nekatere bivanjske izkušnje, ki se ne dajo izraziti z abstraktnimi in razumarskimi pojmovnimi sredstvi in so potemtakem mitične kategorije ravno tako pristno ter nenadomestljivo izražalno sredstvo, ki ni nič manj utemeljeno, kakor abstraktno ali znanstveno mišljenje. Splošno je bilo sprejeto, in to ne samo med filozofi, temveč tudi med veroslovci in fenomenologi religije, da mita ni več moč imeti za golo otroško preprosto stopnjo sistematičnega mišljenja, čigar naloga bi ravno bila, z zgrajenim filozofskim sestavom povzeti in tako nadomestiti vse, kar je še ostalo od neuporabne mitične navlake. »V sedanjem prerekanju glede mita, kakor tudi ob vprašanju o odnosu med mitom in razodetjem, se mnogi ponovno živo zanimajo za tisto umevanje mita in mitične slovstvene vrste, ki je izšlo iz romanticizma. Še več, danes moremo celo biti priče njegovemu oživljanju. In to pri mislecih, ki so sicer zelo različno usmerjeni. Naj navedem samo nekaj imen: W. F. Otto, L. Ziegler, Kérény, Eliade, van der Leeuw, Jaspers, Buess, Tillich, Thielicke, F. K. Schumann, Th. Haecker, Bernhardt, O. Casel, H. Rahner, A. Anwander, G. Bronstedt... Jaspers pravi takole: »Mitična misel nikakor ni zastarela in odveč, temveč nam je lastna v vsakem času. Gre sedaj le za to, da to mitično misel v vsej njeni čistosti ponovno sprejmemo in tako zajamemo stvarnost.«

¹ H. Fries, *Le mythe et la révélation*, v: *Questions théologiques aujourd'hui I*, Paris 1964, 20–21.

Podobno Mircea Eliade: »Danes moremo dojeti nekaj, česar 19. stoletje še slutiti ni moglo: simboli, miti, prilike pripadajo samemu jedru duhovnega življenja; lahko jih zakrijete, okrnete, razvrednotite, nikoli pa jih ne boste mogli zatreti . . . Mite razvrednotujejo in simbole posvetnjujejo, toda le-ti nikoli ne izginejo, tudi v najbolj pozitivistični vseh civilizaciji, v civilizaciji 19. stoletja, ne. Simboli in miti prihajajo od zelo daleč: so del človeškega bistva, in nemogoče je, da ne bi ponovno naleteli nanje, pa naj bo bivanjski položaj človeka v kozmosu takšen ali drugačen.«²

V mejah, ki so postavljene sestavku, kot je tale, ni mogoče podati popolnega pregleda sodobnega vrednotenja mita v vseh njegovih različicah. Opozorili bomo le na delo Hansa Ursa von Balthasarja,³ ki zasluži našo pozornost zaradi svoje izvirnosti, poleg tega pa nam bo ravno vprašanje o mitu in njegovem odnosu do razodetja dalo priložnost, da dojamemo votek Balthasarjeve teološke misli, ki do danes ni dovolj cenjena, pri nas pa skoraj nepoznana. Toda preden načnemo vprašanje o mitu in njegovem odnosu do filozofije in razodetja, se moramo, kot pri nekakem uvodu, ustaviti pri Balthasarjevi razčlenitvi človekovega bivanjskega položaja.

I. ČLOVEKOVO ISKANJE LASTNEGA POPOLNEGA LIKA

1. Človek v protislovju

Hans Urs von Balthasar pojmuje človekovo bivanjsko izkušnjo kot nasprotovanje človeka kot osebe in človeka kot narave.⁴ Sholastično pojmovno razlikovanje med bistvom in bitjo dobiva v Balthasarjevi misli nove razsežnosti in se razodeva v svoji dinamiki in tragiki.⁵ Človek živi v nasprotujočih si težnjih, čeprav pravzaprav živi od njih.

a) Človek kot oseba

Človek se prebudi k zavesti v odnosih, ki jih imajo do njega soljudje, predvsem starši. Njegov »jaz«⁶ vznikne le ob »ti«-ju njegove matere: le ta ga more priklicati v življenje.⁶ Ta medosebni ljubezenski odnos je kakor

² Mircea Eliade, *Images et symboles*, Paris 1952, 12, 30—31, citirano v: R. Marlé, *Mythos*, v: *Handbuch theologischer Grundbegriffe* II, 194.

³ Hans Urs von Balthasar, rojen leta 1905, študiral filozofijo in teologijo v Münchnu in Lyonu, živi od leta 1940 v Baslu; tam je leta 1948 ustanovil svoj svetni institut in s tem zapustil Družbo Jezusovo, kateri je dotlej pripadal. Njegova bibliografija je do leta 1965 obsegala 38 knjig, 151 razprav, 29 prispevkov k raznim zbornikom, 46 raznih prevodov, med njimi večina iz francoskega slovstva (Péguy, Claudel, Bernanos, Mauriac), ter mnogo ocen in uvodov k različnim izdajam. Je član mednarodne teološke komisije pri kongregaciji za verski nauk.

⁴ »der Mensch im Widerspruch«, prim.: U. von Balthasar, *Das Tragische und der christliche Glaube*, v: *Hochland* 57 (1965), 499; *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963, 63.

⁵ U. von Balthasar, *Verstehen oder gehorchen*, v: *Stimmen der Zeit* 135 (1939), 82—83.

⁶ U. von Balthasar, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, v: *Mysterium Salutis*, Einsiedeln—Zürich—Köln 1967, Band II, 16.

elipsa, ki ima nujno dve središči, ki sta prav tako nujno različni eno od drugega. Ljubezen ima svoje mesto le tam, kjer sta dve osebi priznani v njihni brezpogojni enkratnosti in nenadomestljivosti. Tako ta prebuditev človeka kot osebe stori, da ima naša bivanjska izkušnja osebnostni ustroj in značaj. Obenem človek doume, da je z njegovo osebo dana zahteva po tako absolutni ljubezni, kakor je absoluten, se pravi neskrčljiv na katerokoli drugo prvobitnejšo stvarnost, on sam kot oseba. Pravo človekovo mesto je tam, kjer vladajo osebnostni odnosi, se pravi, kjer vlada ljubezen. Tato je medsebojnostnost človekovega bivanja tisti činitelj, ki v človeku prebudi izkustvo o njegovi osebnostnosti.⁷

Zadnji koren človekove enkratnosti in absolutne nenadomestljivosti pa more biti le v brezpogojni enkratnosti in osebni nenadomestljivosti absolutnega subjekta Boga, v njegovi trinitarični medosebnostnosti. Zato se ustvarjena oseba resnično zaveda pravega značaja svoje osebnosti šele ob razodetju Boga.

Osebnostnost pomeni, da se človek ne more podrediti raznim razpoznavnim razporedbam in razdelbam, ki sicer menijo, da izražajo bistvo vsakega posameznika, ki pa ne morejo izraziti njegove osebnostne enkratnosti, do katere ima človek pravico. To more izraziti le ljubezen.⁸

b) Človek kot povzetek vesolja

Toda poosebljenje človeka gre vedno v korak s popredmetenjem sveta. Človek je po svoji naravi, po svojem bistvu povezan z vsem bivajočim; kot zavestno bitje, ki se zaveda, da je, je odprt vsemu, kar je. Luč njegove lastne bivanjske zavesti, se pravi njegove biti, dela, da je »človek uglašen s celotnim bitjem«. ⁹ Kot duh presega človek vse in hoče iti vedno dalje, do konca, do nič, ker je do vsega naravnan. Človek se ne more zadovoljiti s svojo enkratnostjo, s samim seboj, zajeti hoče in more vso razsežnost bivanja. More presegati vse posamičnosti svojega spoznanja in svojih ostvaritev ter iti vedno naprej.

Ista duhovnost, ki je v njem počelo osebnostnosti in enkratnosti ter neskrčljive posamičnosti in nenadomestljivosti, je torej obenem tisti polet, ki mu odpira vedno širša obzorja in mu daje presegati vse posamičnosti njegovega sveta.¹⁰ Tako skuša v znanju, v dojemanju bistva, zajeti svet in z njim vred sam sebe v eni sami splošni zakonitosti, v enem samem, vseobsegajočem, vsako korenito posamičnost — torej tudi vsako osebnostnost — izključujočem EDINEM. Zgleden primer za ta človekov razumski napor je Heglov filozofski sestav, ki ni mogel drugače ko s pomočjo dialektike in z nasiljem nad logiko ostvariti to, kar imenuje »znanost«, to je, popolno in izčrpno poznavanje razvoja posameznih stopenj zgodovine in zavesti ter njune nujnosti.¹¹ Razumevanje te nujnosti je cilj in smisel filozofije in bivanja hkrati. Tako naj bi bilo to popolno védenje absolutnega duha, ostvarjeno v filozofiji, v »znanosti« par excellence, uresničitev

⁷ U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, 64, opomba I.

⁸ U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, 64.

⁹ U. von Balthasar, *La Gloire ex la Croix I*, Apparition, Paris 1965, 206.

¹⁰ U. von Balthasar, *Phénoménologie de la Vérité*, Paris 1952, 45.153.

¹¹ Hegel, *La phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, I, 77.

filozofije in bivanja, katerega cilj in smisel ni nikjer onstran njega, temveč v njem samem. Ni več nobene druge transcendence kakor le dej stalnega preseganja samega.

Na dlani je potemtakem, da si ti dve težnji v človeku nasprotujeta, hrepenenje namreč po absolutnem priznanju njegove osebe v ljubezni in težnje po vsesplošnem videnju, kateremu ne sme uiti nobena posamičnost in ki mora obvladati in zajeti vse. Zato so človekova težnja protislovna, človek je v protislovju živeče bitje.

»Če načnemo vprašanje človekove izpopolnitve — četudi za zdaj čisto formalno — je že vnaprej izključena ena stvar: da bi namreč pustili, da človeški rod osebo povzame in pokoplje, ne glede na to, kakšen končni namen mu določimo: statičen ali dinamičen, v materialistično ali biološko ali celo teološko-mistično zamišljenem razvoju. Tej prepovedi o kakršni koli podreditvi svetu pa se postavi takoj po robu druga, da bi namreč pojmovali osebo akozmično (Scheler) in iskali njeno izpopolnitev samo onstran sveta (in tako logično tudi onstran njene lastne telesnosti).«¹²

Ta razčlenitev človeškega bivanjskega položaja je kakor zlata nit, ki se vleče skozi vso Balthasarjevo pojmovanje vprašanja odrešenja. Najdemo jo že, ko govori o dveh obzorjih: enem, širšem in teoretičnem, in drugem, ožjem ali praktičnem, ali takrat, ko govori o odnosu med pokorščino in razumevanjem.¹³ Vedno pa je Balthasarjeva skrb, da poudari, da rešitve ni moč iskati v zanikanju enega težnja v korist drugemu, temveč je treba iskati tako rešitev, ki bo do konca uveljavila človekovo usmerjenost tako k absolutni, a konkretni in medosebni ljubezni, kakor k vsesplošnemu odnosu do vse bivajoče stvarnosti. Tako pa vsem tistim človeškim odrešitvenim poskusom, ki so zanemarili enega izmed teh dveh vidikov, očita, da so si odvzeli vsako odrešitvsko učinkovitost: to velja tako za individualizem kakor za kolektivizem in z njima tudi za vsak nazor, ki v hrepenenju po ljubezni ne vidi nič drugega ko samo biološko ali seksualno delovanje in s tem znova podvrže posameznika skupnosti ali družbi in mu vzame osebno absolutno enkratnost, ki se v sicer dolgem zaporedju v bistvu sebi enakih ne da zožiti na posamezen člen, pa naj bo ta še tako nepogrešljiv.

To bivanjsko nasprotje nima nič opraviti s platonskim dualizmom med dušo in telesom. To je predvsem evidentiranje tiste bivanjske dialektike, ki obstoji med telesno-duhovno naravo, odprto za nenehno preseganje posamičnosti zaradi svoje vesoljne odprtosti, in človeško osebo, osebkom, ki zahteva, da se mu bivanjsko prizna po ljubezni njegova nenadomestljiva edinstvenost in enkratnost. Saj človek tudi ne hrepeni po nesmrtnosti sami, temveč po ljubezenskem medosebnem odnosu, v katerem edino se more uveljaviti kot osebek, subjekt. V tej perspektivi pa pomeni smrt ravno spet ogrožanje njegove osebnosti, saj hoče uveljaviti človekovo dokončno podrejenost vrsti.¹⁴

¹² U. von Balthasar, Das Ganze im Fragment, 65.

¹³ U. von Balthasar, Verstehen oder Gehorchen, 82.

¹⁴ U. von Balthasar, Das Ganze im Fragment, 82.

2. Dve smeri v odrešenje

Na temelju gornje razčlenitve človekovega bivanjskega položaja in izkušnje razlikuje Hans Urs von Balthasar dve veliki kategoriji človekovih odrešitvenih zamisli in slutenj. Prva išče odrešenja v tragiki, druga pa beži pred tragiko in se ji hoče izogniti.

a) *Tragika in njena bivanjska popolnost*

Tista zamisel, ki išče popoln bivanjski lik znotraj tragične borbe, izhaja iz korenitega upoštevanja posamičnosti in množstva bitij, kakor tudi iz človekovega teženja po medosebnih odnosih. Kajti korenito upoštevanje človeške osebe pripelje do tega, da resno upoštevamo dramatičnost in tragiko bivanja, ki bi bila nesmiselna, če bi človeku ravno ne bila priznana upravičenost in pa pristnost ter neodtujivost njegovih hrepenenj po osebnih odnosih. Tragika je možna le na področju usod in osebnostnih zapletov. Brezčuten, osebnostno nezrel ali čustveno nedorasel človek ni sposoben doživeti tiste globine tragike, ki jo more prinesiti usoda kljeni, bujno cvetoči ter tanko čuteči osebnosti, se pravi človeku, ki je znal uresničiti svojo transcendenco nad mere povprečnosti.

Ta prva pot v človekovo popolnost se tragiki noče izogniti, temveč išče ravno znotraj nje popolnih likov in podob človeškega bivanja. Ljubzen, zvestoba, pogum so glavne kreposti junakov iz tragedij. Človekov vzor nista netrpnost in brezčutna blaženost ali ravnodušnost do sveta in do posameznih bitij v njem. Stvarnost je vzeta v vsej resnosti in dejanskosti, brez vsakršnih olepšav, čeprav je pogosto zelo kruta. Zato tragedija še stopnjuje »vsakdanjo« *tragiko, in to pogosto do meja možnosti. Lahko rečemo, da tragiki tekmujejo v tej težnji k tragiki. Le heroizem daje smisel življenju. Človek pritrjuje temu tragičnemu bivanju, s tem pa pritrjuje svoji nedovršenosti in nedovršljivosti, ter ju priznava.*

b) *Beg pred tragiko*

Prvi odrešitveni načrt torej obstaja v doslednem upoštevanju nedovršenosti in posamičnosti bivanja in iz njiju izviraajoče tragedije. Druga zamisel človeške popolnosti se pa hoče tej tragiki izogniti. To misli doseči tako, da pravi, da je posamičnost bitij zgolj navidezna: v resnici pa da je vso množičnost bitij mogoče skrčiti na prvobitno edinstvo. To je nauk o enovitem in enem bivanju in bitju in vzporednem zanikanju množstva stvari. Na ta način mu je moč trditi, da bolečine, žalosti in tragične zamotanosti sploh ne obstojajo, oziroma niso poslednja stvarnost, so le nekaj površinskega in potemtakem navsezadnje neresničnega. Na dlani je, da pod tem vidikom tudi človeška oseba izgubi svojo popolno izvirnost.

Bežen vpogled v grške predsokratike potrjuje to opredelitev. Melisos takole pravi: »Če je bivanje neskončno, je eno. Zakaj, ko bi jih bilo dvoje, bi ne mogli biti brezmejni, ampak bi eno drugemu delalo mejo. Zategadelj je bivanje večno in neskončno, eno in v celoti enovito. Bivanje se ne more ne zničiti ne povečati ne stanja spremeniti. Tudi bolečin in žalosti ne občuti.«¹⁵ Podobno Empedokles: »Drugo sedaj ti povem: kar-

¹⁵ Predsokratiki. Izbral in prevedel Sovrè Anton, Ljubljana 1946, 93.

koli stvari je na zemlji, rojstva nima nobena ne konca pogubnega v smrti, temveč družitev samo in ločitev pomešanih delcev: rojstvo je zgolj beseda, prikladna za rabo človekovo.«¹⁶

Da je na tej osnovi tudi prava ljubezen nemogoča, predvsem tista, ki bi naj vodila v žrtvovanje samega sebe, ni težko doumeti. Ljubezen do druge osebe se razblini v površinski pojav ljubečega se bitja, enega, enovitega in večnega, kjer je vsaka razlika med bogom in svetom ter med bitji samimi zanikana. »Zveličavna pot zahteva notranjo odpoved svetnim razlikovanjem. Umsko se to izvrši z zvedenjem vsega na istovetno božjo osnovo, dejansko pa s tem, da se človek odpove iskati v končnem in posameznem bitju svojo zadovoljitev. Kar je v tem sestavu še moč imenovati ljubezen, je le zvestoba do ti-ja, vendar ne na temelju njegove različnosti, temveč samo kolikor je istoveten z ljubečim jazom. Ta slednji pa ne ljubi zato, ker bi se kot jaz razlikoval in osamosvojil, temveč ljubi na temelju ves svet obsegajočega božjega samovanja.«¹⁷

Zato je pod tem vidikom čisto odveč govoriti o ljubezni, o trpljenju, o človeku, živečem v protislovju, o njegovi tragični zapletenosti, da, celo o vprašanju smrti. Saj manjkajo za to najosnovnejši ontološki temelji. Tam, kjer je zanikana množičnost bitij, tam so zanikani tudi njihovi medsebojni odnosi in njihova vprašanja. Resnično obstoji le prvobitna monistična enovitost, v kateri je vse vsebovano.

V senci tega nazora se pojavi tudi toliko obsojani dualizem, ki postavlja v nasprotje dušo in telo. Telo bi naj bilo ravno počelo množstva in potemtakem odlomkovnosti bivanja, duša pa naj bi bila delček božanstva in njegove enovitosti. Odtod tudi ves prezir do vsega, kar je telesno in kar ima opravka s posamičnimi bitji, npr. čustveno življenje, katerega predmet so ravno zaznavna in posamična bitja.

Čeprav si ti dve smeri druga drugi nasprotujeta, nakazujeta, kakšna bi morala biti prava človekova dovršenost. Na prvi pogled se zdi, da je beg pred tragiko bolj optimističen in bolj religiozen: vsaka stvar in vsako bitje sta pojmovana kot odsev in plod prvobitne božanske enote. V resnici pa je to veliko globlji pesimizem, ker pravzaprav odreka poslednjo resničnost svetu in posamičnim ljudem ter se hoče preriti do odrešenja le skozi popolno odpoved stvarnosti, to je, skozi popoln asketizem. V resnici pa ostaja tak odrešeni človek še vedno igrača in popolnoma podrejen svoji materinski prvobitni enovitosti, s katero ga vedno veže tista usodna popkovina, ki je znamenje njegove neosebnosti, neizvirnosti in nepriznane neodrešenosti. In vemo, da je od panteizma do ateizma le en korak.

Nasprotno pa je tista zamisel, ki noče zanikati tragike niti človekovega bivanja v protislovjih in v navzkrižjih, temveč išče v junaštvu svojo človečnost in svoj lik, navsezadnje optimistična, ker jo navdihuje skrito upanje in se zato nikoli ne zapre pred dvogovorom ter nikoli ne odreče pokorščine zakonom življenja, temveč ohranja temeljno odprtost in kjer krik po odrešenju nikoli ne zamre. Utegne sicer tudi iz nje priti estetični ateizem, ki obstoja v samovšečnosti nad iskanjem in mazohističnim ugodjem nad lastnim trpljenjem, ter kot tak odklanja vsako transcendenco, ki

¹⁶ Predsokratiki, 99.

¹⁷ U. von Balthasar, Das Ganze im Fragment, 75.

bi bila kaj drugega kot goli dej preseganja, vendar tragični boji predpostavljajo resničnost človeške osebnosti in pojmujejo zato tudi odnos do božanstva kot medosebni odnos, ki človekove osebnosti ne ogroža, temveč ji ravno daje poslednji temelj.

Pričakovati je torej, da bo človek pri svojih predstavah tako o popolnem človeškem liku kot o božanstvu samem skušal tako oblikovati svojo religioznost, da bo upošteval obe poti ter jih želel uskladiti. Tako je mogoče v svetu mitologije in njenih ontologij opaziti in razločiti številne različice spajanja obeh prvin. Mitična verstva povezujejo zemeljsko stvarnost v vsej njeni zasebni in javni vsakdanjosti s svetom bogov, torej s transcendentno stvarnostjo. »Vedno pa mitična verstva povezujejo obe prvini: območje zemeljskega in posvetnega prava, ki obsega tako zasebno kot javno področje in ki vsebuje pod podobo začasnosti mravno očiščenje z odpovedjo, z vzgojo, z bolečino in z zadoščevalnim žrtvovanjem. Vse to pa je naravnano k presežnim obzorjem nebeške milosti in odrešenjske obljube na temelju zavezniškega odnosa z milostnim bogom. Tako ta transcendentni odnos do verovanega, upanega in — v zvestobi do obetajočega Boga — tudi ljubljenega odrešenja omogoča s svojo dejavno krepostjo etično-politični red na zemlji.«¹⁸

II. MIT IN ČLOVEŠKA DOVRŠLJIVOST

Urs von Balthasar ne skriva občudovanja nad nekaterimi pristinimi verskimi in bivanjskimi izkušnjami, ki jih vsebuje mitologija. Predvsem pa gre njegova pozornost ravno tistim mitološkim sestavom in tistim naravnim verstvom, v katerih prihaja tragika najbolj do izraza. To velja predvsem za grški svet, za njegovo mitologijo, iz katere je črpala grška tragedija. V tem ko orientalska mistika išče človekovo popolnosat v neobčutju (apatheia, nirvana) in v zadušitvi čustvenosti, z njima pa dejansko zanika stvarnost sveta z njegovimi nasprotji, so Homer in grški tragiki, ki so črpali iz mitološkega izročila, do kraja upoštevali človekov bivanjski položaj. Niso bežali pred trpljenjem, pred razkosanostjo in razdrobljenostjo človekovih uresničitev, pred osebnimi hrepenenji in uveljavljanji, temveč so dejansko zidali na tej človekovi nedovršenosti, čeprav so se s tem odrekli raznim improvizacijam človeške popolnosti.

»Grki so to čutili in so, vsaj v klasični dobi, rajši pustili, da so poslednja protislovja, ki vladajo med dosledno izvedeno metafizično antropologijo in zvestobo zakonom zemeljskega življenja, ostala nepresežena, kakor pa da bi zaradi izpopolnjivosti načrtali popolnemu človeškemu liku take obrise, ki bi človeka samega ugonobili.«¹⁹

Mitu, ki je vedno znal ohraniti nedotaknjenost človeške osebe, pripisuje naš pisatelj to zaslugo, da je pojmoval odnose med človekom in bogovi kot medosebni, dvogovorni odnos. »Mitični svet je bil v svoji osnovi svet dvogovora.«²⁰ Sicer je bilo v okviru mita božanstvo pojmovano

¹⁸ U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, 81; prim. tudi: U. von Balthasar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Paris 1966, 37.

¹⁹ U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, 76.

²⁰ U. von Balthasar, *Herrlichkeit* 3/I, 143.

kot nekaj končnega, pod podobo omejenosti. Zdi se pa, da sta imela omejenost in iz nje izvirajoče množstvo bogov zaslužen učinek: obvarovala sta namreč množstvo in nedotaknjenost bitij, predvsem človeških posameznikov, ki jim v pojmovanju enega in neskončnega bitja grozi nevarnost, da jih to božanstvo povzame vase in tako potopi v emanacijsko-panteistični monizem. Mogli bi glavne oznake te vrste mitičnega gledanja na svet in na bivanje povzeti v štirih točkah:

— prvič, človek stoji pred Bogom (in ne v Bogu).

— drugič, iz tega sledi, da je temeljito in nepremostljivo ločen od Boga in se od njega razlikuje,

— vendar je, tretjič, naravnian k Bogu in mu je izročen, saj le od njega pričakuje svojo bivanjsko izpopolnitev;

— slednjič pa zaradi te bivanjske situacije, množstva bitij in usod, stvarnost, četudi je včasih kruta, ni nikoli zanikana, temveč ji človek pritrди in je noče teoretično z nobenim izmikanjem omiliti ali se ji vsaj navidezno izogniti, temveč ji v vsej njeni vprašljivosti kot junak gleda v oči.

Tako je bila grška mitična drža človeka pred božanstvom medosebni in religiozni odnos Jaz — Ti, ki še ni bil odpravljen z nobenim panteističnim istovetenjem niti ni bil potopljen v nikaki imanentistični razlagi. Ta drža človeka usposablja, da more prisluhniti osebному božjemu pozivu in stopi tako z Bogom v pristni religiozni, se pravi medosebni odnos.

K temu je treba dodati, da mit ne skuša za vsako ceno zakrpati človeški torzo. Tako se je res treba čuditi temu grškemu bivanjskemu realizmu in grški veri v življenje in upanju ter občudovati to skoraj nepojmljivo grško srčnost. Grški mit in grška tragedija sta se mogla roditi le tam, kjer so znali razlikovati nebo od zemlje in bogove od ljudi. Odločujoče je bilo pri tem, da tu človeka niso pojmovali kot iz nebes padlega boga. Strokovnjaki se strinjajo tudi, da je orfični mit, ki pravi, da je duša padla iz nebes in se sedaj použiva v hrepenenju po svojem izvoru, vsaj v tem, kar zadeva obliko in vsebino, kot jo mi moremo poznati, filozofskega, se pravi platonskega značaja. V nasprotju z vzhodom, kjer je odrešenjska pot pomenila beg pred tragiko in kjer je potemtakem imelo tudi minljivo življenje predznak privida in ničevnosti, pa je bil v tem, kar zadeva pristno jedro grške misli, človek sprejet ravno v tej svoji minljivosti, tragični lepoti in bivanjski vprašljivosti, pri čemer pa je vse to minljivo bivanje dobivalo vzvišeno lepoto ravno s tem, da je segalo, kjer sije božanska luč, saj se je bivanje dalo dojeti in razjasniti le kot bivanje v siju presežne stvarnosti.

1. Mitično pojmovanje časa

Mnogi fenomenologi religije ugotavljajo, da je pojmovanje časa, lastno vsem religijam razen judovstvu in krščanstvu, ciklično pojmovanje. Pradavni človek namreč zgodovinskemu dogodku ni pripisoval nobene vrednosti v njem samem. Vrednost in pomen je tak dogodek dobil le, kolikor je posnemal kakšno vzorno dejanje boga ali prednika. Bivanjsko najvažnejši dogodki ali dejanja so bili vselej zamišljeni kot posnemanje nekega pravzora ali pravzorca. Na ta način je bila zgodovina odpravljena,

kajti na svetu se ni nikoli zgodilo nič korenito novega: vse, kar je bilo za človekovo bivanje pomenljivo, je bilo pojmovano kot ponovitev predvsem ustvarjalnega ali kakega drugega pravzornega dejanja. Različic tega prvotnega pojmovanja dogajanja, kjer je zgodovina kot zaporedje popolnoma novih in neponovljivih ter nenadomestljivih dogodkov zanikana in kjer tudi ni mesta niti za razvojno misel niti za tako eshatološko pričakovanje, ki bi se nanašalo na nekaj čisto novega, je, razumljivo, mnogo. Tako je mit večnega vračanja zamisel o ponavljajočem se obnavljanju sveta in kozmogonije, kjer misli o linearnem razvoju, se pravi o zgodovini, še ni.

Toda treba je iti dalje in iskati razloge za ciklično pojmovanje onstran same cikličnosti. Saj starodavni človek živi in pozna zgodovino, a vendar se dela, kot da je ne pozna; pojmovno je ne pozna. Treba je torej ugotoviti, kakšen namen ima davni človek pri svojem zanikanju zgodovine, čemu to zanikanje služi. Podobno smo že imeli priložnost opaziti, da človek, v pojmovanju svojega odnosa do narave, lastni ustvarjalnosti in svojim iznajdbam noče priznati dejanske novosti, temveč se vedno sklicuje na posnemanje pravzorov.

To spregledovanje napredka, novosti, kratkomalo zgodovine, ima filozofsko-religiozno funkcijo. S tem se hoče poudariti, da imata bivanje in svet, v katerem se to bivanje razvija, svojo ontološko zasnovanost in svoj smisel onstran njiju samih. V ta namen se mitični človek trudi, da bi z vednim posnemanjem vzorov in obnavljanjem kozmogeničnega deja stvarjenja posredoval svojemu bivanju in svojemu delu tisto ontološko in bivanjsko polnino, ki jo je v mitičnem pojmovanju »stvarjenja« dobil kozmos takrat, ko je božanstvo premagalo ali ukrotilo kaotične sile, skratka, ko je iz kaosa nastal kozmos. »Potemtakem je bolj verjetno, da želja, ki jo čuti človek tradicionalnih skupnosti, ko zavrača ‚zgodovino‘ in ostaja pri neskončnem posnemanju pravzorov, razodeva njegovo željo po stvarnem in bojazen, da se ne bi ‚izgubil‘, ko bi pustil, da ga zajame profano bivanje. Ni važno, ali se nam zde formule in podobe, s katerimi primitivci izraža stvarnost, otročje ali celo smešne. Pomenljiv je le globoki smisel primitivnega ravnanja: to ravnanje je utemeljeno z vero v absolutno stvarnost, ki je v nasprotju s profanim svetom ‚nestvarnosti‘; zanjo končno profani svet pravzaprav ni ‚svet‘, je ‚nestvaren‘ par excellence, ne-ustvarjen, ne-bivajoč: nič.«²¹

Podobno kot Mircea Eliade tudi Urs von Balthasar ne ostaja pri golem ugotavljanju razlike med cikličnim in premim pojmovanjem zgodovine, tudi on vidi tukaj vprašanje, ki sodi že v ontologijo. Kajti čeprav je res, da je zgodovinsko dožemanje bivanja zagledalo luč sveta šele z bibličnim razodetjem, s tem še ni moč trditi, da je svetopisemski čas goli linearni čas. Svetopisemska zgodovina ima tudi svojo navpičnico, zaradi katere pa ne zdrsnе na raven mitičnega večnega povračanja, ker ta navpičnica ne zadeva časovnosti kot take, temveč ontološko raven bitja in vzročnosti. Ta vertikalna os biblične časovnosti govori, da zgodovina in človeštvo izhajata od Boga in da se k njemu vračata, da le ta izhod in ta vrnitev dajeta časovnemu bivanju vsebino in da sta njegov nosilec

²¹ Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1969, 110—111.

in njegov pomen. Zato, čeprav biblični čas presega mitično cikličnost, še vedno ostane navpični čas, ki je lasten vsakemu pristnemu religioznemu pojmovanju časovnosti. »Religiozni čas je v vseh zgodovinskih sestavih visokih kultur prvenstveno navpični: je trajanje, ki je ‚razpotegnjenost‘ razlike med božjo večnostjo in iz nje izhajajočim svetom, ki se vrača k Bogu, in se tako ta ‚razpotegnjenost‘, ki jo človek doživlja kot poguben razpon, ponovno vključi kot resnični, zveličavni in večni čas. O tem govori mit, ki ima opravka z notranjo, skoraj mistično človekovo izkušnjo, ki nato postane vzorec politično-zgodovinskega časa.«²²

Čeprav judovstvo in krščanstvo skoraj edina pojmujeta čas kot enkratni linearni zveličavni potek zgodovine odrešenja — in se s tem temeljito ločita od skoraj vseh mitoloških cikličnih predstav časovnosti in zgodovine, v katerih se zveličavno kroženje začinja vedno znova in kjer velja zakon večnega vračanja — pa velja tudi zanju, da je njun čas navpični čas, saj je zgodovina odrešenja zares samo enkratni obtok in se v tem, kar zadeva navpičnost, formalno ne razlikuje od mitične predstave časovnosti.

Pri tem pa nastane vprašanje, od kod judovstvu in krščanstvu, skratka svetopisemskemu verskemu izročilu in gledanju na svet, vodravna časovnost, čeprav je le-ta samo v službi navpične časovnosti. Mircea Eliade, gledajoč s stališča verske fenomenologije, vidi razlog temu v svetopisemskem pojmovanju bivanja, ki je obenem priznavanje človekove svobode in osamosvojitve. Človek more in mora posegati v vesolje in v zgodovino, zanj njegov položaj ni več posvečena stvarnost, določena enkrat za vselej z mitičnimi pravzori. Svetopisemski človek veruje v osebnega transcendentnega Boga, za katerega je značilno, da je kot edini stvarnik narode njen neomejeni gospodar. Vera v božjo osebnost transcendentno pogojuje ne samo vero in stvarjenje »ex nihilo«,²³ temveč tudi vero v človekovo transcendentno nad zakoni narave, ki jim je človek odgovorni oskrbnik in upravitelj. »Navsezadnje se obzorje pravzorov in ponavljanja ne da brez škode preseči drugače, kakor s filozofijo svobode, ki ne izključuje Boga. To je bilo potrjeno, ko je bilo obzorje pravzorov in ponavljanja prvokrat preseženo z judovstvom in krščanstvom, ki je uvedlo v religiozno izkustvo novo kategorijo: vero. Ne smemo namreč pozabiti, da, če se Abrahamova vera opredeljuje kot vera v božjo vsemočnost, pa krščanska vera vsebuje prepričanje, da je tudi človeku vse mogoče. Imejte vero v Boga! Resnično povem vam: če boste rekli tej gori: Vzdigni se in vrzi se v morje, in ne boste dvomili ampak verovali, da se bo zgodilo, kar pravite, se vam bo zgodilo. Zato vam pravim: karkoli v molitvi prosite, verujte da boste prejeli, in vse se vam bo zgodilo! Mr 11, 22—24. Vera v tej zvezi, kakor v mnogih drugih, pomeni popolno osamosvojitvev od vsakršnega naravnega zakona in potemtakem najvišjo

²² U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment* 134; prim. U. von Balthasar, *La foi du Christ*, Paris 1968, 209—210.

²³ Zato ni golo naključje, če se je vera v stvarjenje »iz nič« izčistila in dobila končno obliko šele v tistih preroških krogih, ki so svojo teologijo utemeljili na božji svetosti, se pravi, na božji transcenci. Besedo »bara«, ki označuje stvarjenje »iz nič«, najdemo prvič v tem pomenu v preroških besedilih, ki izvirajo iz Izaijeve šole.

svobodo, kar si je človek more zamisliti: oblast, poseči celo v ontološko uredbo vesolja. Ta svoboda je zato ustvarjalna svoboda par excellence. Z drugimi besedami, to je nov način človekovega sodelovanja pri stvarjenju, prvi in edini, ki je bil dan, ko je bilo preseženo nekdanje obzorje pravzorov in ponavljanja. Samo takšna svoboda (poleg njene odrešenjske in torej religiozne vrednosti v ožjem pomenu) je zmožna braniti sodobnega človeka pred strahovanjem zgodovine: namreč svoboda, ki ima svoj izvor in jamstvo v Bogu. Nobena druga sodobna svoboda, pa naj tistemu, ki jo ima, daje še takšne ugodnosti, ne more opravičiti zgodovine: taka svoboda je za vsakega človeka, ki je iskren do samega sebe, enaka strahovanju zgodovine.«²⁴

Beg pred nasiljem zgodovine je beg pred nesmiselnostjo in brezizhodnostjo zgodovine. To je beg pred tako zgodovino, ki bi žrla svoje lastne otroke. Prvi poskus, kako preseči to nasilje, je torej ravno mit. Ciklično mitično predstavljanje zgodovinskega poteka ima namreč ravno namen iztrgati bivanje iz naključja in temu bivanju v času podeliti trdnost in stvarnost s tem, da v njem prizna navpično povezanost s presežno stvarnostjo, se pravi s transcendenco. Zaradi pomanjkljivega poznanja te transcendence in njene absolutnosti, pa kljub temu še ne zmore dati tudi zgodovini in horizontali mesta, ki jim gre v pravilnem pojmovanju človekovega bivanjskega položaja.

Gre pa pri mitičnem pojmovanju časa še za nekaj drugega. Videli smo, da mit pojmuje človeštvo in njegovo zgodovino kot izšlo od Boga in zato tudi namenjeno Bogu. V tem smislu celota pogojuje posameznika. Niso posamezniki tisti, ki se a posteriori dokopljejo do Boga ter tako sestavijo određeno človeštvo. To bi bila posvetnjena in zvodoravnjena zamisel zgodovine odrešenja. Resnica je ta, da morejo posamezniki doseči svojo dovršitev pri Bogu le, ker sta vse človeštvo in njegova zgodovina od vsega začetka k temu usmerjena in je to tudi gonilna sila in določni cilj zgodovine. »Če bi se vse človeštvo ne spominjalo svojega izgubljenega izvora, kako potem, da ga išče skozi neuspehe svoje zgodovine.«²⁵

Tako je upanje na zveličanje odprto posamezniku le zato, ker je človekovo bivanje postavljeno v navpični čas, se pravi, da teče življenje posameznika znotraj celotne človeške usmerjenosti k Bogu, ki je vsebina in okvir človeške zgodovine. »Zveličavna mogočnost izpopolnitve posameznika, ki je bila dejansko utemeljena s Kristusovim vstajenjem, je posredovana z mogočnostjo celotnosti vsega ljudstva in končno vsega človeštva, s čimer odpade sleherni povod za vodoravni obtok. Vodoravnost razodetega časa kot časa obljube in izpopolnitve v Kristusu je v celoti delovanje navpičnega dogajanja med Bogom in človekom.«²⁶

Slednjič pa gre H. Urs von Balthasar še dlje. V mitu in od njega navdihnjeni naravni religiji vidi že slutnjo resnice, da za človeka ni prave dovršljivosti v sami naravi, temveč da je že od vsega začetka usmerjen k nadnaravnemu. To resnico je v povojnih letih »nova teologija« le stežka ponovno uveljavila. Prvim zagovornikom tega nauka so nasprotovali tudi

²⁴ M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 185—186.

²⁵ U. von Balthasar, *La foi du Christ*, 140.

²⁶ U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, 135.

nekateri najvišji uradni krogi v Cerkvi.²⁷ S patrom de Brogliejem, s Henrijem de Lubacom in s Karlom Rahnerjem je bil Urs von Balthasar eden najodločnejših zagovornikov te resnice. On je to trditev tudi dokončno utrdil, ji dal kristološko utemeljitev in podobo, obenem pa je z upoštevanjem teološke estetike in poudarjanjem božjega veličastva kot edinega namena stvarjenja, odrešenja in razodetja, odvrnil obtožbe, češ da v tej »novi teologiji« človekova naravnost k Bogu postavlja zahteve in obveznosti božji svobodi in da dela iz človekovega poboženja njegovi naravi dolžno dovršitev. Imeli bomo še priložnost obširneje razpravljati o teološki estetiki in njeni vlogi. Tukaj se zadovoljimo samo z omembo, da vidi Urs von Balthasar zavest o tej resnici že v mitičnem iskanju človekove dovršitve v transcendentnem območju. »Kar so stari narodi v svojih mitih in epifanijah bogov, v svojih versko-državnih praznikih in kulturno-zakramentalnih dramah hoteli ponavzočiti, čeprav le sluteč in z mnogimi kvarnimi primesmi zatemnjeno, je bilo v svetopisemskem okviru ponujeno z božje strani kot milost, brez človekove vnaprejšnje samovolje in v vsej prozornosti, zahtevajoč obenem človekovo spokornost, streznjenje in spreobrnjenje. Tako je bilo omogočeno, da je seme resnice (logoi spermatikoi), ki ga je vsebovalo poganstvo, po potrebnem očiščenju bilo sprejeto v krščansko teologijo. V bistvu gre za tale temeljni obris: konkretna zemeljska človeška narava — posameznikova in družbena — more najti svojo dovršitev le onstran same sebe, v območju Boga in v nadnaravnem.«²⁸ Torej, kak »natura pura« si ne zadosčuje. Človeštvo je enota. To je razvidno ne samo iz svetopisemskega izročila, temveč že iz mitičnih domnev, saj je to misel, ki jo pozna vsako religiozno gledanje na zgodovino, čeprav moramo paziti, da ne bomo govorili tu o neki nad-osebi. Kakor ima človeška oseba zadnji temelj svoje osebnosti v poklicanosti od Boga, v božjem osebnem pozivu k medosebnemu odnosu z njim in zato tudi človeško zveličanje ni golo posmrtno životarjenje, ki bi bilo dano človeku že s samo duhovno so-prvino njegovega bitja, tako tudi enotnost človeškega rodu ne izvira samo iz naravnih ali družbenih vezi, temveč je onstran njih človeška skupnost utemeljena v tem, da človeštvo in zgodovina izhajata iz Boga, da bi se spet k njemu povrnila. Ta spoznava je lastna religioznemu gledanju na bivanje in je onstran tega, kar more trditi filozofija ali znanost. To resnico je zaslutil že mit.

Tako je ta prvotna mitična religiozna izkušnja nekaj pristnega in je ne bo mogoče nikoli zanikati ali zanikajoče preseči. Dejstvo je namreč, da so njeni temelji navsezadnje ontološki, kajti vsebina človekove izkušnje je že dana s samim njegovim posamičnim bivanjem kot bivanjem, ki se kaže in ki »poganja« na ozadju bivanja nasploh, bitja nasploh. Toda o tem razpravlja šele filozofija. Šele ona se pogloblja do ravni splošnosti in vesoljnosti. Mit se do takega posplošenja še ni povzpел, ostal je le na ravni ontičnosti, se pravi bitij v njihovi posamičnosti, in zatorej tudi v njihovi dramatičnosti in tragiki.

²⁷ Prim.: H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965, passim.

²⁸ U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, 101—102.

2. Mit in lepota

Urs von Balthasar jemlje za izhodišče svojega nauka o transcendentni in naposled tudi teološki estetiki bivanjsko izkušnjo, v kateri se človek pojmuje kot sad božje ljubezni in zastonjskosti, s seboj vred pa vse bivanje. Vir občudovanja in pravega estetskega užitka namreč ni začudenje nad tem, kakšne so stvari, temveč nad tem, da stvari sploh so. Priznanje prigodnosti je začetek teološke estetike, medtem ko je občudovanje takšnosti bitij značilno za tisto estetiko, ki se ne povzpne do ontoloških temeljev same sebe: to je sodobna znanstvena estetika. Značilno za vsako znanost pa je, da se ne vprašuje, zakaj sploh kaj je, temveč, kako kaj obstaja.

Poezija in lepota sta protiutež logiki bivanja. Ta slednja je značilna za človeški praktični razum, ki hoče vse podrediti koristnosti in tako notranji logiki stvari, ki bi ne puščala nobene zastonjskosti, nič takega, kar se ne bi dalo vključiti v ravnovesje med bivanjem in nujnostjo. Zato sta estetika in lepota mejni področji človeškega uma, kjer se ravno nepreklicnost in sklepčnost človeške logike težka uveljavita. Kadar pa gre za transcendentalno ali teološko estetiko, gre za vprašanje, ali ima stvarnost svojo nujnost in svoj smisel sama v sebi, in potem za estetiko sploh ni več zanimiva, ali pa je stvarnost neprisiljeno razodetje neke prvobitne skrivnosti in zato vzbuja začudenje sama nad seboj. Zadnji vir lepote in estetskega užitka tiči v dejstvu, da je bitje epifanija, svobodno razodevanje, ki se ne da izvesti iz tega, kar more duh dojeti zakonitosti znotraj bitja samega.²⁹ Nemogoče je namreč tudi razmišljajočemu umu tako si zamisliti bivanje, da bi se zazdelo nujno samo v sebi, se pravi, popolna sistemacija bivanja je nemogoča, čeprav je ravno to hotela tista filozofija, ki je iskala »sistem«. Analogno temu pa se tudi božje dokončno razodetje ne bo dalo izsiliti, saj je že vse bivanje v njegovo slavo. Tako bo lepota in z njo teološka estetika znamenje in poročstvo božje svobode in presežnosti razodetja. Tako se bo formalni objekt teologije in verovanja samega vcepil na formalni objekt tiste filozofske misli, ki bo upoštevala mitično utemeljitev lepote, saj filozofija sama izhaja iz mita.³⁰

Vendar pa zasluži s stališča estetike mit še posebno pozornost. Mitična izrazila niso odmišljeni in posplošeni pojmi, kot je to pri filozofiji, temveč konkretne, posamične dogodkovne podobe (ereignishafte Bilder). Gre namreč za tako prikazovanje bivanja in njegove lepote, ki pri tem uporabljata like,³¹ se pravi, osebe v času in prostoru. Vsesplošno dejstvo

²⁹ U. von Balthasar, *Herrlichkeit* 3/I, 933, prim. tudi 13.

³⁰ U. von Balthasar, *Herrlichkeit* 1, franc. prevod: *La Gloire et la Croix*, Paris 1965, 121—122.

³¹ Tukaj je treba opozoriti, da ima v Balthasarjevem izrazoslovju izraz »lik« (Gestalt) čisto določen pomen. Lik je namreč tista podoba, ki hoče v svoji enkratnosti in časovno-prostorninski določnosti in zato omejenosti izraziti vso bivanjsko vsebino in doseči polnost vseh bivanjskih razsežnosti. »Tam, kjer zasiže, sicer različno jasno, na posameznem bitju polnost bivanja, se ponuja pojem LIK« (*Herrlichkeit* 3/I, 30; prim. še str. 32). Zato tudi uvodni del Balthasarjeve teološke estetike, se pravi, prvi del njegovega velikega dela »Herrlichkeit« nosi podnaslov: *Schau der Gestalt* (v franc. prevodu: *apparition*, prikazanje), kjer se ravno razpravlja o lastnostih bivanjskega lika, tako stvarjenjskega kot odrešenjskega,

in skrivnost bivanja, ki sta nekaj najširšega in ki zajemata vse, tja do meje nič, sta uporabljena, oziroma skušata biti upodobljena v časovni in prostorni enkratnosti in posamičnosti. Tako tudi mit skuša pojasniti in izraziti transcendentalno lepoto v enkratni podobi, v enkratnem omejenem liku. S tem poskusom je rojena umetnost, obenem pa je umetnost vedno tudi bogočastje, ker je izražanje začudenja nad lepoto bivanja, tistega bivanja, ki usmerja človeka k to bivanju presegajoči skrivnosti.³²

»Kdor pravi mitično-religiozno bivanjsko razlago, pravi umetnost. In sicer umetnost v njenem spočetju in v plodovnici njenega srečnega razmaha. Preden je začel Platon filozofirati, je bila zlata doba grške umetnosti na vseh njenih področjih že dovršena: vse, kar je bilo ustvarjeno pozneje v Heladi, v Rimu in v Evropi, ki se je zgledovala po antiki, je le odmev tega spočetja iz mitičnega duha in z njim iz religije. Vsa visoka umetnost je religiozna, ker je to čiščenje veličastva bivanja.«³³

Imeli smo že priliko ugotoviti, kako je grški duh budno varoval razdrobljenost in posamičnost bitij in še posebej človekove osebnosti. Zato ni čudno, da so bili ravno v Grčiji dani vsi pogoji za razmah umetnosti, kajti umetnost je mogla nastati le tam, kjer je bivanjski posamičnosti priznana prava veljavnost in stvarnost in kjer posamični človeški lik more zato težiti za tem, da bi izrazil v svoji posamičnosti vsesplošno bivanjsko stvarnost v njeni usmerjenosti k transcendenci. Zato pa je grški mit v primerjavi z drugimi mitologijami veliko bolj dramatičen, ker veliko bolj teži v stvarno časovnost in določeni prostor, čeprav mu to povsem ne uspeva. Je pa tako veliko bolj predhodniški glede na Učlovečenje, z estetičnega vidika pa pomembnejši.³⁴

Kazno je potemtakem, da bo lepota in pa odnos, ki ga človek zavzame do lepote, preskusni kamen, ob katerem se bodo namreč izvršile najvažnejše metafizične in religiozne odločitve. Lepota more voditi do najglobljega bogočastja, more pa biti tudi pretveza za zakrknjenost v tistem nazoru, ki gleda v sami lepoti zadnji smisel bivanja, in se brani razmišljati o temeljih lepote. To ravnanje spodkopava temelje lepote sami ali ji vsaj odjemlje ontološko globino. Tako je zgodovina estetike tudi zgodovina odločanja človeka za Boga ali pa proti njemu.³⁵

3. Mit in njegove pomanjkljivosti

Dejstvo, da ni nobena od transcendentalij, se pravi, niti resnica niti dobrota, tako prometejska in celo demonska kot lepota, nas sili, da se vprašamo o pomanjkljivostih in vprašljivosti mitičnega iskanja človekove dovršenosti.

razodetega v Jezusu Kristusu kot središču razodetja Boga samega. — Mi bomo tukaj rabili besedo LIK v tem določnem Balthasarjevem pomenu besede. Sklep te razprave pa nam bo pokazal pravo teološko vlogo Balthasarjeve teološke estetike, v službi katere je pojem LIK.

³² U. von Balthasar, Herrlichkeit 3/I, 26.32.

³³ U. von Balthasar, Herrlichkeit 3/I, 14.

³⁴ U. von Balthasar, n. d., 43.

³⁵ U. von Balthasar, n. d., 39.

a) *Mitični estetizem*

Čeprav smo doslej poudarjali važnost mitične zavesti o naravni nedovršljivosti človeškega bivanja, pa moramo sedaj opozoriti na dvoumje, ki se skriva za to zavestjo in ki more peljati do pravega estetizma. Jedro estetizma je v tistem sprijaznjenju z nedovršeno bivanjsko stvarnostjo, ki pelje do odklanjanja preseganja te nedovršenosti.³⁶ Samovšečno uživanje v nedovršeni stvarnosti, ki nosi s seboj čar tragične lepote, dela, da ta lepota ne vodi več k resnici in ne spodbuja k etičnemu prizadevanju, temveč se od ostalih dveh transcendentalij osvobodi in samozadovoljuje v dejanskem stanju nedovršenosti. Kakor smo že omenili, hoče mit pogosto s prizivom na sklepe bogov ali ravnanje skrivnostnih onstranskih sil, le osmisliti stanje, takšno kot je in je zato v bistvu nenapreden. Tudi ne izreka nravnih sodb in ne postavlja dejansko stanje presegajočih zahtev, kakor bi to storila dinamična vizija v vedno novo bodočnost usmerjene človeške zgodovine. Mit ne vidi posebne možnosti za preseganje sedanjosti, ker nima pred seboj nobene zgodovine odrešenja in zato tudi ne odrešenjskega načrta. Zato pa tudi nravno prizadevanje ne najde svojega pravega mesta in tako ni vključeno v človekovo dovršenje. Pri grških herojih, na primer, nravna in odgovornostna neoporečnost ne igra nobene odločilne vloge v razpletu njih tragičnih usod. Usoda se poigrava s človekovo poštenostjo, čeprav je spet res, da je tragedija ravno v tem, da trpi nedolžni človek. Oj dipova usoda je popolnoma neodvisna od njegovega subjektivnega prizadevanja za nravno popolnost, njegova tragedija pa je ravno v tem življenjskem poteku, ki nasprotuje človeški logiki vzroka in učinka, greha in kazni.

Gre tukaj za ponovno ugotovitev tistega, kar smo že opazili, ko smo govorili o mitičnem odnosu do narave in o mitičnem odnosu do bivanja v času: mitično božanstvo, ki ni popolni vladar nad naravo in ki tudi ni izvenčasoven cilj zgodovinskega bivanja in kot tak ne utemeljuje prave zgodovine, ravno tako tudi ni vladar nad človeškim vedenjem in zato ne postavlja takih nravnih zahtev, ki bi šle onstran človekovih lastnih ciljev in zamisli. Zelo pogosto pa sploh ne postavlja novih nravnih zahtev.

Bog svetopisemskega razodetja pa ni samo vladar nad naravnimi silami, temveč tudi nad naravnim zakonom, ki si ga more človek sam izluščiti iz svojega razmišljanja, in to ni neka njegova pritika, temveč je to njemu bistveno, ker je Ljubezen. Zato pa je svetopisemsko razodetje korenito preseganje poganske estetičnosti. »Če hočemo tukaj uporabiti Kierkegaardove kategorije, moremo reči, da je Abrahamovo bivanje 'etično' v primerjavi z 'estetiko' poganskega bivanja, da pa je stara zaveza

³⁶ Izraz »estetizem« je razumeti tukaj podobno kot pri Kierkegaardu. Za danskega filozofa in teologa je estetična stopnja človeškega gledanja na življenje istovetna z bivanjsko nedoslednostjo in površnostjo. Tak človek ni zmožen in si ne prizadeva, da bi vskladil svoje ravnanje z nekim brezpogojnim in vrhovnim življenjskim načelom, temveč se bolj ali manj prepušča, kakor barka brez krmila, da ga »voda nese«, kakor pogosto pravimo. Ta »estetična« stopnja je presežena z »etično« stopnjo, na kateri človek pojmuje svoje bivanje v luči neke brezpogojne zahteve in ji ga podreja.

še 'estetična' v primerjavi s krščanskim bivanjem, v katerem edinem je možna poslednja, eshatološka odločitev med nebom in pekлом.³⁷

Šele krščansko bivanje je bivanje v svobodi od vsake postave, ker je v njej edina postava — vse človekovo razumevanje presegajoča Kristusova ljubezen, ki v Svetem Duhu vnema kristjana, medtem ko je poganska eksistenca še bivanje »v veku greha, brez vere in brez upanja«, je še »ničnost udeležbe«,³⁸ namreč ničnost udeležbe pri vrhovnosti Boga in njegovi popolnoma svobodni ljubezni. Samo v krščanstvu je možna ta svoboda, ki je preseganje človekovih zamisli. »To se zgodi, ko (sc. kristjan) pristane na to, da ga Bog (katerega ljubi, ker ga je Bog ljubil) vodi onstran vsega, kar more sam načrtovati, si zamisliti, želeti ali pretrpeti s svojimi silami. To preseganje vsega svojega bitja ga vodi k božji svobodi. Transcendenca ni v svojem bistvu »eros« — ki ni nič drugega kot veselje nad preseganjem —, temveč pokorščina v veri v moči Boga, ki jo zapoveduje... Naravno človekovo hrepenenje (voluntas ut natura, eros, desiderium) ne more nikoli biti najvišje nraštveno merilo tam, kjer je Bog razodel svojo svobodno ljubečo voljo. Zaradi svoje usmerjenosti k absolutnemu more naravna želja biti merilo v vprašanjih, kaj je treba opustiti ali kaj si prizadevati izvršiti v tem, kar zadeva končnost (...), vendar ne bo seveda šlo nikoli dalje od meja človekovega umevanja. Hoteti preseči to obzorje s svojimi silami, ni v človekovi moči in tudi ni opravičljivo.«³⁹

b) Mitična likovna nepopolnost

Druga mitična pomanjkljivost pa je njegova nesposobnost ostvariti popolni bivanjski lik, se pravi, posredovati takšno človekovo podobo, ki bo v enkratnosti svoje osebe predstavljala vse bivanjske razsežnosti. V tej zvezi pa se je treba zavedati, da bi popolni bivanjski lik bil sečišče dveh koordinat: prva koordinata je odnos med dušo in telesom v pojavnosti bivanjskega razodevanja, druga pa odnos med delom in celoto.

aa) Kar zadeva prvo koordinato, je treba reči, da se pravilno umevanje človeka mora izogniti hkrati materializmu in spiritualističnemu dualizmu. Človek ni niti duh brez telesa, ki bi nato iskal okoli sebe izrazilo ali si ga v ta namen priustvaril in se vanj vselil (v tem primeru bi duša bila delec pryobitnega božanstva), niti ni človek v svojem počelu le telo, ki bi nato razvilo takšno dejavnost, ki jo mi imenujemo duhovnost, in bi se potem ponovno razkrojilo in duh z njim. V resnici je človek p o j a v , fenomen, in sicer ne v Kantovem, pač pa bolj v Heideggerjevem pomenu besede.⁴⁰ Človek je namreč izraz, podoba nečesa prvobitnejšega, v celotni svoji telesno-duhovni stvarnosti.

Človek namreč ni eden izmed mnogih bivajočih, temveč je v primerjavi s pod-človeškim stvarstvom »kralj stvarjenja«,⁴¹ je »povzetek sveta«,⁴²

³⁷ U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, 527.

³⁸ U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, 527.

³⁹ U. von Balthasar, *Qui est chrétien?*, Mulhouse 1967, 73—74.

⁴⁰ Prim. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, 28—32.

⁴¹ U. von Balthasar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, 64.

⁴² U. von Balthasar, n. d., 65.

je po Heideggerjevih besedah »bivanjski skrbnik«,⁴³ »kraj bivanja v svetu«,⁴⁴ kjer se bivanje zave samega sebe. Svet objektov, če hoče to biti, potrebuje subjektivno središče.⁴⁵

To središčno ontološko mesto človeka v bivanju stori, da je ravno človek p o j a v za bivanjem skrite stvarnosti in kot tak njegov lik. To so filozofske osnove tiste teološke trditve, ki pravi, da je človek po svoji naravi božja podoba. Vsak vidni lik je namreč pojav tiste stvarnosti, ki se skriva za njim, in ki mu daje pojavno vrednost in polnino. Je njeno pristno razodetje, čeprav ni istoveten s tistim, kar razodeva. V tem je razlika med Kantovim in Heideggerjevim pojmovanjem fenomena, pojava. Kant postavlja med fenomenon in noumenon, med pojav in za njim skrito, a v pojavu razodevajočo se stvarnost takšno korenito ločilnico, da onemogoča vsak prehod in vsako spoznanje drugega s pomočjo prvega. Urs von Balthasar pa v svojem pojmovanju pojava in lika sledi Husserlovi fenomenološki šoli in Heideggerju in vidi v čutno zaznavnem liku pristno razodetje nevidne stvarnosti. »Vidni lik ne ‚opozarja‘ samo na kako skrivnostno, a neznano globino, vidni lik je njeno razodetje, jo razkriva, čeprav jo tudi hkrati skriva in zagrinja. Naj že bo to naravni ali pa estetični lik, vedno ima zunanost, ki se prikazuje, in pa neko svojo notranjo globino; le-ti pa se pri liku ne dasta nikoli ločiti.«⁴⁶

Zato je filozofsko in teološko človek prava bivanjska podoba in bivanjski lik. In to velja za človeka kot celoto, v njegovi telesnosti ravno tako kot v duhovnosti: po obema hkrati je on pojav prvobitne stvarnosti, vendar ni njen gospodar. Kot tak je res podoba, katere vzorec ji ni istoveten. In ker je človek duhovno-telesna podoba in ker bi ta podoba morala v svoji posamičnosti ostati lik vsega bivanja, ji smrt, ki ji ruši telesnost, to onemogoča: človek ne more po svoji smrti ostati bivanjski lik. S smrtjo postane njegova telesnost dvomljiva (in zaradi te dvomnosti je platonski dualizem ostal vedno filozofska skušnjava in je ogrožal celostno pojmovanje človeka). Tako smrt onemogoča mitu, da bi iz sedanjega človeškega obstoja zasnoval popoln bivanjski lik. »... človek in svet se razodevata v svojem liku, toda tudi ovira se že pokaže: nezmožnost zamisliti si in zgraditi oblubo človeške celosti onstran zemeljskega življenja. Grška tragedija je bila krik bežnega življenja, ki je trčilo ob to oviro. Samo božji dar nove zemlje in vstajenje telesa za večno življenje uteši ta nemir in varuje krščansko teologijo ponovnega padca v okrepljeni platonizem, ki ji je že tako storil toliko škode.«⁴⁷

bb) Druga koordinata, tista, ki povezuje del s celoto, je v mitičnem okviru prav tako neuresničljiva. Pravi lik, ki bi naj v svojo enkratnost zajel vse bivanjsko obzorje in tako presešel to enkratnost in časovno-prostorsko omejenost, čeprav bi ji tvarno ostal do kraja zvest, bi, če bi hotel res postati dejansko enkratni in časovno-prostorno omejen, kot so vsa konkretna, dejanska bitja, moral biti resnična, zgodovinska oseba. To

⁴³ »der Hirt des Seins«; prim. U. von Balthasar, Herrlichkeit 3/I, 777.

⁴⁴ »le ‚lieu‘ de l'être dans le monde«, U. von Balthasar, Dieu et l'homme d'aujourd'hui, 180.

⁴⁵ U. von Balthasar, Phénoménologie de la Vérité, 46.

⁴⁶ U. von Balthasar, La Gloire et la Croix, 127.

⁴⁷ U. von Balthasar, La Gloire et la Croix, 18.

bi potem bil res vdor večnosti v čas: resnične večnosti v resničen čas.⁴⁸ Tega pa noben mit ne premore, ker nobeden ne prikazuje na resnično zgodovinsko osebnost ali na dejanski zgodovinski dogodek, temveč je zanje ravno značilno, da so njihovi liki brezčasovni, brez-zgodovinski, da se vse dogaja »in illo tempore« ter jim zato manjka popolna časovno-prostorna konkretnost.

Tako je razvidno, da mitu ne uspeva prikazati in ostvariti popolnega lika, da temu liku v mitičnem okviru vedno manjka prava dejanskost, namreč njegova uresničitev, ki bi kot vsaka stvar, ki biva v tem eonu, bila resnično posamična in konkretna. Zato je estetični mit kljub vsej svoji religiozni veličini in pomembnosti hkrati tudi neuspeh: ni mu dano, da bi v človeku dovršil to, kar po svoji zamisli človek že je: božja podoba, odsev prvobitne skrivnosti, skrite v globinah bitja in bivanja, in njen lik. »Središče samo postane dinamično in dramatično: po njem je konkretna aktualnost postavljena v usmerjajočo in presojujočo luč duhovnega logosa. — Z druge strani pa je neodločena splošnost priklicana v časovno in prostorno določeno odločitev. To križno teženje v podobi se more, čeprav brez popolne doslednosti, izraziti tam, kjer sta materija in logos dojeta v njunem nasprotju, a sta vendar povezana v zgovorno središče v podobi, kot je to v mitih in parabolah starih narodov. Vendar pa so le-ti ujeti v nedognanost, ki je lastna njihovemu središču, in zato ne morejo doseči niti trdnega tla biti niti ne premorejo prave višine nebeške ideje. V tem smislu ostaneta mit in njegova govorica ‚estetična‘.«⁴⁹

III. FILOZOFSKO POJMOVANJE STVARNOSTI IN TRANSCENDENCE

Hans Urs von Balthasar se sprašuje, kakšno stališče bo filozofija zavzela do bistva mitičnega religioznega zadržanja, se pravi, do dialoga s transcendenčnim bitjem.⁵⁰ Ali bo sposobna izvesti tisto, kar je že skušal ostvariti mit, namreč, nakazati človekovo dovršitev, prikazati njegov bivanjski lik in ga narediti uresničljivega?

V tem spraševanju gre manj za presojo posameznih modroslovnih šol, gre bolj za raziskavo, kam vodi modroslovju bistveni eros, njegov najintimnejši zagon in njegova najdrznejša prizadevnost.

Ceprav izhaja filozofija iz mita, vendar velja njen napor preseganju ravno tistega, kar je bilo mitu tako pri srcu: modroslovje hoče prerasti posamičnost in množstvo bitij, kakor tudi nedovršenost posameznih bitij v njih udeležbi pri bivanju. K temu pa je filozofija še kritično razumsko opravičenje same sebe.⁵¹ Svojega znanja ne pripisuje več kakemu razodetju, saj hoče filozof dojeti samega sebe kot del celote, s katero hoče stopiti v najintimnejši odnos. Mit je korenito upošteval posamičnost in množstvo bitij, zato pa je mogel tudi pojmovati človeka in z njim vse bitje kot razodetje nečesa prvobitnejšega, od bitja razlikujočega se prabitja. V

⁴⁸ U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, 251.

⁴⁹ U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, 250—251.

⁵⁰ Prim. Platonov zgled: U. von Balthasar, *Herrlichkeit* 3/I, 180.

⁵¹ »Die kritische Selbstverantwortung durch die Vernunft«, Urs von Balthasar, *Herrlichkeit* 3/I, 959.

tem svojem védenju je mit bil dvogovorni dej bogočastja. Modroslovje pa je od svojega začetka sem samogovor, ki skuša bivajočo celoto umeti in opravičiti iz nje same. »Razum, ki vprašuje po bitju v celoti, je samogovorni dej. Kjer je mogoče zgodovinsko zaznati začetek filozofije, tam kar odpade dialogičen molitveni dej.«⁵²

Prvi sad modroslovnega nastopa je bil spodbuden. Ker »estetični« mit ni mogel uresničiti popolne podobe dovršenega človekovega lika, temveč je usodno ostal pri razdrobljenosti številnih in navidezno celo nasprotujočih si vidikov in s tem tudi pri množici bogov, je prvi napor kritičnega duha zadel ob množstvo in ga hotel preseči. Usodno pa je bilo, da je skupaj z zdravim filozofskim enoboštvom bil že tudi spočet fiziomonistični panteizem, kakor nam dokazuje Ksenofanes Kolofonski.

Res je on prvi učil enoboštvo, res pa je tudi, da je pri njem in še bolj pri njegovih naslednikih eleatske šole ta monoteizem prešel v monizem, oziroma panteizem. »Če pa je bog najmočnejše, potem je nujno, da je en sam... Ko bi pa med bogovi bili eni močnejši, drugi šibkejši, bi ne bili več bogovi;... Ksenofanes pa, ki je prvi med eleati pcstavil nauk o enotnosti... je, upiraje pogled na celotno vesoljstvo, trdil, čes to je eno in bog. V nasprotju z domnevanji drugih je Ksenofanes učil, da je vesoljstvo eno in da je bog z njim na tesno zrasel; je pa okroglast in netrpen in nespremenljiv in razumna bitnost.«⁵³

Po zgodovini sodeč, vprašanje, ki si ga zastavlja Urs von Balthasar, ali filozofski nauk o enotnosti bitja nujno vodi v monizem in v panteizem, ni neumestno. Kajti filozofija kot kritično razumsko opravičenje same sebe in bivanja nasploh hoče dojeti človeka vedno bolj izključno le iz celote bitja. Zato bo metafizični eros, se pravi, zmožnost preseganja, ki je bistvena človeku, podajan kot da bi sovpadal z transcendenčno stvarnostjo samo. Mitični odnos do transcendence je bil medosebni »iz oči v oči«, kjer sta bila sobesednika popolnoma različna eden od drugega. Sedaj pa je filozofija poziv, ki prihaja človeku iz bitja, oziroma iz njegove globine, razumela kot poziv, ki ga preseganja zmožen človek naslavlja celoti bitja. Tako je transcendenca poistovetena z imanenco. Korenita različnost ter absolutna osebnostna izvornost in enkratnost sta s tem izgubili svoje najgloblje metafizične temelje.

Razložek med mitičnim svetom in svetom filozofije je torej v tem, da si v okviru mita bog in človek stojita eden nasproti drugemu, filozofija pa postavlja na prvo mesto njuno sorodstvo, ki gre včasih do meja istovetnosti.⁵⁴ »Edino in eno samo je vprašanje, ki si ga zastavlja filozofija: ali vsebuje dej preseganja transcendentni predmet v samem sebi, je ta dej z njim istoveten ali ne? Ali je luč transcendiranja istovetna z lučjo, ki jo ima transcendenca o sami sebi?«⁵⁵

Tako pa tudi kozmos ohranja v tej drugi stopnji človekovega umevanja narode in odnosov do nje še vedno božanski značaj. Vesoljska harmonija je naravnostno razodetje božanske nespremenljivosti in večnosti. Temeljno človekovo vedenje bo še vedno ostalo kontemplacija tega

⁵² U. von Balthasar, n. d., 144.

⁵³ Predsokratiki, 68—69.

⁵⁴ Prim. U. von Balthasar, Herrlichkeit 3/I, 166.

⁵⁵ U. von Balthasar, Herrlichkeit 3/I, 143—144.

vzornega reda in njegovo posnemanje. Ta zamisel, ki se je izčistila v stoicizmu, je poleg avguštinizma in aristotelizma bila temelj evropske kulture v 16., 17. in 18. stoletju.⁵⁶ »V trenutku, ko je prebujajoča se duhovna misel zagledala v kozmosu celoto, ki ji več ne vladajo svojevoljne skrivnostne sile, temveč jo uravnavajo nespremenljivi zakoni, je magični odnos človeka do narave izpodrinjen s filozofskim ali kontemplativnim odnosom. V svetu začne odmevati doslej še nikdar zaznana melodija: soglasje območij; zasliši jo helenski kontemplativni duh, ki ga je v to uvajal že babilonski duh. Podoba o stvarnosti, ki se poraja in ki prevladuje skozi vse njene mene do Goethejevega časa, je podoba o kozmosu, ki vidi v njem manifestacijo Logosa, vesoljnega Razuma, in katerega povzetek je človek kot mikrokozmos. Naj so bile variacije na to temo še tako različne — od objektivnih idealizmov, preko raznih sestavov, ki so še uravnovešali naravo in duha, do naturalizmov in materializmov — vedno je obstajala temeljna človekova drža v kontemplaciji v vesolju uresničenega vzornega reda in v tisti dejavnosti, ki je voljno posnemala to, kar je izkusila kontemplativna modrost.«⁵⁷

Tista razlaga, ki ne vidi v osebnem transcendentnem bitju nič drugega kot odsev osebe same v ne-medosebno celoto bitja in ki istoveti božansko z lastno zmožnostjo preseganja, hoče voditi v celotno antropologijo, v celotno počlovečenje oziroma v popolno subjektivacijo človeka. To naj bi bil dosežek vsega filozofskega prizadevanja od Platona naprej do Hegla in Marxa. Vendar pa ta filozofija pozablja, da sta tako panteizem ali panenteizem kot ateistična popolna antropologija, med katerima je le malenkostna razlika,⁵⁸ ravno nesposobna utemeljiti tisto korenito osebnost človeškega posameznika, katere se je že mitični človek tako živo zavedal in ki more biti do konca utemeljena v vsej svoji absolutnosti le tam, kjer ji stoji nasproti absolutno in transcendentno osebno bitje, s katerim človeška oseba so-biva in kateri je so-bivanje konstruktivna prvina osebnosti in subjektivnosti. »Kaj se pri tem v vsakem primeru zgodi s človekom, ki velja za cilj dogajanja, je paradoksalno: pri Heglu je namreč človek kot posameznik žrtvovan ostvarjeni ideji, pri Marxu pa je kot posameznik žrtvovan ostvarjujoči se ideji. To protislovje mora sistem kar sprejeti nase, o nesmrtnosti ali vstajenju tu ne more biti govora ... Celostna antropologija vodi kot takšna k celostnemu žrtvovanju človeka — v korist človeštva, ki pa še vendar sestoji iz živih ljudi.«⁵⁹

Zato je tudi, kakor smo videli, v tej zvezi nemogoče govoriti o ljubezni, o tisti ljubezni namreč, ki jo je v njeni absolutnosti in vse naravne

⁵⁶ Prim. U. von Balthasar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, 39.

⁵⁷ U. von Balthasar, n. d., 38—39.

⁵⁸ Prim. Branko Rudolf, *Spremna beseda in opombe*, v: Tagore-Gradnik, *Spevi*, Mladinska knjiga, knjižnica Kondor 17, 88—89: »Za čudo pa je med indijskimi sistemi ver in materializmom precej podobnosti ... Vsekakor je treba omeniti, da so ravno v zadnjem času tako ameriški kakor sovjetski učenjaki v polnem soglasju izjavili, da so našli precej podobnosti med starimi indijskimi in — Heglovo filozofijo. Sam dialektični način mišljenja je v Indiji dolgo v navadi. Že neka božanstva nosijo nasprotja sama v sebi, bog Šiva je obenem ohranjevalec in uničevalec, kar je navidez nelogično, zato pa v najlepšem soglasju z dialektiko same narave.«

⁵⁹ U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1967, 55—56.

zakone presegaajoči zahtevnosti nemogoče čisto filozofsko utemeljiti, ker tu ni več mesta za pravo vrednotenje tiste transcendence, ki je lastna človeški osebi in ki jo kot tako dviga nad posplošeno, povprečno in brezoblično celoto. Mit je črpal svojo prepričljivost iz bivanjske želje po osebnostnem priznanju, po afirmaciji sebe kot subjekta. Celostna antropologija je nezmožna dojeti, razložiti in utemeljiti to težnjo, saj že filozofija kot taka zaradi svoje metode ne more pripeljati dalj kot k priznavanju neke prvobitne skrivnosti, do katere more imeti posameznik celo zaupljiv odnos, nikoli pa ne osebne ljubezni. »Filozofsko more biti dej, s katerim se oseba izroči neskončni luči bitja, brezmejno in zaupno priznanje materske in zavetniške sile tiste prvobitne skrivnosti, ki sije z nepojmljivo dobroto in lepoto v vseh bitjih in nanje. Ta dej je vreden občudovanja . . ., vendar ne more postati dej osebne ljubezni. Med osebno ljubeznijo končnih bitij in ontološko ljubeznijo do tistega počela, ki utemeljuje končna bitja, a jim je nedoumljivo višje, je mogoče v najboljšem primeru narediti nekako monistično in panteistično zvezo, ki je potem najbolj pozitivna zamisel naravne filozofske religije in mistike.«⁶⁰

Filozofija bi bila morala iti onstran sebe same, tja, kjer je območje »srca«, v Pascalovem pomenu besede, ki pomeni bolj središče človeške osebe kot pa njeno čustvenost. To je »centralni organ človeka, nekaj, kar ni nasprotno razumu, temveč ga utemeljuje.«⁶¹ Samo v tem območju praktičnega razuma si je mogoče formalno zamisliti poslednjo dovršitev človeške osebe. Zato si pa Urs von Balthasar ne pomišlja priznati, da je v tem človeškem in mitičnem zahtevku prvi obris in anticipacija tega, kar je potem prineslo na zadovoljiv pristno božje razodetje. »... izpolnitev, ki se zahteva, je nad zmožnostjo čistega razuma in jo zahteva praktični razum, kar pomeni, da je to izpolnjenost bivajočega človeka. Možno jo je najti le v obliki »postulata«, kar se v grškem svetu izraža v obliki oživljanja mita o Bogu, ki se razodene sam od sebe, kar pa krščanstvo razume kot anticipacijski predujem razodetja.«⁶²

Tako je tudi poslednji računski zaključek filozofije podoben izkupičku mita: nezmožnost posredovati tak lik bivanja, ki bi zadostil vsem bivanjskim težnjam. S tem je človeška zmogljivost izčrpana. Ostala bi le še ena, a klavrna rešitev, ki pa se je kljub temu mnogi oklepajo: estetično uživanje v lastni nedovršenosti, ki je le nova izdaja mitičnega estetizma. Vendar se tudi ta poskus ne posreči. Kajti govoriti o tragiki ima pomen le, če človek z nadčloveško močjo »drži oba konca verige«, čeprav ne vidi trenutno njune povezave. Tragična nepopolnost je tista, ki jo spremlja zavest, da rešitev obstoji in da jo je treba najti. Vsakdo, ki zanika, da je človek dovršljiv le v božji sferi, v transcendentnem odnosu do osebnega transcendentnega Boga, ki je kot tak odtegnjen človeškemu avtonomnemu uresničenju, dejansko zanika tudi resnično globino svoje bivanjske tragike. Zato je tisto prikazovanje človeške nedovršenosti, ki se zadovoljuje z resignacijo in gleda v tem navideznem pogumu celo smisel življenja, silno popačena izdaja grške tragike in je v resnici bližje tisti

⁶⁰ U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, 163.

⁶¹ U. von Balthasar, n. d., 140.

⁶² U. von Balthasar, *Herrlichkeit* 3/I, 179—180.

odrešenjski poti, ki išče svojo rešitev v begu pred tragiko in v njenem zanikanju.

Mit: predujem razodetja... To je čisto gotovo pomembno priznanje mitu in njegovo visoko vrednotenje. Podobno tudi filozofsko iskanje resnice v monoteizmu in v zavesti, da je transcendentno bitje tudi intimno imanentno svojemu stvarstvu, da se ravno od končnih stvari ne more tako razlikovati, kakor se one razlikujejo ena od druge zaradi svoje končnosti, kjer je vsaka opredelitev tudi omejitvev, kar pa pri tem neskončno popolnem bitju, v katerem je polnina biti, ne more priti v poštev, ker različnost transcendenčnega bitja ne more temeljiti na omejitvi, — predstavlja znaten korak naprej v razumevanju človekovih bivanjskih pogojev. Vendar se zdi, da sta mit in filozofija, po svoji notranji logiki, bolj sredobežna, kot pa naklonjena svojemu srečanju. Sta kakor dva stebra mostu, katerima pa manjka stični lok, da bi ju povezal in ju tako zaključil v pravo podobo odrešenjskega lika. Ta stični lok je šele razodetje, sredi katerega ima središčni pomen in središčno vlogo lik Jezusa Kristusa, ki je kot stični kamen središče, vrhunec in izpopolnitev razodetja, ter z njim vred njegovih prerokb in obljub, tako tistih, ki so vpisane v knjigi bivanja in izražene v mitu in v filozofiji, kakor tistih, ki jih je prineslo s seboj razodetje po Besedi.

IV. BOŽJE RAZODETJE POPOLNEGA LIKA

Med razodetjem in človeškimi poskusi, kako ostvariti popoln bivanjski lik, obstoji pravcati prepad. Tako stara kot nova zaveza spadata k razodetnemu liku v Kristusu, med Kristusovim likom in mitom pa je čisto drugačno razmerje. V tej perspektivi nam izvensvetopisemskih podob in poskusov ni mogoče umevati drugače kot plaho slepčevno tipanje, ki si ne more pomagati z jasno lučjo, ki »sije na Kristusovem obrazu« (2 Kor 4, 6) in ki zato ne more trditi, da jih je priklicaló v življenje »razodetje veličastva Kristusa, ki je božja podoba« (2 Kor 4, 4), kakor more za to trditi stara zaveza. In ker je Kristus resnična »morfé« Boga, ki obsega tudi staro zavezo in vse biblično razodetje, zato imenuje Urs von Balthasar izvenbiblične odrešenjske poskuse »teološko amorfne«, brezoblične.

Gotovo je, da je zgodovina odrešenja nekaj, kar ne sovпада s splošno zgodovino sveta in človeka, temveč pomeni pravi kakovostni skok in zato med njima ni nepretrganega prehoda. Zato pa potrebuje popolno razodetje v Kristusu posrednika med njim in mitom. To vlogo je imela in še ima stara zaveza.⁶³

1. Posredniška vloga stare zaveze

Stara zaveza ni nikako sunkovito prenehanje s preteklostjo. Nasprotno, njene vezi z mitično preteklostjo so bile številne. Izraelski očaki svoje zgodovine niso porušili, niso zidali na stavbišču, od koder bi tudi vse stare temelje in vse staro gradivo odstranili in ga zavrgli. Njih pre-

⁶³ U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, 546.

teklost je bila politeistična in mitična. Sveto pismo samo pa govori o zavezi, ki jo je Bog sklenil že z Noetom kot drugim očetom vsega človeštva, in zaveza z Abrahamom se vceplja na to, čeprav nerodovitno, deblo. V sveto pismo je vključenih veliko mitičnih prvin in sestavin vzhodnjaške in helenistične modrosti.⁶⁴ Vendar pa je ravno tako res, da starozavezno razodetje ni nikaka sinkretistična mešanica raznih prvin v novo spojino, ki bi ne imela ničesar korenito izvirnega in neodtujivo svojega. V čem je torej svojstvo stare zaveze?

Čeprav Urs von Balthasar pogosto imenuje mit »anticipacija« in »pravzor« odrešenja, vendar v isti sapi opozarja na njegove neodpušljive pomanjkljivosti. Mit je bil, in to še posebej velja za mitologijo izven grške tragike, izrazito samoodrešenjski. Magija, zakramentalnost obhajanja prirodne rodovitnosti, posnemanje pravzorov in recitiranje kozmogoničnega mita stvarjenja ter cikličnost odrešenjskih dob, ki se ujema s cikličnostjo rodovitnosti prirode, predpostavljajo, da si narava in nadnaravno sledita brez posebnega kakovostnega skoka. Med naravnim in presežnim (transcendentnim) območjem si je zamišljal pravo nepretrgano zvezo.

Temu nasprotno pa starozavezno razodetje razkriva vso nemoč samoodrešenjskih poskusov. Vso staro zavezo preveva ena sama misel o nezadostnosti golih človeških naporov in človeških moči, kadar gre za uresničenje odrešenja. Niti človekova niti živalska moč ne zadostujeta, temveč, kadar gre za uspeh, je treba priznati, da je bila na delu božja roka. Tako stara zaveza ruši vso mitično samozadostnost in samostojnost, obenem pa s spoznanjem božje svetosti in presežnosti utemeljuje nezvezanost med naravo in transcendentnim. Značilen zgled za to daje kraljestvo. Vemo namreč, da je bilo v starem svetu kraljestvo ne samo politično-socialna ustanova, temveč tudi religiozna in odrešenjska. Kralj je bil predstavnik božanstva in navadno njegov sin, vsekakor pa je bila njegova vloga tudi posredovati in utelešati v ljudstvu božansko prisotnost in s tem tudi odrešenje. Sveto pismo pa ugotavlja tudi to nezadostnost, saj noben izraelski kralj ni docela izpolnil svoje odrešenjske vloge, tudi kralj David ne. Zgodovina odrešenja je ugotavljanje nezadostnosti in ničevosti vseh likov in odrešenjskih ustanov, ki si jih je človek zamislil.

Pravi lik in pravi odrešenik mora priti od Boga. Od tod vera in upanje v bodočnost, od tod tudi linearno pojmovanje zgodovine. Zato pa ta usmerjenost v prihodnost izraelskemu človeku, če noče zdrsniti nazaj na raven mita, ne dopušča več, da bi sam po svojih močeh skušal sestaviti popoln lik. Ostane mu le eno: vztrajati v zvestobi, upanju in pričakovanju. Stara zaveza je zato tragična.⁶⁵ Tako to upanje vodi k popolni opustitvi mitičnega ahistoričnega odrešenjskega aktualizma, ki je pojmoval odrešenje kot vedno prisotno v naravi stvari samih in je bil zato zanj kozmogonični mit obenem odrešenjski mit.

Stara zaveza razkraja odrešenjsko izkušnjo in iz nje napravlja upanje v odrešenje. Ostanejo ji v rokah drobci odrešenjskega lika,

⁶⁴ U. von Balthasar, Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes, v: *Mysterium Salutis II*, 41—42.

⁶⁵ U. von Balthasar, Das Tragische und der christliche Glaube, 502.

toda sama jih ponovno ne skuša sestaviti, temveč čaka, da to stori razodeti lik, ki nujno, zaradi božje presežnosti in korenite drugačnosti, s katero presega vsako človeško pričakovanje, prekosi vse to, kar bi si človek mogel načrtati. Novi pogledi in božja obzorja so širša. V tej zavesti in v vztrajanju v tem upanju pa je mučeništvo zgodovine. »Kategorije nekega razsežnejšega sestava se pripravljajo z razširjevanjem, vendar tako, da se pri tem delu obriše bodočega lika še ne družijo do take mere, da bi oblikovali že podobo; šele poznejši pravzor bo dobesedno ustvarjalna uskladitev nasprotujočih si vidikov. To je odločilno, je pa to tudi mučeništvo zgodovine.«⁶⁶

Zato pa dela stara zaveza videz nezdržljivosti, se pravi, da vsebuje na prvi pogled nezdržljive vidike. Mit in seveda še toliko bolj novozavezni Kristusov lik sta lepa in skladna. Mitična lepota in skladnost sta podrejena svetnim merilom, saj smo videli, da je pri mitu v ospredju kozmogonija in z njo torej pritrđitev sedanji stvarnosti, s katero je presežnost tesno povezana in jo posvečuje. Vendar je mit skladen ali vsaj hoče to biti. Lik Kristusa presega to lepoto, saj je skladnost dosežena na nov in presežen način in tudi na drugi, presežni in božji ravni, medtem ko je stara zaveza med obema eonoma v sebi neskladna in hoče taka tudi biti. Če pa upoštevamo vprašanje časa, potem je vzporedno z mitično skladnostjo treba poudariti mitično ahistoričnost in brezčasovnost stalne kozmosu sobistvene presežnostne prisotnosti. Stara zaveza je historična in vsa usmerjena v bodočnost, zavedajoč se pomembnosti in smisla vsakega dogodka znotraj časovnega razpona med začetkom in koncem sveta; nova zaveza pa ostvarja vdor večnosti v čas, celote v del, presežnosti v nedovršenost in tako uresničuje popolno lepoto tistega lika, ki v svoji enkratnosti izraža lepoto bivanjske celote.⁶⁷

Je pa stara zaveza tudi priprava, uvajanje v to novozavezno razodetje popolnega lika, zato je ne samo razkroj mitičnih odrešenjskih izkušenj, temveč v prizmi časa, se pravi svoje zgodovine, na pristen način razstavlja Kristusov lik in s tem vzgaja k njegovemu spoznanju, saj je novozavezno razodetje dosledna izpolnitev tega, kar se je začelo in nakazovalo v času starozavezne zgodovine odrešenja.

Kajti odrešenjski lik Jezusa Kristusa »se razodeva v svetu s tolikim obiljem pomenov, v tolikem kopičenju vseh religioznih oblikovanj med nebom in zemljo, da se ta božja in božje-zemeljska sinteza ne more ljudem prikazati drugače kot prava pretiranost bogastva in na ta način kot tema zaradi prevelike svetlobe. Ta eshatološka nakopičenost vseh popolnosti bi se zdela pravo protislovje, če bi ne bila razstavljena v prizmi zgodovine, v stari zavezi. V časovnosti, ki je njej in samo njej lastna, in ki je razumevanje in prisotnost časa, ki ga je Bog ostvaril in dovršil, se tisti eshatološki trenutek, ki je vsebovan v 'efapax' (enkrat za vselej), razstavlja in postaja človeštvu viden.«⁶⁸

Tako je treba prisoditi stari zavezi njej lastno vrednost in videti v njej posrednika, ki s korenito kritiko in predelavo pripravlja na pristen

⁶⁶ U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, 547.

⁶⁷ Urs von Balthasar, *Herrlichkeit* 3/II/1, *Alter Bund*, 380.

⁶⁸ Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, 547.

način dokončno razodetje bivanjskega lika tistemu človeku, ki je s svojim iskanjem, čeprav navsezadnje brezuspešnim, vendar že oral ledino vizije svoje usode.

2. Uresničitev v novi zavezi

Kristusov lik je povzetje nekaterih temeljnih resnic, ki sta jih mit in filozofija že uveljavila ali vsaj slutila. To velja na splošno za tiste prvine naravne religije, ki so po svojem bistvu odprte, se pravi, ki ne predstavljajo nobene človekove izključujoče optosti na lastne moči, temveč pojmujejo človekovo bivanje kot skrivnost, kot razodevanje prvobitne stvarnosti, s katero je človek poklican v medosebni stik, v tisti odnos, ki jo ima podoba do svojega pravzora. Toda, če že ne more človek korenito odpomoči svoji lastni problematiki, pa lahko vsaj zasluti, v katerih mejah, na katerih tleh more pričakovati odrešenje.⁶⁹ Zato ostane vedno res, da brezpogojna edinstvenost Kristusovega lika kljub vsej svoji presežnosti glede na jalove človeške poskuse, tem poskusom nikakor ni povsem tuja, temveč je treba vedno pričakovati, da bo v Kristusu »povzeto vse, kar je v nebesih in na zemlji«, da je Kristus »podoba vseh stvarjenjskih in zgodovinskih podob«, in da izpolnjuje vse, »kar so religiozni miti vseh ljudstev vsebovali delne resnice.«⁷⁰ Vedno je res, da to, kar označuje krščanski in Kristusov lik, ni nikakšna »splendid isolation« kakega meteorita, ki bi padel na zemljo, a bi ne imel z zemeljskimi prvinami nobene sorodnosti, temveč je njegova oznaka neskončna izpopolnitev, stalno preseganje in neslutena višina ter dovršitev tega, kar si je zamislil človek z lastnimi moči. Tako si Urs von Balthasar ne pomišlja mite, če ostanejo, tako kot je to bivanje samo po sebi, odprti in sprejemljivi za razodetje skrivnostnega dna bitja, imenovati »nekaka obljuba«,⁷¹ ki se v Kristusu izpolnjuje.

Edinstvenost Kristusovega lika je ravno v tem, da se pri njem in samo v njem mit in stvarnost, se pravi teorija in dejstvo, stvarnost in njeno obzorje, posamičnost in vesoljnost ujemajo in ima ta konkretni dogodek univerzalne, do meja bitja segajoče razsežnosti in posledice. Tako nam pojem lika zopet daje razumeti ta dogodek. Pri Kristusu moremo ugotoviti popolno istovetnost med naukom in osebo, med tem, kar je učil, in tem, kar je bil: ne samo npravno, da je njegov nauk bil iskrena podoba njegovega življenja in narobe; ne gre tukaj samo za Gospodovo življenjsko doslednost. Tukaj gre za ontološko, bivanjsko doslednost, katere je npravna, življenjska doslednost le posledica. On je v učlovečenju, v smrti, predvsem pa v v s t a j e n j u (odtod tudi dejstvo, da je krščanstvu v njegovih zahtevah Gospodovo vstajenje odločilnega, vrhunskega in najodličnejšega pomena) kot konkretna časovno-prostorno omejena in določljiva stvarnost preseganje te omejenosti do najširših obzorij vse stvarnosti.

Dilema, ki jo je poznala naravna religija, se je zdela nepremostljiva: ali z ene strani omejitev na delnost, posamičnost in množstvo bitij v tra-

⁶⁹ U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, 75.

⁷⁰ U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix I*, 420.

⁷¹ U. von Balthasar, n. d., 424.

gičnem bojevanju s skušnjavo, da bi se zadovoljil s to tragiko in tako tragiko samo zanikal, da bi potem v filozofiji prešel v zanikanje množstva bitij in tako, z druge strani, potopil posameznika v brezoblični in brezosebni splošnosti, brezlikovni monistični ali panteistični enoti.

V Kristusu pa vez med omejeno stvarjo in veseljnostjo ni panteistična, temveč hipostatična in se uresničuje po božji osebnosti, katere značaj se v trinitaričnem izvoru opredeljuje kot drugačnost v istovetnosti. Zato tudi Kristusov lik ohranja hkrati istovetnost svoje posamičnosti v najčistejši prozornosti vsega bivanja, torej v svoji drugačnosti. Tako se v tej hipostatičnosti panteizem razodene kot zmota, ki jo hipostatičnost presega in izravnava, s tem pa prvič in zadnjič, enkrat za vselej (efapax) povzame celoto v delu in celoto kot del, razodevajoč v delu celoto.⁷²

Zato pa nasproti panteističnemu prehajanju sveta v božanstvo judovstvo in krščanstvo ne postavljata kakega deističnega samevanja, kjer bi božanstvo z ene strani in svet z druge životarila vsak zase, ne meneč se eden za drugega. Odnos tostranosti z onostranostjo je odnos med pravzorom (Urbild) in podoba (Abbild), ki izključuje vsako istovetenje in poudarja popolno različnost, obenem pa izključuje tudi tako drugačnost, ki bi zanikala vsako možno srečanje (kot je to pri Kantovem fenomenu in v »das Ding an sich«) ali pa prisojala podobi samostojnost in dovršljivost v njej sami po lastnih močeh. Tako je odnos stvarstva, se pravi podobe, do svojega izvora in vzora tudi podoba odnosa, ki vlada od vekomaj znotraj svete Trojice in ki temelji na načelu: drugačnost v istovetnosti in obratno. Sicer je res, da je zgodovina greha povzročila razpoke in prelome, ki zamegljujejo odnos pravzor-podoba, vendar pa je spet temeljna »katoliška« resnica, mislimo predvsem na njeno veseljstvo, ki je v tem, da kristjan, če hoče uresničiti svojo podobnost, nikakor ni primoran storiti tega mimo ali povrh svoje narave in njenih pristnih vrednot, temveč je njegovo nadnaravno življenje kakor podaljšek njegovih naravnih teženj, čeprav ta težnja te dograditve same ne morejo izvesti. Tako božje učlovečenje in človekovo vključevanje vanj naravne ontologije, etike in estetike ne razveljavlja, temveč jo dopolnjuje.

Toda ne samo na ravni objektivnosti, na ravni objektivnih odrešenjskih likov, temveč tudi na ravni subjektivnosti, se pravi, umevanja in sprejetja božjega lika je potrebno, da je človek pripravljen na sprejem Kristusovega lika in se to pred-razumevanje pripisuje mitu. Gre namreč za trditev, da samega razodetja Kristusovega lika v njegovi polnosti ni mogoče umeti iz golega zaznavanja znamenj, ki ta lik spremljajo, kajti celota je pred deli in smisel enega dela je mogoče razbrati le, če je mogoče imeti pred očmi celoto, iz katere ta del črpa polnost svoje pomenljivosti. Tako ni z nobeno zgodovinsko ali fenomenološko metodo mogoče zaznati to celoto, ki je Kristusov lik, torej z nobeno indukcijo čudežev in znamenj. Podobno velja za eksegezo. Celota je pred delom, sinteza pred analizo, intuicija pred sklepanjem. Zato pa pravilno umevanje znamenj, ki spremljajo Kristusov lik, predpostavlja, da je Bog z anticipacijo dal človeku tisto stično točko, po kateri so znamenja umljiva.⁷³ V tem smislu

⁷² U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, 260.

⁷³ U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix I*, 148.

in v tej zvezi govori Urs von Balthasar o mitičnem pred-razumevanju.⁷⁴ Če se zavedamo, da je mit iskal človekovo dovršitev v medosebnem odnosu z Bogom, da je v konkretnih podobah izražal skrivnost bivanja samega in da je bil izraz človekovih sicer disparatnih teženj, potem nam ne bo težko priznati v naravni veri tisto pred-razumevanje, ki je omogočilo, da je človek v razodetem liku spoznal in še spoznava dokončnost in polnost razodetja svoje bivanjske skrivnosti kot razodetje osebnega Boga, ki stopa v medoseben in zveličaven odnos s tistim človekom, ki je že od vsega začetka njegova podoba in čigar podobnost je ravno stvarjenjska osnova za ta zveličavni odnos. »Gre za usklajenost celotne človeške osebe s Kristusovim likom. Treba je izpolniti ne le intelektualne, temveč tudi bivanjske pogoje,⁷⁵ da bo lik, ki se predoča celotni osebi, našel v celotni osebi tudi poslušalca; v tem je treba dati prav imanenčni metodi Blondela in njegovih učencev, kakor tudi Bultmanovi šoli.«⁷⁶

Čeprav je to pred-razumevanje potrebno, iz tega še ne more slediti, da dejansko razodeti popolni lik izhaja iz potreb človeka-osebka kot proizvod tega težnja, ki pa bi ostal utopičen in brez stvarnosti. Pred-razumevanje ne poraja samo od sebe razodetja. Kajti razodetje ima svojo lastno luč in lastno svetlobo, s katero se predoča osebku, in kot tako ni podrejeno svetnim pravilom mitičnega verovanja. Svojo prepričljivost črpa iz sebe samega, iz svoje polnosti; je »id quod maius cogitari nequit.« Nelogično, celo protislovno bi bilo iskati razloge za verovnost v čem drugem kot v polnem liku samem. Če smo pokazali, da si niti človekova mitična bivanjska izkušnja niti sklepčnost njegovega modroslovja nista mogli zamisliti ali ostvariti popolnega človekovega bivanjskega lika, potem je tudi gotovo, da zadnji razlog za njegovo verovnost ne more biti v predrazodetnih zmožnostih človeka, temveč v milostnem siju lika lastne popolnosti, ki sveti toliko jasneje na ozadju jalovih predrazodetnih poskusov. Zato razodeti lik ne more biti zajet s pravili svetne estetike (v tem primeru bi ne mogli več govoriti o teološki estetiki, temveč o estetični teologiji) niti obvladan s pojmovnim razumskim naporom. »... mitični svet, v nasprotju z značajem ‚podobe‘, ki jo ima izraelska stvarnost, more biti opredeljen kot predpodoba; ni pa nič drugega kot človek, ustvarjen po človeku... ki kot tak ne more vsiliti možnemu bodočemu razodetju vnaprej nobenega načrta. Načrt ne obstoji nikjer drugje kot v Bogu, ki pa ne odrešuje svojega stvarstva z uničenjem ali rušenjem.«⁷⁷

Tako išče Urs von Balthasar v teološki estetiki — ki izhaja iz filozofskega razglabljanja o vprašanju, od kod črpajo govornica, podobe, parabole in miti svoj smisel, svojo zgornost in svojo povednost, — preseganje teološke debate o verovnosti razodetja in o vlogi znamenj za verovnost, predvsem čudežev. V tej debati sta si namreč nasprotovali dve teoriji. Prva je prisojala verovnost razodetja znamenjem, ki so to razodetje spremljala: čudeži in prerokbe. Shematizirano je bil ta prvi intelektualistični način pojmovanja verovnosti razodetja tale: človek uvidi, da

⁷⁴ »die mythische Vor-verständnis«: U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, 266.

⁷⁵ »die existenzhaften Vorbedingungen«.

⁷⁶ U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, 392.

⁷⁷ U. von Balthasar, n. d., 546.

znamenja, ki spremljajo razodetje, presegajo naravne sile in zmožnosti, so torej sad božjega posega. Ko je to uvidel, sklepa, da je dovolj utemeljeno, da da svojo privolitev in sprejme razodetje za resnično. Druga teorija pa je dajala prednost vsebini razodetja in pomenljivosti čudežev: gledala je v čudežih, oziroma v poročilih o čudežih, predvsem ponazorilo odrešenjskih »teoretičnih« resnic: to pa jo je moglo zapeljevati v podcenjevanje zgodovinskosti dogodkov: podcenjevala je zgodovinskost nosilca pomena ter se zadrževala edinole pri pomenu samem. Teološko-estetični pojem lika pa prepoveduje, po tem, kakor smo ga opredelili, zanikati eden ali drugi vidik. Lik obstoji ravno v tem, da je v zgodovinsko določeni stvarnosti, v njeni omejenosti, izražena vesoljnost bitja. Če hoče biti lik res lik, mora biti konkretna, časovno-prostorna stvarnost in mora ravno v tej svoji posamičnosti kot taki — in ne mimo nje ali njej navkljub — razodevati tisto luč in svetlobo, ki zadeva bitje in človeka v celoti. Zgodovinska resničnost pripada vsebini lika sami in ji ni prav nič tuja. Verovnost ni prisojena temu popolnemu liku zaradi pravil od zunaj. V tem pomenu bi bil lik ponovno podvržen človeški presoji in njenim namenom ter vklenjen v njegovo ozkosrčnost. Luč verovnosti mora sijati z lika samega, če je ta lik res vse človeške predpodebe presegajoči lik. Tudi ne sodi o njem človek, temveč razodetje samo sodi človeka in izravnava njegova izhojena pota.

Na dlani je potemtakem, da je zgodovinskost Jezusa Kristusa in bivanjsko pomembnih trenutkov njegovega življenja več kot samo pritika drugotnega pomena, temveč spada k vsebini sami: vera ni samo vera v njegov nauk, marveč v njegovo osebo, v dejansko utelešenje tega istega nauka in njegovih bivanjskih razsežnosti. V tej zvezi moramo močno obžalovati, da je katoliška teologija po sv. Tomažu Akvinskem pozabila na teologijo vseh okoliščin Gospodovega življenja. Krščanska vera ni samo vera v Gospodov nauk: od tod tudi edinstvenost in presežnost Kristusovega lika nad mitičnimi pred-podobami. Zgodovinskost je dogmatično dejstvo in ne samo stvar obrambne apologetike: sodi k liku samemu.

Tako pa tudi meje sodobne demitizacije postanejo razvidne: »popolna demitizacija« bi nepričakovano pripeljala krščanstvo nazaj na raven čistega mita, če bi odpravila pomen zgodovinskosti in se hotela zadovoljiti z bivanjskim ponazarjanjem v neresničnih podobah vsesplošnih resnic. Iz krščanstva bi naredila estetični mit, o katerem bi tako kot o mitu lahko rekli: to se sicer ni nikoli resnično pripetilo, je pa vendarle res. To bi ne bila več demitizacija, temveč mitizacija krščanstva.

Sklep

Na teh nekaj straneh nam seveda ni bilo mogoče iti v vse odtenke bogate Balthasarjeve teološke misli, izražene v tako obsežnem delu. Vendar se sedaj na koncu te razprave moremo vprašati, kaj je pri Ursu von Bathasarju osrednje vprašanje? Odkod vre njegov teološki eros?

V njegovi teologiji ne gre za nič drugega kot za priznavanje zastoj-skosti in transcendence božjega razodetja v Kristusu, odrešilnega razodetja namreč. Brž ko človek poskuša usmeriti to razodetje na kaj drugega kot na razodevanje božje ljubezni v njej sami, če ga hoče vključiti

v neki svoj sestav, kot na primer nekaj, kar bi dopolnjevalo ali nepopolni kozmos ali pa samega človeka, katerega vizijo si je zgradil z lastnimi močmi, s tem odrešilno božjo ljubezen v Jezusu Kristusu dejansko podreja svojim, prej izdelanim merilom, in izvaja nad njim nasilje.⁷⁸ S tem bi bilo bistvo krščanske religioznosti okrnjeno, z njo pa tudi lepota razodetja.

Vrniti razodetju njegovo transcendenco pa pomeni, pojmovati ga tako, da Bog in pa njegovo razodetje v Jezusu Kristusu po Svetem Duhu ne bo podvrženo človeku, temveč da bo samostojno razodevanje božje ljubezni, da bo imelo svoje težišče v sebi in ne izven sebe. Človek pa bo to razodetje sprejemal tako, da ga ne bo podrejal svojim potrebam, da ga ne bo oblikoval po svojih predhodnih zamislih, da ga ne bo pojmoval kot mašilo k popolni sestavi in sklepčnosti ter doslednosti svojega »sistema«, svojega sistematziranja bivanja, temveč bo privolil v to, da ono oblikuje človeka. »Jedro božjega razodetja v Kristusu bo očitno samo tistemu, ki ne bo iskal njegovega zadnjega namena v kozmosu (kakor je bila k temu pogosto nagnjena antična filozofija in krščanska teologija do renesanse, čeprav ni tega nikoli do konca izvedla) niti v človeku, ki ga razodetje izpopolnjuje, odrešuje in osrečuje (kot to s posebno ljubeznijo dela novi vek); samo tistemu, ki to razodetje pušča v njem samem, kot božjo ljubezen, ki se razodeva, daje in razdaja; tistemu, ki Bogu samemu daje čast za to ljubezen in pojmuje sebe in svet kot v službi te časti.«⁷⁹

»Bog se razodeva človeku, da bi ga pripeljal k češčenju tistega, ki ga ni videlo nobeno oko.«⁸⁰

Božje razodetje, stopanje Boga v odnos s človekom, ne more biti s r e d s t v o za dosego ciljev, ki jih ima stvar. Razodevanje je razodevanje Boga samega in kot tako ne more imeti svojega cilja izven samega sebe. Zato se stvarjenje in odrešenje, ki oba spadata k e d i n e m u »ciklusu« razodetja Boga, ne dasta zajeti in osmisлити iz ustvarjene stvarnosti same, kakor je to skušala tista filozofija, ki je pripeljala do Hegla, ker bi to pomenilo »p o s r e d s t v e n j e« Boga v svetne namene, kjer bi svet in Bog skupaj bila slednjič tista vseobsegajoča celota, kateri edini bi šla čast in slava. Razodetje je razodetje božjega veličastva (Herrlichkeit) in njega prvotni namen ni bil krpiti kozmos zaradi kozmosa ali človeka zaradi človeka. Balthasarjeva zamisel o teološki estetiki izvira iz te, vsaki pristni religioznosti lastne spoznave. Le teologija božjega veličastva je tisto pojmovanje Boga, ki ne dela iz razodetja in iz Boga sredstva za dosego drugih, svetu imanentnih ciljev. Le ljubezen in lepota sta popolnoma zastonski: le ti dve imata svoj smisel in namen v lastnem razodevanju in se kot taki ne dasta koristoljubno podrediti kakih drugi stvarnosti izven njiju. »V teh dveh primerih (sc. lepote in ljubezni) se razumevanje tistega, ki se razodeva, ne da uokviriti z izsiljujočimi razumskimi kategorijami: ne da se, kot pravi Rilke, »načrtovati« niti ljubezen v njeni svobodni naklonjenosti niti lepota v njeni zastonskosti, še manj pa ju je mogoče razložiti s sklicevanjem na 'potrebo' subjekta.«⁸¹

⁷⁸ U. von Balthasar, *Rechenschaft* 1965, *Einsiedeln* 1965, 9.

⁷⁹ U. von Balthasar, *Herrlichkeit* 3/1, 19—20.

⁸⁰ U. von Balthasar, *La foi du Christ*, 175.

⁸¹ U. von Balthasar, *L'amour seul est digne de foi*, Paris 1966, 64—65.

Omenili smo že, da je Urs von Balthasar skupno z drugimi uglednimi teologi ponovno poudarjal misel, da je človek že po naravi naravnian k Bogu in da more samo v njem najti svojo dovršitev. Klasična sholaistična teologija je namreč trdila, da bi se človek lahko zadovoljil z nekako naravno srečo ali blaženostjo in da mu je nadnaravno le darilo povrh. Na ta način je hotela braniti svobodo in zastonjskost božjega odrešenja v Kristusu. Urs von Balthasar pa je, ko je močno poudaril, da je človek dovršljiv edino v medosebnem srečanju z Bogom — kakor smo to imeli priložnost opaziti tudi v njegovem vrednotenju mita —, videl v teološki estetiki, se pravi v teologiji božje slave in božje ljubezni tisti pravilni pristop k teološkemu obravnavanju, ki bo edini zmožen jasno predstaviti transcendentno in pa zastonjskost razodetja in srečanja z Bogom. Človekova naravnost k Bogu in njegova dovršljivost v njem nista nikakor izsiljevala te dovršitve, kajti božje odrešenje izvira iz božje ljubezni, ki kot tako že po svojem bistvu ne more biti izsiljeno z ničimer, tudi s človeško nedovršenostjo ali z golim usmiljenjem ne. Nad bivanjem in nad razodetjem po Besedi plava Duh božje ljubezni, kajti božje veličastvo in božja ljubezen se skladata. »Bog ne prihaja k nam predvsem zato, ker je naš učitelj (resničen), ali zato, ker je za nas popoln odrešenik (dober): temveč prihaja zaradi samega sebe, da bi razodeval in izžareval svojo večno troedino ljubezen, v tisti zastonjskosti, ki je lastna le resnični ljubezni in resnični lepoti. Svet je bil ustvarjen za božjo slavo, po njej in zanjo je bil tudi odrešen. In samo tistemu, ki ga je zadel žarek tega veličastva, le tistemu, ki ima začetni smisel za to, kaj je zastonjska ljubezen, more biti doumljiva prisotnost božje ljubezni v Jezusu Kristusu... 'Veličastvo' je v teologiji to, kar je transcendentalna lepota v filozofiji: lepota pa je v zahodni misli od Homerja in Platona prek Avgušтина do Goetheja in Hölderlina, Schellinga in Heideggerja poslednja, vse ostalo povzemajoča kakovost vesoljnega bivanja kot takega, njegovo poslednje in skrivnostno odsevanje, to, zaradi česar to bivanje ljubimo v celoti, čeprav skriva za bivajočega tudi grozo. ... Moglo bi se zdeti neobičajno in samovoljno, da začnemo z estetiko, vendar le to edino ustreza dejanskemu stanju. Le tako je možno umeti božje kot tako, ne da bi ga že vnaprej zatemnili s tem, da bi na primer videli njegov cilj v kozmosu (ki nedokončan vpije po božji dopolnitvi), ali v človeku (ki še bolj nedovršen in v grehah zgubljen kliče odrešenika). Če hočemo priti do objektivnosti, je prvo to, da tistega, ki se razodeva, 'pustimo biti', pa naj bo to tudi 'večna ljubezen do mene'. Prvo ni obvladovanje gledanega predmeta z osebkovimi kategorijami, temveč podložnost predmetu samemu. Teološko se to pravi: s strahom (timor filialis) in češčenjem pride človek do tega, da se mu odpre neizrekljivost božje ljubezni. Le-ta pa pravi (in s tem prerašča transcendentalnost filozofske lepote), da se le v njej navideznem nasprotju, to je v tisti kenozii, ki jo razodeva Descensus ad inferos, božje veličastvo dokončno razkrije v svojem bistvu, ki je: iz ljubezni nesebično služeča ljubezen.«⁸²

Zato je teološko pojmovanje človeka, kot bivajočega v siju božjega veličastva, vse kaj drugega kot posredstvenje človeka, kakor to

⁸² U. von Balthasar, *Rechenschaft* 1965, 27—29.

navadno hočejo različni ateizmi. Bistvo božjega veličastva je zastonjska, iz ljubezni se dajajoča ljubezen, dejansko razodeta v popolnem izničenju Sina človekovega. In ravno ljubezen v svojem bistvu nasprotuje posredstvenju ljubljene osebe. In Bog je ljubezen.

Ta votek Balthasarjeve teološke estetike oblikuje tudi njegovo zamisel kristjanovega bivanjskega lika: kristjanovo življenje je in mora biti ožarjeno z isto lepoto, ki sije nanj z božjega obličja: po Svetem Duhu postane božja ljubezen kristjanu ponotranjena, v njem živi Kristus.⁸³

Zato pravo umevanje božjega veličastva kot veličastva, katerega bistvo in vrhunec razodetja sta ljubezen in križ, vodi kristjana ne k triumfalističnemu in klerikalističnemu podrejanju in posredstvenju sveta in njegovih vrednot, temveč k iskreni službi za napredek takih medčloveških odnosov, kakor jih Bog sam postavlja med seboj in nami, ko nam v razodevanju božje osebnosti razodeva tudi globino človeške nepopredmetljive osebnosti, ki ji je on sam temelj in čvar in katere branilci in uresničevalci bi naj kristjani v našem svetu bili.

Povzetek

MIT, FILOZOFIJA IN RAZODETJE

Teološka estetika Hansa Ursa von Balthasarja

Tone Stres

Mit in filozofija, gledana pod vidikom transcendentalne lepote, predstavlja edinstveno področje možnega srečanja z razodetjem; kajti prav v okviru teološke estetike lahko izrazimo na najmanj neprimeren način skrivnost transcendentnega Boga. Teološka estetika nas namreč obvaruje pred neprestano nevarnostjo, da ponižujemo »božanskega Boga« na raven nekega vzroka, ki naj nam razloži svet, ali na preprost predmet človeškega hrepenenja. Izogne se vsakemu funkcionalističnemu pojmovanju transcendence. Samo s čudenjem lahko pridemo do spoznanja prvinske darežljivosti, ki je vir vsakega bitja. Sistematična beseda filozofije mora priznati svojo nemoč, da razloži to podarjeno vrenje bivanja, kjer vidi religija manifestacijo Boga in kjer vernik po razmisleku odkrije možnost potrditve božjega bivanja. Sijaj razodetja pa presega vsa človekova pričakovanja: pred preobiljem ljubezni odpovedo utilitarni razmišljanja nujnostne logike in to preobilje ljubezni daje najvišji razlog verovnosti ter najpopolnejši vzor vedenju človeka, ki je božja podoba in božji otrok.

Zusammenfassung

MYTHOS, PHILOSOPHIE UND OFFENBARUNG

Hans Urs von Balthasar: Theologische Ästhetik

Tone Stres

Vom Gesichtspunkt der transcedentalen Schönheit aus betrachtet, stellen der Mythos und die Philosophie ein einzigartiges Gebäude dar, wo ein Treffen mit der Offenbarung möglich ist; denn gerade im Rahmen der theologischen

⁸³ U. von Balthasar, Cordula oder der Ernstfall, 431; prim. Das Ganze im Fragment.

Ästhetik besteht die geringste Möglichkeit, das göttliche Mysterium auf eine unangemessene Weise zu deuten. Die theologische Ästhetik bannt die Gefahr, »den göttlichen Gott« dermaßen herabzusetzen, daß man ihn nur als den Urheber der Welt, oder als ein einfaches Objekt unserer menschlichen Sehnsucht betrachtet. Sie weicht jeder funktionalistischen Auffassung der Transzendenz aus. Es gibt nur ein einziges grundlegendes Erlebnis, durch das die Erkenntnis dieser elementaren Großherzigkeit, die ja der Ursprung jedes Wesens ist, vermittelt werden kann: es ist das Erstauntsein. Das Wort der systematischen Philosophie (logos) muß eingestehen, daß seine Kräfte nicht ausreichen, das Geschenk dieses sprühenden Daseins zu ergründen, welches die Religion als Offenbarung Gottes auslegt, das Erwägen der Gläubigen aber darin die Möglichkeit entdeckt, die Existenz Gottes anzuerkennen und zu bestätigen. Der Glanz der Offenbarung übersteigt alle menschlichen Erwartungen; angesichts der Fülle dieser Liebe versagen alle utilitaristischen Erwägungen der unzulänglichen Logik. Die Überfülle dieser Liebe verleiht der Glaubenswürdigkeit die höchsten Motive und das vollkommenste Vorbild des menschlichen Verhaltens; der Mensch ist ja das Ebenbild Gottes und das Kind des Göttlichen Vaters.

Résumé

MYTHE, PHILOSOPHIE ET REVELATION

L'esthétique théologique de Hans Urs von Balthasar

Tone Stres

Envisagés sous l'angle de la beauté transcendentale, le mythe et la philosophie sont placés sur le terrain privilégié d'une rencontre possible avec la révélation, car c'est dans le cadre d'une esthétique théologique qu'on peut formuler l'expression la moins inadéquate du mystère du Dieu transcendant. L'esthétique théologique conjure en effet la menace constante d'abaisser le »Dieu Divin« au niveau d'une cause explicative du monde ou d'un simple objet du désir humain; elle évite toute compréhension fonctionnaliste de la Transcendance. Ce n'est que par l'émerveillement qu'on peut arriver à la reconnaissance d'une générosité originale, source de tout être. Le logos systématique de la philosophie doit avouer son incapacité de rendre compte de ce jaillissement gratuit de l'existence où la religion voit la manifestation de Dieu et où la réflexion du croyant découvre une possibilité de l'affirmer. La splendeur de la Révélation cependant va au-delà de toutes les attentes de l'homme: la surabondance de l'amour confond les raisonnements utilitaristes de la logique nécessaire et donne ainsi le motif suprême de sa crédibilité et le modèle le plus parfait de la conduite de l'homme, image et fils de Dieu.

Tečaj za izpopolnjevanje katehetov

Že več let so najbolj prizadevni slovenski kateheti v želji po posodobitvi svojega katehetskega delovanja hodili na izpopolnjevalne katehetske tečaje v inozemstvo. Kljub težkim finančnim žrtvam in kljub strokovni višini takih tečajev ni bilo zadovoljivih sadov zaradi različne problematike in praktične usmeritve celotnega dela. Zato je Medškofijski katehetski svet organiziral triletni katehetski tečaj za izpopolnjevanje katehetov, ki imajo že večletno prakso. Tečaj naj bi obsegal 150 ur predavanj in vaj. Od 8. do 18. februarja 1971 je bil izveden prvi del tečaja s 50. delovnimi urami na gradu Miren pri Novi Gorici. Udeležilo se ga je 89 katehetov in katehistinj (58 rednih in 31 izrednih slušateljev). Z odobrenjem škofa za Slovensko Primorje dr. Janeza Jenka je prvi del tečaja izvedel Škofijski katehetski svet v Kopru pod vodstvom tajnika MKS Alberta Metlikovca. Iz celotnega programa: Katehizacija odraslih, katehizacija mladostnikov (predpubertetniki, pubertetniki, mladostniki in predzakonci) in katehizacija otrok (detinska in deška doba) je bil obdelan prvi del »Katehizacija odraslih«.

»Katehizacija odraslih« je bila osvetljena pod naslednjimi vidiki: Lik sodobnega krščanskega človeka (dr. Valter Dermota), Sodobni miselni tokovi (prof. Alojz Rebula), Psihologija sodobnega odraslega vernika (dr. Anton Trstenjak), Nastavki za verovanje v sodobnem človeku (dr. Anton Trstenjak), Teorija oznanjevanja (prof. Mirko Mahnič), Pristop k sodobnemu človeku (dr. Anton Trstenjak), Praksa oznanjevanja (prof. Mirko Mahnič) in Odrasli vernik kot vzgojitelj svojega otroka pod eksistencialno-globinsko-psihološkim vidikom (dr. Valter Dermota).

V razpravi »Lik sodobnega krščanskega človeka« je predavatelj pod vidikom šesterih vrednostnih kategorij (Eduard Spranger), to je gospodarske, znanstvene, umetniške, politične, npravne in religiozne, na osnovi zgodovinskega razvoja grškega, rimskega, krščanskega iz dobe visokega srednjega veka, renesančno-humanističnega, in razsvetljenjskega človeškega lika (Otto Willmann) prikazal podobo sodobnega krščanskega človeka na zgodovinsko važnem prehodu iz poljedelske kulture v novo industrijsko obdobje.

Predavanje »Sodobni miselni tokovi« je obravnavalo »Miselne tokove v sodobnem svetu« in »Miselne tokove na Slovenskem«. Med miselne tokove v sodobnem svetu sodijo razne oblike ideološkega materializma, tehnokratski utopizem, eksistencializem in potrošniški imanentizem. Pri ideološkem materializmu ločimo najprej Marxov marksizem z razsvetljenjskimi, racionalističnimi, fideističnimi, eshatološkimi in gospodarskimi sestavinami, potem državniški institucionalizem sovjetskega kova v obliki leninizma in stalinizma, nato ultra-marksizem kitajskega tipa in končno razne revizionizme od študentskih skrajnosti do poslanskih obnoviteljev v raznih zapadnih državah. Tehnokratski utopizem ali vera v odrešilno silo tehnike je gledanje na svet, ki preveva osnovno zadržanje tako vzhoda kakor zahoda. Zgolj gmotni napredek v smislu tehnokratskega utopizma vodi h okrnjevanju osebnosti, proti čemer dviga svoj glas tako nihilistični kakor tudi krščanski eksistencializem. Potrošniški imanentizem je končno občutje, da zadoščevanje potreb, brez npravnih norm vodi k počasnemu odmiranju, kljub videzu nenehnih zmag in napredka. Na Slovenskem se je v zadnjih dveh desetletjih, kot odsev miselnih tokov na svetu, pokazalo gibanje okoli »Mladega Marxa«, ki se je potem prelilo v abstraktni eksistencializem. Ves čas pa obvladuje politično obzorje državniški marksizem,

ki je pa bolj ekonomsko usmerjen. Filozofske remeditacije od katoliške strani še ni bilo.

V razpravi »Psihologija sodobnega odraslega vernika« je bila najprej nakazana stroga zavisnost sodobnega človeka od družabnih vplivov okolja, ki je prenapolnjeno z agnosticizmom, relativizmom, pluralizmom, humanizmom, institucionalizmom, konsumcionizmom in tehnologizmom z nihilizmom. Tako sodoben vernik v okolju ne najde naravne pomoči za svojo vero, ga negotovost nravnih norm bega, ga mnogovrstnost duševnih usmerjenosti razdvaja, mu zgolj človeške vrednote zapirajo pogled na krščansko resničnost, ga množica raznih obveznih institucij ali združenj veže, ga težnja po uporabljanju vsak dan na novo odkritih dobrin lovi v svoje mreže in mu vera v tehnični napredek usmerja mišljenje. Vse to pa končno vodi k izničenju osebnosti in k nihilizmu.

V predavanju »Nastavki za verovanje v sodobnem človeku« je bilo nakazano predvsem negativno razpoloženje do verovanja, ki se zaradi agnosticizma kaže v geslu »ne vemo«, pri relativizmu v reku »vse se spreminja«, v pluralizmu »vsak ima svoj prav«, pri humanizmu »ne potrebujemo vere«, v institucionalizmu »nočemo se vezati«, zaradi konsumcionizma »nima interesa« in zaradi tehnologizma »nimamo časa«.

Predavanje »Teorija oznanjevanja« je pokazalo osnovno dejstvo, da človek pričuje najprej s tem, kar je, in šele potem s tem, kar želi povedati. Poslušalce je treba imeti rad in jim skušati storiti na preprost, dobrohoten in plemenit način dobro. Ljudje najbolj rabijo preproste, svetle in odkrite besede. Med osnovne čednosti oznanjevalca sodi delavoljnost, ki vodi k razgledanosti, občutljivi kultiviranosti, nenehnemu posodobljanju vsebine in oblike govora. Nič manj pomembna ni sposobnost za oblikovanje lastnih misli, umetniško ustvarjanje in sposobnost za pismeno izražanje. Govorcu je nujno potreben bogat besedni zaklad, pravilen odnos do jezika, poznanje tujih jezikov, pametno razširjevanje lastnega obzorja s potovanji, z zanimanjem za sodobno literaturo in velik domovinski čut. Ker je oznanjevanje delo za druge, mora oznanjevalec biti dober do otrok, mladih in do tistih, ki so na zatonu življenja. Odlikuje naj ga iskrena družabnost, vera v človeka, vsestranska zmernost ter čut za človekove potrebe.

Razmišljanje »Pristop k sodobnemu človeku« je pokazalo nastavke za verovanje v človeku našega časa. Najprej je bil razčiščen pojem religioznosti v njenih sestavnih delih, v nastanku in rasti vere ter pogojenosti od okolja. Bilo je poudarjeno, da religijska psihologija zaradi svojskega predmeta in zaradi pomanjkanja ustreznih metod zaenkrat ne more dobro napredovati. Vendar pojmovanje človeka kot odprtega sistema tudi na tem torišču odpira nove možnosti. Zaenkrat imamo na voljo osnovne nastavke za verovanje, ki so: človek kot odprto, razdvojeno, dobro, obdano in ogroženo bitje, ter človek kot bitje srečanja. K temu bitju je treba pristopiti kot izvedenec ali specialist kazatelja k Bogu, s posebno spretnostjo »znanosti čakanja«, ki si jo je treba pridobiti v globokem in vztrajnem preišljevanju. Vsekakor je treba najprej preprečiti dosedanje napake pri oznanjevanju, ko so preveč poudarjali nadnaravo in pri tem pozabljali na naravo, dajali prednost razumu in zametovali čustvo, govorili skoraj izključno o Bogu in pri tem odrivali človeka.

Razprava »Praksa oznanjevanja« je obravnavala govorna sredstva kot so obraz, kretnja, drža telesa in posebno še govornico oči; govorne načine kot pozdrav, pogovor, pripovedovanje, predavanje, branje, recitativ in pridiga kot konkretne načine pričevanja; govorne vrednosti kot jakost, višina, ritem, intenzivnost in izgovorjavo soglasnikov in samoglasnikov kot osnovnih sredstev za uspešnost govora in s tem pristopa do človeka.

V predavanju »Odrasli vernik kot vzgojitelj svojega otroka pod eksistenčno-globinsko-psihološkim vidikom« je bilo nakazano, kako je otrok bivanjsko

ogrožen in kako rabi, da mu nekdo dokaže, da brez njega ne more živeti. Nič manj ni važna izkušnja pristne človeške ljubezni v družini (prvo obhajilo) in npravna vzgoja (spoved), ki da otroku občutje lastnega mesta v svetu ter mu nakáže njegove možnosti in meje.

Tako je bila v glavnih obrisih nakazana in razložena problematika sodobnega oznanjevanja krščanstva odraslim ljudem.

Valter Dermota

Kristus v delih Dostojevskega

Uvod

Sto let je minilo, odkar je F. M. Dostojevski (1821—1881) v Firencah dočkal svoj veliki roman *Idiot* (1869). Le-ta ima neko notranje razmerje do *Zločina in kazni*. Potem ko je Dostojevski v *Zločinu in kazni* (1866) pokazal, kako strašne posledice ima človeška »volja do moči«, če je sama sebi namen, je zdaj začel iskati vrednote, ki človeka ne bi vodile k potrjevanju samega sebe, omejenemu na lastni jaz, temveč k tisti najvišji uresničitvi samega sebe, ki je mogoča na zemlji. Prepričan je bil, da je te vrednote našel v pravoslavnem krščanstvu, ki je bilo še ohranjeno med ljudskimi množicami. K religioznosti ruskega ljudstva ga ni vlekla samo neka prirojena zmožnost za sočutje in za dejavno ljubečo pomoč, temveč predvsem to, kako so tu Kristusa čutili kot zares živo osebo in duhovno moč.

Medtem ko Razkolnikov zastopa racionalistično mišljenje prevzetnega zahodnega človeka, ki se ima sam za mero vseh stvari, je Miškin v *Idiotu* njegov protipol, ki se bliža Kristusovemu idealu. Delovanje njegovega duha ni racionalistično, temveč povsem intuitivno — tako zelo intuitivno, da je njegovo razumevanje ljudi in stvari skoraj jasnovidno. Ta jasnovidnost je posledica Kristusove luči, ki v vsakem trenutku in na vsakem kraju zasije, da reši tisto, česar ne more rešiti človek s svojim razumom.

Zato sem dal svoji študiji naslov: *Kristus v delih Dostojevskega*. Skušal bom prikazati, kakšen odnos je imel Dostojevski do Kristusa in kaj mu je Kristus pravzaprav pomenil. Teolog B. Schultze je zapisal: »Če bi hoteli zbrati vsa mesta o Kristusu, ki jih najdemo pri Dostojevskem, ne bi prišli do konca. Potrebno bi bilo ogromno truda in volje, da bi napisali knjigo z naslovom: ‚Dostojevski in Kristus‘«¹.

Torej se ni bati, da bo téma s to mojo študijo izčrpana! Nasprotno! Želim samo, naj bo moja študija pobuda drugim, da se bodo v svojem študiju radi vračali k Dostojevskemu, pa tudi k drugim literatom, zlasti k našim domačim, kot je npr. Ivan Cankar, na katerega je ravno Dostojevski precej močno vplival.

1. Življenjske korenine umetnosti Dostojevskega in njegovega odnosa do Kristusa

Dostojevski je samostojen mislec, religiozen človek in silen umetnik. Resnica, dobrota in lepota se nerazdeljeno spajajo v njegovi dejavnosti. Zares morejo vse tri živeti samo v medsebojni zvezi. Abstraktna resnica je prazna beseda, dobrota brez resnice in lepote pa je samo megleno čustvo, a lepota brez dobrote in resnice je malik. Dostojevskemu so to trije nerazdružljivi pojmi ene absolutne ideje, v Kristusu razodete brezkončnosti človeške duše, sposobne obseči vso brezkončnost božanstva. Ta ideja je najvišja resnica, največja dobrota in najdovršenejša lepota.

¹ B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, 150.

Resnica je dobrota, mišljena s človeškim umom, lepota pa je ista dobrota in resnica, utelešena v živi konkretni obliki. Popolno njeno utelešenje je končni cilj in končna popolnost, zato trdi Dostojevski, da bo lepota rešila svet.² To lepoto pa Dostojevski gleda uresničeno v Kristusu, v najbolj dovršenem človeku, v katerem polnost božanstva prebiva telesno. V Kristusu je resničnost brezkončnosti človeške duše, a iskra te neskončnosti in dovršenosti biva v vsaki človeški duši, celo v človeku, ki je najgloblje padel; tako nas uči krščanstvo, v katerem je živel in iz katerega je upal Dostojevski.

Po poti lepote, v literarni obliki, je življenje pokazal takšno, kot je. Življenje ruskega človeka. Življenje, prepojeno s krščanstvom, življenje brez Boga, življenje, ki samo hoče biti Bog, življenje, ki zaživi ob Luči in se nanovo rodi...

Dostojevski je rojen umetnik. Njegova umetnost je nekaj edinstvenega, zares individualnega, možna samo v umetniku, ki je doživel to, kar je doživel Dostojevski. Rojen v Rusiji je bival v posebnih razmerah in dosegel, česar ni dosegel še noben drug umetnik. Njegova umetnost je ruska; neizmerna in neizoblikovana Rusija ji je vtisnila svoj pečat. Izpoved Dostojevskega je možna samo v Rusiji z njeno širino, z njenimi skrajnimi nasprotji, prepadi in skoki.

Osem mesecev je preživel v preiskovalnem zaporu v Petrogradu in pričakoval smrtno obsodbo. Doživel je grozo predsmrtnih trenutkov, ko je stal na morišču in čakal samo še na to, da ga ustrelijo. V spominih kneza Miškina v romanu *Idiot* se takole spominja tistih trenutkov: »Poglavitne in največje bolečine pa mogoče ne povzročajo rane, temveč, razumete, to, da veste, razumete, za trdno veste, da vam bo čez eno uro, razumete, potem čez deset minut, potem čez pol minute, potem takoj, razumete, vsak čas — duša zletela iz telesa in da ne boste nič več človek in da je to kot pribito, poglavitno je to, da je kot pribito... O tem trpljenju in tej grozi je govoril tudi Kristus«.³

Potem je odšel za štiri leta v sibirski »mrtvi dom« in živel med najnižjimi zločinci. Pojavila se je epilepsija, ki ga je napadala vsak mesec, včasih celo po dvakrat na teden, napadla ga je javno, ga poniževala in strašno mučila, ko je najbolj potreboval moči.

Dostojevski se je vrnil v Rusijo. Tam pa se je z vso naglico širil nihilizem, pripravljal se je boljše vsem, z njim pa tudi strašna revolucija, ki jo je Dostojevski v duhu že gledal pred seboj. Posebno hitro je videl, da bo ruska revolucija do skrajnosti ateistična; predvidel je, da bo ruska revolucija gradila babilonski stolp upornosti proti Bogu ter obetala zemeljski raj in zemeljski kruh vsem, ki se hočejo odpovedati nebeškemu kruhu krščanstva.

Vse to doživljanje in življenje je vtisnilo svoj pečat njegovi umetnosti. Umetnik-mislec, umetnik-metafizik, umetnik-prerok, obenem pa umetnik-kristjan je uporabil literarno vrsto romana. Roman je zrcalo dobe z vseh vidikov, saj podaja poleg široke analize človeške družbe tudi socialno in kulturno sliko dobe in okolja ter je zato važen za študij mišljenja in običajev določene dobe. Roman je skozi čas pokazal silno prožnost, ker se je znal prilagoditi vsem dobam, vsem slogom, vsem družbenim plastem in ukloniti najrazličnejšim tendencam. Danes razumemo pod romanom v pravem pomenu besede umetniško leposlovno delo, ki v širšem obsegu rešuje kako pomembno življenjsko vprašanje.⁴

Dostojevski kot romanopisec ni teoretik in znanstvenik, ampak ustvarja joči umetnik idej. Ideje dobivajo kri in meso v njegovih junakih; ideje so življenje njegovih junakov in njegovi junaki žive od idej. Te ideje so dejavne

² F. M. Dostojevski, *Idiot*, Ljubljana 1959, 482.

³ F. M. Dostojevski, n. d. 31.

⁴ Več o tem glej S. Trdina, *Besedna umetnost*, II. del, Ljubljana 1961, 201—202.

in vzročne; segajo v višji duhovni svet, a obenem uravnavajo življenje in posegajo v resničnost človeštva. Dostojevski postavlja svoje junake drugega proti drugemu, in junaki se razgovarjajo in raznemajo, dokazujejo in razpravljajo, razpravljajo o najglobljih vprašanjih: o Bogu, o nesmrtnosti, o svobodi, o zlu, o smislu življenja, o sreči človeštva. Razpravljajo živahno, ognjevitno, strastno in bistro.

Dostojevski mojstrsko slika, kako v mraku zasije luč. Seveda pa Dostojevski ni absolutni učitelj življenja in zaradi tega ne smemo kar slepo hoditi po njegovi poti. »Dostojevščina« ima namreč v sebi tudi velike duhovne nevarnosti. Ni vsakemu dano, da bi se po tako globokih padcih in dvomih mogel dvigati h Kristusovi luči!

Izidor Cankar izjavlja o Dostojevskem v zvezi z romanom Ponižani in razžaljeni: »Dostojevski je realist. Bravcu razorje dušo kakor krepak orač z ostrim plugom. Vsaka oseba mu je tip, ustvarjen od božje roke, popolnoma drugače kot pa vsi ostali. Splošno človeško slabost in omahljivost je znal Dostojevski utelesiti in jo vsestransko upodobiti, tako da Aljoša resnično živi, dosleden v nedoslednostih, poln vere v svojo moč in večnega kesanja nad svojo slabostjo... Dostojevski mirno, skoraj otroško veruje v dobroto in ljubezen s tisto močno vero, ki more premakniti hribe, veruje tako zelo, da zmaga v njegovem romanu ponižani in razžaljeni s svojo ljubeznijo ponosne in zatirajoče. Kdor tega ne razume, ne razume Dostojevskega in ne zna ceniti velikih prerokov umetnosti. Povsod namreč opazamo, da raste iz genialnosti vera v dobro, ali pa morda narobe; iz vere raste genialnost«.⁵

2. Osrednje vprašanje v delih Dostojevskega

Dostojevskemu je glavni problem eno: Bog in človek. Človeka študira ne le v njegovi zavesti, marveč tudi v njegovi podzavestnosti, človeka med dobrim in zlim, v dvojnosti njegove eksistence, ki ji je lastno odločanje med vero in ateizmom, med Bogom in samim seboj. Zanj kot kristjana velja alternativa: ali človek-Bog (prim. Nietzschejevega »nadčloveka«) ali Bog-človek Kristus.

Po Dostojevskem so prazni zgolj naravni poskusi, organizirati družbo po vnaprej postavljenih načrtih, kakršne zamišlja iracionalna človeška narava, ki brez meja skuša uveljaviti lastno svobodnost, tudi za ceno rušenja vsega in za ceno kaosa. Bistvena trditev Dostojevskega je, da gola človečnost, goli humanizem pride do tega, da sam sebe uniči, napravi samomor, če ga ne razsvetljuje luč od zgoraj, od Kristusa.

Ne gre toliko za socialno obtožbo, tudi ne za nauk in pridigo, marveč za »človeka v človeku«, za »višji realizem«. Dostojevski velikokrat odtegne resničnosti vsakdanjo podobo izkustva, ustvarja mejne situacije, v katerih se razodevajo brezna duše in zadnje posledice idej. Od tu dinamika in značaj katastrofalnosti v poteku dogajanja. To ni nikak filozofski sistem, ampak globoko opazovanje in analiza duš, pa tudi ostro spoprijemanje s časovnimi gibanji (pozitivizem, nihilizem, socializem, predvsem pa ateizem), sploh z vsakršnim nasiljem nad osebnostjo in vsakim pačenjem religiozno osnovane človekove podobe v imenu ideologije.

Rešitev in izhod vidi Dostojevski v sprejemanju trpljenja, v moralni svobodnosti, v ljubezni do bližnjega in v pravoslavju (ortodoksiji). Njegovemu delu dajeta trajno vrednost nepodkupljivo iskanje resnice in plameneč čut za odgovornost glede bodočnosti njegovega ljudstva in celotnega človeštva.

⁵ I. Cankar, Leposlovje — eseji — kritika, 1. knjiga, Ljubljana 1968, 272—274.

Krešo Čvrljak pravi o Dostojevskem: »Bil je to človek, ki je po renesansi prvi učil, da je razum, za katerega zmago so se tako zagrizeno borili vsi ruski revolucionarni demokrati od Bjelinskega do Lenina, največji sovražnik kakršnega koli boja. Ustvarjanje Dostojevskega je neprestan boj zoper goli razum (ratio), za življenje. Nobenih razumskih argumentov nima v tem boju, niti jih ne more imeti. Pri Dostojevskem je samo en argument — hočeš ali nočeš, brez kakršnih koli razlogov... Ponižani in razžaljeni ni samo naslov ene izmed njegovih knjig, ampak tudi središčna téma njegovega ustvarjanja. Zato v romanih Dostojevskega dominira odprt in bojevit humanizem. To je humanizem, ki silovite težnje človeka vodi v smeri k Absolutnemu.«⁶

O Dostojevskem piše tudi Albert Camus. Trajna modernost in neminljivost njegovih junakov, pravi Camus, je v tem, da se »vsi junaki Dostojevskega sprašujejo o smislu življenja«.⁷ V resnici je vprašanje o smislu življenja v romanih Dostojevskega tako močno, da zahteva samo dokončne odgovore. Eksistenca je lažna ali večna; srednje poti ni!

Pritrditi je treba Berdjajevu, ki pravi, da je po Dostojevskem svoboda človeku nekaj najbolj človeškega in najbolj posebnega, bistvenega. »Človek mora iti po poti svobode... toda svoboda prehaja v zločin, svoboda uničuje človeka, ako človek v divjem zagonu svoje svobode noče vedeti za nič drugega kakor samo za človeka. Če ni ničesar višjega od človeka samega, potem tudi človeka ni.«⁸

Središče vsega sveta pomeni Dostojevskemu Kristus; zato kristološka usmerjenost vsega njegovega ustvarjanja. Kot bomo pozneje videli, je imel Dostojevski globoko vero v Kristusa in nekak notranji čut za Kristuša, Kristus je zanj ljubezen, dobrota, blagost, krotkost, duhovna svoboda. Od Kristusa in Cerkve izključuje vse, kar je avtoritativnega in juridičnega. V skrivnosti odrešenja poudarja Dostojevski izključno Kristusov zgled in njegov prerajajoči vpliv, kolikor se ga psihološko zavedamo. O objektivni strani odrešenja molči, čeprav te strani ne tají. Saj mu tudi ni za kako teološko popolnost — to ni bila ravno njegova stvar.

Iz Dostojevskega je med drugim zajemala tudi dialektična teologija, ki se je začela nekako leta 1921 (Gogarten, Brunner, Barth idr.). Utemeljitelj dialektične teologije je Karel Barth. Hotela je biti prva oblika teologije o božji besedi; njeno izhodišče je bila energična reakcija zoper liberalno teologijo. Dialektični teologi so bili prežeti s skrbjo za dušno pastirstvo in za duhovno krizo, ki jo je sprožila vojna. Opirali so se na Kierkegaarda, F. Overbecka, Dostojevskega in druge. Z močnim naglasom so govorili o božji transcendenci nasproti slehernemu človeškemu spoznanju in delovanju, vključno religiji; poudarjali so dalje suverenost božjega razodetja v Jezusu Kristusu, avtoriteto svetega pisma. Naglašali so, da se človek kot grešnik, celo kot verujoč človek, pred Bogom vedno znajde s praznimi rokami. S tem pa so se seveda spet navezali na nauk reformatorjev. V mnogočem pa jim tudi katoliški teolog pač rad pritrdi.

Karl Barth takole utemeljuje dialektično teologijo: Dialektika nastane z negativnostjo, s »kritično negacijo«. V smrti in vstajenju Jezusa Kristusa Bog sam zanika človeka. Tako postane jasno, da v človeku obstoji razmerje do Boga le toliko, kolikor Bog človeka »odstrani« (aufhebt). Ko nas Bog sodi, pride k nam njegova milost; v »ne« njegove jeze zaznamo »da« njegovega usmiljenja. Celotna človekova eksistenca, vključno njegova religija, je podvr-

⁶ K. Čvrljak, Životna filozofija likova u romanima F. M. Dostojevskog, v: Crkva u svijetu 4/1969/181—194.

⁷ Navaja K. Čvrljak, n. d. 182.

⁸ Navaja K. Čvrljak, n. d. 183.

žena temu božjemu »ne«. Ta kritična negacija postavlja določeno distanco (Distanz). Smrtna črta (Todeslinie) loči Boga in človeka, čas in večnost; med Bogom in človekom je »neskončna kvalitativna razlika« (Kierkegaard). Bog se ne da najti ne v izkustvu ne v historični količini. Bog se daje nepreračunljivo.

Bog se je v Jezusu Kristusu razodel kot popolnoma drug, kot neznani Bog... Celó v najglobljem občestvu Boga s človekom ostane Bog Bog in človek prah in pepel. Njuno srečanje je možno le v čudežu in paradoksu vere... Le križ premosti distanco med Bogom in človekom.⁹ In res je v delih Dostojevskega marsikatera prvina za tako pojmovano »dialektično teologijo«.

3. Vera kot odnos do Kristusa

Odnos do neke osebe se kaže v tem, da tisto osebo najprej iščemo, potem spoznamo in nazadnje sprejmemo tako, da postane del nas in da se bitno povežemo z njo. Ta odnos ali življenjski stik z neko osebo imenujemo z drugo besedo tudi vera.

Bratko Kreft se sprašuje o Dostojevskem: »Ali je res našel trajno in trdno vero v sebi pred smrtjo, ni nikjer prepričljivo dokazano... Dostojevski je najstrastnejši bogoiskatelj, kar jih pozna svetovna književnost, pri katerem pa ni jasno, ali ga je našel ali ne. Odgovor na to bi mogel dati le tretji del Bratov Karamazovih.«¹⁰

Henri de Lubac odgovarja, da je krščanstvo Dostojevskega avtentično, to se pravi, da izhaja iz evangelija, ki ga je Dostojevski stalno prebiral, ga meditiral in se z njim popolnoma preprijal.¹¹ Dalje pravi H. de Lubac, da je Dostojevski v Kristusu gledal avtorja in poslanca duhovne svobode,¹² kakor lepo izjavlja starec Zosim: »Na zemlji pa je res tako, kakor da blodimo, in ko bi ne bilo pred nami dragocenega obraza Kristusovega, bi se čisto zgubili in propadli, kakor je propadel človeški rod pred vesoljnim potopom.«¹³

Franc Grivec po pravici piše: »Dostojevski je na sebi izkušal in doživljal vso krutost ruske zgodovine in ruske prirode. Pregarstvo v Sibirijo in ječo v družbi zločincev je prenašal v duhu krščanske spokornosti kot kazen za grehe... A v mračni ječi med zločinci, v mraku trpljenja in ponižanja mu je tem jasneje zažarela luč Kristusova. Luč Kristusova mu je sijala iz evangelija, luč Kristusova mu je živo zasvetila iz duš preprostega naroda, ko je gledal, da celo v zločincih izmed preprostega ljudstva še žari krščanska vera, jim sveti in jih očiščuje. In poslej mu skozi vse mračne viharje njegove duše in njegove umetnosti, skozi vse muke njegovega življenja sije odrešilna in oživljavača luč Kristusova... Ta luč v vsakem, tudi najbolj zavrženem človeku odkriva podobo božjo in vnema k sočutni dejavni ljubezni do bližnjega... v groznih slutnjah najstrašnejše in najstrastnejše revolucije se je toliko bolj strastno in krčevito oprijemal preproste vere v Kristusa.«¹⁴

Vera Dostojevskega je močna, vztrajna tako zelo, da bi lahko uporabili izraz »fanatična«, če ne bi ta izraz kazal na slepo vero. Aljoša v Bratih Karamazovih zatrjuje Rakitinu: »Veroval sem, verujem, hočem verovati in bom veroval.«¹⁵

⁹ Več o tem glej H. Bouillard, v LThk III/1959/335.

¹⁰ B. Kreft, v komentarju k Bratom Karamazovim, II. del, Ljubljana 1957, 588.

¹¹ Prim. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1945³, 322.

¹² Prim. H. de Lubac, n. d. 319.

¹³ F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, I. del, Ljubljana 1957, 428.

¹⁴ F. Grivec, *Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev*, Ljubljana 1931, 8—9 (pos. odtis iz BV 11 [1931]).

¹⁵ F. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, I. del, Ljubljana 1957, 456.

Starec Zosim govori o veri do konca: »Veruj do konca, tudi če bi nanoslo tako, da bi se odvrnili vsi drugi na zemlji in bi ti edini ostal veren: tudi tedaj prispevaj svojo žrtev in hvali Boga, ti edini, ki si ostal. In če se vaju najde dvoje takih — glej, tedaj je to že cel svet, svet žive ljubezni; ganjeno objemita drug drugega in hvalita Gospoda, kajti njegova resnica se je spolnila, čeprav samo v vaju dveh.«¹⁶

Dostojevski je veroval, da ni nič bolj simpatičnega in nič bolj človeškega, kot je Kristus. Starec Zosim razlaga svojemu »učencu« Aljoši Karamazovu: »Ne boj se ga. Strašen je pred nami z veličino, grozen z visokostjo svojo, toda milostljiv je neskončno, iz ljubezni do nas nam je postal enak in se veselil z nami ter spreminja vodo v vino, da bi radost gostov ne prenehala...«¹⁷

»Dostojevski ne loči vere v Boga od vere v Kristusa. Bog, ki triumfira v njegovi duši, mu niti za trenutek ne dá misliti, da bi bil ta Bog nekaj drugega kot Jezus Kristus.«¹⁸ To direktno izrazi v Idiotu, kjer pravi Lizaveta Prokofjevna: »V Boga ne verujejo, v Kristusa ne verujejo.«¹⁹ To prepričanje je Dostojevskemu dajalo v veliki meri sveto pismo, ki ga je kot redko izjemo in s posebnim dovoljenjem smel vzeti s seboj tudi v sibirsko pregnanstvo. Ta knjižica je sestavljala ves njegov zaklad; ko se je zvečer vračal z mučnega dela do smrti utrujen, je segel v ta zaklad in bil potolažen. Bral je evangelij, ga ponovno bral, meditiral, tako da je bilo sleherno vlakno njegovega bitja prepojeno z evangeljsko mislijo. Odslej Dostojevski niti pomislil ni, da bi ga evangelij mogel kdaj zapustiti, in narobe, da bi on kdaj skušal zapustiti veselo oznanilo.

V Zapiskih iz mrtvega doma takole piše o svetemu pismu: »Meni je neki kaznenec, iz srca mi vdan človek (to pripovedujem brez prenapetosti), ukradel sveto pismo, edino knjigo, ki je bila dovoljena na prisilnem delu; še takoj tisti dan mi je to sam priznal, pa ne iz skesanosti, temveč zato, ker sem se mu zasmilil, ko sem jo tako dolgo iskal.«²⁰ V romanu Bratje Karamazovi polaga starcu Zosimu na usta besede: »Kakšna knjiga, o Gospod, je sveto pismo, kak čudež in kakšna moč sta z njim dana človeku! To je prava slika sveta in človeka in človeških značajev in vse je imenovano in naznačeno za vse večne čase. In koliko skrivnosti je tu razrešenih in odkritih.«²¹

Dostojevski je upal, da bo v zadnjih letih svojega življenja napisal knjigo o Jezusu Kristusu. Toda smrt ga je prehitela; na smrtni postelji, ko je bil sam v sebi prepričan, da bo umrl, je poprosil svojo ženo, naj mu prinese evangelij: »Vem, da bom danes umrl! Prižgi svečo, Anja, in daj mi novi testament.« Prinesla mu je novi testament, ki mu ga je bila podarila gospa Fonvizina v Tobolsku, ko je bil na poti v sibirsko katorgo.

Dostojevski je na slepo odprl knjigo in poprosil ženo, naj mu nekaj prebere. Prebrala mu je mesto iz evangelija po Mateju, v katerem so bile besede: »Ne zadržuj me!«

¹⁶ F. M. Dostojevski, n. d. 429.

¹⁷ F. M. Dostojevski, n. d. 483.

¹⁸ H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1945³, 311: »Dostojevski ne sépare pas la foi en Dieu de la foi au Christ. Le Dieu qui triomphe en son âme, pas un instant l'idée ne lui viendrait qu'il pût être autre chose que le Dieu de Jésus.«

¹⁹ F. M. Dostojevski, *Idiot*, Ljubljana 1959, 363.

²⁰ F. M. Dostojevski, *Zapiski iz mrtvega doma*; *Zapiski iz podpodja*, Ljubljana 1962, 29.

²¹ F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, I. del, Ljubljana 1957, 389.

»Ali vidiš, Anja? Ne zadržuj me, to se pravi, da moram umreti,‘ je rekel moj mož in zaprl knjigo.«²² Ob pol devetih zvečer, 27. januarja 1881 je Dostojevski umrl.

Dostojevski je pojmoval vero kot nekaj preprostega; v luči vere je vse jasno in posvečeno. Verovati se pravi, verjeti, da ni nič lepšega, bolj globokega, bolj simpatičnega, bolj razumljivega, pogumnejšega, tudi ničesar popolnejšega, kot je Kristus; in ne samo, da ni, ampak tudi biti ne more. Še več! Tudi če bi mi kdo rekel, da je Kristus zunaj resnice, oziroma da je resnica zunaj Kristusa, bi rajši ostal s Kristusom kot pa z resnico.²³ »Ampak ali mi niste ravno vi govorili, da bi rajši ostali pri Kristusu kakor pri resnici, če bi vam kdo matematično dokazal, da je resnica zunaj Kristusa? Ali ste mi to rekli? Ali ste mi tako rekli.«²⁴ opominja Šatov Stavrogina. To so besede, s katerimi je Dostojevski izpovedal svojo živo vero v Kristusa, čeprav zvenijo paradokсно!

4. Molitev kot življenjski stik s Kristusom

Dostojevski je globoko umeval smisel molitve; molitev ni neko »žlobudranje« na pamet naučenih molitvenih obrazcev, ampak je življenje, v katerega vsak čas posveti neka nova resničnost.

Starec Zosim v Bratih Karamazovih takole opominja svojega učenca: »Mladič, ne pozablaj molitve. V tvoji molitvi, če je iskrena, se bo vsakikrat zasvetilo novo čustvo in v njem tudi nova misel, ki je prej nisi poznal in ki ti bo dala novega poguma; in razumel boš, da je molitev vzgoja. Zapomni si tudi tole: sleherni dan, kadar koli moreš, ponavljaj sam pri sebi: ‚O Gospod, usmili se vseh, ki so danes stopili predte.‘ Zakaj vsako uro in vsak trenutek se jih na tisoče poslovi od svojega življenja na tej zemlji in njih duše stopajo pred Gospoda — in koliko jih je med njimi, ki so se ločili od zemlje osamljeni, da nihče ni vedel, v tugi in tegobi, ker ne bo nihče žaloval za njimi in morda vobče nihče ne ve, ali so živeli ali ne. In glej, nemara se vzdigne z drugega konca zemlje tvoja molitev za pokoj njegove duše, čeprav ga nisi niti poznal, kakor tudi on ne tebe. Kako milo bo njegovi duši, ki bo v strahu stala pred Gospodom, če bo tisti mah začutila, da moli nekdo tudi zanj in da je ostalo na zemlji človeško bitje, ki ljubi tudi njega.«²⁵

Ko Mitja Karamazov gleda v daljavo, kako se mu približuje Sibirija, strašna in smrtonosna, domovina preganjanih in tistih, ki jih je družba zavrgla, kraj, ki »iz človeka izsesa življenjsko moč, požre živce njegovi duši, jo zastraši in potem pravno izsušeno mumijo na pol poblaznega človeka razkazuje kot zgled poboljšanja in skesanosti«,²⁶ premišljuje in moli: »O Gospod, daj človeku, da se raztaja v molitvi! Kako naj bom tam, pod zemljo, brez Boga? ... Ako preženejo Boga z zemlje, ga bomo mi srečali pod zemljo! Kaznjenec brez Boga biti ne more, še manj od onega, ki ni kaznjenec! In tedaj bomo mi,

²² J. Lavrin, F. M. Dostojevski, Maribor 1968, 154; Lavrin ne navaja, kje je dobil to poročilo o smrti Dostojevskega.

²³ Navaja H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1945; dobil pri H. Troyat, *Dostoievski*, 1940, 235—236; prim. tudi B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, 177.

²⁴ F. M. Dostojevski, *Besi*, Ljubljana 1960, 294.

²⁵ F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, I. del, 425; bolje je, da prevedemo ... ne pozablaj na molitev, kot pa: ... ne pozablaj molitve.

²⁶ F. M. Dostojevski, *Zapiski iz mrtvega doma; Zapiski iz podpodja*, Ljubljana 1962, 24.

podzemeljski ljudje, iz neder zemlje zapeli tragično himno Bogu, pri katerem je radost! Naj živi Bog in njegova radost! Ljubim ga!«²⁷

Kristjani še vedno dajemo v nekem oziru največji poudarek tako imenovani prosilni molitvi. Ko pa neko stvar dosežemo ali dobimo, se večkrat niti ne spomnimo, da bi se zanjo Bogu zahvalili; še težje se zgodi, da bi se zahvalili, ako nam Bog pošlje trde preizkušnje, nadloge! Dostojevski pa nam daje tudi za zahvalno molitev lep primer v romanu Ponižani in razžaljeni. Oče Nikolaj Sergejič se zahvaljuje Bogu za prestane težave: »O, ljubi Bog, hvala ti za vse, za vse, tudi za tvoj gnev in za tvojo milost... In za tvoje sonce, ki nas je obsijalo sedaj po huđi uri! Pa tudi za ta trenutek bodi zahvaljen! O, naj bomo ponižani, naj bomo razžaljeni, samo da smo spet skupaj, in naj le slavijo zmago ponosneži in napuhnjenjci, ki so nas ponižali in razžalili. Naj le mečejo kamenje v nas!«²⁸

Molitev je upanje, sreča. Mati Razkolnikova piše svojemu sinu: »Še moliš k Bogu, Rodja, kakor nekdanje dni, in veruješ v dobroto našega Stvarnika in Odrešenika? V srcu me je zate strah, da bi te ne bilo obšlo novodobno modno brezverstvo? Če je tako, tedaj molim zate. Spomni se, ljubček, kako si v otroških letih, ko je bil tvoj oče še živ, na mojih kolenih čebľjal svoje molitvice in kako smo bili takrat vsi srečni.«²⁹

V vseh delih Dostojevskega je čutiti molitveno razpoloženje, tisto, po čemer sprašuje Razkolnikov Poljenko, Sonjino sestro: »A moliti znate?« ,O, seveda znamo! Zdavnaj; jaz, ki sem že velika, molim zase, Kolja in Lidočka pa z mamico skupaj naglas, najprej molijo Molitev k Materi božji, potem drugo molitev: O Bog, odpusti sestrici Sonji in jo blagoslovi, in potem še: O Bog, odpusti našemu drugemu očku in ga blagoslovi, kajti naš prvi očka je umrl, ta je naš drugi, vendar molimo tudi zanj.«

Polja, meni je ime Rodion; pomolite kakšenkrat tudi zame, za hlapca božjega Rodiona — nič drugega.³

„Vse svoje žive dni bom molila za vas,“ je deklica vroče obljubila in se mahoma spet zasmejala, planila k njemu in ga vnovič krepko objela.«³⁰

Po Dostojevskem ni samo človek tisto bitje, ki moli k Bogu, ampak »vse moli k Bogu«,³¹ kakor pravi Starec Zosim v svojih spominih na mladostna leta. Moli vsa narava, moli ves kozmos, ker je s človekom vred posvečen.

5. Življenje brez vere v Kristusa

Dostojevski je veliko trpel zaradi tega, ker so njegovi sodobniki socialisti-ateisti mislili, da se v življenju dá hoditi brez Kristusa in graditi ter urejati družbo brez Kristusa.

Starec Zosim pravi: »Oni mislijo pravično urediti življenje, toda ker so zavrgli Kristusa, bo konec ta, da bodo preplavili svet s krvjo, kajti kri kliče kri in tisti, ki izdere meč, pogine od meča. In če ne bi bilo obljube Kristusove, bi iztrebili drug drugega vse do poslednjih dveh ljudi na zemlji. In ta poslednja dva bi v svoji ošabnosti ne znala udržati drug drugega, tako da bi zadnji pokončal predzadnjega in nato še samega sebe. In tako bi se res zgodilo, če ne bi bilo obljube Kristusove, da bo zaradi krotkih in ponižnih to zlo zaustavljeno... Posmehljivce same bi vprašal: „Ako so naše sanje prazne, kdaj boste po tem zakonu vi postavili svojo zgradbo in si pravično uredili življenje

²⁷ F. M. Dostojevski, Bratje Karamazovi, II. del, Ljubljana 1957, 305.

²⁸ F. M. Dostojevski, Ponižani in razžaljeni, Ljubljana 1958, 377.

²⁹ F. M. Dostojevski, Zločin in kazen, Ljubljana 1964, 47.

³⁰ F. M. Dostojevski, n. d. 211.

³¹ F. M. Dostojevski, Bratje Karamazovi, I. del, Ljubljana 1957, 393.

brez Kristusa, samo s pomočjo svojega razuma? 'Kamen, ki so ga zidarji zavrgli, je postal vogelni kamen.'³²

Podobno vzklika Lebedev v romanu *Idiot*: »Zdaj vas izzivam vse skupaj, vse brezbožnike: s čim mislite rešiti svet in v čem ste našli zanj normalno pot — vi, ljudje znanosti, industrije, asociacije, delavske mezde in vsega drugega? S čim? S kreditom? Kaj pa je sploh kredit? Kam vas bo pripeljal kredit?«³³

Dostojevski v starcu Zosimu nadaljuje: »Ti se obračajo po znanosti in si hočejo urediti življenje samo s pomočjo svojega razuma, toda brez Kristusa, kakor nekdanj, in so že razglasili, da ni zločina in da greha ni več. In po njihovem pojmovanju je tudi to pravilno, kajti če nimaš Boga, kako je potlej moč govoriti o zločinu? ... Rusijo pa bo Gospod rešil, kakor jo je že mnogokrat. Iz ljudstva bo prišla rešitev, iz njegove vere in njegove ponižnosti. Očetje in učitelji, čuvajte vero ljudstva, kajti to niso puhle sanje.«³⁴

Oče Paisij dopolni to misel, ko mlademu Aljošu daje nasvete za življenje: »Pomni mladenič neprestano, da je posvetna učenost, ki se je združila v veliko silo, zlasti v zadnjem stoletju, prereševala vso nebeško dediščino, ki nam je zapuščena v svetih knjigah, in da neusmiljena analiza učenjakov tega sveta ni prizanesla prav ničemur vseh nekdanjih svetinj. Toda prereševali so samo dele, celoto pa so prezrli, da se mora človek kar čuditi tolikšni slepoti. Kajti celota stoji pred njihovimi očmi neomajna kakor prej in peklenska vrata je ne bodo premagala. Ali mar ni živela devetnajst stoletij, ali mar ne živi še zdaj v vzgibih posameznih duš in v vzgibih ljudskih množic? Celo v vzgibih prav teh bogatajcev, ki so vse razrušili, živi neomajna kakor nekdanj! Ker tudi tisti, ki so zatajili krščanstvo in se upirajo proti njemu, so v svojem bistvu ohranili isti Kristusov obraz in so taki tudi ostali, kajti do današnjega dne nista mogla ne njihova modrost ne žar njihovega srca ustvariti človeku in njegovemu dostojanstvu drugega, višjega obraza, nego je obraz, ki ga je pokazal Kristus v davnih dneh.«³⁵

Šatov v *Besih* ugotavlja, da je socializem, ki ga je v času Dostojevskega gradila Rusija, »že po svojem bistvu ateizem, ker ravno on oznanja, in sicer od vsega začetka, da je ateistična ureditev in da se misli uravnjavati izključno samo po načelih znanosti in razuma. Razum in znanost sta v življenju narodov od nekdanj, zdaj in v začetku sveta, izpolnjevala samo podrejene in uslužnostne naloge; in tako jih bosta izpolnjevala do konca sveta... Še nikoli ni bilo naroda brez religije, se pravi brez nazorov o dobrem in zlu. Vsak narod po svoje pojmuje zlo in dobro in svoje lastno zlo in dobro... Še nikoli ni mogla pamet opredeliti zlo in dobro ali še celo ločiti zlo od dobrega, pa čeprav samo približno; nasprotno, zmeraj ga je sramotno in klavrno zamešavala; znanost pa je dajala odgovore s pestjo. V tem se je zlasti odlikovala na pol znanost, najstrahotnejši bič človeštva, hujši od kuge, lakote in vojske, ki je bil do sedanjega stoletja neznan. Na pol znanost, to je despot, kakršnega do zdaj še nikoli ni bilo. Despot, ki ima svoje svečenike in sužnje, despot, ki se mu je vse poklonilo z ljubeznijo in praznoverjem, kakor si ga do danes ni mogoče misliti, da pred njim trepetajo celo sama znanost in mu sramotno pritrjuje.«³⁶

Zanimivo je, da Dostojevski ni očital tako imenovanega brezverstva ali razkristjanjevanja samo ruski socialistični družbi, ampak tudi katoliški Cerkvi. Knez Miškin v *Idiotu* strašno ostro obsoja zahodno Cerkev: »Katolištvo je

³² F. M. Dostojevski, n. d. 424.

³³ F. M. Dostojevski, *Idiot*, Ljubljana 1959, 472.

³⁴ F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, I. del, Ljubljana 1957, 421.

³⁵ F. M. Dostojevski, n. d. 230.

³⁶ F. M. Dostojevski, *Besi*, Ljubljana 1960, 294—295.

vendar nekrščanska vera!... To je prvič, drugič pa je rimsko-katoliška vera celo slabša od samega brezboštva, tako je moje mnenje... Ateizem samo oznanja nič, katolicizem pa gre še naprej: oznanja izmaličenega Kristusa, ki ga je sam popačil in osramotil, nasprotje Kristusa! Oznanja antikrista, to vam prisežem, to vam zagotovem! To je moje osebno in že davno prepričanje, ki me je samega izmučilo... Rimski katolicizem veruje, da se Cerkev brez vesoljne državne oblasti ne bo obdržala na zemlji: in vpije: Non possumus! Po mojem rimski katolicizem ni vera, temveč popolno nadaljevanje zahodnega rimskega imperija, in v njem je vse podrejeno tej misli, začenši z vero. Papež je zasedel zemljo, posvetni prestol in pograbil meč; odslej gre vse v tej smeri, samo meču so dodali še laž, lisjaštvo, prevaro, fanatizem, praznoverje, hudodelstvo, poigrali so se z najsvetejšimi, najpravičnejšimi, najprostodušnejšimi, najbolj gorečimi človeškimi čustvi; vse, prav vse so zamenjali za denar, za nizkotno posvetno oblast. In to naj bi ne bil antikristov nauk?! Kako pa naj bi ne nastal iz tega ateizem? Ateizem so oni povzročili, samo rimsko-katoliška vera! Ateizem se je začel predvsem pri njih: Ali so mogli verjeti sami sebi? Utrdil se je iz odpora nasproti njim; rodil se je iz njihove zlaganosti in duhovne nemoči! Ateizem! Pri nas ne verujejo šele samo nekateri izjemni stanovi... ki so izgubili korenine; tam, v Evropi, so pa že strahotne množice navadnega ljudstva začele izgubljati vero — najprej iz nevednosti in laži, zdaj pa že iz fanatizma, iz sovraštva do Cerkve in krščanstva.«³⁷

Ivan Petrovič ublaži to sodbo, ko odgovarja Miškinu: »Tudi v njihovi Cerkvi so zastopniki, ki so vredni vsega spoštovanja in so krepostni...«³⁸ Glede na nepričakovani odgovor hoče knez Miškin vsaj malo omiliti svojo prestrogo trditev: »Saj nisem nič rekel glede posameznih zastopnikov Cerkve. Govoril sem o rimsko-katoliški veri v njenem bistvu, govorim o Rimu. Ali more Cerkev popolnoma izginiti; tega nisem nikoli trdil!... V odpor zahoda mora zasijati naš Kristus, ki smo ga mi ohranili in ga oni sploh poznali niso.«³⁹

Krščanstvo Dostojevskega je enostransko, preveč idealizirano, abstraktno in ni brez nekega čustvenega naglasa; je odločno nacionalno (»ruski Bog«, »ruski Kristus«) in mu manjka univerzalnosti. Šatov v Besih vzklika: »Verujem, da bo prihodnjič prišel Kristus na svet v Rusiji... Verujem...«⁴⁰ Šatov nadaljuje: »Edini narod 'bogonosec' je ruski narod...«⁴¹

Mislím, da gre pri Dostojevskem resnično za neki mesijanski kompleks (vsaj s stališča »ruskega Kristusa«), ki ga omenja tudi Bratko Kreft v komentarju romana Ponižani in razžaljeni: »Povedano po Freudu: gre za umetniški mesijanski kompleks, ki ga je čutiti v vsem delu in življenju Dostojevskega, ki ga pa najdemo tudi pri drugih, kakor npr. pri Levu Tolstoju, pri nas pa morda najbolj pri Cankarju.«⁴²

Poglejmo, kaj je vzrok, da je Dostojevski obsojal katoliško Cerkev na zahodu. Dostojevski je bil veren sin ruskega pravoslavja. Pravoslavno bogoslovje uči, da je Kristus edini poglavar svoje Cerkve in sicer je nevidni poglavar Cerkve. Tako je Cerkev v prvi vrsti nevidna, mistična družba. Ude take Cerkve družijo med seboj samo nevidne vezi, vezi vere in ljubezni. To pojmovanje so izrecno učili ruski »slavjanofili«.

Glavni slavnajofilski teolog je bil laik Homjakov (1804—1860), ki je učil, da je Cerkev duhovni, ne pa pravni ali hierarhični organizem. Je duhovna

³⁷ F. M. Dostojevski, *Idiot*, Ljubljana 1959, 682.

³⁸ F. M. Dostojevski, n. d. 682.

³⁹ F. M. Dostojevski, n. d. 683.

⁴⁰ F. M. Dostojevski, *Besi*, Ljubljana 1960, 298.

⁴¹ F. M. Dostojevski, n. d. 297.

⁴² F. M. Dostojevski, *Ponižani in razžaljeni*, Ljubljana 1958, 426.

zveza vernikov. Zgrajen je na bratstvu, svobodi in ljubezni; organizem ljubezni in resnice, svoboda v edinstvu in edinstvo v svobodi, sinteza edinstva in svobode v ljubezni. Nositelj pravovernosti in merilo je soglasje vernega ljudstva, ruski narod. To je nauk, praksa pa nikakor ni takšna. Dejansko se tudi v ruski Cerkvi hierarhija uveljavlja! O katoliški Cerkvi so imeli napačne pojme predvsem zato, ker niso upoštevali, da je tudi po nauku katoliške Cerkve edina (nevidna) glava Cerkve Kristus. Papež je le Kristusov namestnik, bolje rečeno, Kristusovo orodje!

Iz »slavjanofilskega« pojmovanja je izhajal tudi Dostojevski. Preprosti ruski narod je izvoljeno božje ljudstvo, je bogonosec (teoforos) ali nosivec Kristusa (kristoforos). Šatov v Besih ugotavlja: »Če velik narod ne veruje, da je v njem samem resnica (ravno in izključno v njem edinem), če ne veruje, da je edino on sposoben in poklican, da vse prebudi od mrtvih in jih reši s svojo resnico, potem se neutegoma sprevrže v etnografsko gradivo, ne pa v veliko ljudstvo. Resnično velik narod se ne more nikoli sprijazniti s podrejeno vlogo v človeštvu ali celo z vodilno, temveč edinole in samo s prvo. Kdor izgubi to vero, ta že ni več narod. Vendar je resnica ena sama in potemtakem more izključno en sam narod med narodi imeti pravega Boga, pa tudi če imajo drugi narodi svoje posebne in velike bogove. Edini narod 'bogonosec' je ruski narod...«⁴³

Kdor veruje v Boga, veruje tudi v božje ljudstvo. Moč žive vere in duhovna sila ruskega naroda je edina zmožna spreobračati brezverce. Vodilno vlogo ima meništvu, pa ne kot pravna, ampak samo kot moralna avtoriteta, kot zgled krščanskega življenja. Hierarhije Dostojevski sploh nikjer ne omenja!

Zanimivo je, da Dostojevski ne poudarja liturgičnih obredov, na katere je ljudstvo tako močno navezano. S tem se Dostojevski približuje ruskim nihilističnim sektam, ki so se deloma razvile iz staroverstva kot posledica upora proti hierarhiji (razkol v 17. stol.). Slavjanofili pa so vedno grajali preveliko »obrednost« ruske ljudske vernosti.

Od tu izvira odpor Dostojevskega do socializma, do katoliške Cerkve in zlasti do papeštva, češ da vse to skupaj soglasno uveljavlja razkristjanjeno družbo, katero obvladujejo nasilstvo in zgolj zunanja avtoriteta.

Franc Grivec pravi, da je Dostojevski najstrašnejše obsodil katoliško Cerkev s svojo »pesnitvijo« o Velikem inkvizitorju. »To je do blasfemične skrajnosti pretirana slavjanofilska karikatura katoliške Cerkve... Dostojevskemu samemu se je ta karikatura zdela prestrašna; zato jo je podtaknil ateistu Ivanu Karamazovemu... Čudno je, kako je mogel veliki človekoljub Dostojevski ponavljati tako strašno obsodbo katoličanstva. A dejstvo je; ne da se tajiti.«⁴⁴ Približno dve desetletji kasneje po tej izjavi ugotavlja Grivec v svoji knjigi Kristus v Cerkvi sledeče: »Protikatoliška barva 'Velikega inkvizitorja' je zunanja forma in posoda, ki naj krščanski ideji daje večjo nazornost in učinkovitost proti ruskemu brezverstvu in socializmu. V notranji zvezi z vsebino 'Bratov Karamazovih' pa ima 'Veliki inkvizitor' še globlji smisel. Kristus velikega inkvizitorja ni niti historični Kristus niti Kristus krščanske Cerkve in tradicije, marveč enostranska slika Kristusova, ki nima srca za povprečnega človeka. To je Kristus brezverca, ki bi rad še veroval v Boga, a odklanja Boga kot stvarnika in torej božje stvarstvo, odklanja sploh vsako Cerkev in vsako cerkveno, konfesionalno krščanstvo. Tak polovičarski brezverec je Ivan Karamazov. Tako brezverstvo so sistematično širili deisti 18. stoletja, ki so odklanjali vsako božje poseganje v stvarstvo, zametali čudeže, razodetje in

⁴³ F. M. Dostojevski, Besi, Ljubljana 1960, 296—297.

⁴⁴ F. Grivec, Dostojevskij o pravoslavju in katoličanstvu, v: Čas 12/1918/8.

vsako Cerkev. To brezverstvo še danes životari v raznih oblikah in se rado oprijemlje enostransko prikrojene Kristusove podobe in predstave o Bogu. Takim polovičarskim brezvercem in še bolj polovičarskim kristjanom more biti 'Veliki inkvizitor' pogodu. A napačno je, če ga enostransko obračajo proti katoliški Cerkvi, ker je po svoji značilni vsebini dejansko naperjen proti vsakemu cerkvenemu krščanstvu in proti vsem Cerkvam...⁴⁵

Težko je najti v teološki literaturi takšen protest proti Bogu, kakršnega je izrekel Ivan Karamazov v svoji legendi o Velikem inkvizitorju. Z Bogom se kar poigrava; kliče ga na odgovornost zaradi nedovršenosti in tiranije njegovega sveta. Strinjam se z Berdjajevim, ki pravi, da ta Ivanov revolt kot tudi revolt ostalih ruskih socialistov ni v bistvu prvenstveno usmerjen v negacijo božje eksistence, ampak je izraz boja proti bednemu položaju človeka na zemlji.⁴⁶

V sodbi glede Dostojevskega moramo biti previdni. »Veliki inkvizitor« je morda najsjajnejši odlomek romana Bratje Karamazovi; to se pravi, umetniško najbolj dovršen. Zato je treba Dostojevskega ravno v tem odlomku vzeti kot umetnika in samo umetnika, ker se kot mislec tu ni izkazal. Kaj hočem s tem reči? »Veliki inkvizitor udarja in črni katolicizem zaradi neke apoteoze pravoslavja na račun ponižanega katolicizma.«⁴⁷

Treba je tudi upoštevati, da je Dostojevski pač živel v okolju, ki je mrzilo katolištvo in žvelo v predsodkih. Tudi veliki Newman je menil, da so papeži antikristi, a je potem videl, da to ni res. Seveda pa s tem ne pravimo, da ni človeških slabosti! A se je treba vprašati, ali ni mogoče več zla v drugih delnih Cerkvah (škofijah in skupinah škofij) kakor pa v rimski Cerkvi, kamor je Dostojevski naperil svojo ost? Koliko dobrega je sprožil Rim, medtem ko je druge bilo dostikrat silno mrtvilo! Papeži so bili mnogokrat bolj sveti kot pa drugi voditelji Cerkva, tudi mnogokrat veliko bolj napredni v dobrem smislu; tudi so mnogo več storili v socialnem pogledu kakor pa vse druge zahodne delne Cerkve, pa mislim, da v veliki meri tudi vzhodne!

To je priznaval tudi veliki ruski filozof in teolog vesoljnega cerkvenega edinstva Vladimir Solovjev (1853—1900). Z Dostojevskim so ga spajale žive idejne in prijateljske vezi. V svoji knjigi »La Russie et l'église universelle«, ki je nekakšna trilogija, zelo veliko govori o vzhodni in zahodni Cerkvi. Z znano rusko legendo o svetem Nikolaju in sv. Kasijanu živo ponazori stanje obeh Cerkva.

Sveti Nikolaj in sveti Kasijan, pripoveduje ruska legenda, sta bila poslana iz nebes, da pregledata zemljo. Nekega dne, ko gresta po cesti, opazita siromašnega kmeta, kako je s senom natovorjenim vozom zavozil globoko v blato. Zastonj se je mučil, da bi konji izvlekli voz. Pa pravi sv. Nikolaj: »Kasijan, pomagajva temu dobremu človeku!« »Bog me obvaruj, da ne zamažem svoje halje,« odvrne sv. Kasijan. »Počakaj me torej, ali bolje, pojdi naprej po poti brez mene,« pravi sv. Nikolaj in stopi v blato in pomaga kmetu, da izvleče voz.

Ko je naposled sv. Nikolaj dohitel svojega brata Kasijana, je bil ves blaten in njegova obleka je bila kakor obleka kakšnega berača. Ko sta prišla pred rajska vrata, se je sv. Peter prav začudil, ko je zagledal umazanega in blatnega Nikolaja.

»Pa kdo ti je to storil,« ga vpraša sv. Peter. Sv. Nikolaj mu je vse povedal, kar se je zgodilo.

⁴⁵ F. Grivec, Kristus v Cerkvi, Ljubljana 1936, 213—214.

⁴⁶ Navaja K. Čvrljak, Životna filozofija likova u romanima F. M. Dostojevskog, v: Crkva u svijetu 4/1969/190.

⁴⁷ Navaja K. Čvrljak, n. d. 190.

»Kaj pa ti,« vpraša sv. Peter Kasijana, »ali ti nisi bil navzoč pri tem srečanju?«

»Da, bil sem, vendar pa ni moja navada, da bi se ukvarjal s stvarmi, ki se mene ne tičejo; poleg tega pa sem se bal, da bi umazal svojo belo haljo.«

»Dobro,« pravi sv. Peter, »ti, sv. Nikolaj, boš odslej naprej, ker se nisi bal, da bi se v pomoči svojemu bližnjemu umazal, največji svetnik poleg mene in vsi prebivalci Rusije te bodo slavili in čistili kar dvakrat na leto. A ti, sv. Kasijan, pa se zadovolji s tem, da imaš neomadeževano haljo; tebe bodo slavili samo vsako prestopno leto.«

Nam je všeč bela halja sv. Kasijana, toda če pomislimo, da smo tudi mi še vedno s svojim življenjskim vozom sredi blata in neprilik, potem nam je predvsem potreben sv. Nikolaj, ta neustrašeni svetnik, ki je pripravljen se žrtvovati za nas in nam pomagati.

Zahodna Cerkev, verna in zvesta apostolskemu poslanstvu, se ni upirala in bala, da stopi v blato zgodovinskega življenja. Na svoje rame je vzela posebno nalogo, da duhovno in materialno dvigne »barbarske« narode Evrope. Papeži, ki so to nalogo sprejeli in se dali na uslugo temu težkemu delu, so po zgledu sv. Nikolaja iz legende manj mislili na svojo osebno belino in sijaj kakor pa na potrebe ljudstev.

Vzhodna Cerkev s svojo samotno askezo in svojimi zamišljenimi skrivnostmi, s svojim oddaljevanjem od socialnih problemov, ki se tičejo vseh ljudi, je želela predvsem kot sv. Kasijan, da pride v božje kraljestvo brez kakršnekoli gube ali madeža na svoji halji.

Zahod je hotel razviti oziroma uporabiti božje in človeške sile v blagor vseh ljudi. Na vzhodu pa je šlo predvsem za to, da se ohrani brezmadežnost.

Po Solovjevu je ravno v tem najgloblji vzrok razkola med obema Cerkvama in v tem vidi glavne razlike med vzhodom in zahodom.

Religiozni ideal krščanskega vzhoda ni napačen, ampak je nepopoln. V vzhodnem krščanstvu se je več kot tisoč let vera enačila z osebno pobožnostjo in molitev je bila priznana kot edino religiozno ali versko delo.

Zahodna Cerkev, ki tudi ni zanemarila osebne pobožnosti ker je le-ta klica vsake vere, hoče, da se ta klica razvija in rodi sad v socialni delavnosti, ki ima namen poveličevati Boga in služiti v dobro ljudem.

Vzhod moli, Zahod pa moli in dela! Kdo od njiju ima prav? Pravzaprav imata oba prav! Ni potrebno, da sv. Kasijan postane drug človek in da zanemari čistočo svoje neomadeževane halje. Potrebno je samo, da prizna, da ima njegov brat neka pomembna, važna svojstva, ki svetu manjkajo, ne pa, da se na tega močnega delavca jezi. Naj ga sprejme za svojega tovariša, brata, in za vodiča na tem zemeljskem potovanju, ki ga je še potrebno prepotovati.⁴⁸

6. Človek, ki hoče biti Bog — ali pa bogočlovečnost

Janko Lavrin pravi: »Zelo značilno je, da ima eden prvih večjih romanov Dostojevskega naslov Zločin in kazen. Malo evropskih pisateljev se je tako ukvarjalo z vprašanjem zločina. Vendar pa Dostojevskega ni zanimala niti pravna niti socialna stran zločina. Dostojevski sploh ne vidi družbe, marveč le zločinca, ki greši proti njej. In kar ga posebno privlači, so globoke metafizične korenine in posledice zločina.«⁴⁹

Ne samo to, da gleda Dostojevski zločinca, kako greši zoper družbo, ampak ga gleda v širšem krogu: kako greši proti svetovnemu redu, ki je prežet s Kristusom, oživljajočim Kristusovim duhom.

⁴⁸ Prim. V. Soloviev, *La Russie et l'Église Universelle*, Paris 1922, 1—7.

⁴⁹ J. Lavrin, *Dostojevski, Nietzsche, Tolstoj*, Ljubljana 1937, 60.

Želja, da bi človek postal Bog, je posledica greha, ki je v bistvu poskus, da bi človek postal Bog, in to neodvisno od božjega daru. Ta greh povzroča v človeku razkol, enako tudi v človeški družbi. Človek postane notranje raztrgan; ta »raztrganost« duše povzroča v človeku nemir, v katerem človeka nekaj nagovarja, naj se žene za tem, da bo postal Bog, s tem pa seveda absolutni gospodar svojih dejanj, pa tudi odrešenik svoje narave.

Dostojevski nam je nazorno prikazal, da po tej poti človek le ne more dolgo hoditi in da stoji pred odločitvijo: ali naj sam sebe razglasi za Boga (ki bi bil človek ob Bogu), ali pa prizna božjega Sina, ki je postal človek — Bogočlovek. Človek nikoli ne bo umirjen, če se ne da Bogu, ki se mu je v Kristusu radikalno približal. Nikdar brezna njegovega bitja ne bodo izpolnjena, če se ne bo odprl za evangelij, za Kristusa, v katerem je ves evangelij. Človek ostane neodrešen, »nezacelejen«, ranjen v vsem svojem bitju, nezadoščen v zadnjih koreninah svoje eksistence — če se zapre za božjo ljubezen, ki ga v Kristusu poziva v svoje naročje!

Predstavniki tako imenovanega človeka-Boga je Razkolnikov v romanu Zločin in kazen. V njem se je spočela »velika ideja«, ki »obstoji prav v tem, da se ljudje po zakonu vobče delijo v dva razreda: v nižji razred navadnih ljudi, se pravi tako rekoč v građivo, ki ima edino nalogo, ploditi sebi podobne, in v razred pravih ljudi, to je takih, ki imajo dar ali možnost, spregovoriti v svoji okolici novo besedo«. ⁵⁰ Edina dolžnost prvih je poslušnost. Ljudje drugega razreda pa morajo vsi prestopati postavo, ker terjajo uničenje obstoječega v imenu boljšega. »Kadar pa nastopi iz takega človeka nujnost, da v službi svoje zamisli krene preko trupla ali preko krvi, tedaj si sme po svojih mislih v svoji notranjosti in svoji vesti dovoliti korak preko krvi... Prvi razred je zmeraj gospodar sedanjosti, drugi razred pa gospodar prihodnosti.« ⁵¹

To je teorija. Vemo tudi, kako je Razkolnikov to teorijo uveljavil; ima se za nadčloveka, za enega od tistih, ki so v drugem razredu najvišji, ki so predestinirani za višje cilje. Ker je postal suženj te ideje, se je tudi njegova ljubezen do ljudi spremenila v egoizem. S pravico, utemeljeno v svoji teoriji, izvrši uboj, ki pa ga nima za zločin, ampak samo za preizkus, ki mu navsezadnje odkrije lastno duševno praznino. Tako človek, ki je hotel postati Bog, ob tem spoznanju otopi.

Drug primer takšnega človeka je Ivan Karamazov. On ne veruje v Boga, ampak zapada nekim demonskim idejam, ki mu jih narekuje njegova lastna pamet, ki pa se izkaže kot njegov dvojnik; le-ta mu narekuje skrivnostne misli: »Po mojem mnenju ni treba prav ničesar rušiti, treba je samo, da uničijo v človeštvu idejo o Bogu, ná, tu se je treba lotiti stvari! S tem, s tem je treba pričeti, o, slepci, ki ničesar ne razumete! Brž ko se vse človeštvo do zadnjega odreče Boga (in jaz verujem, da se bo to razodetje, sporedno z razdobjem v geologiji, uresničilo), bo sam po sebi... padel ves bivši svetovni nazor, in kar je glavno, vsa prejšnja npravstvenost, in vse bo novo... Človek se bo poveljal v duhu titanskega, božanskega ponosa in bo postal človek-Bog. S tem, da bo vsako uro neomejeno premagoval naravo s svojo voljo in znanostjo, bo človek tudi vsako uro okušal tolikanj visoko naslado, da mu bo nadomestovala vse nekdanje upe nebeških naslad. Vsak se bo zavedal, da je ves umrljiv in da zanj ni vstajenja, in bo sprejel smrt ponosno in mirno kakor Bog... Vprašanje je sedaj v tem... ali je mogoče, da bi kdaj nastopila takšna doba, ali ne? Če nastopi, tedaj je vse odločeno in človeštvo si bo dokončno uredilo življenje. Ker pa tega glede na ukoreninjeno človeško umetnost morda še tisoč let ne bo moč napraviti, je vsakomur, kdor se že sedaj zaveda resnice, dovo-

⁵⁰ F. M. Dostojevski, Zločin in kazen, Ljubljana 1964, 290.

⁵¹ F. M. Dostojevski, n. d. 290—291.

ljeno, da si čisto po svoji volji uredi življenje na osnovi novih načel. V tem smislu je ‚vse dovoljeno‘. In ne samo to: Tudi če ta doba nikoli ne nastopi — ker Boga in nesmrtnosti vendarle ni, je novemu človeku dovoljeno, da postane človek-Bog, čeprav edini na vsem svetu, in v tej svoji novi lastnosti z lahkim srcem preskoči vsako nekdanjo npravstveno pregrado bivšega človeka-sužnja, če bo potreba. Za Boga ni zakona! Kamor stopi Bog, tam je božje mesto! Kamor stopim jaz, tam bo takoj prvo mesto..., vse je dovoljeno in mir besedi.«⁵²

Naslednji predstavnik človeka-Boga je Kirillov iz romana Besi. Takole razmišlja o bodočem človeku: »Zdaj človek še ni tisti pravi človek. Nekoč pride novi, srečni in ponosni človek. Komur bo isti vrag živeti ali ne živeti, tisti bo novi človek. Kdor bo premagal bolečino in grozo, tisti bo sam Bog. Sedanjega Boga pa ne bo več... Bog je bolečina iz strahu pred smrtjo. Kdor bo premagal bolečino in grozo, tisti bo postal Bog. Takrat se začne novo življenje, takrat pride novi človek, takrat bo vse novo... Takrat bodo zgodovino delili na dve polovici: od gorile do uničenja Boga in od uničenja Boga do... spremembe zemlje in fizičnega človeka. Človek bo postal Bog in se bo fizično spremenil. Tudi svet se bo spremenil, vsa dejanja se bodo spremenila in misli in vsa čustva... Kdor si upa ubiti sebe, ta je Bog. Zdaj lahko vsakdo naredi, da ne bo Boga in ne bo ničesar. Ampak tega še ni nihče nikoli naredil.«⁵³ Čeprav je bilo na svetu že na milijone samomorilcev, vseeno trdi Kirillov, da ni nihče dosegel zaželenega cilja (namreč uničenje Boga), ker so se vsi ubijali iz strahu, ne pa zato, da bi ubili strah. »Kdor se ubije samo zato, da bi ubil grozo, tisti pri priči postane Bog.«⁵⁴

Zanimiv je pogovor med Kirillovom in Stavroginom, kjer gre predvsem za to, ali je rešitev sveta v človeku-Bogu ali pa v Bogo-človeku. »(Kirillov) ‚Kdor bo naučil ljudi, da so vsi dobri, bo dopolnil svet.‘ (Stavrogin) ‚Tisti, ki je to učil, je bil križan.‘ (Kirillov) ‚Ta bo prišel in mu bo ime človek-Bog.‘ (Stavrogin) ‚Bog-človek?‘ (Kirillov) ‚Človek-Bog, v tem je razloček.‘⁵⁵

Prava rešitev je v obratu k učlovečenemu Bogu; le tako bo človek res dosegel tisto, kar tiči skrito v njegovi najgloblji globini bitja; ne sam s svojimi silami, saj bi ga to ne privedlo do cilja najglobljšega hrepenenja, marveč s tem, kar je Bog v svoji odrešujoči ljubezni v resnici sklenil. Človek pa se mora odločiti! Pred takšno odločitvijo stoji tudi Ivan Karamazov. Resno je zbolel. Aljošu je bolezen popolnoma razumljiva. »Muke ponosnega sklepa, globoka zavest! Bog, v katerega ni veroval, in njegova pravičnost sta zmagovala njegovo srce, ki se še vedno ni hotelo ukloniti... Aljoša se je tiho nasmehnil: ‚Bog bo zmagal‘, je pomislil. ‚Ali bo vstal v luči resnice, ali pa bo poginil v sovraštvu, maščujoč se nad seboj in nad vsemi zato, da je služil nečemu, v kar ne veruje‘, je trpko dejal Aljoša in spet pomolil za Ivana.«⁵⁶

7. Smisel ali nesmisel

Slabost ateizma v vseh njegovih oblikah je v tem, ker vodi do preveč negativnih zaključkov; ljudje, ki so mu zapadli, ne čutijo več v sebi nekega živega elementa večnosti oziroma je le-ta preveč zabrisan, nejasen, in se končno začnajo spraševati, kaj je pravzaprav smisel človeškega življenja. Tako ugotavlja Ivan Karamazov: »Skrivnost človeškega bitja ni v življenju samem,

⁵² F. M. Dostojevski, Bratje Karamazovi, II. del, Ljubljana 1957, 380—381.

⁵³ F. M. Dostojevski, Besi, Ljubljana 1960, 138.

⁵⁴ F. M. Dostojevski, n. d. 138.

⁵⁵ F. M. Dostojevski, n. d. 281.

⁵⁶ F. M. Dostojevski, Bratje Karamazovi, II. del, Ljubljana 1957, 388.

ampak v tem, zakaj živi. Brez trdne predstave o tem, zakaj naj živi, človek ne mara živeti, in se raje ugonobi, kakor da bi ostal na zemlji, pa bodisi, da ga obdaš s samim kruhom«. ⁵⁷

Človek nujno teži za tem, da najde nekoga, ki mu bo povedal resnico: »Če je pri nas greh, krivica in skušnjava, je zato vendarle kje pa kje na zemlji kak svet, kak višji človek; zato je pri njem resnica, zato jo on pozna; to pomeni, da resnica na zemlji ne umre, in potemtakem pride kdaj tudi k nam in bo zavladala po vsem svetu, kakor je obljubljeno«. ⁵⁸

Težnja za tem, da bi le nekoga našel, ki bi osmisлил življenje, prižene lahko tudi najbolj »zagrizenega« ateista do pojma o Bogu. Seveda je ta ideja o Bogu lahko prav čudna, v bistvu protislovna, toda ideja je vendarle. Primer takšnega človeka je spet Ivan Karamazov. Na vitez je prepričan ateist; ni pa popolnoma zaprt za lepoto verovanja v Boga: »V osemnajstem stoletju je živel star grešnik, ki je rekel, da bi bilo treba Boga izumiti, če bi ga ne bilo, ,si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer'. In res, človek je izumil Boga. In čudno ni to, niti bi ne bilo čudovito, da Bog v resnici obstoji, ampak čudovito je to, da se je mogla taka misel — misel, da je Bog neogibno potreben — vtihotapiti v glavo tako divje in hudobne živali, kakršna je človek: tolikanj sveta je ta misel, tako ganljiva je, tako modra in toliko časti dela človeku. Jaz sam zase sem že zdavnaj sklenil, da ne bom premišljeval o tem: ali je človek ustvaril Boga ali Bog človeka.« Bratu Aljošu dalje pojasnjuje: »Saj, kakšna pa je v tem trenutku najina naloga? Naloga je v tem, da ti čimprej pojasnim svoje bistvo, to je, kak človek sem, v kaj verujem, in česa se upam, jeli? In zato izjavljam, da brez ovinkov sprejemam Boga. Toda vidiš, nekaj je treba pripomniti: ako je Bog in ako je res ustvaril zemljo, tedaj jo je, kakor z gotovostjo vemo, ustvaril po Evklidovi geometriji, človeški razum pa je ustvaril samo s pojmom o treh izmerah prostranstva... Moj um je evklidovski, zemeljski, in zato — kako anaj mi odločamo o tem, kar ni od tega sveta? In tudi tebi svetujem, da nikoli ne premišljuješ o tem, prijatelj Aljoša, najmanj pa o Bogu, ali je ali ga ni! Vsa ta vprašanja so povsem neprikladna za naš razum, ki je ustvarjen samo s pojmom o treh izmerah. In tako torej sprejemam Boga, in to ne samo drage volje, ampak še več, sprejemam tudi njegovo neskončno modrost in njegov cilj — ki sta nam povsem neznana, verujem v red smisel življenja, verujem v večno harmonijo, ki se bomo vsi tako rekoč zlili v njej, verujem v Besedo, h kateri teži vse vesoljstvo, in ki je bila samo pri ,pri Bogu' in je samo Bog, no, in tako dalje, in tako dalje do neskončnosti... Boga se ne branim, umej to, a sveta, ki ga je on ustvaril, sveta božjega ne sprejemam, niti ne morem privoliti v to, da bi ga sprejel«. ⁵⁹

Spet na drugem mestu razdvojeni Ivan sprašuje Aljoša, če je v vesoljstvu bitje, ki bi moglo in smelo odpuščati? Aljoša mu odgovarja: »A to Bitje je in Ono lahko vse odpusti, vsem in vsakomur in za vse, zato, ker je samo darovalo svojo nedolžno kri za vse in za vsakogar. Ti si pozabil nanj, toda prav na njem bo stala zgradba in njemu bodo vzklikali: ,Pravičen si, o Gospod, kajti tvoja pota so se razodela«. ⁶⁰

Razuzdani Mitja Karamazov začne resno gledati na življenje, ko ga obtožijo očetomorilstva. Nobena misel ni tako močna, kakor ravno misel na Boga! »Mene pa muči misel na Boga. Samo to edino me muči. A kaj, če ga ni? Kaj tedaj, če ima Rakitin prav, da je ta misel umetno vcepljena človeštvu? Če njega ni, tedaj je človek gospodar zemlje in vesoljnega stvarstva. To je veli-

⁵⁷ F. M. Dostojevski, Bratje Karamazovi, I. del, Ljubljana 1957, 340.

⁵⁸ F. M. Dostojevski, n. d. 44.

⁵⁹ F. M. Dostojevski, n. d. 314—315.

⁶⁰ F. M. Dostojevski, n. d. 329.

častno! A kako naj bom čednosten brez Boga? To je vprašanje! Venomer pre-mišlujem o tem. Zakaj koga naj tedaj človek ljubi? Komu naj bo hvaležen, komu naj zapoje himno? Rakitin se smeje. Rakitin pravi, da je tudi brez Boga moč ljubiti človeštvo... jaz tega ne morem razumeti«. ⁶¹

Dostojevski postavlja izkustvu zemlje opozicijsko izkustvo večnosti. Gradi na izkustvu, na tem, kar vidi. Zato je možno, da bo njegov Ivan Karamazov počasi začel umevati, da njegov evklidovski duh ni zdravje, ampak bolezen. Upati je, da bodo srečanja z Aljošem budila v njem pravega duha, ki mu bo dal jasnosti v njegovi zmedenosti. Ivan je celo pripravljen na to ozdravljenje: »Nočem te pohujšati, bratec moj, in te premakniti s temelja, ki stojiš na njem — narobe, morda bi celo rad sam ozdravel ob tebi«. ⁶²

8. Novo rojstvo

Henri de Lubac je v svojem delu »Le drame de l'humanisme athée« prikazal Dostojevskega, ali pa ga je vsaj skušal prikazati, kot preroka novega življenja, edinosti in vstajenja. Enemu izmed poglavij je zato dal prav pomenljiv naslov: **Novo rojstvo**. ⁶³ Gre namreč za to, kako je skušal Dostojevski v svojih junakih pokazati, da se more tudi najbolj zavrženi in moralno propadli človek na novo roditi. Še bolje! Kako človek, ki je v svoji zanesenosti zabredel, umrl, more vstati in spet postati pravi član človeške družbe, božjega občestva.

Dostojevski je bil veren član ruskega pravoslovja, katerega osrednja skrivnost je velikonočni misterij: Kristus je vstal! Misel na vstajenje je Dostojevskemu tako blizu, tako razumljiva, da jo nenehno vpleta v življenje svojih junakov, ki so nemalokdaj nosilci njegovih idej. Po čisti krščanski inspiraciji hoče dokazati, da se človek more in tudi mora na novo roditi. Seveda je sredstvo tega rojstva vedno vera v Bogo-človeka, Kristusa, in njegovo veselo oznanilo: evangelij.

Vedeti pa moramo, da pojem Dostojevskega o vstajenju ne zajame samo človeka, ampak vse stvarstvo, kozmos. Kristjan ne sme misliti, da je samo človek posvečen; posvečena je v zvezi s človekom tudi zemlja, v kar še posebno veruje Dostojevski. Starec Zosim govori: »Rad se vrzi na zemljo in jo poljublaj. Poljublaj zemljo in jo ljubi neugnano, neugnano ljubi vse, vse ljudi...«. ⁶⁴ Ne smemo misliti, da je »oboževanje« zemlje in vsega, kar je na njej, vrnitev v poganstvo, ampak je posledica krščanskega pojmovanja, po katerem je ves naravni red prepojen s Tistim, ki je »Oživljajoči duh«.

Vrnimo se k Razkolnikovu! Njegovo vstajenje se začne že takrat, ko pride k Sonji Semjonovni, da ji izpove svoj zločin; njej se bo lahko izpovedal, ker najde v njej košček sebe, ker je ravno tako zavržena. S tem, da se je »prodala«, rešuje bedni položaj v družini, ki odslej naprej živi od njene prodane časti. Sonjina situacija je podobna stanju Razkolnikova: oba sta namreč izvržek človeške družbe. Samo s Sonjo lahko govori Razkolnikov sedaj po zločinu **s v o b o d n o**.

Sonja je najbolj notranja od vseh ženskih likov v delih Dostojevskega. Zanj je Sonja izraz resničnega božjega otroka in je predstavnica tistih ponižanih, katerim bo nekoč pripadalo božje kraljestvo: »Blagor njim, ki so zaradi krivice preganjani, zakaj njih je nebeško kraljestvo« (Mt 5, 10). To je kraljestvo,

⁶¹ F. M. Dostojevski, Bratje Karamazovi, II. del, Ljubljana 1957, 306.

⁶² F. M. Dostojevski, Bratje Karamazovi, I. del, Ljubljana 1957, 316.

⁶³ H. de Lubac, Le drame de l'humanisme athée, Paris 1945³, 398: La nouvelle naissance.

⁶⁴ F. M. Dostojevski, Bratje Karamazovi, I. del, Ljubljana 1957, 45.

o katerem je sanjalo tudi Aljoševo srce: »In tedaj bodo vsi sveti in bodo ljubili drug drugega in ne bo ne bogatih ne siromakov, ne povišujočih se in ne ponižanih, ampak vsi bodo kakor otroci božji in nastopilo bo pravo kraljestvo Kristusovo.«⁶⁴

Sonja je vržena v svet, Bog pa jo čuva s svojo milostjo.⁶⁵ Prvič srečamo Sonjo v trenutku, ko pride k Razkolnikovu, da ga povabi k maši-zadušnici za svojim pokojnim očetom. »Prišla... prišla sem samo za trenutek... Kate-rina Ivanovna mi je rekla, naj vas kar najlepše naprosim, da bi jutri prišli k zadušnici, zjutraj... po službi božji... v Mitrofanijeovski cerkvi...«⁶⁶ »Imela je suh, čisto suh in bled obrazek... zato pa so bile njene višnjeve oči tako jasne in je postajal izraz obličja, kadar so oživele, tolikanj dober in prostodušen, da je človeka nehote pritezalo k nji.«⁶⁷

Razkolnikov jo vzljubi iz vse svoje duše. Ne more pa razumeti njenega odnosa do Boga: »Torej veliko moliš k Bogu, Sonja?« jo je vprašal. Sonja je molčala, ta pa je stal poleg nje in čakal odgovora.

»Kaj pa bi bila brez Boga?«, je naglo in odločno zašepetala, ga za hip ošinila s trenutnim bliskom oči in mu krepko stisnila roko.

»No seveda je tako,« je pomislil.

»Kaj pa ti stori Bog za to,« je vprašal, skušajoč jo še naprej.

Sonja je dolgo molčala, kakor da ne more odgovoriti. Slabotne prsi so ji butale od razburjenosti.

»Molčite! Nikar ne vprašujte. Niste vredni...«, je mahoma vzkliknila ter ga strogo, jezno pogledala.

»Tako je! Tako je,« je ponavljal sam pri sebi.

»Bog vse dela,« je naglo zašepetala in spet pobesila oči.

»Tu je izhod! Tu je pojasnilo izhoda,« je sklenil sam pri sebi, ko je z lakomno radovednostjo opazoval.⁶⁸

Resnično, ta uboga, drobna, mala Sonja živi globoko krščansko življenje. S takšnim prepričanjem izreče: Bog vse dela! Za tako izjavo je potrebna živa navzočnost Boga v njej sami; v vsej resničnosti. Temu človeškemu otroku se razodeva Bog-človek. Zato se Sonja zaveda Kristusove izjave njegovim učencem: »Pri ljudeh je to nemogoče, pri Bogu pa je vse mogoče« (Mt 19, 26). Nekega dne, ko jo je Razkolnikov hotel pridobiti za svoje teorije o nadčloveku in ko ji je govoril o tem, kdo ima pravico živeti in kdo ne, mu je odgovorila: »Saj ne morem vedeti, kaj je sklenila božja previdnost... In zakaj me vprašujete, kar vpraševati ni moč? Čemu takšna prazna vprašanja.«⁶⁹

Zaradi Sonjine prepričanosti o božji vseomogočnosti Razkolnikov upa v čudež. Sonja je namreč ena od tistih, ki jim je Kristus rekel: Blagor vam!⁷⁰

»Na predalniku je ležala nekakšna knjiga. Ko je hodil (Razkolnikov) sem ter tja, jo je vsakič opazil, zdaj pa jo je vzel v roko in jo pogledal. Bila je »Nova zaveza« v ruskem prevodu, stara, obrabljena knjiga v usnjeni vezavi... Prenesel je knjigo k luči in jel obračati liste.«⁷¹ Mahoma je Razkolnikov začel spraševati Sonjo o zgodbi o Lazarju, o smrti, ki je povzročila razpadanje Lazarjevega telesa, ki pa je bila obenem lepa prilika, da je Kristus pokazal svojo moč

⁶⁵ Več o tem glej R. Guardini, *L'univers religieux de Dostoievski*, Paris 1947, 59.

⁶⁶ F. M. Dostojevski, *Zločin in kazni*, Ljubljana 1964, 264.

⁶⁷ F. M. Dostojevski, n. d. 265.

⁶⁸ F. M. Dostojevski, n. d. 361.

⁶⁹ F. M. Dostojevski, n. d. 455.

⁷⁰ Prim. R. Guardini, *L'univers religieux de Dostoievski*, Paris 1947, 69. In tako pridemo do tiste nepozabne scene iz nove zaveze.

⁷¹ F. M. Dostojevski, *Zločin in kazni*, Ljubljana 1964, 361—362.

nad smrtjo in moč, dati novo življenje tistemu, ki ga je izgubil. Ukazal je Sonji, naj mu prebere zgodbo, toda ona se je upirala. Čudna želja Razkolnikova jo je naredila nezaupljivo. Vendar je vzela knjigo v roko.

»Čemu vam bo? Saj ne verujete?...« je tiho zašepetala, takisto kot da bi sapo lovila...

»Beri! Hočem, da bereš!« je terjal. »Saj si tudi Lizaveti brala!«⁷² Sonja je točno vedela, kje se nahaja ta zgodba. Poznala jo je. Tudi Razkolnikov je bil nekdanj slišal zanjo. Bral jo je, ko je še hodil v šolo. V cerkev pa pozneje ni zahajal, da bi jo še kdaj slišal. Matere tudi ni bilo pri njem, da bi ga še nadalje vzgajala, da bi brala sveto pismo, da bi molila k Bogu kot sta nekoč, ko je bil on še otrok.

Trenutki so tekli. »Sonja je odprla knjigo in poiskala mesto. Roke so ji trepetale, glasù ji je zmanjkovalo. Dvakrat je hotela začeti, pa še ni mogla spraviti prve besede iz ust.

»Bil pa je nekdo bolan, po imenu Lazar, iz Betanije...« Posilila se je, premagala krč, ki jo je tiščal v grlu in ji je bil v začetku vrstice prestregel glas, ter nadaljevala branje enajstega poglavja Janezovega evangelija.⁷³ Skoraj pri vsaki vrstici je obtičala; glas ji je drhtel. Prišla je do triindvajsete vrstice in dalje: »Reče ji Jezus: »Tvoj brat bo vstal.« Marta mu reče: »Vem, da bo vstal ob vstajenju, na sodni dan.« Jezus pa ji odgovori: »Jaz sem vstajenje in življenje; kdor vame veruje, bo oživel, čeprav umre; in nihče, kdor živi in veruje vame, ne bo umrl na vekomaj. Veruješ li to?«

(In ko da bi ji povzročalo dihanje bolečino, je Sonja odsekano in z močjo brala, kakor da bi sama vsem izpovedala vero):

»Da, Gospod! Verujem, da si Kristus, Sin božji, ki je imel priti na svet!... Vsa je že drhtela od prave, resnične mrzlice. Teга je čakal. Približala se je bila besedam o največjem in nezaslišanem čudežu, in občutek velikega zmagoslavja jo je prevzel... Pri zadnjem stihu: »Ali ni mogel ta, ki je slepemu oči odprl...« je ponižala glas in vroče, strastno izrazila dvom, očitane in grajo nevernih, zaslepljenih Judov, ki precej nato, trenutek pozneje, zaihte in verujejo... »In on, on — ki je prav tako zaslepljen in neveren, tudi ta bo precej slišal, tudi ta bo začel verovati — da, da! precej zdajle,« ji je blodilo po glavi, da je vsa drhtela od radostnega pričakovanja...

Marta, sestra rajnikova, mu reče: »Gospod, že smrdi; kajti že štiri dni je v grobu.«

Odločno je poudarila besedo: štiri...⁷⁴

Napetost še stopnjuje. Sonja pride do tistega, ko Jezus v zavesti, da ga Oče vedno usliši, zakliče: »Lazar, pridi ven!« In mrtvi izide...« je brala glasno in navdušeno, v trepetu in zoni, kakor da bi na svoje lastne oči vse gledala: »ovit na rokah in na nogah z mrliškimi povoji; in njegov obraz je bil s prtom povezan. Veli jim Jezus: »Razvežite ga; naj odide.«

»Tedaj jih je mnogo od Judov, ki so bili prišli k Mariji in so videli, kaj je Jezus storil, sprejelo vero vanj.«

Dalj ni brala in ni mogla brati; zaprla je knjigo in naglo vstala s stola.

»To je vse o Lazarjevem vstajenju,« je strogo in odsekano šepnila in nepremično obstala... Ogorek v potlačenem svečniku je že davno ugašal, medlo osvetljuječ v tej beraški izbi morivca in nečistnico, ki sta se bila čudno sešla ob branju večne knjige.⁷⁵

⁷² F. M. Dostojevski, n. d. 363.

⁷³ F. M. Dostojevski, n. d. 363—364.

⁷⁴ F. M. Dostojevski, n. d. 365.

⁷⁵ F. M. Dostojevski, n. d. 365—366.

Resnično, tu se dotaknemo Sonjine skrivnosti. Ona je namreč tam, kjer so po besedi Kristusovi, majhni in zaničevani, prezirani in grešniki. Povezana je s Kristusom. Skriva ga v svoji skrivnostni notranjosti. Po njem živi. On ji daje tisto bistrino in jasnost duha, da niti en trenutek ne popusti in ne zapade modrovanju Razkolnikova, čeprav ga ljubi.⁷⁶

Lazarjevo vstajenje je na oba močno delovalo. Razkolnikovu je dal dohodek pošteno misliti. Resnici je pogledal v obraz, in vse, kar se je zgodilo z njim, zaupal Sonji. Sam se je prijavil oblastem in sprejel kazen, ki jo terjata zakon. Vse bolj je Razkolnikov čutil v sebi razkol. Henri de Lubac nas opozarja: »Razkolnikov: v tem imenu se nahaja beseda ‚raskol‘, ki pomeni shizmo, razkol, ločitev. Njegov zločin ga je namreč ločil od njegovih bratov, od ljudi.«⁷⁷ Odšel je v Sibirijo, z njim pa tudi Sonja, ki mu bo pomagala nositi križ na poti sedemletnega očiščevanja.

O vstajenju Razkolnikova v novo življenje je marsikdo zelo skeptičen. Janko Lavrin pravi takole: »Da Sonja, ki ga prostovoljno spremlja, zdaj ostane pri njem (Razkolnikovu), učinkuje kot napoved, da bo Razkolnikov doživel popoln notranji prerod. Dostojevski sam je obljubil, da bo tak prerod nekoč pozneje popisal, vendar te obljube nikoli ni izpolnil. Kakor je Lazar vstal od mrtvih, naj bi Razkolnikov vstal iz svoje duhovne smrti. Vendar v epilogu romana ne vidimo drugega kot Razkolnikova, kako premišlja o svoji nesreči in usodi ljudi v svetu, v katerem je ‚vse dovoljeno‘.«⁷⁸

Čudno se mi zdi, da je Lavrin v svojem sklepanju tako »ozko gledajoč«, da vedno zahteva samo direktne izjave, ki jih ta celota vsebuje. Po njegovem mnenju bi moral pisatelj položiti na usta Razkolnikovega izrečno besedo: Kesam se, žal mi je za storjeno dejanje..., odslej naprej bom živel drugačno življenje, ves sem preroben... itd. Dostojevski kot umetnik tega ne dela! Posamezne izjave njegovih junakov so same zase večkrat zelo nejasne; jasne postanejo samo v zvezi s celoto!

Res je, da moremo zato po nekaterih izjavah, če jih vzamemo ven iz konteksta, dokazati, da se Razkolnikov direktno ni kesal storjenega dejanja. Kesanje pa je za ‚novo rojstvo‘ ali vstajenje nujno potrebno! Kako je torej dejansko bilo pri Razkolnikovu? Pri njem gre za vključno izraženo kesanje, ne za formalno ali izrečno; Razkolnikov namreč zdvomi glede svojega prepričanja: »Z muko si je zadajal to vprašanje (želja po življenju!), vendar ni mogel razumeti, da je mogoče že takrat, ko je stal nad reko, slutil v sebi in svojih prepričanjih globoko laž. Ni mu prišlo na misel, da utegne biti ta slutnja znanilka bodočega preloma v njegovem življenju, znanilka njegovega bodočega vstajenja in novega pogleda v življenje.«⁷⁹

Ko je bil v bolnišnici ves bolan, se mu je nekega dne sanjalo, kako je ves svet opustošen po neki »nezaslišani in nevidni kugi, ki se je gnala iz globin Azije proti Evropi... Vse, vse je poginjalo. Kuga se je širila in se pomikala naprej in naprej. Rešiti se je moglo na svetu samo nekaj ljudi; ti so bili čisti in izvoljeni; naprej določeni, da započne nov človeški rod in novo življenje ter obnove in očistijo zemljo; ali nihče ni nikjer videl teh ljudi, nihče ni slišal njihove besede in njihovega glasu.«⁸⁰

⁷⁶ Več o tem glej R. Guardini, *L'univers religieux de Dostoievski*, Paris 1947, 73.

⁷⁷ H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1945³, 402: »Raskolnikov: dans ce nom, il y a raskol, qui signifie schisme, division. Son crime l'a séparé de ses frères, les hommes, l'orgueil surtout de la théorie qui l'a conduit au crime.«

⁷⁸ J. Lavrin, F. M. Dostojevski, Maribor 1968, 74.

⁷⁹ F. M. Dostojevski, *Zločin in kazen*, Ljubljana 1964, 606.

⁸⁰ F. M. Dostojevski, n. d. 609.

V teh eshatoloških sanjah je Razkolnikov začutil nevarnost, ki preti človeku zaradi pretiranega enostranskega racionalizma. Nekaj se je v njem premaknilo. Padel je Sonji k nogam. »Jokal se je in ji objemal kolena... razumela je in nobenega dvoma ni bilo več zanjo, o tem, da jo ljubi, brezmejno ljubi, in da je tista minuta naposled prišla... Hotela sta govoriti, pa nista mogla. Oba sta bila bleda in shuššana; ali na teh bolnih, bledih obrazih je že sijala zarja obnovljene prihodnosti, popolnega vstajenja v novo življenje. Oživila jih je bila ljubezen; v srcu enega so se odpirali neusahljivi viri življenja in tekli v srce drugega. Sklenila sta čakati in trpeti. Ostajalo jima je še sedem let; in dotlej — toliko neznosne muke in toliko neskončne sreče! Toda Razkolnikov je bil vstal od mrtvih in se je tega zavedal, čutil je to z vsem svojim obnovljenim bitjem...«⁸¹

Nekega večera, ko je ležal na pogradu, je premišljeval, kaj vse se je z njim zgodilo. Vse okolge se mu je zdelo novo, bolj prijazno. Vse je gledal v luči ljubezni. Še kaznjenci so se mu zdeli prijazni. Sicer pa tisti večer ni mogel o ničemer dolgo in zdržema premišljevat. »Na mesto varljivega modrovanja je bilo življenje in v zavesti se je moralo izoblikovati nekaj povsem drugačnega.«⁸² »Tedaj se je zgodil čudež...«⁸³

»Pod njegovim zglavjem je ležal evangelij. Nehote ga je vzel v roke. Ta knjiga je bila njena last, bila je prav tista, iz katere mu je brala o Lazarjevem vstajenju od mrtvih. V začetku svojega kaznenstva je mislil, da ga bo nenehoma mučila z vero, venomer začejala pogovor o evangeliju in mu vsiljevala knjige. Ali v njegovo največje začudenje ni niti enkrat spregovorila o tem in mu niti evangelija ni nobenkrat ponudila. Sam jo je bil kratko pred svojo boleznijo poprosil zanj in Sonja mu je bila molče prinesla knjigo. Do tega trenutka je še ni bil odprl. Odprl je ni niti zdaj, ali prešinila ga je misel: »Kaj je mogoče, da bi njeno prepričanje ne bilo poslej tudi moje prepričanje...«⁸⁴

»S tem pa se začena nova zgodba, zgodba o človekovi postopni obnovi, zgodba o njegovem postopnem prerojenju in prehodu iz enega sveta v drug svet, zgodba o spoznanju nove, dostihmal povsem neznane resničnosti...«⁸⁵

To so zadnje misli, s katerimi Dostojevski konča svoje pripovedovanje. Polne so upanja na eni strani, na drugi strani pa kažejo na veliko trpljenje in dejanje, ki ga bo Bogo-človek terjal od Razkolnikova. »Novo življenje ne bo zastonj padlo v naročje...«⁸⁶

Razkolnikov je vstal »od mrtvih«. Še enkrat poudarim, da je Dostojevski človek, ki govori kot umetnik; ravno zato ne sme prikazati spreobrnjenja Razkolnikova na način znanstvenih tez in ugotovitev, pa naj bi bile teološke! Pravi umetnik ustvari like in dogajanje, ne da bi mu bilo treba pri tem z jasnimi »deklaracijami« pripovedovati, da gre za to in to.

Skrivnost novega človeka, skrivnost novega rojstva, se ponovno pojavi v Bratih Karamazovih. Kakor Razkolnikov tako je vstal tudi Mitja. Aljoša je tisti, ki mu je kakor angel varuh stal ob strani in ga pripravljaj na vstajenje. Tudi Aljoša sam je doživel neke vrste vstajenje, in sicer ko je spoznal, kaj je njegovo poslanstvo v svetu. Bil je učenec meniha Zosima. Preden se je le-ta preselil v svoj poslednji sen, je pripravil Aljoša za velike naloge v življenju.

Ko starec Zosim čuti, da se mu je približala ura ločitve, ponavlja Aljošu evangelijski stavek: »Če pšenično zrno ne pade na zemljo in ne umre, tedaj

⁸¹ F. M. Dostojevski, n. d. 611.

⁸² F. M. Dostojevski, n. d. 612.

⁸³ H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1945³, 399: »Alors, le miracle se produisit...«

⁸⁴ F. M. Dostojevski, *Zločin in kazen*, Ljubljana 1964, 612.

⁸⁵ F. M. Dostojevski, n. d. 613.

⁸⁶ F. M. Dostojevski, n. d. 612.

ostane samo; ako pa umre, tedaj obrodi veliko sadu«. ⁸⁷ To je stavek, ki ga je Zosim ljubil in ki mu je dajal odgovor za »skrivnostnega gosta«, ki je prihajal k njemu, da bi mu svetoval pri rešitvi njegovega problema nekega zastarane in že pozabljenega zločina. ⁸⁸ Obenem pa je to stavek, ki ga je Dostojevski vzel iz sv. pisma kot moto svojemu velikemu delu: »Resnično, resnično, povem vam: Če pšenično zrno ne pade v zemljo in ne umrje, ostane samo; če pa umrje, obrodi obilo sadu« (Jan 12, 24).

Zosim nadaljuje: »Zapomni si to (Aljoša)... Takole mislim o tebi: da pojdeš izven zidov, med svetom pa boš živel kakor menih. Mnogo nasprotnikov boš imel, a tudi tvoji sovražniki te bodo ljubili. Veliko nesreč ti bo prineslo življenje, a prav zaradi njih boš srečen in boš blagoslavljal življenje in pripravljaj tudi druge do tega, da ga bodo blagoslavljali — to pa je najvažnejše«. ⁸⁹ Aljoša spozna, kaj je njegovo poslanstvo!

Starec Zosim je umrl. Ob krsti pokojnega je Aljoša doživel neke vrste videnje. Menihi so brali evangelij in sicer poglavje o svatbi v Kani Galilejski. Aljoša je kakor v polsnu poslušal stavek za stavkom in premišljeval. Zaradi utrujenosti je začel po malem dremati. Kar naenkrat je zaslišal nad seboj glas: »Tudi jaz, dragi moj, sem poklican in povabljen... Zakaj si se tukaj skril, da te ni videti... pojdi tudi ti med nas!... Starček je privzdignil Aljoša z roko in ta se je pobral s kolen... ,Veselimo se... novo vino pijemo, vino nove, velike radosti; ali vidiš, koliko je gostov? Glej tudi ženina in nevesto, glej modrega starešino, novo vino pokuša. Kaj se mi čudiš, čebulico sem dal, zato sem tudi jaz tukaj... Kaj pa so naša dela? Tudi ti, tihi, tudi ti, moj krotki mladenič, si danes znal dati stradajoči čebulico. Prični, dragi, prični, krotki, svoje delo! Ali vidiš naše Sonce, ali vidiš Njega?... Novih gostov čaka, neugnano kliče novih, zdaj in vekomaj. Glej, že neso novo vino, vidiš, vrče neso...«. ⁹⁰

Nekaj je gorelo v Aljoševem srcu, nekaj ga je mahoma mučno napolnilo, solze so mu vrele iz prsi; razprostrl je roke, vzkliknil in se prebudil... Nekaj časa je zrl na krsto, na skritega, nepremičnega mrtveca, s sveto podobo na prsih in oglavnico z osmerokrakim križem na glavi. Pravkar je bil še slišal njegov glas in ta glas mu je še zvenel v ušesih. Prisluhnil je in še čakal njegovega zvoka; a v tem se je nenadoma ostro obrnil ter odšel iz celice v noč.

»Njegova duša, polna vzhičenja je koprnela po svobodi, prostoru in širjavi. Široko in nedogledno se je bočila nad njim nebeška kupola, polna tistih, sijočih zvezd. Z zenita do obzorja se je še nejasno vlekla dvojna proga Rimske ceste. Sveža, do nepremičnosti tiha noč je objemala zemljo. Beli stolpi in zlate kupole stolnice so se svetlikale na safirnem nebu. Razkošno jesensko cvetje po gredah okoli hiše je bilo zaspalo do drugega dne. Bilo je kakor da se zemeljska tišina zliva v nebesno; skrivnost zemlje se je stikala s skrivnostjo zvezd... Aljoša je stal in gledal — in zdajci se je vrgel na zemljo kakor pokošen.

Ni vedel, zakaj jo objemlje, ni si dajal računa, zakaj se mu tako nepremagljivo hoče, da bi jo poljubil, da bi jo vso pokril s poljubi; toda poljubljal jo je jokaje in hlipaje, jo oblival s solzami in si v brezumnem zanosu prisegal, da jo bo ljubil, ljubil na vse večne čase. ,Obljij zemljo s solzami svoje radosti in ljubi te svoje solze...‘ mu je zazvenelo v duši. Zakaj je jokal? O, v svojem zanosu je jokal celo zaradi teh zvezd, ki so mu sijale iz brezdanosti, in ,ni ga bilo sram brezumja‘. Kakor da so se mu niti od vseh teh nešetih svetov božjih mahoma strmile v duši, je vsa trepetala, čuteč dotik ,drugih svetov‘. Hotelo se mu je, da bi odpustil vsem in za vse ter prosil odpuščanja, o, ne zase, marveč

⁸⁷ F. M. Dostojevski, Bratje Karamazovi, I. del, Ljubljana 1957, 380.

⁸⁸ Več o tem glej F. M. Dostojevski, n. d. 402—417.

⁸⁹ F. M. Dostojevski, n. d. 390.

⁹⁰ F. M. Dostojevski, n. d. 483.

za vse ljudi in za sleherno stvar — ‚saj zame prosijo drugi‘, mu je spet zazvenelo v duši. Toda s slehernim trenutkom je očitno in malodane prijemljivo čutil, kako se naseljuje v njegovi duši nekaj trdnega, neomajnega kakor nebesni obok nad njim. Nekakšna misel se je pollaščala gospostva nad njegovim razumom in to za vse življenje in na vse veke vekov. Na zemljo se je bil vrgel šibek mladenič, a vstal je bil za vse življenje utrjen borec — in tega se je zavedel mahoma, prav v tem trenutku svojega zanosa. In nikoli v vsem svojem poznejšem življenju ni mogel Aljoša pozabiti te minute. ‚V tisti uri je nekdo obiskal mojo dušo!‘ je potlej govoril, trdno prepričan o resničnosti svojih besed.⁹¹

Kako čudovit opis »vere« v smislu svetega pisma, ko po veri Bog postane »skala« našega življenja (prim. 5 Mojz 32, 4 sl.)!

Aljošino videnje je nekako pripravljajal starec Zosim s svojim učenjem in pojmovanjem o pokori, trpljenju in človekovi daritvi in žrtvi, kar vse je potrebno za vstop v življenje. To starčevo pojmovanje in učenje je bilo sankcionirano z njegovo smrtjo in obenem z njegovim oživitvjenjem v sanjah spečega učenca. Simbol tega pa je bil čudež v Kani Galilejski. Voda pomeni pokoro, trpljenje; Dostojevski se je namreč vedno živo zavedal, da je človek grešnik. Spremenjenje vode v vino, to je divinizacija bitja, pomeni prehod iz naravnega življenja v nadnaravno, ali kakor pravi H. de Lubac, »življenje po duhu«.⁹²

Aljoša objema zemljo in jo zaliva s svojimi solzami. To čudovito simbolizira oziroma kaže na »zvezdnatega« Boga, ki objema svoje stvarstvo kakor noč objema zemljo. V Aljoševi duši se staplja vse stvarstvo; čuti dotik ‚drugih svetov‘. Njegovo videnje je nadnaravno; ves kozmos z njim vred je spremenjen.

Menim, da zaradi tega ni treba Aljoši (Dostojevskemu) prav nič očitati kakega panteizma! To je le vernost, ki zasega celotno eksistenco — do vseh globin! Saj je zemlja (stvarno) nekako podaljšano človeško telo, in vse je povezano s Kristusom in naravnano nanj!

Videnje je vtisnilo v Aljoševo eksistenco neki pečat in mu prineslo silo, zagon, ki ga bo potreboval na svoji življenjski poti in v svojem poslanstvu. V svoji prerojenosti Aljoša z vsem svojim bitjem veruje v nesmrtnost in pričakuje vstajenja: »Karamazov!‘ je vzkliknil Kolja. ‚Ali vera res uči, da bomo vsi vstali od mrtvih in oživel in bomo spet videli drug drugega, in vse, tudi Iljuščeka?‘ ‚Prav gotovo bomo vsi vstali, prav gotovo se bomo videli, in veselo, radostno bomo pripovedovali drug drugemu vse, kar je bilo; je na pol smeje, na pol vzneseno odvrnil Aljoša. ‚O, kako bo to lepo,‘ se je iztrgalo Kolju.«⁹³

9. Samo prek trpljenja v življenje

Pot, ki vodi v novo življenje, je mogoča samo prek trpljenja. Tega se je Dostojevski živo zavedal, pa ne samo to, da se je zavedal, dejstvo trpljenja je izkustveno doživljal, ko je moral preko sibirskate katorge, da se je očistil in se vrnil v Rusijo, v novo življenje. »Sprejeti trpljenje in se z njim odkupiti — to ze rešitev«, pravi Sonja Razkolnikovu.⁹⁴ Porfirij Petrovič pa nadaljuje: »Trpljenje je velika stvar... kajti v trpljenju je ideja.«⁹⁵

»Zdrav človek je najbolj pozemeljski človek in mora že zaradi popolnosti in reda živeti samo tukajšnje življenje. No, brž ko pa zbolí, brž ko se skali navadni zemeljski red v njegovem organizmu, se precej začne razodevati mož-

⁹¹ F. M. Dostojevski, n. d. 483—485.

⁹² H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1945³, 407: »... la vie selon l'ésprit.«

⁹³ F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, II. del, Ljubljana 1957, 542.

⁹⁴ F. M. Dostojevski, *Zločin in kazen*, Ljubljana 1964, 468.

⁹⁵ F. M. Dostojevski, n. d. 514.

nost drugega sveta, in bolj ko je bolan, več ima stika z drugim svetom, tako da človek, kadar povsem umre, naravnost prestopi na oni svet,« razlaga Svidrigajlov Razkolnikovu. »Ako verujete v večno življenje, lahko verjamete tudi tej razlagi.«⁹⁶

Resnica, ki jo oznanja Dostojevski, ni »dezinkarnirana«, ampak je to resnica, ki vzbuja škandal; resnica, ki v človeku angažira vse sile za ustvaritev večnega, nadnaravnega življenja že tu na zemlji; to je resnica o vstajenju, ki podstavlja prehod preko trpljenja in smrti, z drugimi besedami, to je Kristusova resnica ali resnica evangelija.

Dostojevski govori o »križani ljubezni«, o Kristusu, ki ni prinesel na zemljo lagodnega življenja, polnega vsemogočnega uživanja in zgolj zemeljskih resničnosti, ampak ki je za nas umrl, da nas je tako lahko pripeljal v vstajenje in svojo čudovito luč. »Ko se je križana Ljubezen odpravljala na svojo Kalvarijo, je rekla: ‚Jaz sem dober pastir in dober pastir da življenje za svoje ovce, da ne pogine nobena od njih...‘«⁹⁷ To je tisti Kristus, o katerem premišluje Ipolit v svoji »Izpovedi«, Kristus, ki mu je narava zadala težke udarce in ga tako izmaličila, da si človek kar težko predstavlja, da je mogel prav isti Kristus spet oživet, vstati!

»Na tej podobi (bila je »last« Rogožina) je bil naslikan Kristus, ki so ga pravkar sneli s križa. Če se ne motim, so se slikarji navadili, da običajno prikazujejo Kristusa, bodisi na križu, bodisi snetega s križa, še zmeraj z odenkom nenavadne lepote na obrazu; prizadevajo si, da bi ohranili to lepoto celo ob najstrahotnejšem trpljenju. Na Rogožinovi podobi pa ni bilo niti sledu te lepote; to je popolnoma golo moško truplo, ki je še pred križanjem preneslo brezmejne muke, rane in mučenje, ko so ga pretepali stražarji, ko so ga topli ljudje, ko je nesel križ na rami in se zrušil pod njim, in navsezadnje muke križanja, ki so trajale šest ur (tako je vsaj moralo biti po mojem preudarku). Je že res, to je obraz človeka, ki je bil ravnokar snet s križa, to se pravi, obraz, ki je ohranil v sebi še zelo veliko živega, toplega; še nobena mišica ni mogla med tem odreveneti, tako da je z obraza rajnemu še brati trpljenje, kakor da ga še zmeraj okuša (to je slikar zelo dobro zadel); zategadelj pa ni obrazu z ničemer prizaneseno; vse je upodobljeno po naravi in v resnici mora biti natanko tako truplo človeka, pa naj bi bil kdor si že bodi, potem ko so za njim vse te muke. Vem, da je krščanska Cerkev že v prvih stoletjih učila, da Kristus ni trpel v prisposobi, temveč v resnici, in da je bilo potemtakem tudi njegovo telo na križu popolnoma in do kraja podrejeno naravnim postavam... A čudna reč, ko gledaš to truplo iztrpinčenega človeka, se ti porodi neko posebno in zanimivo vprašanje: če so vsi njegovi učenci, njegovi poglavitni poznejši apostoli, videli natančno tako truplo (ni dvoma, da je moralo biti natančno tako), če so videle ženske, ki so hodile za njim in stale pod križem, če so videli vsi, ki so verovali vanj in ga oboževali, kako neki so potlej še mogli verjeti, če so pogledali na takšno truplo, da bo ta mučenec vstal od mrtvih? Pri tem se ti nehote vsiljuje vprašanje, če je smrt tako strahotna in če so naravne postave tako mogočne, kako neki jih je mogoče premagati? Kako bi jih bilo moč premagati, če jim ni mogel biti kos niti ta, ki je premagoval naravo že za svojega življenja, da se mu je uklanjala, ko je zaklical: ‚Talitha, kumi‘ in je deklica vstala, ‚Lazar, pridi ven‘ — in rajni je prišel? Narava se ob pogledu na to podobo dozdeva kot nekakšna velikanska, neusmiljena in nema zverina..., ki je mogoče tudi nastala edinole zato, da je moglo priti nanjo to bitje«.⁹⁸

⁹⁶ F. M. Dostojevski, n. d. 322.

⁹⁷ F. M. Dostojevski, Bratje Karamazovi, II. del, Ljubljana 1957, 503; svetujem boljši prevod svetopisemskega teksta.

⁹⁸ F. M. Dostojevski, Idiot, Ljubljana 1959, 514—515.

Dejstvo trpljenja sprejemajo junaki Dostojevskega po Kristusovem zgledu. Mitja Karamazov sklene: »Sleherni dan svojega življenja sem se tolkel po prsih in obetal, da se poboljšam, in sleherni dan sem počenjal vedno iste grdobije. Zdaj razumem, da je za takšne, kakršen sem jaz, potreba udarca, udarca usode, ki jih zajame kakor v zanko in jih upogne z višjo močjo. Nikoli se ne bi vzdignil sam od sebe! Toda strela je udarila. Sprejemem muko obtožbe in svoje sramote pred vsemi ljudmi, trpeti hočem in se očistiti v trpljenju.«⁹⁹

»S trpljenjem se vse očisti...«, vzklika Nataša Vanju v romenu Ponižani in razžaljeni.¹⁰⁰ Starec Zosim naroča Aljoši, ko ga pošilja v svet: »Kristus je s teboj. Ohrani ti Njega in On bo ohranil tebe. Veliko gorje boš videl in v tem gorju boš srečen. V gorju išči sreče: to bodi tvoj zakon. Delaj, delaj nenehno!«¹⁰¹ »Kajti prav trpljenje je tudi življenje. Kje bi pa bilo v njem zadovoljstva, da ni trpljenja... za življenje je sama ‚hozana‘ premalo, treba je, da gre ta ‚hozana‘ najprej skozi ogenj dvomov...«¹⁰²

10. Nova zapoved ljubezni

Kristus je pred svojim odhodom na pot trpljenja, zmage in poveličanja, naročal svojim apostolom: »To je moja zapoved, da se ljubite med seboj, kakor sem vas jaz ljubil« (Jan 15, 12). »Križana ljubezen« Dostojevskega v starcu Zosimu enako govori človeškemu rodu: »Potrudite se, da boste neugnano ljubili svoje bližnje...«¹⁰³ »Veruj, da te Bog ljubi, da niti ne misliš ne kako; da te ljubi s tvojim grehom vred in prav v tvojem grehu... Z ljubeznijo se vse odkupi in vse odreši... Ljubezen je tako neizmerno dragocen zaklad, da zanjo lahko kupiš ves svet in odkupiš vse, ne samo svojih, ampak tudi še tuje grehe.«¹⁰⁴

Dualistična struktura človeka, kot smo videli, večkrat pripelje do zločina, do velike hudobije, do nemoralnega življenja, do izgubljenosti. Za takšne najde Dostojevski zdravilo v usmiljenju in ljubezni: »A potlačite to dušo z usmiljenjem, skažite ji ljubezen, in preklela bo svoje dejanje, kajti v njej je toliko dobrih kali. Duša se bo razširila in spoznala, kako milostljiv je Bog in kako krasni in pravični so ljudje,« govori Mitjev branivec na sodišču.¹⁰⁵

V Idiotu postavi Dostojevski tole trditev: »Sočutje je vrhovna in mogoče edina postava v življenju vsega človeštva.«¹⁰⁶ Katja pa v Ponižanih in razžaljenih dopolni prejšnjo trditev: »Ni najvažnejše um, ampak to, kar ga vodi — narava, srce, vrline, omika.«¹⁰⁷

Dostojevski je mnenja, da more človek ljubiti človeka, tudi tistega, ki mu stoji nasproti, se mu upira, mu dela kivico. Starec Zosim nas poučuje: »Bratje, ne bojte se greha ljudi, ljubite človeka tudi v njegovem grehu, kajti to je že podoba ljubezni božje in vrhunec ljubezni na zemlji.«¹⁰⁸ Starec nadaljuje: »In se vprašaj: ‚Ali naj se lotim posla (tu misli Dostojevski na prevzgojo človeka!) s silo ali s ponižno ljubeznijo?‘ Odloči se vselej za ponižno ljubezen. Ako se odločiš tako naenkrat za vselej, si boš lahko podvzel ves svet. Ljubeča

⁹⁹ F. M. Dostojevski, Bratje Karamazovi, II. del, Ljubljana 1957, 196.

¹⁰⁰ F. M. Dostojevski, Ponižani in razžaljeni, Ljubljana 1958, 94.

¹⁰¹ F. M. Dostojevski, Bratje Karamazovi, I. del, Ljubljana 1957, 105—106.

¹⁰² F. M. Dostojevski, Bratje Karamazovi, II. del, Ljubljana 1957, 371.

¹⁰³ F. M. Dostojevski, Bratje Karamazovi, I. del, Ljubljana 1957, 78.

¹⁰⁴ F. M. Dostojevski, n. d. 72—73.

¹⁰⁵ F. M. Dostojevski, Bratje Karamazovi, II. del, Ljubljana 1957, 508.

¹⁰⁶ F. M. Dostojevski, Idiot, Ljubljana 1959, 294.

¹⁰⁷ F. M. Dostojevski, Ponižani in razžaljeni, Ljubljana 1958, 212.

¹⁰⁸ F. M. Dostojevski, Bratje Karamazovi, I. del, Ljubljana 1957, 425.

ponižnost je silna moč, najsilnejša med vsemi, ničesar ni, kar bi ji bilo podobno.«¹⁰⁹

Ko so farizeji vprašali Jezusa, kdo je največji v nebeškem kraljestvu, je poklical otroka, ga postavil mednje in jim rekel: »Kdor se torej poniža kakor ta otrok, tisti je največji v nebeškem kraljestvu... Glejte, da ne boste zaničevali katerega teh malih; zakaj povem vam, da njih angeli v nebesih vedno gledajo obličje mojega Očeta, ki je v nebesih« (Mt 18, 4, 10). Primerjajmo z Dostojevskim, ki je izvrsten v prikazovanju »malih ljudi«! Čudovite in nepozabne so strani, posvečene ruskim otrokom, šolarjem, sijajnemu dečku Kolju Krasotkinu. »Ljubite posebno otročičke,« govori starec Zosim, »zakaj tudi oni so brez greha, kakor angeli, ki živijo zato, da bi nas ganili, v očiščenje naših src in v nekakšen pouk za nas. Gorje tistemu, ki je razžalil otroka.«¹¹⁰

Pravo nasprotje ljubezni je egoizem, ki ga Dostojevski tako močno graja. Egoizem je velika nevarnost za trajno in čisto ljubezen. »Bratje, ljubezen je učiteljica, toda treba jo je znati pridobiti, kajti njena pridobitev je težavna, kupiti jo je moč le za drago cenó, z dolgotrajnim delom in po dolgem času, zakaj ljubiti je treba ne samo slučajno in za trenutek, marveč za zmeraj. Slučajno lahko vzljubi vsak, tudi hudobnež.«¹¹¹

Pri Dostojevskem gre torej za vesoljno krščansko ljubezen, ki jo je v starcu Zosimu takole izrazil: »Ljubite vse stvarstvo božje v celoti in vsako zrnce peska posebej. Vsak listič in vsak žarek božji ljubite. Ljubite živali, ljubite rastline, ljubite sleherno stvar. Ako boš ljubil sleherno stvar, se ti bo odkrila tudi skrivnost božja v stvareh. Dosegel jo boš nekega dne in jo boš jel odtistihdob neugnano spoznavati dan za dnem, čim dalj, tem bolj. In naposled boš vzljubil ves svet z vse objemno, vesoljno ljubeznijo.«¹¹² Z idejo krščanske vesoljnosti je na Dostojevskega najznačilneje vplival Vladimir Solovjev!

»Samo ljubezen je premalo; ljubezen skazuješ z dejanji,« pravi knez Volkovski svojemu sinu Aljošu. »Govoriti o vsesplošni ljubezni, navduševati se za splošna človečanska vprašanja, hkrati pa počenjati zločine proti ljubezni, ne da bi se jih zavedel — to je neumljivo.«¹¹³

Prava ljubezen je samo tista, ki se izpričuje v dobrih delih. »Ko sejete semena, ko sejete svoje vbogajme, svoja dobra dela, v kakršni si že bodi obliki, oddajate s tem del svoje osebnosti in sprejemate del tuje; vzajemno se navezujete drug na drugega« (Ipolit).¹¹⁴

Povzetek

Človek poedinec, individualist, hoče človeštvo preustrojiti po svojih teorijah, nastopa kot reformator človeške družbe, pri tem pa prehaja v nasilje in spor s svojim bližnjim in s celotno človeško družbo. Tudi Dostojevski je skušal stopati po tej poti. Moral je zaradi tega strašno trpeti. A trpljenje med najnižjimi ga je očistilo. V trpljenju in ponižanju je našel vero v bližnjega, vero v človeka in sočutje do bližnjega, obenem pa tudi vero v Boga in Kristusa. Vrnil se je k narodu in Bogu. V zvezi s ponižnim in religioznim narodom je našel zvezo z Bogom in človeštvom. V vrnitvi k religioznemu ljudstvu, ki pripo-

¹⁰⁹ F. M. Dostojevski, n. d. 426.

¹¹⁰ F. M. Dostojevski, n. d. 426.

¹¹¹ F. M. Dostojevski, n. d. 426—427.

¹¹² F. M. Dostojevski, n. d. 425—426.

¹¹³ F. M. Dostojevski, Ponižani in razžaljeni, Ljubljana 1958, 217.

¹¹⁴ F. M. Dostojevski, Idiot, Ljubljana 1959, 510.

giba svoje koleno pred Kristusom, se egoistični individualist odpove svoji oholi osamljenosti in se vrača h Kristusu. V Kristusu, v krščanstvu pa je obsežen ideal, po katerem se osamljeni spoji s človeštvom in postane solidaren s človeškim občestvom v imenu nrvstvenega religioznega bratstva.

Vera, krščanstvo, mora preiti iz bogoslužnih prostorov v življenje, v življenje posameznika, v domače družinsko krščanstvo in pronikniti še dalje, v vse človeštvo in v vse človeško delovanje. Kristus je utelešena resnica, zato ne sme ostati samo v slikah in v osebnem idealu; priznati ga moramo kot vesoljni historični princip, kot živo osnovo in vogelni kamen vsega stvarstva. Isto moralno načelo, ki se mu klanjamo pri bogoslužju in v domačem življenju, načelo ljubezni, svobodnega bratstva in bratskega edinstva, mora uravnnavati vsa naša dela in vse odnose človeške družbe.

Dostojevski je imel v sebi heroično vero, ki se ni odrekla nevidni dobroti zaradi vidnega zla. Kdor ni zmožen takšnega dejanja, ne bo nič naredil in nič povedal človeštvu! Življenje namreč sestavljajo ljudje vere, ljudje, ki jih drugi večkrat imenujejo »sanjače«, »utopiste«, »abnormalne«, »zaostale«, »nemoderne« — to so preroki, to so cvet človeštva, voditelji človeštva.

Z vero v nadčloveško Dobro, Boga, se vrača vera v človeka, a tudi vera v učlovečenega Boga, Bogo-človeka, priznanje božjega zedinjenja ne samo z duhom, marveč z mesom; iz tega sledi odrešenje in preobraženje materije. Tako se vera v Boga spaja z vero v človeka, Bogo-človeka, in končno z vero v prirodu. Ves svet se preobraža v božje kraljestvo. Vse praktične enostranosti sledo iz delitve te trojne vere. Človek brez Boga (enostranski humanizem) notranje pada in se prevrača v ubijavca in samomorivca; priroda, ločena od božjega Duha, se predstavlja kot brezmiseln in mrtev mehanizem (naturalizem, materializem); Bog, ločen od človeka in kozmosa (enostranski misticizem), brez pozitivnega razodetja, se predstavlja ali kot pusta abstrakcija ali kot meglena nedoločnost.

Duhovna bodočnost človeštva je v spojitvi teh treh načel, v polnosti krščanske ideje! Dostojevski je bolj kakor kdorkoli od njegovih sodobnikov sprejel krščansko idejo v njeni harmonični troedinosti in popolnosti. Bil je mistik, humanist, naturalist, obdarjen z živim čustvom notranje zveze z nadčloveškim, poln ljubezni do človeka in narave. Ena od vodilnih idej Dostojevskega je bila: Pravi humanizem je vera v Bogo-človeka!

Miha Žnidar

† Profesor dr. Maks Miklavčič
dekan teološke fakultete v Ljubljani

Govor prodekana dr. Marijana Smolika na žalni seji fakultetnega sveta

Smrt dekana dr. Maksa Miklavčiča, rednega profesorja naše fakultete za cerkveno zgodovino, nas je sredi počitnic zbrala k žalni seji. Pravkar smo Kristusovo daritev sodarovali za njegov večni blagor, zdaj pa v nekaj trenutkih premislimo, kaj nam je na fakulteti bil zadnjih 25 let — četrto stoletja, in kaj smo z njim izgubili.

Zadnje tretjino svojega življenja, ki se je začelo v hribih nad Poljansko dolino 11. oktobra 1900, je posvetil naši fakulteti, potem ko je 16 let na šentiviški škofijski gimnaziji vcepljal prve klice zgodovinskega znanja mladim dijakom, tudi številnim bodočim duhovnikom.

Za delo na naši fakulteti se je usposobil s solidnim doktoratom na filozofski fakulteti v Ljubljani (disertacija: Predjožefinske župnije na Kranjskem v odnosu do politične uprave. Izšla je v Glasniku Muzejskega društva za Slovenijo 1944/45, 3—64. Promocija 21. 4. 1945).

Na teološki fakulteti je začel kot docent v študijskem letu 1946/47, bil je tretji profesor cerkvene zgodovine za Zoretom in Turkom in je prva leta delal vzporedno z dr. Lukmanom. Po njegovi smrti 1958 pa je 13 let predaval celotno cerkveno zgodovino, s posebno ljubeznijo še zgodovino Cerkve v Jugoslaviji, za katero je letos oskrbel še ponatis skript.

Zadnje študijsko leto mu je prineslo dvojno novih skrbi — deloma veselih — končno je le postal redni profesor; bil je izvoljen za dekana in je z vso vnemo začel skrbeti za študente in profesorje, v gmotnem in študijskem oziru, zlasti pa je z vso skorajda ihtavo vnemo spravil v tek zidanje našega prizidka, ki zdaj že krepko zasidran začinja rasti iz zemlje.

Kot profesor je vodil tudi delo nekaterih naših doktorandov, tri (Bezina, Rueha in Vrdoljaka) je kot glavni mentor pripeljal do promocije, pri številnih drugih pa je skrbel za solidno zgodovinsko jedro disertacije.

Vsak univerzitetni učitelj mora biti po svojem bistvu usmerjen tudi v znanstveno raziskovalno delo. Rajnemu dekanu je pri tem delu dajala osnovo služba škofijskega arhivarja, ker je prav za raziskovanje slovenske cerkvene preteklosti dal vse svoje moči in brezmejno znanje. Še kot gimnazijski profesor je poskrbel, da so podatki o župnijah in cerkvah v predvojnem Krajevem leksikonu Dravske banovine izčrpani in zanesljivi, kot univerzitetni profesor pa je sprva ob dr. Lukmanu, pozneje pa samostojno pisal in klesal prispevke za Slovenski biografski leksikon. Prvi članek izpod njegovega peresa je tam izšel leta 1949, bila je to prav biografija arhivarja Pokorna, njegovega prednika, v zadnjem 11. zvezku, ki je v tisku, pa je 18 njegovih člankov. Za vse njegove prispevke, bilo jih je kakih 50, priznava urednik SBL prof. Gspan, da so tako zanesljivi, kakor si le kdo more želeli. Žal je bil s časom vedno tako na tesnem, da je delal le sproti, ali še večkrat z zamudo, tako da ni pripravil gradiva

za članke v naslednjih zvezkih do konca abecede. Vse glavne osebe zgodovine Cerkve na Slovenskem, od škofov do župnikov in teoloških pisateljev, ki se začenjajo s črkami R, S in Š, so nam danes znane zaradi Miklavčičevega natančnega raziskovanja, ki se ni zadovoljilo z doslej znanimi ugotovitvami, ampak so sad osebnega vrtanja po arhivskem gradivu.

Njegov zgodovinski oris posameznih slovenskih škofij v velikem letopisu: *Cerkev na Slovenskem*, bo izšel še po njegovi smrti.

Podrobnejši delež prof. Miklavčiča pri drugem njegovem življenjskem delu, *Letu svetnikov*, bo moral ugotoviti njegov biograf, a tudi v teh 3 knjigah je veliko dragocenega in za zgodovino verskega življenja med našimi ljudmi pomembnega gradiva. To knjigo bomo lahko upravičeno imenovali njegovo življenjsko delo, saj je prav tako kot prvi zgodovinar na naši fakulteti, prof. Zorè, tudi Maks Miklavčič odložil pero prav pri pisanju življenjepisov svetnikov. Še na zadnjo pot na oddih v Martuljek je vzel s seboj knjigo »Heilige sind anders«, v zadnji noči, ki jo je še preživel v Ljubljani, je pisal biografije svetnikov za tretji zvezek, tako da lahko po človeško sodimo, da je z mislijo na svetnike bil sprejet v njihovo družbo. Naj mu sveti večna luč!

»Moja eshata so že prav blizu . . .«

(K še neobjavljenemu delu rajnega msgr. dr. J. Ukmarja, častnega doktorja ljubljanske teološke fakultete, v spomin njegove smrti)

Dne 2. novembra 1971 je v Trstu umrl prelat dr. Jakob Ukmar, ki mu je naša teološka fakulteta o priliki praznovanja svoje petdesetletnice 29. jan. 1970 podelila častni doktorat.¹ Njegov celotni prispevek k teologiji bo kdaj pozneje treba prikazati kaj bolj izčrpno. Za zdaj naj bodo omenjene le nekatere zanimivosti glede njegovega zadnjega obširnega teološkega spisa, ki še čaka na objavo, zares zaslužno in zaželeno.

I.

Skoraj natančno mesec dni pred svojo smrtjo mi je — seveda čisto nepričakovano, saj ga osebno niti enkrat nisem videl — poslal pismo, kjer med drugim pravi:

»Prilagam temu pismu kazalo vsebine mojega pravkar dokončanega spisa, ki čaka natis in bi imel naslov: 'Nauk o poslednjih rečeh ali eshatologija' . . . Prav Vi ste tisti dogmatik, ki so mu dali v pregled rokopis moje mariologije. — Za zdaj Vas samo prosim, da pregledate kazalo in poveste svoje splošno mnenje. Gotovo ste že prepričani, da je ta odsek dogmatike teološko še premalo izdelan, kar je navsezadnje vsaj deloma umevno. V nekaterih poglavjih orjem ledino. Tu pa tam sem se oddaljil od tradicionalne linije, ker se mi zdi stvar še v svobodni teološki diskusiji. Sem pa vsak čas pripravljen pokoriti se cerkvenemu magisteriju. — Za zdaj torej prosim, preglejte priloženo kazalo in povejte svoje mnenje, če pomeni ta spis kak napredek v teološki vedi in če je vreden,

¹ Glej Promocija dr. J. Ukmarja za častnega doktorja Teološke fakultete v Ljubljani, v: BV 30 (1970) 48—51.

da se izda. Si affirmative, Vam bom, na željo, ne po pošti, ampak po zanesljivi osebi poslal rokopis, najprej prvi, potem še drugi del. — Sem že priletel mož (čez 93) in so moja eshata že prav blizu. Zato bi rad podvzival s to zadevo, preden me Bog pokliče. — Želim Vam in fakulteti obilo blagoslova ter ostajam z bratskim pozdravom

Trst, via Servola 40
30. 9. 71.

vdani
Jak. Ukmar«

Na to pismo sem (če se ne motim, že na dan prejema) odgovoril, da bom delo kljub drugim poslom rad pregledal, in to čimprej. Izrazil sem le pomislek o enem: zdelo se mi je iz poslanega kazala, da je postavljena v dvom večnost pogubljenja, česar ne odobravam. Obenem pa sem pristavil, da nekateri teologi in pridigarji res vse preveč »vedo« o peklu in njegovih kaznih ter vse to opisujejo v tako groznih potezah, da lahko o Bogu dobimo sliko, kakršna se gotovo ne sklada s sv. pismom; ni čudno, če sem pred kratkim iz ust zelo vernega izobraženca lahko slišal pripombo o takšnih opisih: »To je šele velik smrtni greh, Boga prikazovati na tako strašen način!« Res bi morali tudi pogubljenje, večnost pekla, prikazovati tako, da bi se videlo: Tudi tukaj Bog ne preneha biti Ljubezen sama; in ravno zato je pekel večni, ker se človek zakrknje v svojem odklanjanju ljubezni, Bog pa noče kršiti njegove svobodne volje in ljubeče prenaša njegovo upornost. (Navajam po spominu.)

V pismu z dne 7. 10. 1971 je msgr. Ukmar sporočil, da je odgovora bil zelo vesel, in je pristavil: »Glede časnosti pekla sva oba iste misli, le iz kazala je to premalo razvidno. — Rokopis je sedaj pri slavistu v jezikovni korekturi. Ko ga dobim nazaj, Vam pošljem prvi del po zanesljivi osebi. Ko bo ta pregledan, potem še drugi del.«

Čez dobra dva tedna je Ukmarjeva gospodinja, že starejša oseba, prinesla oba dela obljubljenega rokopisa skupaj s spremnim pismom z dne 24. 10., kjer msgr. Ukmar pravi: »Pošiljam Vam rokopis eshatologije in prosim, da ga, per summa capita, pregledate ter mi sporočite svoje mnenje. Kjer ne gre za definirane verske resnice, je pač dana teologom svobodna diskusija. Zato tudi ne bom prosil svojega ordinarija 'nihil obstat'. — Goriška Mohorjeva je načelno pripravljena knjigo izdati, hoče pa prej videti rokopis. Seveda nas skrbi račun v tiskarni, ki bo večji ko za mariologijo... Ko bo rokopis v glavnem pregledan, prosim par vrstic...«

Obljubil sem mu v pismu, da bom v 14 dneh rokopis pregledal in dal svoje pripombe, kolikor bo treba. Tedaj lahko pride kdo po rokopis. — A medtem je avtor umrl. Pri padcu se je nekaj poškodoval in je moral v posteljo, kjer pa je dobil pljučnico in ji podlegel.

II.

In zdaj k splošni označitvi Ukmarjeve Eshatologije!

»Nauk o poslednjih rečeh ali eshatologija« obsega v rokopisu 618 str. (170 × 210), razen tega še 3 str. »Uvodnih besed« in 12 str. kazala. V tisku bo delo pač še nekoliko obširnejše kakor Mariologija istega avtorja.² Razdeljeno je na dva dela. Precej obširnejši prvi del obravnava »individualno eshatologijo« (do str. 384), drugi del pa »Splošno eshatologijo«.

V Uvodnih besedah je svoje delo označil avtor sam:

² Dr. J. U k m a r, Nauk o božji materi ali mariologija, izd. goriška Mohorjeva družba 1969, 267 str.

»S tem spisom nudim nauk o poslednjih rečeh ali eshatologijo, ki skuša biti na ravni sedanje teološke znanosti. Kolikor mi je znano, Slovenci nimamo v našem bogoslovnem slovstvu nobenega tovrstnega spisa. Leta 1951 je tedanji profesor dr. J. Fabijan spisal neko eshatologijo, pa menda samo za ožji krog svojih slušateljev, ker so spis izdelali in razmnožili bogoslovci sami.³

V teh zadnjih dvajsetih letih se je tu pri nas bogoslovna znanost pridno gojila in moremo beležiti marsikak resničen napredek. Le v eshatologiji se opaža nekaj zastoj, ne le pri nas, ampak tudi pri drugih narodih. Umevno, ker teolog operira v glavnem na podlagi virov razodetja, a ti viri so prav v eshatologiji večinoma težko umljivi. Mnogo tega je dano v podobah, iz katerih je treba z resnim študijem izluščiti zadevni verski nauk. Takega študija nas čaka še mnogo.«

Nato avtor omenja, kako je vzrok za neka nesporazumljenja v eshatologiji bila geocentrična podoba o svetu, a danes nam dajejo »naravoslovne vede čisto drugačen vpogled v božje stvarstvo in še posebej v eshatološke tekste. V tej eshatologiji sem te znanosti rad upošteval. Pri vsem tem le zelo nepopolno spoznavamo in nepopolno prerokujemo (1 Kor 13, 9). Onstransko posmrtno življenje, kje in kako se izživlja, je in ostane temna skrivnost, dokler nas Bog ne odpokliče.

Tega sem se zavedal v celem tem spisu, posebej še tam, kjer sem se oddaljil od dosedanje tradicionalne linije (npr. trajnost pekla, božja sodba, svetovni požar). Kjer ni cerkvena učiteljska oblast še izrekla svoje jasne in končno veljavne ter obvezne besede, je pač zadevno poglavje v prosti razpravi teologov. Kjer sem se oddaljil od tradicionalnega nauka, nisem tega storil na lahko roko, temveč resno upošteva razloge za in proti. Zavedam se svoje omejenosti in sem vsak čas pripravljen umakniti se pred veljavnimi razlogi, posebej še pred cerkvenim učiteljstvom.

Želim, da bi ta eshatologija, ki v raznih poglavjih orje ledino, ne bila brez koristi. Morda bo pri mojih tovariših zbudila nekaj plodonosne diskusije, pri vseh bravcih pa zavest, da je naše sedanje življenje zelo resna zadeva, ker smo vsako minuto bliže smrti, ki bo v hipu spopolnila naše nepopolno eshatološko znanje. In Bog daj, da bi ga spopolnila v naše večno veselje.«

Delo je napisano v zelo razumljivem slogu in jeziku, zelo jasno (tudi v pisavi, ki je kar lepopisna, zrcalo zelo urejenega človeka), a nikakor ne zaradi tega plitvo. Vse je prežeto z lastnimi avtorjevimi doživetji in spoznanji, ki so dolgo zorela; polno je globoke življenjske modrosti. Za marsikoga bo zlasti zanimivo poglavje o smrti in o pripravi na smrt, čemur je posvečenih kar dobrih 70 strani rokopisa; sicer pa k temu spada pravzaprav tudi še nadaljnjih 50 str., ki govore o neumrljivosti duše. Lastno avtorjevo življenje odseva npr. v tem, kar piše pod naslovom »Nekako redovno življenje je vsem potrebno«:

»Redovniki se pač imenujejo, ker žive po redu. Vsem pravim redovnikom je dnevni in hišni red, ki ga določajo pravila (latinsko regula), nekaj svetega, kar se ne sme kršiti. Žive po stari skušeni modrosti, ki veleva: drži se reda in red bo tebe držal pokonci ... Pravo redovniško življenje poteka kakor dobra ura. Vse ob določenem času: je čas molitve in čas dela, je čas počitka in razvedrila, pa tudi čas molčanja. Da, tudi čas molčanja, in ta prevladuje v dnevnem redu. Molk je velikega pomena v samostanskem življenju. Po molčanju se lahko sodi, koliko je ta ali ona redovna družina vredna. Brez molitve in brez molčanja ni duhovnega napredka.

To so dragocene reči. Če bi jih mogli ponesti prek samostanskega obzidja, kolikor možno, med svetne ljudi, koliko bi se ta izboljšal! Seveda ne more vsakdo v svetu vsega tega posnemati, ker imajo ljudje v različnih poklicih

³ L. 1959 je izšla 2. nespremenjena izdaja.

različne poklicne obveznosti. Vendar le priznajmo: dosti gorja je po svetu, a velik del tega gorja prihaja iz nereda, v katerem živi sedanji človek, žrtev napredka. Mnogi žive v polnem neredu, tjavdan, brez zmernosti v hrani, brez urnika v delu in počitku. Če ima kdo svoje poklicno delo ponoči, nič zamere. Toda sedanji človek trati noč tudi brez potrebe in sedi pred televizijo tja do polnoči ter se udeležuje raznih sestankov do pozne ure. Kaj čuda, če je toliko živčnih bolezni, ko si ljudje odrekajo glavno zdravilo: spanje v predpolnočnih urah. Mar je ta nered priprava na smrt? Seveda ni vsak vsega kriv; mnogi so žrtev sedanjih socialnih razmer. Kdor bi mogel ta neredni svet spraviti k pameti, bi storil človeškemu rodu večjo uslugo ko tisti Američan, ki je prvi stopil na luno.« (Rokopis 38—40.)

Nekoliko naprej beremo: »Ni pretirana modrost, ki pravi: Če bi znali ljudje pravilno molčati, bi bil rešen ves svet. — Če želiš duhovno napredovati in se v zbranosti na smrt pripraviti, vadi se v pravilnem molčanju. Tam boš našel košček paradiza v tej zmedeni solzni dolini... Blagor tistemu, ki ga niso starši v otroških letih pomehkužili, marveč učili potrpeti, biti zadovoljen z malim, nikar izbirčen v hrani, medtem ko milijoni umirajo od lakote. Smo pač v solzni dolini in ves znanstveni in tehnični napredek je ne more spremeniti v raj. Stoletje največjega napredka je stoletje najbolj nezadovoljnih ljudi, ki stavkajo in revolucionirajo« (str. 43 sl.).

»... Vsi, tudi veseljak, ki je ljubil šumno družbo in užival vse udobnosti, vsi se bližamo samoti in tihoti smrtne ure, ki jo bo moral vsakdo čisto sam prestati. Čisto sam se bom srečal z Bogom, sam osebno; nobena organizacija, noben sindikat, nobena stranka ga ne bo zastopala, ne zagovarjala. Nekdaj družabno bitje bo ob smrti čisto samo v kratkem, pa odločilnem dvogovoru s Stvarnikom. Sedanje življenje je torej resna zadeva in brezbriznost za zadnjo uro je menda najbolj nesrečna posledica ropotajočega napredka« (str. 65 sl.).

Ko avtor govori tudi o ateistih, dostavlja: »Nikar si ne želimo, da bi mi ateiste premagali, pač pa jim privoščimo, da bi oni zmagali nad zmoto, če ne prej, vsaj ob usodnem prehodu v večnost« (str. 77).

Če preidemo že kar v sredino 2. dela Ukmarjeve Eshatologije, najdemo v zvezi z razpravljanjem o vstajenju npr. tole mesto, ki spet razodeva avtorjevo evangeljsko dobroto, ki jo je — ne da bi pozabil na trdno črto, kakršno zahteva modrost in zato tudi prava ljubezen — še posebej razdajal premnogim spovedancem: »Priznati moramo, da je tudi krščanska morala v zadevi spolnosti zdravo napredovala. Danes gledamo na spolnost, na spolno udejstvovanje in tudi na zadevne pogoje bolj stvarno, bolj umevno in bolj spoštljivo ko pred nekaj desetletji. Ne učimo sicer, da je spolni užitek najvišja dobrina, pa tudi ne, da so spolni grehi največje moralno zlo. Sledeč božji postavi, ki nam jo oznanja evangeljski in apostolski nauk, postavljamo ljubezen do Boga in do sočloveka na prvo mesto. Največ je svet potreben prave ljubezni, umevanja, sočutja, spoštovanja in potrpljenja. Največje moralno zlo sedanjega sveta je pomanjkanje ljubezni, resnično vélika nesreča je sovraštvo, egoizem ali sebičnost, preziranje sočloveka, mrznja in napetost med družinami in narodi. Dokler ne bo krščanska ljubezen premagala tega sovraga, ne bo svet brez vojn in, čim več bo egoizem napredoval v oboroževalni tehniki, tem več milijonov žrtev bodo zahtevale prihodnje vojne« (str. 529).

Z drugačne strani nam avtorja osvetljuje tole mesto v poglavju o anti-kristu pred koncem sveta: »Med nasprotnike božjega zveličavnega načrta spadajo tudi tisti, ki sedaj po koncilu oznanjajo revolucionarne ideje v Cerkvi in krščanstvu ter spravljajo v nekako krizo tudi nekatere temeljne resnice doseданjega verovanja, češ da ni v dosedanjem krščanstvu nič ali skoro nič dobrega in pravega ter da je treba vse porušiti in ostvariti novodobno Cerkev, ki ne bo slonela na kaki vidni in celo nezmotljivi avtoriteti, marveč bo vladana po

ljudeh preroškega duha, ki imajo v sebi posebne karizme ali božje darove. — Blagor mu, kdor v teh zmedah ohrani še sveto vero in trezno razsodnost. Vendar ne bo vedno tako. Vse gre proti koncu zgodovine človeškega rodu na tej naši zemlji. Edinole Bog ve, kdaj bo mera teh bojev polna, mera, ki je v božjem načrtu predvidena. Vsak nedolžen mučenec, vsak hudoben preganjavec, vsak lažni prerok, vsi ti prispevajo, da bo tista mera ob določenem času polna. Tedaj bo naša zgodovina blizu svojega konca...« (str. 457 sl.).

Ko obravnava poslednjo sodbo, pripominja ob koncu: »Po vseh teh razmotrivanjih bo menda najbolj prav, če pošteno priznamo, da nam je potek poslednje sodbe skrivnost, kakor so nam skrivnost še nešteta druga božja dela. Vemo pa iz zgodovine človeškega rodu, da Bog tudi najtežje probleme reši s čudovito lahkoto, hitro in modro, krepko in obenem z nepopisno milino. Tako smemo in moramo pričakovati, da bo on prav tako z lahkoto sklenil zgodovino človeškega rodu na tej naši zemlji. Sklenil jo bo primerno svoji modrosti, svoji pravičnosti in svoji ljubezni« (str. 578).

V marsičem je v Ukmarjevi Eshatologiji mogoče odkriti več avtorjevih potez, ki nas spominjajo na značaj Angela G. Roncallija, poznejšega papeža Janeza XXIII., s katerim je bil dr. Ukmar v svoji dvajsetletni službi sodnika za zakonske zadeve pri nadškofijskem cerkvenem sodišču v Benetkah dober znanec. Poleg že navedenega, naj bo omenjeno npr. tisto, kar piše Ukmar pod naslovom »Tako imenovani ‚slabi časi‘«: »Ljudje tožijo čez sedanje čase in pravijo, da je svet sedaj tako slab, da slabši ne more biti. Nič novega; enako so tožili pred stoletjem in tako bodo tožili čez sto let... Človek je omejen v vsakem pogledu; omejen in slaboten. Ko se torej čuti na višini, se ne sme prevzeti, ker je njegovo znanje in njegovo delo v resnici nepopolno. In ko se čuti ponižanega, ne sme obupavati, ker se bo spet dvignil. — Tudi na sedanje množično opešanje v veri in morali ne smemo gledati brezupno. Zadnji koncil nam je vlil novega poguma. Gaudium et spes, veselje in upanje, s temi besedami se pričinja koncilski odlok o Cerkvi v sedanjem svetu. Da, z veseljem in zaupanjem moramo gledati na sedanji tako nemirni svet. Saj je v njem še marsikaj dobrega, marsikaj pozitivnega. Saj ne more moralni, socialni in politični red sloneti trajno na brezboštvu in nemoralnosti. Zato se v zadnjem času spet pojavlja žeja po Bogu, po veri, po moralnem redu, po spoštovanju avtoritete. Seveda ima ta žeja včasih precej revolucionarno lice, tudi v naši Cerkvi. A božji Duh, ki vodi svojo sveto Cerkev, bo znal tudi iz tega kipečega mošta narediti dobro vino. Zgodovinska krivulja se je pa le počela dvigati...« (str. 368—370).

III.

Na katero stvar pa avtor predvsem misli, ko omenja, da se je oddaljil od »dosedanje tradicionalne linije«? Sam izrečno našteje troje: glede pekla, sodbe in svetovnega požara. Oglejmo si nekoliko le prvo — glede pojmovanja pogubljenja.

Poglavje »O pekl« sega od str. 282 do 381. Je torej zelo obširno. Avtor najprej opozarja, da je cerkveno učiteljstvo o tem govorilo pravzaprav zelo malo; podobno velja za cerkvene očete, zlasti za zgodnje. Stvar je bila drugačna v poznejših časih. »V nekaterih starih nabožnih knjigah se berejo tako živi in natančni opisi pekla, kakor da bi se bil pisatelj pravkar vrnil iz pekla, kjer si je vse dobro ogledal in deloma še na lastni koži skusil. Bolj pravilno bo, če ponižno priznamo, da nam je pekel nedoumna skrivnost, in da skušamo v prilikah in podobah izraziti to, kar se v resnici ne da izraziti. Tudi se moramo nemalo truditi, če hočemo tolmačiti in zagovarjati božjo pravičnost in božjo modrost, ki se naj razodevata v peklu, posebej še v večnem peklu« (str. 292).

Dobro je rečeno, da je bistvo pekla »nadaljevanje tistega upornega stanja proti Bogu, v katerem se je duša preselila s tega sveta. Pogubljeni... ni zmožen kesanja, še manj ljubezni. Zakaj ne? Zato, ker mu Bog ne da več milosti spreobrnjenja. Če padeš v velik greh, nikar ne misli, da moreš kar sam od sebe vstati. Ne moreš, če ti Bog ne da potrebne dejanske milosti« (str. 294). In glede »peklenskega ognja«, o katerem je govor v evangelijih, pravi avtor v naslonitvi na M. Schmausa, da je ta podoba »za izraz trpljenja v peklu umestna, ker pogubljeni čutijo izgubo Boga v taki meri in tako intenzivno ali močno, da je možno tisto trpljenje primerjati samo s trpljenjem, ki bi ga čutil človek, ki bi pri polni zavesti umiral na goreči grmadi. Pogubljeni nosi ognjišče sam v sebi, ker je njegov jaz zaradi izgube Boga strgan, nesvoboden in neizmerno nesrečen.«⁴

Od 322—374 je poglavje »Ali bo pekel trajal večno?« Ukmar pravi: »Z odgovorom na gornje vprašanje sem odlašal do konca razprave o peklu. Je pač najtežje in teološko menda še premalo obdelano poglavje. Marsikateri veren katoličan mi je že potožil: Vse verjamem, kar me Cerkev uči verjeti, a da bo trpljenje v peklu večno, to sprejemem le s težavo« (str. 322).

Ukmar nato izraža mnenje, da Cerkev večnosti pekla ne uči ravno kot obvezno versko resnico. Preden začne bolj naravnost utemeljevati to svojo (zelo rahlo in skromno izraženo) misel, ki pa jo je (kakor večkrat izrečno poudarja) takoj pripravljen umakniti, če bi se pokazali nasprotujoči razlogi, se vprašuje: »Kdaj nastopi obveznost verovanja« (str. 328—331).

Zatem ugotavlja, da skoro nobena stara veroizpoved ne govori o peklu. »Najstarejše veroizpovedi se končajo z vero v vstajenje mesa ali pa z vero v večno življenje. Izjemo dela t. i. »Atanazijeve veroizpovedi«, ki pravi proti koncu, da bodo na sodni dan vstali vsi mrtvi, in »dajali odgovor o svojem življenju; in oni, ki so delali dobro, pojdejo v večno življenje in oni, ki so delali hudo, pa v večni ogenj.« In Ukmar pristavlja, da ta veroizpoved »v vprašanju večnega pekla gotovo ni odločilna, ker je »večni ogenj« le tako ob koncu omenjen kot nekak sklep glavne in prav bistvene vsebine, nauka o sveti Trojici... Zato se niti tisti teologi, ki zagovarjajo večnost pekla, ne sklicujejo na »Atanazijevo vero« (str. 333).

To je točka, v kateri ne moremo iti za avtorjem. Tukaj dr. Ukmar svoje trditve ni dovolj preveril. Zoper njegovo trditev moramo poudariti dvoje: Najprej je pač nemogoče dokazati, da je beseda o večnosti pogubljenja v »Atanazijevi veroizpovedi« nekaj stranskega; saj je izrečena v zvezi s Kristusovo sodbo, s katero bo povrnjeno vsakomur po njegovih delih; in neposredno pred »ignem aeternum« je rečeno: »Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit« (Denz.-Sch. 76; Denz. 40). — Drugič tudi ni mogoče reči, da te veroizpovedi teologi ne navajajo, ko gre za utemeljevanje večnosti pekla (Ukmarja je zapeljal pač M. Schmaus, ki v takšni zvezi »Atanazijeve veroizpovedi« res ne navaja).⁵

Ni mogoče pritrrditi avtorju, ko trdi: »Lahko rečemo, da nimamo v zadevi večnega pekla nobene odločilne in obvezne izjave cerkvene učiteljske oblasti«

⁴ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik IV*, München 1959, 407; Ukmar to navaja na str. 303.

⁵ Navedem naj samo nekatere, čeprav bi jih mogel polno drugih: A. Tanquerey - J. Bord, *Synopsis theol. dogm. III*²⁴, Parisii 1938, n. 1139, pravi, da je večnost pekla »de fide a) ex Symbolo Athanasiano« (na drugem mestu navaja 4. lateranski koncil: Denz. 429); A. Piolanti, *De novissimis*, Marietti 1960, p. 67: »Aeternitas inferni... definita est in Symbolo 'Quicumque'...«; C. Pozzo, *Teologia dell'aldilà*, Edizioni Paoline, Roma 1970, p. 255 sl. in 259, pravi, da je večnost pekla definirana na 4. later. koncilu, pa tudi v simbolu 'Quicumque'; itd.

(str. 343). Prav tako se avtor (seveda v docela dobri veri) moti, ko trdi, da po času florentinskega koncila »odlokov cerkvene učiteljske oblasti glede pekla nimamo«. Res je, da ni kakih slovesnih odlokov v tej zadevi; so pa takšni, ki so jasen izraz rednega in vesoljnega učiteljstva Cerkve in ki tudi po načelih dr. Ukmarja obvezujejo katoličana kot verska resnica. (Čisto nekaj drugega pa je seveda tisto opisovanje neznanskih strahot, kakor ga npr. najdemo pri Danteju, a ne le pri njem — to pa gre res daleč prek tistega, kar nam sv. pismo pripoveduje z resnobo, a obenem zadržanostjo, kakršna se spodobi pred skrivnostjo Boga, kajti pekel je po izrazu U. v. Balthasarja »Bog kot izgubljeni«).

Tudi še po florentinskem cerkv. zboru imamo vsaj dva važna teksta cerkvenega učiteljstva, ki govorita o pogubljenju, in sicer večnem pogubljenju. To sta dogmatična konstitucija o Cerkvi, ki v njenem 7. poglavju drugi vatikanski koncil govori o eshatološki poklicanosti Cerkve. V čl. 48, 3 je bilo na izrečno zahtevo precejšnjega števila koncilskih očetov sprejeto tole besedilo, ki popolnoma jasno izreka stalni verski nauk Cerkve o večnosti pogubljenja: »Ker ne vemo ne dneva ne ure, moramo biti, kakor nas Gospod opominja, stalno čuječi, da bi bili po dovršitvi le enkratnega teka našega zemeljskega življenja (prim. Hebr 9, 27) vredni stopiti z njim na ženitnino in biti prištetni med blagoslovljene (prim. Mt 25, 31—46) in da nam ne bo, kakor malopridnim in lenim služabnikom (prim. Mt 24, 26), ukazano iti v večni ogenj (prim. Mt 25, 41), v zunanjo temo, kjer bo jok in škripanje z zobmi (Mt 22, 13; 25, 30).« Iz aktov cerkv. zbora se vidi, da je to važen tekst.⁶

Poleg koncilskega teksta je pa treba upoštevati v tem pogledu tudi »Credo« Pavla VI., kjer je v zvezi z govorjenjem o Kristusovem prihodu v slavi rečeno, da bo (Kristus) »sodil žive in mrtve, vsakogar po njegovem zasluženju — tisti, ki so se odzvali božji Ljubezni in božjemu Usmiljenju, bodo šli v večno življenje; tisti pa, ki so božjo ljubezen in božje usmiljenje do konca odklanjali, bodo izročeni ognju, ki nikdar ne ugasne.«⁷

Avtor je pač spričo svoje starosti te stvari prezrl. A če bi bil na to opozorjen, sem prepričan, da bi bil upošteval tudi te tekste in v svoji razpravi umaknil tisto, kar se ne sklada s pravkar navedenimi dokumenti cerkvenega učiteljstva. Že pri svoji Mariologiji je kar najvestneje upošteval vse predloge (seveda pa so morali biti dobro premišljeni in utemeljeni). V svoji eshatologiji sami ali pa v zvezi z njo pa dr. Ukmar še posebej ponovno poudarja, da je takoj pripravljen odstopiti od svojega mnenja, če se pokažejo prepričljivi razlogi, ki nasprotujejo njegovemu mnenju, zlasti pa naglašajo svojo popolno poslušnost zakonitemu cerkvenemu učiteljstvu.

S skoraj vsem ostalim, kar avtor nato govori zoper način utemeljevanja večnega pogubljenja, način, kakršnega dostikrat najdemo pri teologih, še večkrat pa v nabožnem slovstvu in v oznanjevanju, in zoper marsikatero opisovanje pekla, moramo pač soglašati. Če npr. nekateri večnost pogubljenja dokazujejo s tem, da se sklicujejo na »božjo vsemogočnost, ki naj vzdržuje pogubljenca pri življenju in pri zavesti samo zato, da bo večno trpel«, je čisto prav, če dr. Ukmar ugovarja: »Take maščevalnosti pa res ne smemo in niti ne moremo pripisati neskončno svetemu in neizmerno usmiljenemu Bogu« (str. 349). Isto velja o dokazovanju nekaterih, ki pravijo: »Če bi bil pekel samo časen, bi imeli ljudje prosto karto za greh. Zato mora bivati večni pekel.« Dr. Ukmar po pravici odgovarja: »Bivanje večnega pekla se mora strogo dokazati z božjim razodetjem in z umskimi razlogi, ne pa z njegovo namišljeno učinkovitostjo... Strah pred kaznijo ne straši grešnika v dejanskem grehu nikoli ali skoraj nikoli. Pač pa je strah pred peklom lahko koristen za spreobrnjenje po grehu,

⁶ Podrobnosti o tem glej C. Pozzo, v op. 5 nav. d., 258.

⁷ Slov. prev. gl. v: BV 28 (1968) 295.

ker nam včasih pomaga h kesanju. Vendar tisti strah ni zadosten za odpuščanje smrtnih grehov brez odveze v zakramentalni spovedi« (str. 354).

Za konec »individualne eshatologije« piše avtor: »Kakor že rečeno, skušajmo preiti iz starozavezne strogosti v krščansko milino. Milina ni slabost, ampak moč in resnica. Bog razodeva in bo razodeval svojo vsemogočnost najbolj s svojim prizanašanjem in usmiljenjem. V luči te resnice bomo doumeli, da je najboljše definicijo ali opredelitev božjega bitja podal evangelist Janez, ki je v svojem prvem listu napisal: ‚Bog je ljubezen‘ (1 Jan 4, 16). Ostanimo torej v ljubezni, da ostanemo v Bogu in da Bog ostane v nas« (str. 381).

Ta zadnji odstavek bi mogel kdo tudi napačno razlagati v tem smislu, da bi si predstavljal Boga evangelija le kot Boga miline. Naš avtor ne dela te napake. Pač pa čisto po pravici v bistvu poudarja tisto, kar pravi K. Rahner (ki ga dr. Ukmar tudi pozna in večkrat upošteva): V eshatologiji in v oznanjevanju mora biti razločno vidno to, da govorjenje o nebesih in gorjenje o peklenu ne ležita na isti ravni. Cerkev oznanja eshatološko dejstvo kot takšno, ki je v Jezusu in svetnikih že nastopilo, namreč dejstvo, da se odrešitvena zgodovina (kot celota) končuje zmagovito kot triumf božje milosti. To pa, da se svobodna volja vsakega posameznega človeka v svojem delovanju lahko dovrši v večnem pogubljenju, oznanja Cerkev le kot resno in zelo realno možnost. Teologija pekla in v Cerkvi nujno potrebna preroška grožnja s peklom postavljata zahtevo, če naj bosta ta teologija in ta grožnja res krščanski, da je izključeno iz njiju (kot pripovedovanju o naših sedaj danih, sedaj neodpravljljivih možnostih) dvojce: 1. ezoterična (samo nekaterim pridržana) vednost o apokatastazi; 2. že vnaprejšnja vednost za nastop pogubljenja pri kakem človeku ali skupnosti ljudi (kakor da bi nam božja sodba ne bila skrita). Z drugimi besedami: Ne smem trditi, da bodo nazadnje kar vsi ljudje zveličani, pa tudi ne, da bodo ali da so tile in tile prav gotovo pogubljeni.⁸ Sleherna eshatologija se torej mora postavljati pod kritiko evangelija. Vsekakor mora biti povsod vidno, da gre res za veselo oznanilo, čeprav je večkrat ozadje tega oznanila tudi temno, kakor vidimo pri Jezusovem oznanjevanju.

Čisto na zadnji strani rokopisa svoje Eshatologije pravi dr. J. Ukmar: »Naše sedanje življenje je zelo resna zadeva, ker je in mora biti priprava na smrt, na onstransko večno življenje. Pri vsej tej življenjski resnobi pa nas bodri apostol: ‚Veselite se vedno v Gospodu... Gospod je blizu‘ (Flp 4, 4. 5). Da, blizu je Gospod, blizu so naše poslednje reči, blizu naša éshata, blizu odhod v onstransko, za sedaj nepoznano življenje. V krščanstvu nam je pa zasijalo upanje blaženega vstajenja, da kakor nas z ene strani žalosti zavest, da bomo umrli, tako nas z druge strani tolaži božja obljuba bodoče neumrljivosti... Bodimo torej stanovitni, neomahljivi v veri, bogati v delu Gospodovem, v sreči in nezgodi, v veselju in žalosti, ker vemo, da naš trud ni prazen v Gospodu (1 Kor 15, 58).«

Ukmarjeva Eshatologija zelo zasluži natis. Podala je veliko novega, zdravega in koristnega za pristni »aggiornamento« v teologiji in oznanjevanju »poslednjih reči«. Škoda bi bilo, če bi to delo ostalo v rokopisu. — Naravnost občudovanja je vredno, da je mogel ta mož v svoji visoki starosti napisati tako dobro, sveže in koristno delo. Nekakšen »origenizem«, če se smemo tako izraziti, bo iz dela prav lahko odstraniti in bo ta odstranitev čisto na črti globljih avtorjevih namenov.

Morda smemo reči, da bo to delo drugega častnega doktorja teološke fakultete v Ljubljani veljalo ne le za zadnje, ampak tudi za najboljše njegovo delo.

Anton Strle

⁸ K. R a h n e r, Eschatologie, v: Sacram. Mundi I, Freib. 1967, 1188 sl.

P. Velimir Blažević, *Concilia et synodi in territorio hodiernae Jugoslaviae celebrata*. Vicetiae 1967, str. XXXIV + 178.

Pričujoče, prikupno grafično pripravljeno delo smo dobili na pobudo rimskega frančiškanskega ateneja Antonianum (pod vodstvom prof. p. Mihaela Brleka) in po zaslugi redovnega provincialata v Sarajevu. Zgledno ga je natisnila tiskarna v Vicenzi. Avtor Blažević se je odločil za obliko nekakega priročnika in izčrpnega zapisnika o vseh koncilijih in sinodah, ki so postavljala cerkveno pravna določila na ozemlju sedanje Jugoslavije. V predgovoru napovedanega namena, da bo pripravil pregled takih cerkvenih zborov, obravnavane probleme in sprejete sklepe, sicer ni mogel v polni meri izpolniti, na splošno pa je vendar opravil zelo zaželeno nalogo: zbral je dosegljive podatke o svojem predmetu od prvih začetkov krščanstva na naših tleh in vse do naših dni. O mnogih pokrajinskih cerkvenih zbora in škofijskih sinodah je mogel najti le bežno opombo, ugotovil je parkrat, da niti ni zanesljivih vesti, ali se je to zborovanje in resnici vršilo ali ne. V teh primerih mu je bilo povsem nemogoče zapisati, o čem so dejansko sklepali in v kakšno smer se je obrnila obravnava. Kjer so o koncilijih in sinodah ohranjeni arhivski ali tiskani dokumenti, navaja vsaj glavna najdišča in večkrat tudi naslove obdelanih poglavij. V nadrobno karakteristiko ali analizo sklepov se pač ni mogel spuščati, za tak namen bi bila potrebna knjiga večjega obsega.

Kako je Blaževićovo delo nastajalo, razberemo lahko iz navedene »bibliografije«, kjer našteva pregledane arhive v Jugoslaviji, kjer je našel zapisnike ali vsaj omembe cerkvenih zborov, vrh tega pa še poročila ad limina naših škofov ali apostolskih vizitatorjev, ki te omenjajo. Pregledal je dalje vse natisnjene vire o svojem predmetu in jih je mogel naštet kar lepo število. Pri tem zapazimo, da je pri Ljubljani omenil natis treh sinodalnih zapisnikov (1903, 1908 in 1940, to brez Pastoralnih inštrukcij), izpustil pa je dve, ki o njiju pozneje (str. 124 in 164) poroča, da sta izšli v tisku (gre za sinodi 1723/24 in 1924). Drugod takih vrzeli ni videti. Dalje v bibliografiji navaja dela, ki obravnavajo koncile in sinode na splošno in se njihova izvajanja tičejo vsaj posredno naših zborov. Ko našteva pisce, ki so se bavili z našimi koncilij ali sinodami, omenja le Barleta, Kovačiča in Odarja, ne pa Benkoviča, Grudna in Srebrniča (zadržjega pozneje navaja na str. 20 v op. 7, to je ob splitskem concilu 1060, sodi pa s svojim člankom v BV 1922, 205—40 pravilneje k splitskima conciloma 925 in 928, ki sta obravnana na str. 15—18). Zanesljivosti Blaževićevega sicer vestnega dela je v kvar še to, da preveč zida na slabo podprte ali sploh nemogoče domneve D. Mandića v spisih iz stare hrvatske zgodovine, namesto da bi se dosledno držal samih neoporečnih virov. (Kako je avtor nasedel Mandiću, bom še razložil, ko pride na vrsto tozadevna snov.)

Na straneh XIX—XXXIV prinaša Blažević splošen kanonistični in zgodovinski očrt pokrajinskih koncilov in škofijskih sinod. Obravnavanje določil cerkvenega prava je kratko in poučno, morda malo preohlapno. Zgodovinski opis škofij na naših tleh pa ima poleg neoporečnih podatkov tudi nekaj neprijetnih napak. Prva taka se nanaša na Emono, rimsko škofijo na ozemlju sedanje Ljubljane. Če bi bil Blažević odprl kateri koli zgodovinski atlant (npr. Putzger, Perthes, Schubert-Schmidt-Dobrilović, med cerkvenimi F. van der Meer-Mohrmann-Kraft ali Herderjev, t. j. Jedin-Latourette-Martin), bi videl, da (na str. XXVI in XXVII, op. 2 omenjena) škofija Aemonensis ni istrski Novigrad, ampak sedanja Ljubljana, kjer imamo arheološke izkopanine škofijske bazilike. Tudi je splošno znano, da sv. Hieronim ni pošiljal pisem asketom v Novigrad, ki tedaj sploh še ni obstajal, ampak v Emono = Ljubljano. Mnogo avtorjev, ki jih Blažević pozna in navaja, lego Emone dobro pozna, zato ne vidim vzroka, da bi se Blažević moral motiti. Take, ki prave Emone še ne poznajo, s tem zavaja v zmoto, poznavavce historične geografije bo pa opozoril, da se iz nekega nagiba ni hotel pobliže zanimati za slovensko zemljo v antični krščanski dobi.

Takoj za Emono omenja naš avtor (XXVI), da je v 4. stoletju med škofijami bila »forsitan Parentina (Poreč)«. Ta »forsitan« je dobil po davno zastarelem G. Moroni, Dizionario di erudizione (sic!) storico-ecclesiastica LI, Venezia iz leta 1851 (!). In bi vendarle moral vedeti, da je škofija že pred 4. stoletjem imela v sv. Mavru škofa-mučenca, čigar sliko (fresko) bi si mogel ogledati v Lateranu, prav nasproti Antoniana (gl. BSS IX, 228 sl., podoba st. 229—30). Na str. XXVIII že naletimo na napako, v katero je Blažević zavedel D. Mandić. Tam namreč trdi, da je papež Janez IV. že leta 641 ustanovil »nov metropolitanski sedež v Splitu in tej cerkveni provinci dodelil škofije: Split, Rab, Zadar, Krk in Osor«. Dr. Jože Rus je res že 1932 (v knjigi Krst prvih Hrvatov in Srbov) domneval, da so Hrvati sprejeli krščanstvo že v 7. stoletju, kar je za posameznike tudi možno, vendar Rusovo mnenje že od tedaj vsi resni zgodovinarji zavračajo, o splitski metropoliji v 7. stoletju pa tudi Rusova neobrzdana domišljija ni upala sanjati. Malo dalje trdi Blažević, zopet po Mandiću, da so na koncilu na Duvanjskem polju že l. 753 ustanovili metropolijo za Duklo (Dioclea), vendar k sreči avtor tej trditvi (ki jo ponavlja še na str. 14) sam ugovarja s podatkom, seveda po virih, da je bil na koncilu v Splitu 1060 navzoč še barski škof (ne: nadškof!). Dve nepravilni sodbi sta pri Blaževiću še na strani XXX. Manjša netočnost zadeva odvisnost ljubljanske škofije ob ustanovitvi 1461/62, zakaj podrejenosti pod Oglej ne pozna niti papeška ustanovna bula (o tem gl. diplomatarij te škofije v Zgodovinskem Zborniku, 1890, št. 6 in 7, članek J. Turka v ČZN 1937 ali vsaj Zbornik teološke fakultete v Ljubljani 1962, 7—31). Hujši pogrešek se mi zdi, da naš avtor (prav tam, XXX) svetu predstavlja za grško-katoliške vernike samo škofijo v Križevcih iz leta 1777, ne pa njene predhodnice v Marči po uniji 1611. Zakaj neki se spet opira le na C. Eubel-a, ni pa vzel v roke domačega poznavavca škofa J. Šimraka, ki je objavil dokumentacijo o tej škofiji? Te šibkosti v knjigi omenjam predvsem zaradi tega, ker bodo segali po njej, ker je pač pisana v latinščini, številni tujci in bodo dobili izkrivljeno podobo o nastanku in razvoju škofij na naših tleh. Če pa že zdaj bolje kot Blažević poznajo našo preteklost, si ne bodo ustvarili laskave sodbe o natančnosti naših edicij. Če je hotel naš avtor obdelati in pravilno predstaviti Slovenijo (in zakaj je ne bi?), bi se glavnih pogreškov izognil, ko bi poznal vsaj Gradivo za zgodovino Slovencev I—V Franca in Milka Kosa, lahko pa bi segel tudi po Zgodovini narodov Jugoslavije I (1953), ki podaja mnogo boljše vire in literaturo, kakor naš avtor.

Jedro te knjige vsebuje opis pokrajinskih koncilov in škofijskih sinod na jugoslovanski zemlji. V prvem delu so na vrsti koncili (3—59), v drugem sinode (63—166). Pri načelni odločitvi, katere zbere je privzel v svoj opis, se nam spet vzbujajo pomisleki. Pri vseh drugih delih Jugoslavije se namreč naš avtor ozira na koncile ali sinode tudi zunaj državnih mej, če so sklepali o cerkvenem redu na naših tleh, le za Slovenijo to pravilo ne drži. Ozira se dovolj natančno na delo I. Batthyany-a, Leges Ecclesiasticae Regni Hungariae et Provinciarum adiacentium I—III, 1785—1827, našteva tudi albanske koncile (55—59), ne zanima pa se za salzburške in oglejske, izjemno omenja le izmišljeni koncil v Gradežu (XXVII), a ga datira še v leto 579, kar vsi boljši avtorji opuščajo (npr. P. Paschini in G. C. Menis). Ker se torej ne ozira niti na Salzburg niti na Oglej in Trst, ne moremo iz te knjige spoznati napotkov, kje naj se poučimo o cerkvenem redu v Sloveniji do ustanovitve ljubljanske škofije in za tisti neznatni drobec ozemlja, ki še danes spada v meje nekdanje lavantinske ali sedanje mariborske škofije. V drugačni zvezi sicer omenja oba važnejša vira za oglejske in salzburške sinode, to je G. Marcuzzi, Sinodi Aquileiesi, 1910 in F. Dalham-a, Concilia Salisburgensia Provincialia et Dioecessana, 1788, ne povzema pa ju v svoj opis in ne nakazuje njune pomembnosti za Slovenijo. Pri opisih se dalje opira na močno zastarelo literaturo, novejšje pa razen neporabnega Mandića in dobrega Roka Rogošića skoraj ne pozna. To se seveda včasih maščuje. Ko omenja škofijo Sarcenterum (str. 11), se sicer sklicuje na dva Mandićeva članka, na tretjega Mandićevega v Dobrem Pastiru 1957 pa ne, pa je mnogo boljši članek o Sarcenteru napisal B. Rupčić (Dobri pastir 1957, 69—84; Mandić piše tam na str. 65—68). Nepoznanje veljavne zgodovinske literature in trezne presoje je močno vidno pri opisu že omenjenega koncila na Duvanjskem polju, ki ga z Mandićem postavlja v leto 753 (str. 12—15). Medtem ko je

splošno znano, da je bil prvi kralj Hrvatov Tomislav ok. 924, Blažević sanja o Budimiru, ki je bil že 753 »rex Croatarum«, ki mu je papež poslal kardinala Honorija in še dva druga kardinala z nekaj škofi, da naj mu posvete škofe in cerkve. Vse to je popoln anahronizem in zgodovinski nesmisel. Ker cerkvena zgodovina nima drugačnih kraljev kakor obča, bo pač treba ta mešani koncil staviti v 11. stoletje, kamor sodi po udeležencih, še bolj pa po razmerah, ki jih omenja (ustanovitev dukljanske metropolije ip.). Ko obravnava sloveči koncil iz leta 1203, naperjen zoper »bosenske krstjine« ali »bogomile«, našteva Blažević tako zastarelo literaturo, da vodi bravca v zmotno predstavo (str. 42–43, ne omenja ne Račkega ali Kniewalda, ne Sidaka ali Solovjeva). Pri opisu ljubljanske sinode v l. 1448 (66), povzema njeno poslovanje po že imenovanem G. Maruzziju, čeprav jo je temeljiteje obdelal naš J. Gruden (Cerkvene razmere v 15. stol., 1908, 24 do 34 in 134–142). Če bi bil podkovan v literaturi zadnjih desetletij, bi Blažević ne trdil, da je to sinodo pod vodstvom generalnega vikarja pičenskega škofa Martina sklical oglejski patriarh Ludovik Scarampo (1439–65), ampak bi navedel njegov resnični priimek Trevisan, kakor je prepričevalno dokazal na več mestih Pio Paschini in se tega drže sedanji pisci (prim. P. Paschini, *Storia del Friuli II*², 1954, 356, op. 25).

Pri navajanju sinod se razločno vidi, da nobena škofija sedanje Jugoslavije ni imela v preteklosti toliko sinod kakor ljubljanska, čeprav ne sodi med starejše, ampak v skupino najmlajših (gl. kazalo, 177). Na kraju knjige prinaša Blažević zanimiv pregled bivših in obstoječih škofij, ki jih našteje 69. Žal spet uvršča škofijo Beograd med opuščene, čeprav spredaj pove (XXXIII), da je to nadškofija, a neposredno podrejena rimskemu sedežu. O metropoliji Ljubljana (prav tam) še nima podatka. Ko našteva tudi apostolske administrature na našem ozemlju (175), spet omenja le dve: za Bačko in Banat, prezre pa tisto za Slovensko primorje. Ker se ravna po *Annuario Pontificio* za 1967, pozna samo še dve naši metropoliji (XXXII). V tem pogledu je knjiga brez avtorjeve krivde že zastarela.

Navedene šibkosti Blaževićeve knjige naj bodo samo opozorilo, da se ne smemo v vseh primerih nanjo zanesti. To je škoda, ker je na splošno vzeto dokaj izčrpno in koristno delo. Hrvati bodo segali po njem z upravičenim zaupanjem, mi pa z nekoliko manjšim.

Maks Miklavčič

Bibliotheca sanctorum (BSS). Izdaja Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense. XI. knjiga, Rim 1968, str. XXIX + 1408 stolpcev. — XII. knjiga, Rim 1969, str. XXXI + 1510 stolpcev. — BSS **Indici**, Rim 1970, str. XII + 382 (besedilo v 3 stolpcih).

To so zadnje tri knjige široko zajete in vsestransko premišljene hagiografske enciklopedije, ki naj nam nudi zanesljivo zgodovinsko podobo o svetniških osebah vesoljne Cerkve. S tem je bilo zadoščeno predvsem naročilu 2. vaticanskega koncila na »vse odgovorne, naj si prizadevajo, da odpravijo ali popravijo, če so se tu in tam (glede češčenja svetnikov) vgnezdile kake zlorabe, pretiravanja ali pomanjkljivosti, in naj vse obnovijo v polnejšo Kristusovo in božjo slavo« (C 51). Konstitucija o svetem bogoslužju določa še konkretnejše: Poročila o mučencih in življenjepise svetnikov je treba popraviti tako, da ustrezajo zgodovinski resnici (B 92 c). Uporabnost svetniške enciklopedije, ki v zadnjih dveh knjigah splošnega načrta ni menjala, čeprav je pridobila nove sodruknike, razširila zbor preglednikov in malo spopolnila tudi glavno uredništvo, je zelo povečala knjiga kazal pod naslovom Indici. Velika vrednost dela je zlasti v tem, da je dognanja hagiografov, doslej razmetana v različnih publikacijah in med seboj ne vedno dovolj skladna, strnila na istem mestu, uredila po dokaj enotnem načrtu, čeprav ni opustila potrebne prožnosti, prečistila vire in utemeljila znanstveno ocenjevanje te silno obsežne snovi.

Kakor v prejšnjih tako tudi v XI. in XII. knjigi BSS ugodno vpliva vestno izločanje imen, ki ne sodijo v svetniški zbor in so prišla vanj po napačni gorečnosti piscev, lahkovernosti bravev in nespametni vnemi patriotov, ki so želeli s fiktivnimi adoptiranci povečati slavo domačega kraja. Če se na manj

pomembne ne oziramo, je treba v tej zvezi omeniti vsaj dvoje ali troje. Docela je treba zavreči slavno legendo o »sedmih spečih« (Sette dormienti, Siebenschläfer, BSS XI, 900—07 in XII, 69—72; prim. še VIII, 50), nekdanj razširjeno po vsej Evropi (pri nas le malo) in po zaslugi korana (ta jo povzema v 18. suri) zakoreninjeno zlasti na vzhodu. Ta »pobožna« pripoved trdi, da je sedem mladih ljudi v času preganjanja pod Decijem (250—51) zaspalo v skrivališču pri Efezu in se prebudilo po skoraj 200 letih, to je pred l. 449, ko je bil tam škof Štefan, nato pa umrlo naravne smrti. Zahod je verjel v legendo zaradi avtoritete škofa Gregorja Tourskega, ki jo je uvrstil med čudežne dogodke v svoji znani želji po čim večji spodbudnosti. Pozneje se je zanjo navduševal tudi Pavel diakon, seveda tudi cela množica manj resnih piscev vseh možnih jezikov. V isto vrsto spada zgodba o svetnici Vilgefortis (nastalo iz Virgo fortis), znana še kot heilige Kümmeriniss (sveta Skrb), ki ima domovino na Holandskem, inaiče pa še na Portugalskem (XII, 1094—99, X, 122), zlasti v enako bradati svetnici Pavli, ki je kakor prva kraljevskega rodu. Njene umetniško kvalitetne upodobitve so odkrili tudi pri nas (Stele). — Moralno resnejša je zadeva o podtaknjenih žrtvah Judov. Krščanska pravičnost je zahtevala, da so uradno črtali iz spiska blaženih (28. okt. 1965) otroka Simona iz Tridenta (XI 1184—87). Vse podobne primerne navaja XII. knjiga BSS (764), kjer poleg tega Simona imenuje še druge »žrtve«: Viljema iz Norwicha, Andreja iz Rima, Sosija in Wernerja iz Oberwesela ter Hugona iz Lincolna. Vsi ti ne bodo več imeli priznanih godov (prim. še BSS XII, 956—58). Med patriotsko zamišljene fabule je treba šteti vrsto škofov: Torkvat, Ktesifon, Indalecij, Sekund, Evfrazij, Cecilij in Esihij, ki naj bi jih bila poslala na Špansko apostola Peter in Pavel (XII, 959—62), kakor tudi sv. Venancija, škofa-mučenca z Duvanjskega polja, pokopanega v Saloni leta 257 (vsaj verjetno), potem prenesenega (641—42) v Lateran, od koder so prišle relikvije v Camerino; tu so ga pozneje opisali kot odličnega domačina, ki je junaško prestal najrazličnejša možna in nemožna mučenja — v petnajstem letu starosti (!). Kamerinskega Venancija opisuje BSS XII, 969—78, takoj zatem pa duvanjskega (ib. 978—79), priznava identičnost obeh, podatki o njegovem mučeništvu pa niso kronološko izenačeni, kar je uredniška nepopolnost, dokaj redka v tej enciklopediji. — Na podoben način, kakor si je prisvojil Camerino Venancija, so si v Trstu prilastili večjo skupino mučencev, ki so ugotovljeno umrli za vero drugod, razglasili pa so jih za tržaške rojake. Že Fr. Lanzoni (Le origini delle diocesi antiche d'Italia, ed. Studi e testi 35, str. 516—17) je imel izročila o tržaških mučencih za neutemeljena, niti sv. Justa ni povsem izvzel, ker ga ne omenja noben vir do 6. stoletja. Za sv. Servola (Socerb), drugega zelo čaščenega mučenca, je nedvomno dokazal, da ni iz Istre, ampak iz Listre, povzet iz sirskega martirologija in samo po legendi uvrščen med domačine. Podobno velja za vse ostale krajevne mučence: sv. Zenon in Justina sta skupaj z diakonom Markom po rodu iz Verone, duhovnik Primož z diakonom Markom in 82 tovariši ima domovino v Concordiji, Apolinarij seveda v Raveni, sv. Evfemija in Tekla sta v Trst prišli prek Ogleja (Gradeža), tja pa iz Kalcedona. BSS vse Lanzonije-ve sodbe sprejema in dopolnjuje, le za sv. Justa dopušča možnost — ker je dokazan zelo zgoden kult — da je bil pokopan v Trstu, čeprav je živel v Ogleju (VII, 33, za ostale gl. XII, 1481, X, 1108, II, 249, V, 168, VII, 1156). Iz tega in mnogih drugih primerov je vidna zgodovinsko kritična pomembnost BSS.

Pri svetniških osebah, ki so po rodu in kraju zanesljivo opredeljene, se moremo zanimati samo za tiste, ki jih pri nas že častimo ali pa zaslužijo našo pozornost in je prav, da jih spoznamo. V XI. knjigi je med mnogimi kanoniziranimi Rajmundi tudi bl. Rajmund iz Capue (8—11), duhovni vodja sv. Katarine Sienske in Štefana Maconija, slavnega generalnega priorja kartuzijanov v Žičah (1398—1410), ki je na naših tleh spopolnil »Veliko legendo« velike sienske svetnice. Kapuanski Rajmund je umrl. 5. oktobra 1399 v Nürnbergu. Za blaženega ga je razglasil Leon XIII. po 500 letih (1899). V naših časih je primerno, da ne pozabimo na sv. Rajmunda Palmerija iz Piacenze (26—29), čeprav je umrl že 27. julija 1200; bil je oče šestero otrokom in iznajdljiv apostol med življenjskimi brodolomci, zanemarjenimi otroci in zapuščenimi starci. V našo časovno bližino spada mednarodna družina 10 mučencev iz Nove Britanije (50—52), umrlih za vero 13. avgusta 1904. Le malo starejša je Viktorija

Rasoamanarivo z Madagaskarja (52—55), umrla 21. avgusta 1894, močna opora Cerkve na tem otoku. Kljub nekaterim trdnejšim podatkom o sv. Roku (264—73) iz Montpeliera, zavetniku zoper kugo, je ostalo nekaj zamotanih vprašanj še vedno nerešenih. Tem ostrejša je podoba sv. Roberta Bellarmina, zdaj tudi cerkvenega učitelja — nakljub mnogim pomislekom, ki pa njegovo osebnost našemu času napravljajo še prikupnejšo —, umrlega pred 350 leti, 17. septembra 1621 (st. 248—59). Med mnogimi Rómami, ki jih časti krščanski Zahod, je edini Roman Vincenzo (XI, 336—37) dosegel naslov blaženega (šele 1963) po rednem svetniškem procesu, češčenje vseh drugih je Cerkev le potrdila na podlagi stoletnega stalnega kulta. Omenjeni bl. Roman Vincenzo, umrl 20. decembra 1831, je bil zelo »sodoben« duhovnik, ki je okolico Neaplja spreobračal z razlaganjem mašne daritve in katehezo. Sodi torej v naše sedanje obzorje. Pa bi smeli in mogli svoj pogled obrniti tudi na dobro znane Rómane, ki jih časte na vzhodu: na sv. Rómama Meloda, ki je umrl že ok. 544 in je še zdaj najpriljubljenejši pesnik verskih spevov (XI, 319—23), enako na ljubeznivega popotnega meniha, po srcu pa anahoreta Romana iz 14. stoletja, ki je umrl v srbski Ravanici 16. januarja 1375 (po rodu je bil Bolgar) in ga že od nekdaj časte tudi katoličani (XI, 312—16). Ekumenska misel budi prepričanje, da vzhodni svetniki ne smejo biti za nas kakšni tujci in da so med njimi odlični vodniki h Kristusu. Zato opozarjam še posebej, da je za XI. knjigo prispeval bolgarski učenjak Ivan Dujčev stvarno in prikupno podobo sv. Sava, Metodovega učenca (521—22), pa tudi Sv. Sava, prvega srbskega arhiepiskopa (522—29). Pri zadnjem se opira na spise našega Fr. Grivca kakor tudi dr. Alojza Škerla, škofovega vikarja v Trstu za Slovence. — Naj opozorim še na božja služabnika, ki sta nam nekako blizu: na Marijo Terezijo Scherer (753—54), soustanoviteljico sester sv. križa, ki imajo novo slovensko provinco, in Norvežana Karla Hafdana Schillinga, umrlega 2. januarja 1907, ki je postal katoličan ob zglednem ravnanju teh sester in se nato izkazal kot herojski misijonar (barnabit) in bil zato izgnan iz Francije v Belgijo. Kot majhno tolažbo končno občutimo dejstvo, da je šele Janez XXIII. razglasil za blaženo Elizabeto Ano Seton (897—98), edino te vrste med domačini Severne Amerike. — Za raziskovavce legend zveni nekako nepričakovano, da se je BSS (XI, 1217—29) po obširni obravnavi nazadnje odločila za sodbo, da sv. Simforoza s sedmimi otroki, znana kot sveta Pomoč, more veljati za zgodovinsko osebnost, o čemer so prej splošno dvomili. S tem seveda niso rešeni vsi med seboj neskladni podatki o njenem življenju in češčenju.

Tudi XII. knjiga navaja nekaj imen, ki jih je treba črtati iz svetniškega koledarja. Tak je Svitbert, domnevni prvi škof v Verdenu (XII, 49—51), ki pa je po vseh navedbah živel davno, preden je nastala ta škofija. Izkazalo se je, da sloveča spokornica Taida (97—99) obstoji le v fabuli. Prav tako je zgodba o mučencu Sunniva in tovariših ponarejena za Norvežane po že omenjeni legendi o »sedmih spečih« iz Efeza. Kakor je treba črtati mučence iz spremstva sv. Cecilije, tako je bilo določeno že 1925 za dvojce imen, ki sta bili dodani mučencu Tiberiju (646—65) v AA SS Nov. IV, 404 B. Kakor že omenjene dublete bo treba izločiti še več drugih, opisanih v tej knjigi, in se ravnati po resničnem kraju mučeništva ali pokopa. Nekateri so omenjeni že zgoraj v drugi zvezi.

Med ostalimi biografijami je mnogo imen svetnikov, ki so pri nas dobro znani, dobili pa so nekaj nove osvetlitve. Mednje štejemo: Štefana Prvovenčanega, srbskega kralja, ogrskega kralja Štefana, obe karmeličanski Tereziji, češki knez Venčeslav, zetski knez Jovan Vladimir, salzburški škof Virgilij, ptujski škof-mučenec Viktorin, augsburški škof Urh, passauski sv. Valentin, regensburški Volbenk (Wolfgang) in olomovski škof Henrik Zdik, seveda tudi naš novi svetnik Nikola Tavelić. Za bl. Teobalda, nadškofa v Zadru (194—96) izvemo, da so ga častili drugod (npr. v Alzaciji), ne pa v Zadru, ker se je držal zoper ljudsko voljo uradne podrejenosti te metropolije patriarhu v Gra-dežu. Ker nista nikjer omenjena naša Baraga in Slomšek, je treba opozoriti, da sta med božje služabnike že uvrščena Janez Krst. Stoeger (35), umrl 3. novembra 1883, ki je večkrat vodil duhovne vaje v Ljubljani in smo iz njegovih prevedenih knjig dobili dvojne šmarnice (J. Šmuc 1876, 1899² in L. Škufca 1896) ter Matej Talbot (105—07), ki je umrl 7. junija 1925. Podoben par sta še Damjan Jožef De Veuster (1063—68), umrl med gobavci 15. aprila 1889, in Filibert Vrau (1358—60), v mladosti brezverec, nato pa velik apostol mesta Lille, umrl 16.

maja 1905. Obdelava vseh teh se ozira na pomembnost obravnavanih osebnosti, razlike v dolžini prispevkov pa niso več tako velike kakor v prvih delih te enciklopedije. Med najdaljšimi teksti ima Terezija Avilska (XI, 395—419) 25 stolpcev, Tomaž Akvinski (544—66) pa 22, sv. Terezika 15 — toliko kot častitljivi Alan de Solminihac (XI, 1295—1310), ki je umrl 31. decembra 1659, kar vsekakor kaže na veliko konservativnost v presoji svetništva. Še bolj je to vidno iz dejstva, da pripada mučencu Sebastijanu 25 stolpcev (776—800 v XI. knj.), blaženim med septembrskimi žrtvami iz l. 1792 pa v celem le 10 stolpcev, čeprav jih je 191 (XI, 943—53). Čeprav pri večini svetniških osebnosti opis značajev in duhovnosti iz ohranjenih virov ni lahko delo, se je vendar težko znebiti vtisa, da se nekateri avtorji za tisto stran biografije, ki zanima današnje ljudi, niso dovolj potrudili, drugi spet pa so poveličevali dejanja, ki se mnogim sodnikom zde nepomembna ali malo mikavna; za zgled te vrste bodo najbrž mnogi navajali Alana de Solminihac (XI, 1295—1310), omenjenega že zgoraj. K sreči se je uredništvo ravnalo po pravilu, da je prvi namen objavljenih biografij ugotavljanje neoporečnih virov, o osebni rasti v svetništvo pa le takrat, kadar so na voljo zanesljive priče in za tak opis sposobni sodelavci. Naloga je bila predvsem znanstveno hagiografska, ne vzgojna. Enciklopedija je gotovo razločno pokazala, pri katerih svetniških osebah je naše znanje toliko trdno, da si jih moremo predstavljati kot izrazite osebnosti sredi določenega okolja. S tem je opravila prepotrebno delo trajne vrednosti, predvsem pa odstranila obilo dvomov o avtentičnosti dozda veljavnih virov in izločila množico takih imen, ki ne sodijo v objektivno zgodovino kot žive osebnosti, čeprav so kdaj imele moške vpliv kot personifikacija kake ideje ali kreposti. Brez pridržka torej moremo soglašati s sodbo v *Calendarium Romanum* 1969 (str. 68), ki ob izbiri za liturgično češčenje svetih oseb priznava velike zasluge H. Delehaya in bolandistov, obeh kritičnih izdaj Rimskega (1940) in Hieronimovega martirologija (1931), zlasti pa še BSS, ki je nova dognanja »razglasila, dopolnila in razčistila«. Na temelj BSS se opira zdaj novi misal za vesoljno Cerkev in brez dvoma bodo po istem informatorju segale tudi krajevne Cerkve, saj je njegovo obzorje odprto v ekumenske širjave.

Dober vpogled v zgradbo celotne edicije dobimo iz Kazal (Indici) v posebni knjigi, enako grafično popolni, le malo manjši po obsegu, po obilni vsebini, uvrščeni v tri stolpce, pa izvrsten kačipot po zasnovi in izvedbi celotnega dela. Razkriva velike odlike in nekatere šibkosti v njem. Indici so nastali ob sodelovanju najvplivnejših sodelavcev glavnega urednika Filipa Caraffa; Agostino Amore OFM in Benedetto Cigniti iz Rima, Anglež Hugh Fenning OP, ki je šele v XI. knjigi zamenjal sobrata Leonarda Boyleá iz Toronta, Spanec Justo Fernández Alonso, Litvanec Paulius Rabikauskas z gregorijanske univerze in sloveči francoski hagiograf Joseph-Marie Sauget. Tem so bili v pomoč preskušeni štirje revizorji. Tako so mogli bogastvo vse enciklopedije do kraja izžrpati.

Indici imajo štiri dele zelo različnega obsega. Dobro polovico knjige (228 strani) obsega kar moč natančen imenski (onomastični) pregled omenjenih svetniških oseb. Navaja jih po italijanski abecedi, na katero se sklicuje tudi ob omembi izvornih oblik imen (v latinščini, irščini, angleščini, francoščini, nemščini, tudi v slovanskih jezikih, japonskem itd.). Redno je torej lahko najti vse obravnavane osebe in celo njih stransko omembo v zvezi z drugimi, kar je včasih zelo poučno. Če pravim »redno«, velja to za vse, ki dobro poznajo italijansko poimenovanje, kjer najdeš Joba pod Giobbe, Jošta pod Giudoco, vendar je ta vpisan tudi pod latinskim imenom Job, zastonj pa tu iščemo imena kakor Dušan, Jernej, Milena, Uroš in podobne naše izraze. Gorazd je sicer imenovan med sedmerimi apostoli Bolgarov (III, 593), kjer je nakazano, da ima poseben članek, vendar tega nikjer ni (podobne napake drugod nisem zasledil) Kdor ni dosegel popolne svetniške kanonizacije, ga najdemo pod njegovim priimkom, kakor npr Janeza Nep. Neumanna, blaženega od leta 1963 (IX, 833). V drugih primerih bi morali vsakogar najti pod svetniškim imenom, ki ga uporabljamo v liturgiji. Ko sem iskal sv. Manfreda, znanega iz drugih virov, sem ga končno odkril kot Settala Manfredo (XI, 899—900), ker je vnesen le kot blažen. Taka doslednost je splošno pravilna, dela pa težave v primeru, da ne poznamo družinskega imena (priimka). Ista doslednost je spet kršena v primeru bl. Avgušтина (Avgusta) Kazotića, zagrebškega škofa (I, 428), ki ga

najdemo kot Agostino di Traú (tj. Trogir), popravljena pa s tem, da ima tudi kazalko Kazotic. V primeru sv. Maksima iz Emone (sedanje Ljubljane) beremo v Indici (str. 150), da je bil škof v istrskem Novem gradu, poznejši Emoni, ki v času sv. Maksima še ni obstojala. Ne zadostuje, da v članku (IX, 40) priporoča lokacijo v pravo Emono (Ljubljansko). Kdor išče bl. Marka Križevčana, ga more najti le iz besedila, ki se začne s »Cassovia, mm. di,« (III. 927). Cassovia je italijansko ime za Košice, česar ne ve vsak. Indici so to težavo prebredli s kazalko Crisino in Crisinus, ki nas opozarja na »Cassovia«, kar bi po članku niti ne pričakovali. Kljub navedenim šibkostim, ki motijo bolj nas kakor Italijane, je besedno kazalo treba šteti med zelo izčrpne.

V drugem kazalu (Indice Emerologico, 229—292) so navedeni godovi po mesecih in dnevih. Ob koncu vsakega meseca so navedeni tisti redki godovi, ki v dotičnem mesecu nimajo stalnega dne. Na zadnjih dveh straneh so navedeni taki, ki sploh nimajo določenega datuma. Seznam se ravna po zdaj rabljenih martirologijih, čeprav je v njihovih kritičnih izdajah utemeljena zahteva, da jih bo treba črtati. Ker so obdelani v tej enciklopediji in tudi tu določeni za izbris, so upravičeno prišli v kazalo. S tem to kazalo ne more veljati za napotek pri liturgični uporabi, saj ima pomen predvsem za raziskovavce. Ti bodo zanj hvaležni, saj navaja za iste svetnike več datumov, za sv. Cirila in Metoda npr. tako 14. februar po novem kakor 7. julij po starem koledarju. Izmed vseh dni v letu je največ godov 2. septembra.

Za naše umetnostne zgodovinarje bo zelo dobrodošel tretji del kazal: Indice dei Patronati (293—348), ki podrobno naštevata patronne mest (tudi za Slovenijo) in priprošnjike za razne stanove, poklice in življenjske stiske. Kjer so zavetniki s cerkvene strani uradno razglašeni, kazalo navaja take (papeške) odloke. Povsod je povedan tudi dan praznovanja. Pri mnogih poklicih je navedenih tudi po več zavetnikov (za tesarje: sv. Barbara, Jožef, Rita, Ludvik IX., apostol Tomaž). Sv. Ciril in Metod sta označena za zavetnika (verskih) učiteljev (14. februarja) poleg sv. Janeza Kasijana (13. avg.). Benedikt XV. je 1914 razglasil sv. apostola Janeza za patrona azijske Turčije (str. 343). Kot patron delavnih duhovnikov je naveden sv. Janez Kancij z godom 23. decembra (str. 305).

Kazalo sodelavcev (351—382) nazorno kaže, kako je BSS znala zbrati najboljše strokovnjake iz različnih delov sveta in narodnosti. Vmes so avtorji priznanih svetniških biografij z enim ali malo več prispevki, zvečine pa so taki, ki se dobro spoznajo na širša področja ali celotno hagiografsko problematiko. Največ je napisal J. M. Sauget, čigar članki z naslovi obsegajo skoro 6 stolpcev in so hkrati poročljivo, da so svetniki z vzhodnega cerkvenega področja obdelani z vso natančnostjo. Prvi za njim je G. D. Gordini, ki je na 3,5 stolpcih pokazal kar najbolj široko razgledanost. Isto velja za Ag. Amore s tremi stolpci in članki, ki so izredno strnjeni in izpiljeni. Slovenski rojak Antonij Koren je lepo izdelal prispevke za balkanske in vzhodnoslovenske svetnike, Bruno Korošak je izvrstno popisal sv. Bernardina Sienskega. Zelo izbrušeni so opisi Bolgara Ivana Dujčeva. Ikonografski prispevek Rafka Vodeba je naveden pod imenom Mihael (str. 380). Izmed Hrvatov je v začetku (črki A in B) sodeloval Marko Japundžić, na koncu pa Atanazij Matanić (Tavelić, Viktorin Ptujski, Jovan Vladimir, Tomaž Tolentinski, Venancij). Zelo vidni so članki Karla Balića o Duns Scotu in Mariji.

Maks Miklavčič

Joseph Müller, **Wozu noch Mission?**, Stuttgart 1969, str. 86

Katholisches Bibelwerk v Stuttgartu, ki pravkar slavi desetletnico svojega plodnega in sodobnega dela za spoznavanje sv. pisma in njegovih najbolj žgočih problemov, je uvrstil med svoje publikacije sicer majhno ali važno knjigo misijologa dr. Jožefa Müllerja, ki ji je sam dal podnaslov: »Eine bibeltheologische Überlegung«. Na težko vprašanje, ali je sedaj po koncilu, ko je Cerkev tako pozitivno ocenila poganske religije in se izrekla za popolno versko svobodo ter pozvala katoličane, naj vprašanja vere rešujejo v duhu ekumenizma, še pametno, da oznanjamo edino zveličavnost katoliške vere in Cerkve in s tolikimi žrtvami pošiljamo v svet misijonarje, ki jih je toliko težje dobiti, čimbolj tudi

Cerkev poudarja skoro na prvem mestu skrb za ekonomski dvig narodov v razvoju in se za to mladi bolj navdušujejo kakor za samo misijonsko delo, hoče Müllerjeva knjiga odgovoriti z biblijo, ki je podlaga teologije in verovanja sploh.

Zdi se, da je taka pot reševanja zapletenih teoloških in cerkvenih vprašanj še posebno važna v času, ko se prav mladi teologi od nje odmikajo. Zadnja številka revije »Kirche und Bibel«, ki jo izdaja Bibelwerk v Stuttgartu, je namreč objavila poročilo o slovesu od dr. O. Knocha, ki je deset let uspešno vodil to ustanovo. Po zahvalah, ki jih je slišal, je Knoch dobesedno dejal: Zadnji dve leti se je zanimanje za biblijo v katoliških krogih zmanjšalo. Ni se zmanjšalo samo število teologov, posebno mladih, ampak se tudi ti, kar jih je ostalo, bolj zanimajo za družbena, socialna in politična vprašanja, vprašanja tostranskega sveta in njegove bodoče podobe. Opaža se celo neka nenaklonjenost do biblije, ki da predstavlja patriarhalnega Boga, ki štiti patriarhalni red. Zato naj bi se bilo treba postaviti v opozicijo zoper njega in ga zaradi večje svobode sploh odriniti. »Pričati bomo morali za ljubečega Boga biblije in za družbo, ki jo je Kristus odprl ljudem«, je zaskrbljeno vzkliknil dr. Koch (str. 35). Zmanjšano zanimanje za sv. pismo in zmanjšano iskanje razodete podobe Boga in Kristusa bi res moglo postati usodno za tokove v moderni teologiji, zato moramo biti veseli, da se je v reševanju osnovnega vprašanja, ali so danes misijoni še potrebni, avtor oprl prav na biblijo. Ko predstavi bralcu tri osnovne probleme sodobnega sveta in sicer problem sekularizacije, problem lakote in krivice v svetu in probleme, ki jih zbuja prenova v nekrščanskih religijah, posebno v islamu in v indijskih verstvih, se loti njihovega reševanja.

Rešitev je seveda v razodeti veri, ki se začena in stari zavezi in dovršuje v novi. Avtor misli, da je treba vse misijonsko delo nasloniti na svetopisemske tekste, ki s toliko močjo že v SZ oznanjajo Izraelovega Boga za rešitelja vseh narodov, kar se bo zgodilo po Jezusu Kristusu in njegovi Cerkvi. Seveda je tudi Jezus v začetku nekako zadržan do poganskih narodov, ker je vedel, da rešenje mora priti najprej za Izrael in iz njega, toda po njegovi smrti, vstajenju in po binškoštih se vse radikalno spremeni: misijonsko naročilo, da je treba iti po vsem svetu in učiti vse narode in jih kršćevati, ukine vsako omahovanje. Začenja se doba Cerkve, ki stopa v svet, da mu oznani Kristusovo blagovest in zbere njegove učence s tihim namenom, ki pa ne bo nikoli do konca uresničen, pa ga je vendar Kristus oznanil: Napravite mi za učence vse narode! Misijonska dejavnost Cerkve mora torej iti za tem, da množi število Kristusovih učencev in z dodajanjem vedno novih cerkvenih občin povečuje Kristusovo kraljestvo in širi njegovo blagovest.

Cerkev je v službi te blagovesti in odrešenja sveta in kot taka nenadomestljiva, pravi zakrament za odrešenje sveta. Müller v posebnem poglavju še poudarja, da je ta služba potrebna svetu zaradi miru, ki ga ne bo brez Kristusa. Torej so misijoni tudi danes še potrebni.

Konkretno pa se služba človeštvu in miru pokaže v njegovih zgodovinskih potrebah in oblikah. Najprej mora Cerkev služiti sedanjemu sekulariziranemu svetu. Kjer koli se nahaja in katera koli je njegova oblika. Cerkev mu mora odpirati pogled k višjim vrednotam in končno k Bogu v Kristusu. Ni njena naloga, pravi Müller, da išče sledove Boga v svetu in ves svet spravi v sakralni prostor, ampak da ljudi pripelje do spoznanja, da svet mora odstopiti prostor tudi Bogu in dovoliti, da ga Kristus sprejme v svoje kraljestvo (prim. str. 66).

Še bolj pa je Cerkev potrebna svetu kot upanje za vse, ki trpijo lakoto in krivico. Kdo je bolj dolžan, da se za take zavzame kot tisti, ki mora biti neprestano v službi Kristusa, Odrešenika vseh ljudi od vseh oblik žalosti in bede? Položaj v svetu je v tem oziru zares zaskrbljujoč in nad vse porazen za sodobno človeštvo. Zaskrbljujoč, ker iz njega lahko nastane svetovni požar; porazen za človeka, ki sam ni mogel in ni hotel takega vprašanja rešiti. Kamor koli pa pride Kristusova Cerkev, povsod se ta položaj takoj začne reševati v luči in moči evangelija. Zato bi bilo treba Cerkev v njenem misijonarskem delovanju z vsemi močmi podpreti. Res ni to njena prva naloga, da pomaga lačnim in preprečuje socialne in druge krivice, njena prva naloga je marveč evangelizacija sveta. Toda kako naj pristopi k lačnim in krivično zapostavljenim ljudem, če se ni prej še zavzela za njihovo bedo in se postavila za njihove pravice? Kako naj priča za Kristusa, če ne bo postavila ljubezni na prvo mesto?

Pa še nova naloga čaka Cerkev, ki se preko misijonov seli v širni svet religij, odkriti jim mora Kristusa, ki pomeni polnost vsega tistega, kar imajo druge religije, pa naj so še toliko vredne, vendarle samo v drobcih. Polnost resnice, ljubezni in pravega češčenja pravega Boga je v Kristusu. Zato mora Cerkev preko misijonov tega Kristusa oznaniti in pomagati svetu do ljubezni, Bogu pa do prave časti. Torej so misijoni še danes potrebni.

Müllerjevi novi poudarki glede misijonske dolžnosti Kristusove Cerkve in njenih vernikov na nov in simpatičen način osvetljujejo sodobne misijonske probleme. Posebno simpatično je tudi to, da se avtor boji vsake sence triumfalistične Cerkve in vedno poudarja, da je Cerkev v sodobnem svetu le Cerkev v diaspori, ki ji samo Kristus more pomagati do velikih zmag.

Vilko Fajdiga

Mihael Arneth, **Priesterbildung im 17. Jahrhundert** (Vzgoja duhovnikov v 17. stoletju), Würzburg 1970, 475 strani.

Tridentinski cerkveni zbor (1545—1563) je hotel reformirati predvsem škofovsko službo in urediti življenje škofij. Reforma duhovništva in verskega življenja preprostega ljudstva naj bi bila posledica urejenega delovanja škofij (XV). Med drugim je cerkveni zbor izdal *Canones de vita et honestate clericorum* (Navodila za dostojno življenje cerkvenih oseb) in *Cum adolescentium aetas* (Ker je mladostna doba), v katerih je škofom ukazano, da ustanovijo semenišča za vzgojo duhovnikov (XIII). Po uvodu, kjer pisatelj navaja vsebino tridentinske reforme za vzgojo duhovnikov, razpravlja o nepremagljivih težavah, na katere so škofje naleteli v Franciji (1—8) in Nemčiji (179—181). Kljub resni zavzetosti cerkvene in državne oblasti so poizkusi žalostno propadli, dokler niso v Franciji nastopile »Skupnosti škofijskih duhovnikov za vzgojo duhovnikov« pod vodstvom Bérulleja, Condrena in Bourdoiseja (leta 1611—1641) v »Oratoriju« in »Duhovniški skupnosti Saint Nicolas du Chardonnet« (9—61), v Nemčiji pa »Ustanova v skupnosti živečih svetnih duhovnikov Jerneja Holzhauserja« ali »Bartolomejeva ustanova« (Institutum clericorum saecularium in commune viventium) v letih 1613—1658 (181—279). V Franciji so se v drugem obdobju 17. stoletja že omenjenim Skupnostim škofijskih duhovnikov za vzgojo duhovnikov pridružila še »velika semenišča« Vincenca Pavelskega, Janeza Eudeša in Olivera (67—173).

Ker je tridentinski cerkveni zbor naročil škofom, da naj ustanovijo svoja lastna semenišča po potrebah svojih škofij, so jezuitje, ki so imeli najboljše pripravljeno vzgojno osebje, bili izključeni iz vodstva semenišč, saj so se oni držali svojega vzgojnega programa, ki je bil veljaven za vso njihovo družbo (180). Mnogi škofje so prav zaradi velikih uspehov v jezuitskih šolah oblikovanih duhovnikov pošiljali svoje kandidate v njihove šole. Vendar jezuiti niso postali občeveljavni in povsod sprejeti oblikovalci duhovnikov.

Razmere v Franciji in Nemčiji so bile popolnoma različne. Od 1600 do 1700 traja v Franciji, po zaslugi Richelieuja in Ludvika XIV, ne samo »zlata doba« francoske zgodovine, pač pa tudi »veliko stoletje« življenja Cerkve v Franciji. Zato sta se Cerkev in država zavzeto trudila, da bi bilo poskrbljeno za vzgojo duhovnikov (3).

V Nemčiji pa je prav 17. stoletje bilo priča silnim razdejanjem 30-letne vojne (1618—1648), ki je z ene strani Nemčijo razdelila v katoliški in protestantovski bojni tabor. z druge strani pa uničila tako v materialnem kakor duhovnem pogledu vse, kar je držalo pokonci versko in politično življenje dežele. Nemci so morali sredi verske zmede v najtežjih gmotnih in duhovnih razmerah ter brez vsakega izročila graditi bodočnost Cerkve po svojih duhovnikih (179).

Izhodišče je bilo v obeh deželah enako: silna nevednost duhovnikov (nekateri duhovniki so pri spovedi mesto obrazca za odvezo molili zdravamarijo, zato so dobri verniki nosili s seboj spovedni obrazec, da so ga dali v smrtni nevarnosti duhovniku, ki jim je prišel dajat odvezo; glej stran 307), koristolovstvo (če farna skupnost ni primerno vzdrževala duhovnika, je ta enostavno iz-

ginil), konkubinatus, nepokorščina duhovni gosposki (saj so bili škofje v mnogih primerih še slabši). Vojne razmere so okoliščine še slabšale. Najtežje vprašanje je bilo primerno osebje: ni bilo vzgojiteljev in učiteljev. Najprej je bilo treba v zadostni meri vzgojiti vzgojitelje in šele potem začeti vzgajati duhovnike.

Kljub silnim težavam so Nemci pa en in pol stoletnem naporu izoblikovali nove duhovnike, ki so skušali uresničiti tridentinsko reformo. Francozi pa so kljub ugodnejšim razmeram sicer vzgojili vrsto dobrih duhovnikov, ki pa kljub vsemu niso bili zmožni, da bi odvrnili francosko revolucijo (1789). Oba naroda pa sta vsak na svoj način po svoje reševala svoje duhovniške in dušnopastirske naloge.

Delo je posebno za tiste, ki se ukvarjajo z vzgojo duhovniškega naraščaja v dobi po 2. vatikanskem cerkvenem zboru, z ene strani spodbuda za resno iskanje novih poti, z druge strani pa primer, kako je mogoče tako zapletene naloge rešiti z dolgim iskanjem, pošteno zavzetostjo in s pomočjo časa (mogoče celo stoletij).

Valter Dermota

Wolfgang Nastainczyk, **Formalkatechetik** (Formalna katehetika), Seelsorge Verlag, Freiburg 1969. 208 strani.

Wolfgang Nastainczyk je profesor praktične teologije v Regensburgu. Sodi v vrsto srednje generacije katehetskih teoretikov, ki poleg »starih« npr. Jungmanna, Arnolda itd. ter »mladih« Langerja, Zinkeja itd. izpolnjujejo »katehetsko nebo« Nemčije. Lansko leto je bil v Würzburgu izvoljen za voditelja Delovne skupnosti nemških katehetov. Spada med najplodovitejše in najbolj izvirne sodobne katehete, tako pod teoretskim, kakor tudi pod praktičnim vidikom.

V Formalni katehетики Nastainczyk najprej določi mesto formalne katehетike v sklopu bogoslovnih panog. Teološke vede se delijo s sistematične in praktične. K sistematičnim spadajo discipline, ki obravnavajo Kristusovo odrešenje samo v sebi, ne glede na časovne razmere. To so biblične vede, ki skušajo v zgodovinski zaporednosti podati razodeto dejstvo odrešenja. Dogmatika, ki s pomočjo filozofije, pod vodstvom cerkvenega učiteljstva, razlaga in sistematično urejuje nauk o odrešenju. Moralna teologija in cerkveno pravo določata delovanje in ravnanje po Kristusu odrešenega človeka, cerkvena zgodovina pa podaja rast in dogajanje božjega ljudstva, v katerem se odrešenje na poseben način uresničuje. Praktična teologija skuša odrešenje posredovati človeku današnjega časa. To vrši v disciplinah, ki so 1774, z univerzitetno uredbo Marije Terezije, postale obvezni predmet teološkega študija: liturgika z bogočastjem in delitvijo sakramentov, pastoralna teologija z dejanskim vodstvom božjega ljudstva k odrešenju in homiletiko ter katehетiko, kot glavni obliki oznanjevanja odrešenja. Katehетika pa obravnava snov oznanjevanja in podaja oblike, načine ali metode oznanjevanja. Prva se imenuje materialna katehетika, druga pa formalna katehетika.

Dasi je bila na začetku in v prvi polovici XX. stoletja formalna katehетika ali katehetska metodologija osrednji predmet raziskovanja (monakovska katehetska metoda, delavna šola, kerigmatika, srečanje, uresničenje, eksistencialna metoda), ja zadnja desetletja zanimanje in pisanje v tej smeri skoraj popolnoma izginilo. Stari učitelji katehетike se ne čutijo sposobne, da bi pisali učbenike in priročnike za konkretno oznanjevanje v čisto spremenjenih razmerah, mladih pa še ni. Vendar pa praktični katehети od vseh strani slišijo, da delajo mnogokaj narobe in da tako ne more iti več naprej. Nihče pa jim ne pokaže, kako naj v tako spremenjenem svetu pravilno oznanjajo Kristusovo odrešenje. Temu pomanjkanju hoče Nastainczyk odpomoči s svojo **Formalkatechetik**.

Nastainczyk najprej točno opredeli razliko med sistematično in praktično teologijo. Prva ima za svoj predmet odrešenje nasploh, brez ozira na konkretno oznanjevanje in posredovanje odrešenja, druga pa ima prav konkretno oznanjevanje za svoj formalni predmet. Zato je praktična teologija na splošno, katehетika pa še na poseben način, zadolžena za znanstveno raziskovanje sveta, ljudi,

človeštva in okoliščin, v katerem se oznanjevanje vrši. Najprej je treba ljudi, katerim hočemo odrešenje prinesiti, temeljito poznati. Šele potem jih bomo »osrečili« in »obogatili« z odrešenjem. Čim temeljitejše bo poznanje dejanskega položaja, tem ustrežnejše bomo mogli izbrati sredstva oznanjevanja in tem učinkovitejše bo oznanjevanje.

Ko je Nastainczyk osvetlil potrebo znanstvenega poznanja dejanskega položaja, preide na opis oznanjevalca-kateheta in poda osnovne sestavine njegove osebnosti, s čisto konkretnimi lastnostmi, ki so potrebne za učinkovito oznanjevanje. Prav tako poda tudi neposredne predpogoje katehetskega dela, npr. disciplino, sprejemanje učencev, pomožne dejavnosti v službi kateheze itd.

Na koncu knjige razpravlja o sredstvih učinkovite kateheze: ponotranjenje, samostojno mišljenje in raziskovanje, pravilno vpraševanje, razgovor z učenci, prednašanje, ponavljanje, domače naloge, redovanje, opominjanje, vzgojni razgovor, nagrajevanje, spodbuda itd.

Delo kaže na izredno široko razgledanost čez vse sodobno vzgojeslovje in izrablja vse dosežke in dognanja za versko vzgojo pri katehezi. Ker je eden izmed prvih poizkusov uporabljanja sodobnih postopkov pri katehezi, avtor tudi sam ni vedno enako gotov in prepričan o umestnosti svojih izvajanj, vendar pa je množica uporabnih prijemov tako velika, da zdaleč zakrije manjše negotovosti.

Valter Dermota

Wolfgang Nastainczyk, **Das alte Credo und die Glaubensverkündigung heute** (Stari credo in oznanjevanje vere danes). Seelsorge Verlag, Freiburg 1970, 172 strani.

Po knjigi Formalkatechetik iz leta 1969, je Wolfgang Nastainczyk izdal 1970 delo Das alte Credo und die Glaubensverkündigung heute. V prvem delu je nakazal naloge praktične teologije in najuspešnejše postopke oznanjevanja, ali katehetske metode za današnji čas, v drugem pa se je lotil vsebine oznanjevanja, ki jih danes podajajo različne veroizpovedi tako različnih skupin, kakor tudi posameznih oseb. Obe deli tvorita organsko celoto in sta prvi sistematični poizkus, kako bi oznanjevanje Kristusovega odrešenja prilagodili sodobnim kulturnim in socialnim potrebam človeštva. (Primerjaj oceno dela Formalkatechetik zgoraj.)

Vsebina oznanjevanja danes so »credo« ali veroizpovedi iz najzgodnejših stoletij krščanstva. Ti simboli ali znamenja pravovernosti (simbol je palica, prstan ali drugi predmet, ki ga razlomiš in daš polovico drugemu, da po njem spoznaš pristnost njegove izpovedi) so kompromisne rešitve mnogih veroizpovedi iz prvih stoletij in ne enoglasna vera vseh krščanskih občin. Nicejsko-carijajska veroizpoved sama je kompromis med trinitarnim in kristocentričnim gledanjem na vero.

Že evangeliji kažejo različne podobe Kristusa, ki so prilagojene eksistencialnemu položaju poslušajočih vernikov. Pavel v listu Kološanom in Efežanom prikazuje Kristusa kot vesoljnega gospodovalca, v listu Hebrejcem pa Kristusa velikega duhovnika.

Pripadniki aleksandrijske šole so bolj poudarjali božanstvo Kristusa, pripadniki drugih šol pa Kristusovo človečanstvo. Prvi koncili so nauk razjasnili, vendar pa niso odpravili razlik, ki so v teku srednjega veka, čez novi vek, vse do današnjega časa ostale navzoče v krščanskem nauku in verovanju.

Zato je danes, ko skušamo oznanjevanje Kristusovega odrešenja prilagoditi tako silno spremenjenim razmeram, treba staviti vprašanje, ali naj vse resnice veroizpovedi z enako zavzetostjo oznanjujemo današnjemu človeku, ali pa imamo stržen in jedro nauka, okoli katerega se nizajo drugotna krščanska dejstva in resnice. Vprašati se je tudi treba, ali ni mogoče v veroizpovedi sami prenesti naglase na resnice, ki so jih v prejšnjih časih močno poudarjali, na druge, ki rabijo poseben naglas za človeka v našem času. Ko pozitivno odgovori na ta vprašanja, po zgledu evangeličanske laične teologinje Doroteje Sölle sestavi svoj credo (32—34) ter podaja glavne značilnosti sodobne vernosti. Te so: vera je za

današnjega človeka oblika bivanja, ki predpostavlja osebno odločitev na osnovi dobro spoznanih motivov. Vendar je za odločitev poleg razlogov treba imeti še ustrezno človeško razpoloženje in božjo milost ter pomoč osebnega oznanjevalca in sodelovanje okolice. Ko so dani ti predpogoji, je mogoče zbuditi vero po naslednjih stopnjah: vera je navadno posledica izkušnje verovanja ob vernem človeku. V vsakem človeku ima vera in verovanje svojo lastno obliko. Osebno obliko vere bi morala uradna Cerkev priznati in podpirati v vsakem verniku. Pod zahtevo osebne vere bi morali preveriti ustrezno funkcijo verskih resnic za verovanje sodobnega človeka. Oznanjevalci odrešenja naj bi ne zahtevali, da bi se vsi prilagodili »njihovi veri« in ostale ljudi presojali po merilih, ki so bila mogoče ustrezna v preteklosti, danes pa ne morejo več obvladati tako pestrega verskega pojava v sodobnosti (nedeljniki in velikonočniki). Oznanjevanje bodočnosti bo verjetno mnogo manj zahtevno glede popolnosti verskega pristanka. Vsak, ki se ima za vernega, se bo moral v bodoče zelo čuvati, da ne bo izrekal kakih sodb o ortodoksiji-pravovernosti drugih in zahteval za vse enako izražanje vernosti v enaki ortopraksiji. Mnogo bolj kot do sedaj bodo poizkusi oznanjevanja naleteli na javno skupinsko zavračanje.

Po teh teoretičnih preudarjanjih skuša v štirih miselnih krogih »Očetovska osnova sveta«, »Novi človek — Jezus Kristus — predan Bogu in ljudem«, »Polnost življenja v našem času« in »Na poti k polnosti življenja« podati osnovno misel sodobnega oznanjevanja, ki jo takole izraža: »Ljudje si želijo polnost življenja in storijo vse, da bi to polnost dosegli. Tisti ki zbuja, izpopolnjuje in dovršuje željo po polnosti življenja, je naš pravi oče, Bog«. Vsako misel najprej prikaže v neosholastični formulaciji (katekizmi od 1830 do 1955) in pokaže poudarke tradicionalne kateheze. Za tem podaja sodobne vidike katehetskega prizadevanja oznanjevanja človeku našega časa. Nato v duhu izročila poda versko vsebino kot je dostopna našemu času. Na koncu poda kratek pregled celotne kateheze.

Nastainczyk se z velikim poznanjem dogemske zgodovine, z zanimanjem za človeka našega časa in širokim katehetskim pogledom loteva za sodobno oznanjevanje važnih življenjskih vprašanj. Pri tem ga odlikuje izvirnost prijemov, pogum za nove poizkuse in zakoreninjenost v izročilo. Gre za resne uvide, katere bo sicer še treba preveriti, vendar je nakazana smer sprejemljiva.

Valter Dermota

Das 198. Jahrzehnt. Eine Team-Prognose für 1970 bis 1980 (198. desetletje. Predvidevanja skupine znanstvenikov za obdobje od leta 1970 do leta 1980). Christian Wegner Verlag, Hamburg. IV. izdaja 1970; I. izdaja 1969, 552 strani.

Za šestdesetletnico glavne urednice hamburške revije Die Welt, grofice Marion Dönhoff, se je zbralo 26 svetovno znanih strokovnjakov, največ znanstvenikov, ki se imajo za liberalne pod več vidiki, in napisalo, vsak iz svoje stroke, prognozo, ali predvidevanja za desetletje od 1970 do 1980, to je za 198. desetletje.

Knjiga razpravlja v treh delih o svetovni politiki, o nemški politiki in predvidevanjih na torišču znanosti, vzgoje in tehnologije.

V uvodu uredniki knjige Grossner, Müchmeyer, Oetker in C. C. Weizsäcker najprej pokažejo, zakaj je znanost o bodočnosti ali futurologija in prognoziranje ali napovedovanje tega, kar se bo verjetno zgodilo, potrebna. Znanstveno napovedovanje bodočnosti je potrebno zato, ker se danes časi v desetih letih tako hitro spreminjajo, kot so se do nedavnega spremenili komaj v obdobju par stoletij. Za človeka, ki je imel pred seboj recimo 300 »enakih« let, je bilo jasno, da bo prihodnjih 40 let — kolikor bo trajalo njegovo življenje — prav takih kot so tista, ki jih je že preživel. Zato je iz lastne izkušnje poznal, kako bo v bodoče. V dobi pa, kjer se gospodarske, družbene in kulturne razmere vsakih 10 let spremenijo, tako da nastane »skoraj nov svet«, je pa treba predvideti kako bo prihodnjih 10 ali 20 ali 30 let, da se bomo ustrezno nanje pripravili in ne vstopali nepripravljeni in neprilagojeni v nove čase. Kar velja za

posameznika, velja mnogo bolj za gospodarstvo, kulturo, družbo in znanost s tehniko.

Za predvidevanje bodočnosti je treba uporabljati ustrezno metodo. Ker je predmet futurologije sedanje dogajanje na svetu, iz katerega predvidevamo bodočnost, s tako imenovanimi »znanstvenimi metodami« eksaktnih znanosti, ni mogoče nič narediti. Take metode so zelo omejene in preveč vezane na čisto določen predmet. Zgodovinsko dogajanje pa je vsota dejavnosti vseh torišč človeškega življenja: gospodarstva, tehnike, znanosti, umetnosti, religije, navad, izročil itd. Metoda knjige »198. desetletje« sestoji iz predvidevanj svetovno priznanih strokovnjakov iz reprezentativnih ved in področij, na katerih vsak napove, kaj se bo v smeri sedanjega in dosedanjega dogajanja na tistem torišču zgodilo. Kdor vse napovedi združi v miselno celoto, si more sam izoblikovati predstavo sveta leta 1980.

Vseh 26 prispevkov je znanstveno in metodološko zelo zanimivih. Treba bi se bilo pri vsakem malo ustaviti. To pa je za meje našega poročila nemogoče. Verjetno je za naš miselni krog še najbolj značilen članek Carla Friedricha von Weizsäckerja z naslovom »Vloga znanosti« v desetletju 1970 do 1980. Weizsäcker je bil profesor fizike v Göttingenu in Hamburgu. Od 1970 pa je vodja Max Planckovega Inštituta za raziskovanje življenjskih pogojev v znanstveno-tehničnem svetu, ki ima svoj sedež v Starnbergu pri Münchenu.

Weizsäcker pravi, kako je za spreminjanje življenja v našem času odgovorna predvsem znanost, ki omogoča novo tehniko. Zato bodo prihodnje desetletje in naslednja desetletja to, kar bo naredila znanost iz današnjega sveta. Pisatelj se zaporedoma dotakne skoraj vseh znanosti. Prva je matematika. Pa ne kot znanost o kvantiteti, pač pa strukturna znanost, na kateri slonijo sistemska analiza, teorija informacije, kibernetika, teorija igre itd. Matematiki, kot strukturni znanosti, sledijo znanosti anorganskega, to so fizika, kemija in atomska fizika. Fiziko kot osnovno znanost je treba dopolniti s strukturno znanostjo najenostavnejših gradbenih sistemov (enostavno empirično dognane alternative). Taka visoko abstraktna osnova fizike bi pustila prostor za razlaganje resničnosti kot je npr. življenje, ali duh. Biologiji napoveduje Weizsäcker največjo bodočnost, saj so mehanizmi kot npr. podedovanje, dostopni strogi analizi s fizičnimi pojmi. Prav tu se pa odpirajo nepredvidena odkritja. Z biologijo pa so tesno povezane medicina, psihologija in antropologija, ki imajo za predmet človeka. Tukaj pa sicer tako optimistični Weizsäcker kaj črnogledo zatrdi, da bomo jasneje videli, kaj se v človeku dogaja, kaj pa človek je, pa ne bomo razjasnili. Vsaj po tej poti ne. Glede družbenih znanosti pa Weizsäcker meni tako: »V javnem prepričanju imajo socialne vede velik ugled in vpliv, v krogu znanstvenikov pa si morajo svoje mesto in zaupanje še pridobiti« (502). Nato razpravlja posamično o politiki, pravu, ekonomiji, sociologiji in pedagogiki. Tem znanostim priznava izredno vplivno vlogo v svetovnem dogajanju, kaže pa tudi, kako so oprte na »neznanstvene« osnove. Zamisli se posebno ob pedagogiki, ki naj vzgaja ljudi za jutrišnji dan, pa je prav v svetovno-nazornih pogledih tako neobgljena. Nato obravnava zgodovinske vede, h katerim prišteva politično zgodovino, filologijo, zgodovino umetnosti in vse drugo, kar družimo pod naslovom »duhovnih znanosti«. Te znanosti so po pisateljevem mnenju v defenzivi. Težko pokažejo svojo učinkovitost v praktičnem življenju. Njihova vloga kot ohraniteljice tradicije je iskalcem in ustvarjalcem neposrednega uspeha nezanimiva, ustvarjalcem novih ideologij pa njihov vpliv problematičen in neljub. Ko razpravlja o teologiji, pravi: »Zelo omejen krog naših intelektualnih sovrstnikov bo danes teologiji priznal dostojanstvo znanosti. Pri vsem pa teologija nima nič manj strogih metodoloških načel kot druge znanosti« (508). Protiteološka usmerjenost sodobne znanosti ima čisto svoj razlog. Moderna znanost hoče svobodno raziskovanje, vnaprej zavrača načelo, da se je pri iskanju resnice treba pustiti voditi od kake avtoritete. In vendar je tukaj na delu, če gledamo na reči z zgodovinskega gledišča, metodološka kratkovidnost. Tudi naravna znanost sprejema dejstva, ki jih ni mogoče ponoviti, iz avtoritete. Isto velja za religijo. »Po mojem mnenju je samo religija imela zadosti močno antropologijo, ki je bila zadosti globoko utemeljena, da ni pustila, da bi se človek opiral nase ali na naravo, pač pa na širšo duhovno realnost, ki ji pravimo Bog in božje

področje. Tukaj je treba nadomestiti mnogo zamujenega.« Glede filozofije pa takole meni: »Filozofija danes kot univerzitetna stroka ni nikaka sila. Predvsem zato ne, ker ima za predmet tako težko torišče. Sodobni položaj je silno zapleten. Eksistencializem je izzvenel. Nadaljnje vpraševanje obvladuje filozofija znanosti, ki bi sama rada postala filozofija družbe. Bolj kot vse to se zdi važno prebujanje zavesti za raven, na kateri se začena prava filozofija. To je mogoče izkusiti v pogovoru z velikimi filozofi preteklosti« (510).

Brez dvoma je »198. desetletje« knjiga pobud, razmišljanja in predvidevanj. Oznanjevalec, ki resno vzame svojo dolžnost posredovanja odrešenja našemu času, bi se moral seznaniti z njeno vsebino.

Valter Dermota

Studia moralia, VIII, Roma (Academia Alfonsiana) 1970, 474 str.

V Bogoslovnem vestniku XXX (1970) I—II, 157—160, je prikazana vsebina sedmih letnikov zbornika *Studia moralia*. V letu 1970 je izšel VIII. zvezek, ki je doslej tudi najobsežnejši. Zbornik prinaša 11 razprav ter na kraju še poročilo o delu Akademije. Tudi tokrat so razprave napisane v glavnih evropskih jezikih (nemščini, francoščini, italijanščini in angleščini).

Prvo razpravo je prispeval D. Capone, ki je od 1. 1970 rektor Akademije. Obravnava vprašanje odnosa vesti do resnice. Znano je, da obstojata dve skrajnosti: eni odrekajo vesti njeno samostojnost in jo popolnoma podrejuje zakonu (v tem primeru je vest le »ancilla legis«), drugi pa pretirano poudarjajo avtonomijo vesti. Kako se torej vest odloča za resnico? Avtor poudarja, da je krepost modrosti tista, ki vest vodi, da se resnice oklene. J. Flipsen (37—107) podaja kritično analizo H. Thielickejeve knjige »Theologische Ethik«. H. Thielicke je protestantski teolog in glavna teza omenjene knjige je, da obstoja neka napetost med vero in svetom, med človekom in zakoni konkretnega življenja, med nravnimi zahtevami evangelija in zemeljskimi strukturami. Avtor daje primer: ekonomska konkurenca ima svoje zakonitosti, je v svojem delovanju avtonomna in se ne ozira na krščanske moralne norme. Isto velja tudi za druga področja človekovega življenja in udejstvovanja. Avtor naredi sklep: božja volja, kakor nam jo prikazuje evangelij, ne more biti uresničena zaradi struktur tega sveta. Vzrok temu je treba iskati v izvirem grehu. Thielickejevo gledanje na človeka in svet je dokaj negativno: vse je popolnoma podvrženo grehu in človek ne more v situaciji, v kateri živi, ne grešiti. Thielickejeva teza je: moram, toda ne zmorem. Naloga moralne teologije je pokazati človeku vsaj neko pot do moralnega življenja v tej napetostni situaciji. J. Endres nam v svoji razpravi (109—147) odkriva zanimive dosežke nove antropološke znanosti tako imenovane etologije, ki raziskuje in primerja zadržanje ljudi in živali. Znanstveniki so namreč odkrili veliko sličnosti v zadržanju enih in drugih. Postavlja se seveda vprašanje, ali so človekova dejanja resnično svobodna, ali so le produkt impulzov, ki so podedovani od živalskega sveta. Avtor odgovarja, da je poznanje teh impulzov potrebno, da bi jih človek mogel lažje voditi in uravnavati. Obstoja pa tudi nevarnost, da bi zaradi tega človeka istovetili z živaljo, kar ima seveda negativne posledice za nravno življenje. Vendar je treba reči, da razlika med človekom in živaljo obstoja in sicer zaradi človekove duše, ki je »forma corporis« in zaradi tega uravnava vse človekove sposobnosti in moči, tudi tiste, ki jih je človek podedoval od svojih živalskih prednikov.

Naslednje tri razprave so posvečene biblični moralni teologiji. A. Humbert razpravlja o pojmovanju seksualnega greha v NZ (149—183). Avtor svoja izvajanja strne v naslednjih točkah: novozavezni pisatelji ne govore sistematično in načrtno o seksualnih grehih; obsojajo izvenzakonsko in protinaravno občevanje; o samooskrumbi in bestialnosti v NZ ne najdemo nobenega teksta; tudi najhujši seksualni grehi so odpustljivi. V tej zvezi NZ govori, da sta mož in žena popolnoma enakopravna, da je zakon nerazvezen, da je združenje moža in žene podoba vezi med Kristusom in Cerkvijo, da je naše telo nekaj svetega, saj je tempelj Sv. Duha in je določeno za vstajenje ter združenje s Kristusom.

Prav tako NZ poudarja vrednost celibata. H. Giesen se ukvarja z ekskomunikacijo, kakor jo pojmuje evangelist Matej (185—269). Biblični pojem ekskomunikacije pomeni oddaljitev od krščanskega občestva in ne samo neko zgolj formalno juridično dejanje. Oblast ekskomunicirati je dana Cerkvi, njenim voditeljem. Pri razlagi motiva ekskomunikacije avtor postavlja sledečo hipotezo: v enem primeru je razlog skrb za zdravje grešnika samega, v drugem pa skrb za skupnost. R. Koch govori o mestu eshatologije v današnji teologiji ter o njeni važnosti za moralno teologijo (271—317). Biblija nam odkriva eshatološko dimenzijo krščanske morale in vsega našega življenja, umiranja grehu, učlovečevanja v Kristusu in življenja v Bogu.

Dve razpravi sta posvečeni zgodovinskim temam. Najprej P. Maraval (319—346) govori o Cerkvi v IV. stoletju in njenem odnosu do suženjstva. Čeprav Cerkev tedanje dobe jasno uči, da so vsi ljudje enaki, vendar na neki način tolerira suženjstvo in se ne angažira dovolj za njegovo odpravo. Razlogi takšnega zadržanja Cerkve so: sveto pismo nikjer direktno ne zavrača suženjstva in se zato tudi Cerkev pridružuje takšnemu odnosu; Cerkev nikakor ni hotela predrugačiti ustaljenega družbenega in ekonomskega reda. L. Vereecke (347—385) pa govori o pomorskem zavarovanju v 15. in 16. stoletju. Papež Gregor IX. je namreč leta 1237 zavarovanje odklonil kot nekaj nedopustnega. Kljub temu so nekateri teologi 14., 15. in 16. stoletja zagovarjali dopustnost takšnega zavarovanja ter dali pravila za pravilno in pravično uporabo zavarovanja.

Dve naslednji razpravi posegata zelo živo v pastoralno problematiko sedanjega časa. H. Boelaars (387—413) obravnava juridično strukturo zakramenta pokore, kakor jo je postavil Tridentinski koncil (obveznost osebne spovedi ter integritete spovedi). Avtor skupaj z nekaterimi drugimi teologi (Z. Alszeghy, F. J. Heggen, M. Flick...) zavzema stališče, da bi cerkvena oblast mogla dopustiti tudi neki pluralizem v spovedni praksi: ohraniti dosedanji način, uvesti pa tudi občestveno obhajanje zakramenta pokore, ki bo še bolj naglasil nekatere manj vidne učinke in značilnosti tega zakramenta (zlasti občestvenost). Z dogmatičnega stališča tudi generalna odveza ne predstavlja nerešljivo vprašanje. B. Häring posega s svojo razpravo v problem mešanih zakonov (415—447). Omenja, da dokument o mešanih zakonih (Matrimonia mixta, z dne 31. 3. 1970) prinaša nekatere novosti z moralnega in doktrinalnega stališča. Poudarek je prenesen z juridičnega na pastoralno in ekumensko področje. Cerkev skuša bolj upoštevati človeka, njegovo vest in versko svobodo.

Zadnja razprava J. O'Riordana (449—463) je posvečena vprašanju papeževe nezmotljivosti v luči 1. in 2. vatikanskega cerkvenega zbora. Avtor odkriva povezanost med obema konciloma, ki se dopolnjujeta in si torej nista v nasprotju. Seveda je 2. vatikanski cerkveni zbor globlje dojel zlasti misterij Cerkve. Prav ekleziologija je v zadnjih desetletjih pred koncilom močno napredovala, kar je našlo svoj odmev tudi v koncilskih dokumentih. Papeštvo in njegov primat pa je mogoče razumeti in sprejeti le tedaj, če sprejmemo tudi Cerkev.

Poročilo o delu Akademije Alfonzijane, ki je v študijskem letu 1969/70 obhajala 10-letnico svojega univerzitetnega dela, je prispeval R. Roy (445—474).

Rafko Valenčič

Pastirsko pismo švicarske škofovske konference o spovedi in pokori (slovenski prevod), Ljubljana 1971. Izdalo in razmnožilo Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev, 43 str.

Številne škofovske konference so v zadnjih letih izdale posebne dokumente ali vsaj pastoralna navodila v zvezi z zakramentom svete pokore oziroma občestvenim obhajanjem pokore (glej tudi Cerkev v sedanjem svetu 3 (1969) III-IV, 81—82). Pastirsko pismo švicarske škofovske konference je med temi dokumenti gotovo ne samo najbolj obsežen, ampak tudi najbolj dognan in izčrpen dokument. Ne smemo sicer v njem iskati popolnega dogmatičnega

traktata o zakramentu pokore, pač pa teološko zelo dobro utemeljene pastoralne smernice za resnično spreobrnjenje v duhu evangelija.

Kot izhodišče se postavlja iskreno teženje tolikih kristjanov, da bi vrednost zakramenta pokore bolje spoznali in da bi z zakramentalno milostjo bolje sodelovali. Kritično gledanje na nekatere vidike dosedanje prakse še ne pomeni podcenjevanja tega zakramenta. V večini primerov je izraz iskrenega iskanja bolj avtentičnega krščanskega življenja.

Prvo poglavje (5—14) nam daje biblične osnove pojmovanja greha in odpuščanja grehov. Posebej je naglašena osebna in socialna razsežnost greha, krivde. Kljub človekovi nezvestobi je Bog zvest, njegova ljubezen je neizmerna. Človeku greh odpušča in ga vabi nazaj k sebi. Na prav poseben način nam Kristus daje zagotovilo neskončne božje ljubezni. Ta ljubezen nas tudi uči, kako moramo drug drugemu odpuščati. Posebej je prikazana važnost Kristusovega naročila apostolom, naj odpuščajo grehe in primere, kako je prva Cerkev to oblast izvrševala. Močno je namreč naglašena tudi vloga krščanskega občestva, ki skupaj s hierarhično Cerkvijo kaznuje pa tudi prosi za grešnika in ga sprejema nazaj v svojo sredino. Greh nikakor ne prizadene samo odnosov med Bogom in grešnikom, ampak tudi odnose s Cerkvijo, s skupnostjo. A prav tako sprava pomeni obnovitev prijateljstva z Bogom in Cerkvijo. Žal je ta vidik v zgodovini sčasoma močno stopil v ozadje.

Prav zaradi tega je še toliko bolj dragocen kratek zgodovinski pregled razvoja spovedne prakse v drugem poglavju (15—21), ki nam tako osvetli to ali ono pozabljeno značilnost in resnico o zakramentu pokore. Spovedna praksa ima tri glavne razvojne dobe. V prvi dobi (o 12. do 6. stoletja) nedvomno najbolj dominira le enkratna možnost prejeti zakrament pokore. Priznanju greha sledi najprej dolgotrajna in stroga pokora, šele nato more penitent prejeti odvezo. Ves čas ga spremlja molitev Cerkve, ki se veseli njegove vrnitve v krščansko občestvo. Sprava s Cerkvijo pomeni tudi spravo z Bogom. Tudi bogoslužje tedanje dobe poziva navzoče k obžalovanju vsakdajšnjih napak in k spreobrnjenju. V drugi dobi (od 6. do 11. stoletja) se izvrši velik premik: zakramentalna pokora postane ponovljiva. Stroga praksa prvih stoletij se je namreč pokazala za vedno manj primerno. Krščansko življenje je začelo pojemati, saj je prav ta strogost mnoge odbila od Cerkve, da so s spovedjo odlašali do starosti. Drugi so zopet iskali nadomestila v duhovnem vodstvu, iz katerega se je tudi razvil nov način opravljanja pokore. Kakor v prvi dobi tako je tudi sedaj priznanju sledila dolga pokora in šele pozneje odveza. Vedno bolj pa se je v tej dobi poudarjala važnost izpovedi, priznanja in temu primerno se je skoraj z matematično natančnostjo nalagala tudi pokora. Prav v tej dobi je spoved izgubila svojo prejšnjo liturgično obliko, ki je doslej izražala povezanost s krščanskim občestvom. Tretja doba (od 11. stoletja dalje) je prinesla to novost, da priznanju grehov takoj sledi odveza, naloženo pokoro pa je mogoče izvršiti pozneje. Poudarek je sedaj predvsem na kesanju, kar je seveda povsem pravilno, le da tolikokrat ostane samo pri besedah, zunanja dejanja (pokora) pa so precej manj važna.

Tretje poglavje (22—29) govori o grehu. Dokument izhaja iz dejstev, iz življenja. Človek mora kratko malo priznati, da je v medčloveških odnosih toliko krivic in nerazumevanja. Čuti, da tudi sam kot član te skupnosti nosi odgovornost za zlo. Toda šele vera nam odkriva vso hudobijo greha in vse religiozni, osebni in socialni razsežnosti. Šele v luči božje dobrote, ljubezni in svetosti moremo vsaj delno razumeti človekovo nepokorščino, nehvaležnost in hudobijo. Res pa je tudi, da človek kljub prizadevanju greši. Toda Bog ne gleda toliko na posamezna dejanja, pač pa predvsem na temeljno usmerjenost našega življenja (moralisti temu pravijo *optio fundamentalis*), iz katere naša dejanja, dobra ali slaba, izhajajo. Zato je velik greh le tisto dejanje, ko človek zavestno in premišljeno odkloni božjo ljubezen, ko resno izda to ljubezen.

Zadnje poglavje (29—41) nam odkriva različne poti sprave z Bogom. To poglavje je izrazito praktično usmerjeno, saj skuša iz tega, kar nam govori sveto pismo in bogata cerkvena tradicija, iskati novih poti k prenovi zakramenta pokore. Posebej je poudarjeno, da so kristjanu dane raz-

lične poti sprave, ki ena drugi ne nasprotujejo, ampak se dopolnjujejo. Prva pot, ki je tudi temelj naslednjima dvema, je v tem, da se človek grehov kesa in se spreobrne k Bogu. To kesanje mora biti iskreno in dejavno, se pravi, da morajo iz kesanja slediti tudi dejanja spreobrnjenja, npr. dejanska sprava z bližnjim, ki smo ga žalili. Jasno je, da takšno kesanje človek lahko obudi kadarkoli in je tudi prav, da ga obuja. Druga pot sprave je tako imenovano občestveno obhajanje pokore. Občestvo se zbere in vsi skupno premislijo napaake svojega življenja, se jih kesajo, prosijo Boga odpuščanja in sprejmejo naloženo ali izbrano pokoro. K takšnemu obhajanju pokore nas navaja mašni obred in podobne spokorne pobožnosti (ali občestveno obhajanje pokore). Prav takšni načini sprave vračajo zakramentu pokore njegov »liturgični in socialni značaj« (36). Tretja pot sprave je dosedanja oblika zakramenta pokore, se pravi osebna spoved in individualna odveza. Seveda morata ti dve dejanji biti povezani z iskrenim kesanjem in pripravljenostjo, svoje življenje spremeniti. S tem v zvezi dokument poudarja važnost in vrednost spovedi iz pobožnosti. Morda bi se komu zbudila misel, da spovedi ne potrebuje, saj mu lahko prva in druga pot pomagata do sprave z Bogom, če je le v malih grehah. Toda ravno pogostna spoved mu bo pomagala, da bo sebe bolje spoznal, zahrepenel po božji ljubezni in bolj evangeljsko oblikoval svoje življenje.

Pastirsko pismo švicarskih škofov je pisano v lahkem in razumljivem jeziku, saj je namenjeno duhovnikom in laikom. Če bo našlo pot tudi v slovensko javnost, bo mnogim pokazalo pot k pravemu spreobrnjenju in življenju iz evangelija. Zeleti je, da bi pismo tudi slovenskim bralcem prineslo »luč in mir« in jim dalo »spoznati v zakramentu pokore otipljiv dokaz božje ljubezni« (2).

Rafko Valenčič

Hubertus Mynarek, **Existenzkrise Gottes? Der christliche Gott ist anders** (Christliches Leben heute, Bd. 7), V. Winfried-Werk, Augsburg 1969, 110 str.

Mynarekovi spisi redno veliko povedo. Avtor je razgledan tudi v naravoslovju in dobro pozna zgodovino in tudi novejšo filozofijo in sploh miselne tokove današnjega časa.

V pričujočem manjšem delu podaja nekakšno sintezo tega, kar je obravnaval v obširnejših delih, sintezo pogledov na vprašanje o Bogu danes in v današnjem miselnem horizontu. Mynarek se posebno izrazito zaveda, kako globoko je vprašanje o Bogu povezano z vprašanjem o človeku. T. i. »eksistenčna kriza« Boga je redno izraz, da je v resnici človek postal sam sebi problematičen. V tej knjigi se Mynarek z vso resnobo ozira na tritev L. Feuerbacha, češ da ni Bog človeka naredil po svoji podobi, marveč da je človek Boga naredil po svoji lastni podobi in sličnosti, po svojih željah in ambicijah, predajajoč se odtujitvam, namesto da bi pogledal resnici v oči in se z vsem zagonom zagnal v višine pravega humanizma. V knjigi je vzeta v poštev vsa dolga galerija zares napačnih predstav o Bogu, takih, ki so dejansko le konstrukcija človeške zavesti, zato pa le krivi »bogovi«, maliki, ne pa resnični Bog.

Razen pri Feuerbachovi »kritiki Boga« se Mynarek ustavlja tukaj zlasti še ob Marxovi, Camusovi, Blochovi in Huxleyevi. In prav pomisleki in očitki teh mislecev pomagajo odpreti pot, po kateri more razum tem jasneje zaslučiti »čisto drugega« Boga, tistega namreč, ki se nam odkriva v Kristusovi skrivnosti, pripravljeni že v stari zavezi, Boga, ki je resnično (kvalitativno) neskončen, ki nosi vse stvarnosti nepredmetnostnega, osebnega, transcendentnega in hkrati do vseh globin imanentnega Boga. — V redko kateri podobni knjigi našega časa najdemo miselno tako globoko, obenem pa vendarle jasno in prepričljivo razpravljanje o vprašanju, ki brez dvoma spada med najbolj bistvena. V današnjih razpravljanjih o Bogu najdemo večkrat zelo površne in samovoljne sodbe o raznih miselnih tokovih in šolah preteklosti. A Mynarek vselej točno pogleda, koliko je res in koliko ne, šele potem izreče sodbo, pretehtano in veljavno; šele na tej podlagi pa je mogoč resničen napredek v marsikateri točki.

Knjiga je razdeljena v dva dela. Prvi del (do str. 54) ima naslov »Gott ist töt. Entlarvung falscher Gottesbilder«. Že iz tega vidimo, da gre tukaj avtorju za odstranitev napačnih predstav o Bogu. Bog niti daleč ni mrtev, pač pa so mrtve krive predstave o njem (9 sl.); in čisto prav je to. To so vse tiste predstave, ki jim je Bog »predmet« med ostalimi predmeti, čeprav »vzvišen« nad njimi, ako mislimo pri tem na nekakšno kvantitativno, prostorsko in časovno vzvišenost. Bog sploh ni in ne more biti kategorialni predmet, ki bi ga bilo mogoče določiti z opisovanjem (15); ni jedro in prava substanca sveta, neka njegova globlja stvarnost, kakor si to misli npr. bramanizem; saj bi v tem primeru Bog bil navsezadnje istoveten s svetom (16—21).

Ne smemo podleči skušnjavi, da bi si Boga predstavljali premalo božjega, svet pa bi nam bil premalo »sveten«, kakor je to v vseh panteistično usmerjenih sistemih. Odločilna pri tem je ideja stvarjenja, kakršno najdemo v sv. pismu — brez te ideje je zmaga nad nekakšnim panteizmom nemogoča (21 sl.). Sicer pa tam, kjer Bog ni pojmovan resnično kot oseba (seveda v neskončno drugačnem smislu »oseba«, kakor pa je človek oseba), vedno nastopi nevarnost panteizma, in več kakor le nevarnost. — R. Guardini je po pravici ugotavljal, da »zunaj področja judovsko-krščanskega razodetja sploh ni najti pristnega pojma osebe« (25), tudi ne za človeka. Glede panteizma ni težko ugotoviti, da praktično pride navsezadnje na isto kakor ateizem in se v bistvu sploh ne razlikuje od njega (30). Sleherni »Weltgott« (s svetom kakor koli istovetni Bog), pa naj bo tak, kakršnega si zamišljajo razne religije ali pa filozofije in ideologije, je v resnici mrtev, ker sploh nikdar ni bil živ. Isto velja za takšnega Boga, ki si ga kdo predstavlja kot bivajočega nekje nad svetom ali zunaj sveta; nič drugače ni z »mašilcem lukenj« (Bog »za vsak primer«) ali z izpolnjevalcem človekovih potreb. Sicer pa če Bog ni nekaj docela transcendentnega (seveda tudi imanentnega vsemu, kar biva), potem sploh ni mogoče najti točke za smiselnost človeškega življenja, človek je izročen slepemu valu nastajanja in minevanja in neizbežno zapisan končno totalni smrti (prim. 46 sl.).

Če je prvi del knjige tako rekoč negativen, je drugi del pozitiven in nosi naslov »Gott lebt. Vom wahren Gott der Vernunft und der Offenbarung«. — Tukaj najdemo teme: Bog — temelj sveta. Živi Bog se je izpričal; Bog mora biti subjekt; nepredmetnostni Bog sv. pisma; biblični Bog in trpljenje; biblični Bog je oseba. Dinamika troedinega Boga. Končno je še dostavek: Kje je torej pravi Bog? Na to vprašanje je odgovor: Seveda je Bog povsod, kjer je prostor in čas, a Bog je tu na neprostorninski in nečasovni način. Bog je povsod tam, kjer je svet, saj je svet in človek v njem prostorno-časovna deležnost pri stvarnosti Boga. Če v smislu krščanske teologije umevamo svet v njegovem nastanku in razvoju kot nekaj svobodno od Boga povzročeni odsev notranjetrinitarnega izhajanja Besede iz Očeta in njegovega v Svetem Duhu se uresničujočega ljubečega odgovarjanja Očetu, in če svet gledamo v povezavi s tem, kar je na svetu največjastnejšega, namreč z učlovečenjem božjega Sina, potem smemo reči: Svet je stvarnost Boga kot prostora in časa. To pomeni: svet je stvarnost Boga, ko se tako rekoč utelesi v času in prostoru. Seveda pa si tega ne smemo misliti tako, da bi bila kaj prizadeta božja transcendenca (95).

Kakor v svojih drugih spisih tako tudi tukaj H. Mynarek zelo naglašča predvsem to, da brez transcendentnega in hkrati imanentnega osebnega Boga sploh ni mogoče najti nikakršnega pravega smisla za človeško življenje in za obstoj vesoljstva. V zvezi s tem Mynarek tudi pravi: »Predvsem je Bog temelj svobode, ki skupaj s samosvestjo šele usposablja človeka za njegovo posebno mesto v nam poznanem svetu« (71).

»Kot Stvarnik in Gospod sveta Bog ne spada k temu svetu samemu, k njegovim predmetnostim, danostim in kavzalnostim. Bog namreč pripada pogojem in predpostavkam, ki se zahtevajo pred sleherno bitjo sveta. Bog spada tudi k — nepredmetnostnim — predpogojem našega spoznanja in naše predmetnosne vrednosti. Bog, tako pravi K. Rahner, je predpogoj vsega sveta in vsega spoznanja; Bog ne spada kot primer pod zakonitost sveta; marveč je predpogoj te zakonitosti; in na ta predpogoj človek ne more direktno zreti, ne more ga napraviti neposredno za predmet; zanj marveč ve le indirektno, ve zanj kot

za Neskončno; in na to Neskončno kaže končni predmet kot na nekaj brez-pogojnega. Na to Neskončno kaže izkustvo mnogoterosti — ne da bi se to Neskončno samo dalo človeku zgrabiti... Bog ni zaključujoča hipoteza, ki sledi iz zasnutka dovršene podobe sveta, marveč je to edina teza, ki je postavljena z vsemi hipotezami, iz katere gradimo svojo podobo sveta« (70 sl.).

Anton Strle

Walter Kornfeld, *Religion und Offenbarung in der Geschichte Israels* Tyrolia 1970, str. 376.

Svojim slušateljem na dunajski univerzi je hotel ordinarij za staro zavezo in orientalske jezike s to knjigo dati v roke priručnik, ki pa ni samo to. Obsežna knjiga ima tako bogat znanstveni spremni material kakor malo katera. Vredna je, da se ob njej za trenutek ustavimo in jo predstavimo tudi naši javnosti, saj obravnava tista vprašanja svetopisemskih znanosti, ki so v razvoju sodobne teologije kar naprej na vrsti, vprašanja namreč o odnosu med zgodovino in razodetjem, t. j. vprašanja o »historia salutis«.

Takoj se moram opravičiti. Zakaj o tej knjigi govori apologet ne pa bibličist. Ni dvoma, da bi bibličist mogel in moral prvi spregovoriti o njeni vsebini. Toda vprašanja o zgodovini izraelskega naroda, vprašanja o njegovi religiji in vprašanja o tem, kako se je v vse to vključilo resnično božje razodetje, so tudi vprašanja fundamentalne teologije. Ta mora biti avtorju še posebej hvaležna, da je vprašanja tako lepo razčlenil in razčistil, da z njimi lahko kot z zanesljivimi dejstvi ravna, ne da bi pisanje knjig SZ imel za navadno zgodovino in zopet ne za mythos, kakor velja to glede drugih sosednih religij.

Že takoj na prvih straneh namreč avtor jasno pove, da so zgodovina Izraela, zgodovina izraelske religije in zgodovina odrešenja najtesneje povezane in skupno napredujejo tako, da v njihove posamezne faze Bog vključuje razodetje za vse človeštvo. Torej je božji poseg v zgodovino človeštva povezan z resničnimi zgodovinskimi dejstvi, ki pa jih je treba religiozno razlagati. Historično-kritična znanost more obravnavati le dejstva kot taka, ne more pa s svojo metodo dokazati, da je bil v zgodovini na delu Bog. Sele teološka razlaga to zgodovino napravi za predmet vere, v luči katere se da govoriti o polni resnici. Zgodovinsko dogajanje v Izraelu kerigmatično priča vsem drugim narodom, naj tudi oni začno verovati. Vsak, kdor zanje zve, naj se odloči za osebno vero. (prim. 16 sl.)

Po uvodnem poglavju o navadni zgodovini in o zgodovini odrešenja Kornfeld preide k posameznim velikim dobam izraelske zgodovine in v njih redno loči in raziskuje, kaj je zgodovina, kaj religija in kaj zgodovina odrešenja. Najprej se srečamo s skrivnostno zgodovino dobe patriarhov. Kdo ne ve, kako so to zgodovino podcenjevali in jo zavračali kot čisto mitologijo. Avtor pa odkriva neštete drobce resnične zgodovine, ki jih je treba upoštevati. Patriarhi so resnične zgodovinske osebnosti, njihova religija je konkretno prijemljiva in lahko ločljiva od religije ljudi, ki so pred njimi prebivali v deželi, ki jo je Abram Bog pokazal in dodelil. Ta Bog se namreč začne močno zanimati za njihovo zgodovino in vanjo vpletati svoje načrte. Zgodovina odrešenja je vedno bolj vidna. Podobno se godi v dobi izhoda iz Egipta. Izhodu in potovanju do obljubljenega dežela avtor zopet posveča posebno poglavje z isto razdelitvijo: kaj je zgodovinskega, kaj in kako se je uveljavljala posebna religija in kako je v eno in drugo posegalo božje razodevanje. Prav enako postopa z dobo, ko Izraelci zavzemajo »obljubljeni deželo«. Zgodovina postaja vedno bolj zapletena, religija se bolj in bolj srečuje z drugimi religijami, toda božje intervencije ne prenehajo. Najbolj pa vse to postane zanimivo v dobi kraljev, kjer sicer zgodovina ne dela nobenih težav, pač pa se religija bori za svoj obstanek, ki ga ogrožajo sinkretizem in tuji kult, četudi je sama že dobro organizirana okrog templja. Govoriti moramo že o ministerialnem svečeništvu, pojavljajo pa se tudi preroki, ki naj bi religijo varovali pred propadom, kajti v njo so zavita vedno bolj bogata božja izročila in sporočila. V zadnjem poglavju o po-

eksilskem dogajanju v Izraelu pride na vrsto zgodovina ujetništva v Perziji, zgodovina vrnitve iz ujetništva in zgodovinski razvoj v Izraelu do Kristusovega nastopa. Če je zgodovina v tem času povezana z dogajanjem okrog Izraela, tudi njegova religija ne more mimo njih. Ta religija je na eni strani že ena velikih, dasi čistih religij tistega časa, duhovniška teokracija, toda toliko bolj so ji potrebni preroki, ki jo prav tako mogočno vodijo mimo nevarnih čeri do ohranitve pravega mesijanskega pričakovanja, ki se dopolni v Kristusu. Prepletенost božjega in človeškega je v tej dobi še posebno bogata, saj gre za vse: ali bo Izrael v zgodovini božjih načrtov rešil svojo nalogo in poslanstvo ali ne. Rešil ga je, začne se zgodovina in razodetje nove zaveze, seveda neprimerno bolj trdna kot zgodovina, določna kot religija in polna kot božje razodetje.

Kornfeld je tako svoje delo zaključil in zares mu moramo biti hvaležni. Nešteto dvomov nas je rešil. Po starem reku »qui bene distinguit bene docet« nam je pomagal hoditi od navadne do odrešitvene zgodovine, obenem pa nam je predstavil vedno popolnejšo religijo stare zaveze, v luči katere šele moremo prav razumeti novo zavezo. Nehote nam je odpiral tudi pot do spoznanja, kako bi lahko božje razodetje tudi v drugih religijah in zgodovinah našlo svoje mesto, seveda v bistveno manjši meri kakor v Izraelu.

Knjiga bi se s tem lahko zaključila. In vendar se ne. Na koncu knjige (str. 273—333) objavlja avtorjev asistent Rudolf Schwarzenberg razpravo »Reflexionen Israels über die Anfänge«, v kateri objavlja najnovejša dognanja o pravilni razlagi biblične prazgodovine. Teh prvih 11 poglavij sv. pisma je prišlo šele pozneje enkrat kot dodatek k pravi zgodovini Izraela. Schwarzenberg razmišlja o virih zanje in o pravilnem razumevanju te zgodovine, ko gre v bistvu za to, da v veri sprejemamo vsa dogajanja v svetu in v njih skušamo odkrivati božje delovanje in božjo voljo. Kornfeldov asistent misli, da smo doslej posamezne dogodke biblične prazgodovine ali preveč zgodovinsko razlagali ali pa jih preveč trgali iz celote, v katero jih je hotel povezati Bog. V zvezi s celoto potem razlaga vsakega izmed tako spornih dogodkov biblične prazgodovine po smernicah svojega ordinarija, da skrbno ločuje v njih, kaj spada v zgodovino, kaj v religijo in kaj služi že odrešenju celotnega človeštva.

Ni dvoma, da bomo dobili še mnogo razlag ne le prazgodovine človeštva ampak tudi zgodovine izraelskega naroda. Gotovo pa je, da je Kornfeldova ena tistih, ki je najbolj uporabna tudi zato, ker je jasna in preprosta.

Vilko Fajdiga

Z A P I S K I

SMRT DEKANA DR. MAKSA MIKLAVČIČA

Dne 19. julija 1971 je v Poljanah nad Škofjo Loko umrl dekan Teološke fakultete dr. Maks Miklavčič.

Rodil se je 11. oktobra 1900 v župniji Poljane nad Škofjo Loko, maturiral l. 1920 v škofijski gimnaziji v Št. Vidu nad Ljubljano, študiral bogoslovje na teološki fakulteti v Ljubljani in bil 29. junija 1923 posvečen za duhovnika. Po študiju zgodovine in zemljepisa na filozofski fakulteti v Ljubljani, kjer je diplomiral l. 1929, je postal suplent na škofijski gimnaziji, nato profesor (1933). Vmes je od l. 1937 opravljal tudi službo škofijskega arhivarja, pripravljaval doktorsko disertacijo na filozofski fakulteti (Predjožefinske župnije na Kranjskem v odnosu do politične uprave) ter bil promoviran za doktorja (1945). Na teološki fakulteti je začel predavati l. 1946, postal izredni profesor l. 1952 in redni 1970. Ob koncu študijskega leta 1970 je bil za dve leti izvoljen za dekana fakultete, a je svojo službo opravljal komaj leto dni.

NOVI DOKTORJI TEOLOGIJE

V času od objave seznama doktorjev teologije, ki so bili promovirani na ljubljanski teološki fakulteti (gl. jubilejno številko Bogoslovnega vestnika 3—4, 1969, str. 400) sta dosegla naslov doktorja teologije še dva bivša slušatelja in sicer:

Močnik Jožef, ki je dne 14. marca 1970 obranil cerkvenopravno disertacijo: »Zakonskost in nezakonskost otrok v Sloveniji po kanonskem in državnem pravu«. Promoviran je bil 6. marca 1971, potem ko je disertacija izšla v tisku (pod istim naslovom, a le delni natis, Ljubljana 1970, 52 str.).

Vivian Angelo, ki je dne 17. oktobra 1969 obranil biblično disertacijo: »Struttura e teologia di Matteo I—II«. Promoviran je bil 10. oktobra 1970, potem ko je kandidat predložil razmnoženo disertacijo (pod istim naslovom, toda s samo povzetim prvim poglavjem, Empoli 1970, /2/ + 170 str.).

SLUŠATELJI V LETU 1971/72

V zimskem semestru študijskega leta 1971/72 je bilo na Teološki fakulteti v Ljubljani vpisanih 359 slušateljev in slušateljic. Od tega jih je v Ljubljani študiralo 300, v Mariboru pa 59.

Razdelitev po letnikih: I. letnik — 65; II. letnik — 66; III. letnik — 47; IV. letnik — 62 (Lj. 42, Mb 20); V. letnik — 53 (Lj. 32, Mb. 21); VI. letnik — 61 (Lj. 44, Mb. 17); VII. letnik — 5 (Lj. 4, Mb. 1).

Razdelitev po kanonični pripadnosti: Ljubljanska nadškofija — 115; Mariborska škofija — 6; Administratura za Slovensko primorje — 41; Cistercijani — 3; Frančiškani — 19; Kapucini — 5; Minoriti — 25; Križniški red — 5; Lazaristi — 6; Salezijanci — 23; Uršulinke — 6; Šolske sestre sv. Frančiška (Mariborske) — 1; Šolske sestre sv. Frančiška (Slovenjebistriške) — 1; Šolske sestre de Notre Dame — 2; Usmiljenke — 2; Hčere Marije Pomočnice — 1; laiki — 8.

PRIZIDEK TEOLOŠKE FAKULTETE

Ko je bila 1919 ustanovljena teološka fakulteta v Ljubljani kot del univerze, je dobila svoje prostore na Poljanski cesti, v stavbi bivšega dijaškega zavoda Alojzijevišča. Stara stavba že dolgo ne ustreza več zahtevam najvišjega cerkvenega učnega zavoda v Sloveniji, zato so okrog 1. 1968 začeli resno pretehtavati predlog, naj bi na ostanku bivšega alojzijeviškega vrta prizidali prizidek z novimi predavalnicami. Arhitekt ing. Jože Kregar je napravil več variantnih idejnih projektov, na podlagi zadnjega je bila nato 2. decembra 1970 izdana uradna lokacijska odločba, da se na izbranem mestu lahko postavi nova stavba. Po izdelavi vseh podrobnih načrtov (isti arhitekt v sklopu podjetja »Slovenija-projekt«) je bilo 31. maja 1971 izdano gradbeno dovoljenje, 20. maja pa je bila podpisana prva pogodba z gradbenim podjetjem »Grosuplje«.

Tako po izdaji gradbenega dovoljenja je podjetje začelo z izkopavanjem temeljev na gradbišču, s katerega so že v prejšnjih mesecih prostovoljni delavci — teologi odstranili stare stavbe, vrtno naprave in garaže. Vsa pripravljalna dela tako za načrte kot za gradbišče je vodil prof. dr. Janez Oražem, nato pa je bil imenovan posebni upravitelj stare in nove fakultetne stavbe Martin Springer.

Vse delo je napredovalo po pogodbi; srednji, nižji del nove stavbe je bil pokrit 15. novembra, višji del pa 31. decembra 1971. Zdaj, sredi januarja 1972, je tik pred pokritjem zadnji del stavbe, kjer bo nova zbornica in čitalnica, začenjajo pa se že tudi dela za notranjo opremo stavbe, ki naj bi bila vseljiva s študijskim letom 1972/73.

VSEBINA XXXI. LETNIKA
(INDEX VOLUMINIS XXXI)

Predavanja na teološkem tečaju v Ljubljani (Praelectiones in cursu theologico) 14. in 15. aprila 1971:

Grmič Vekoslav, Vera v Boga v času »božje smrti«	3— 14
Der Glaube an Gott in »der Stunde seines Todes«	15
La foi en Dieu à l'heure de la »Mort de Dieu«	16
Koreferat — Ivan Pajk	16— 19
Strle Anton, Hierarhija resnic	20— 32
Die Hierarchie der Dogmen	33
La hiérarchie des dogmes	34
Koreferat — Rudi Koncilija	35— 37
Nadrah Anton, Nekatera današnja vprašanja iz nauka o sv. evharistiji	38— 48
Über einige derzeitige die Lehre von der Eucharistie betreffende Fragen	48
Sur quelques question actuelles relatives à la doctrine eucharistique	49— 53
Koreferat — Gašper Rudolf	49— 53
Plemenitaš Franc, Kristus Bog in človek	54— 65
Christus Gott und Mensch	66
Le Christ Dieu et homme	66

Razprave (Dissertationes):

Bevk Vinko, Apostolsko pismo »Pastirska služba« II	164—186
Apostelbrief »Pastorale munus« II	187
La lettre Apostolique »Pastorale munus« II	187
Dermota Valter, Izkustvo človeške ljubezni kot predpogoj uspešnega prvega obhajila	131—136
Das Erlebnis der menschlichen Liebe ist die Vorbedingung für ein erfolgreiches Erleben der ersten hl. Kommunion	137
L'expérience de l'amour humain comme condition préalable à une première communion fructueuse	137
Janežič Stanko, Pogled v rusko duhovnost	138—161
Ein Streifblick in die russische Geistewelt	162
Aspect de la spiritualité russe	162
Rozman Francè, Znamenje na nebu (Raz 12, 1)	188—213
Das Zeichen am Himmel (Apk 12, 1)	214
»Un signe dans le ciel« (Apoc. 12, 1)	215
Steiner Štefan, Ali sme dr. J. Kuničič kritizirati francoske škofe »Darf Dr. J. Kuničič französische Bischöfe kritisieren?«	92—115
»Est-il permis au Dr. J. Kuničič de critiquer les évêques français?«	116
Stres Tone, Mit, filozofija in razodetje — Teološka estetika Hansa Ursa von Balthasarja	217—248

Mythos, Philosophie und Offenbarung — Hans Urs von Balthasar: Theologische Ästhetik	248
Mythe, philosophie et révélation — L'esthétique théologique de Hans Urs von Balthasar	249
Strle Anton, Izvirni greh in poligenizem	68— 75
Die Erbsünde und der Polygenismus	76
Péché originel et polygénisme	77
Strle Anton, Kristusova človeška vednost po razlagi nekaterih današnjih teologov	79— 89
Das menschliche Wissen Christi nach der Erklärung einiger heutigen Theologen	90
La science humaine du Christ selon quelques théologiens récents	90
Valenčič Rafko, Prenova posameznika in krščanskega občestva v duhu evangelija	118—123
Die Erneuerung des Menschen als Individuum und der christlichen Gemeinschaft im Geiste des Evangeliums	129
Renouveau de l'individu et de la communauté chrétienne selon l'esprit de l'évangile	130

Poročila in pregledi (Relationes et conspectus):

Dermota Valter, Tečaj za izpopolnjevanje katehetov	250—252
Žnidar Miha, Kristus v delih Dostojevskega	252—278

In memoriam:

† Profesor dr. Maks Miklavčič, dekan teološke fakultete v Ljubljani (Marijan Smolik)	279—280
† Dr. Jakob Ukmar — »Moja eshata so že prav blizu« (Anton Strle)	280—287

Ocene (Recensiones):

Arneht Mihael, Priesterbildung im 17. Jahrhundert, Valter Dermota	296—297
Bibliotheca sanctorum XI, XII, Indici, Maks Miklavčič	290—294
Blažević p. Velimir, Concilia et synodi in territorio hodiernae Jugoslaviae celebrata, Maks Miklavčič	288—290
Das 198. Jahrzent. Eine Team-Prognose für 1970 bis 1980, Valter Dermota	299—301
Kornfeld Walter, Religion und Offenbarung in der Geschichte Israels, Vilko Fajdiga	306—307
Müller Joseph, Wozu noch Mission?, Vilko Fajdiga	294—296
Mynarek Hubertus, Existenzkrise Gottes? Der christliche Gott ist anders, Anton Strle	304—306
Nastainczyk Wolfgang, Das alte Credo und die Glaubensverkündigung heute, Valter Dermota	298—299
Nastainczyk Wolfgang, Formalkatechetik, Valter Dermota	297—298
Pastirsko pismo švicarsko škofovske konference o spovedi in pokori, Rafko Valenčič	302—304
Studia moralia VIII 1970, Rafko Valenčič	301—302

