



LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 1  
38 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1978

# BOGOSLOVNI VESTNIK

Številka 1

1978

leto 38

---

## BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

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

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

Letna naročnina 280 din, posamezna številka 70 din; za inozemstvo 20 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

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

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

Tiska ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35

---

E P H E M E R I D E S T H E O L O G I C A E Facultatis theologicae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana Jugoslavia.

Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Anton Strlè

## Nekateri pomembnejši vidiki v današnji kristologiji\*

V pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu pravi 2. vatikanski cerkveni zbor: »Cerkve veruje, da Kristus, ki je za vse umrl in vstal, po svojem Duhu človeku podeljuje luč in moč, da bo mogel odgovoriti na svoj vzvišeni poklic . . . Prav tako tudi veruje, da je v njenem Gospodu in Učeniku ključ, središče in cilj vse človeške zgodovine« (CS 10, 2). Veliki francoski teolog H. de Lubac je v naslonitvi na cerkvene očete že pred več leti zapisal — in to še danes velja: »Če bi Cerkev ne živela bistveno iz vere v Jezusa Kristusa — iz vere, katero je izpovedal apostol Peter na poti v Cezarejo — bi se mi odvrnili od nje, in sicer ne da bi bili nad njo tudi le človeško razočarani. Kajti vse njene dobrote za ljudi in vse njene veličastnosti, vse bogastvo njene zgodovine in vse njene obljube za prihodnost bi ne mogle odtehtati grozovite praznote njene notranjosti . . . Zares, če njeno bogastvo ne izvira od Kristusa, potem je Cerkev bedna (Ep. ad Diogn. 6, 2). Nerodovitna je, če v njej ne cvete duh Jezusa Kristusa (Hipolit). Razpadljivo je njeno poslopje, če ni njen arhitekt Jezus Kristus in če ni njegov Duh malta za žive kamne, iz katerih sestoji (Origen). Nelepa je, če ne odseva edinstvene lepote Jezusa Kristusa (Ambrož) in če ni takšno drevo, ki ima svoje korenine v trpljenju Jezusa Kristusa (Avguštin). Varljivo je znanje, na katero se sklicuje, in goljufiva je modrost, ki jo krasi, če oboje ne temelji na Jezusu Kristusu (Avguštin). Cerkev nas drži v temini smrti, če njena luč ni ‚razsvetljena luč‘, ki izhaja od Jezusa Kristusa (Origen). Laž je ves njen nauk, če ne oznanja resnice, ki je Jezus Kristus (Ireenj). Nečimrna je njena slava, če te slave ne polaga v ponižnost Jezusa Kristusa (Leon Veliki). Celó njeno ime nam je tuje, če nas takoj ne spomni na edino ime, ki je ljudem dano zaradi njihovega zveličanja. Cerkev nam ni nič, če ni za nas zakrament, učinkovito znamenje Jezusa Kristusa.«<sup>1</sup>

Prav nič težko ni videti, da je vprašanje o Kristusu za Cerkev vprašanje o biti — ne biti. Z druge strani pa tudi ni nič presenetljivega, če ima nekakšno vrenje ki smo mu priča v svetu, v Cerkvi in v teologiji, svoj odmev tudi v kristologiji. To vrenje dobiva svoj izraz že v izredno veliki množici knjig o Kristusu, večjih in manjših, usmerjenih praktično ali izrazito teološko, ki so v zadnjem času tako rekoč preplavile knjižni trg. L. Renwart, profesor kristologije na louvainski uni-

---

\* Sestavek je bil uporabljen za predavanje v Trstu, 18. 8. 1977, na 16. srečanju slovenskih duhovnikov iz zamejstva in zdomstva.

<sup>1</sup> H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1954, 188—189.

verzi, poroča letos, da je dobil v zadnjem času v oceno petdeset kristoloških del, in jih nato ocenjuje kar skupaj na dobrih štiridesetih straneh. Razdeljuje jih na štiri skupine: 1. zgodovinske raziskave; 2. dela, ki skušajo prav posebej za danes odgovoriti na vprašanje, ki ga je Jezus postavil apostolom; 3. knjige, ki preučujejo posebne točke iz nauka o Kristusu; njegov odnos do stvarjenja in stvarstva, smisel Jezusove smrti in vstajenja; 4. takšne knjige, ki jih je težko uvrstiti v prejšnje skupine, med njimi npr. zbirko 17 pomembnih razprav A. Grillmeierja, ki obsega 768 strani.<sup>2</sup>

Če naj dobimo vsaj nekoliko vpogleda v značilnosti današnje kristologije, so nam na voljo razne poti. Ena od njih je tudi ta, da si ogledamo nekatera izmed reprezentativnih kristoloških del, ki so izšla pred kratkim in so prebudila nemajhen odmev.

### *1. Schillebeeckxova knjiga o Jezusu in vprašanje o izhodiščih za kristologijo*

Eno od najobširnejših in razumsko najzahtevnejših današnjih del o Kristusu je gotovo tisto, ki ga je napisal znani holandski teolog E. Schillebeeckx. V izvirniku je izšlo l. 1973 in je kmalu doseglo veliko naklade, čeprav je napisano mnogokrat v zelo težkem, zapletenem slogu in z zelo zgoščeno ter mnogoplastno vsebino. V nemškem prevodu je izšlo l. 1975 pod naslovom »Jesus. Die Geschichte von einem Lebendem« (Jezus. Zgodovina nekoga, ki živi) in obsega 670 strani večjega formata v močno stisnjem tisku.<sup>3</sup> Eden izmed ocenjevalcev pravi: »Brez dvoma za dolgo časa pionirsko standardno delo kristologije.«<sup>4</sup> Drugi: »Po vsebini, mislih in problemih bogato, še več, naravnost ogromno delo«; razgledanost na področju moderne znanosti in kombinacijska moč v oblikovanju tako razsežne snovi — to »izžareva fascinacijo, ki se ji bodo le redki mogli odtegniti.«<sup>5</sup> Pripomniti je tudi treba, da najdemo v tej knjigi oddelke, ki se berejo kakor razvnete hvalnice Jezusu iz Nazareta.

Schillebeeckx, ki je po svoji stroki dogmatik, se tukaj izkazuje predvsem kot teolog, ki ima izreden dar za asimiliranje eksegetičnih del in postane mnogokrat tudi samostojen ekseget. Takó je nastala knjiga, ki je vsaj v treh četrtinah predvsem eksegeza na pripovedi evangelijev, zlasti sinoptikov, upošteva pa zelo obširno tudi starozavezo in judovsko ozadje evangelijev.

Navzlic visoki znanstvenosti zavzema pastoralni namen v Schillebeeckxovem Jezusu prvo mesto. Ta »pastoralnost« obstoji v tem, da hoče vero v Jezusa pokazati v luči pričakovanj in potreb, stisk in strahov današnjega človeka. »Kritični odnos do konkretne sedanjosti je sestavni del kristološkega odgovora na Jezusa«, pravi avtor že bolj od začetka (str. 52) in podobno še večkrat (prim. 509).

<sup>2</sup> L. Renwart, *Jésus-Christ aujourd'hui*, v: NRT 109 (1977) 208—249. Tu Renwart na str. 243—244 poroča tudi o nav. Grillmeierjevi zbirki razprav pod naslovom »Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Herder Freiburg 1975, 768 str.

<sup>3</sup> E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Herder, Freiburg 1975. Namesto »zgodovina« bi bilo mogoče prevesti z »zgodba«, ker se Sch. omejuje na Jezusa do njegove smrti.

<sup>4</sup> W. Gruber, *Das Jesus-Buch von E. Schillebeeckx*, v: ThPrQ 125 (1977) 193—195, tu 193.

<sup>5</sup> L. Scheffczyk, *Jesus für Philanthropen. Zum Jesus-Buch von E. Schillebeeckx*, v: Entscheidung n. 69, 1976/II, 3—11, tu 3.

Avtor se postavlja na »meta-dogmatično stališče«, kakor se sam izraža, to je, odmišljati hoče od cerkvenega verskega nauka, od dogme; dasi prav tam obenem priznava, da je njemu samemu dejansko prav dogma o Jezusu Kristusu dala pobudo za iskanje »nove« pristne podobe o Jezusu (28). To podobo hoče avtor zase in za modernega človeka, tudi za necerkvene ljudi, ki se ne morejo sprijazniti s konkretnimi »Kristusovimi Cerkvami« (23), najti zgolj s sredstvi »znanstveno-kritičnega raziskovanja«. Z istimi sredstvi si hoče dati obračun tudi glede nastanka vere v Jezusa. Ravno s tem upa, da bo vero v Jezusa za naš čas in za današnjega človeka, ne izvzmeši necerkvenega, napravil tudi »človeško pomembno« (22), »človeško razumljivo« (27).

Pravi sicer, da je njegov poskus, kako se približati Jezusu po zgolj kritično-znanstveni poti, samo ena od možnosti. Vendar obravnava Jezusovo podobo v vseh razsežnostih: Jezusa zgodovine, kolikor je vsebovan v pripovedih nove zaveze; Jezusa, kolikor ga zajema vera Cerkve v razvoju dogmatičnih obrazcev; končno Jezusa, kakršen se na današnjem miselnem obzorju kaže verujočemu teologu.

Po tej zamisli se ravna zgradba celotne knjige. V *1. delu* se avtor vprašuje o metodi, hermenevtiki in kriterijih za pravilnost razlage. Tu pokaže, da je Jezusova zemeljska eksistenca vodilo (norma) sleherne razlage glede Jezusa, ne pa le predpostavka brez velike pomembnosti. — *Drugi del* je v jedru rekonstrukcija tistega, kar je bilo po Schillebeeckxovih mislih Jezusovo življenje. Jezusovo delovanje je postavljeno v okvir tedanjih religioznih gibanj, zlasti v zvezi z Janezom Krstnikom, in orisano pod vidikom najpomembnejših tem, ki v njih vseh beremo izraz stalne Jezusove skrbi za človeka. Avtor tukaj preučuje tudi Jezusovo smrt in odziv, ki ga je povzročila pri Jezusovih učencih. — S tem je pripravljen 3. del, ki vsebuje »krščansko razlago križanega in vstalega« Jezusa. Schillebeeckx misli, da je iz tekstov mogoče razbrati sledove štirih prvotnih »veroizpovedi«. Prva ima za svojo témo »Maranatha« in jo moremo označiti kot »paruzijsko« kristologijo; v Jezusu vidi prinašalca prihodnjega odrešenja, Gospoda prihodnosti in sodnika vesoljstva. Zatem pride kristologija na témo »theios anèr«: Jezus je označen kot Davidov sin in božji čudodelnik. Sledi kristologija »Modrosti«, preeksistentne, učlovečene, ponižane in končno povišane. Nazadnje je še kristologija na témo »Pasha«, ki gleda na Jezusa kot križanega, ki je vstal. Z eksegetičnega stališča zbujajo pozornost že to: Medtem ko sicer eksegeza, ki se pri slikanju zgodovinskega Jezusa po pravici varuje pred vnašanjem povelikonočnih verskih spoznav, velikonočni dogodek vendarle priznava kot »hermenevtični ključ« oziroma kot pravo pobudo za spoznanje celotnega Kristusa,<sup>6</sup> ob katerem tudi zgodovinski Jezus šele doseže polni sijaj, pa je pri Schillebeeckxu vstajenje kot dogodek Jezusove zgodovine izločeno. Pa tudi dogodek križa avtor takó razloži, da v njem ni videti resničnega pomena za odrešenje. Proti koncu 3. dela je še očrtan razvoj kristologije v poznejšem novozaveznem izročilu, razvoj, ki je nato prešel v definicije prvih cerkvenih zborov. — V *4. delu* avtor na kratko analizira današnjo krizo kristologije in njenih predpostavk, začenši z razsvetljsko dobo; nato skuša pri-

<sup>6</sup> Prim. Fr. Mussner, Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Christologie. Versuch einer Rekonstruktion, v: L. Scheffczyk (Hrsg.), Grundfragen der Christologie heute (Quaest. disp. 72), Herder, Freiburg 1975, 102.

kazati edinstveno univerzalno pomembnost Jezusa kot posameznega človeka, ki je nastopil v točno določenem trenutku zgodovine, ter za danes odgovoril na vprašanje, katero zastavlja Jezus vsaki novi generaciji: »In vi, kdo pravite, da sem?«

Ko Schillebeeckxovo knjigo preberemo do konca, bomo kar prevzeti od obudovanja nad izredno erudicijo in še nad marsičem. Hkrati pa se nam bodo tudi proti naši volji vsilili *pomisleki*, ali more knjiga res doseči namen, ki si ga je zastavila — pastoralni namen. Človek dobi vtis, da je tukaj zgodovinski Jezus prikazan v bistvu kot človek, v katerem se Bog razodeva na način, ki je odločilen za naše odrešenje. Človek edinstvenih, enkratnih razsežnosti, a vendar ne tisto, na kar misli npr. nicejsko-carigrajska veroizpoved. Če rečeš: »Jezus je bil Sin božji«, bo ugovarjal Schillebeeckx: »Sin božji« je poznejši helenistični naslov, ki nima nič opraviti z zgodovinskim Jezusom in kaže vpliv helenizma, vsaj če mislimo na ontološko in ne na funkcionalno božje sinovstvo (prim. 384—493). Pač pa zgodovinskega Jezusa imenuje »novega božjega eksegeta« ali »branitelja človeka«, čeprav je jasno, da tudi tadva in podobni naslovi niso bibličnega izvora.

Omenimo npr. navedeni *opis štirih »veroizpovedi«* in v skladu s tem štirih različnih kristologij. Iz avtorjevega razpravljanja ni jasno, ali niso te kristologije morda med seboj nezdržljive, tako da se je treba odločiti ali za eno ali za drugo, zlasti izbirati med kristologijami »od spodaj« pri sinoptikih in kristologijo »od zgoraj« pri sv. Janezu. Ali je vernemu človeku dano na prosto voljo, za katero od kristologij se hoče odločiti? Po pravici opozarja pravoslavni teolog J. Meyendorff: »Tistega gledanja, kakršnega postavlja Cerkev pred nas kot *pravo* gledanje, nam ne dajejo pričevanja Mr, Lk ali Mt, če jih vzamemo ločeno ali pa skupno ter jih tako postavimo v nasprotje z joanejsko teologijo; pravi pogled na Jezusa nam marveč daje nova zaveza v svoji celoti, tj. celota prič in teologov, medsebojno soočenih in razvrščenih po kriteriju, ki more biti samo Sveti Duh, prebivajoč v Cerkvi.«<sup>7</sup>

Schillebeeckx trdi, da so »od nicejskega koncila dalje postavljali za vodilo le en določen model kristologije — joanejski . . . Možnosti sinoptičnega modela pa niso prišle do svoje pravice« (504). Seveda tega ne more dokazati. Sam pa resnično zahaja v enostranost, ko priznava upravičenost pravzaprav le sinoptičnemu modelu, kakor mu ga odkriva njegova v marsičem vprašljiva zgodovinsko-kritična metoda. Vtihataplja se tudi njemu pogostna »napaka, ki ne le ne dovoli novo izreči, marveč tudi ne do kraja misliti; ki ima najbolj zgodnja fragmentarična pričevanja o zgodovinskem Jezusu za pomembnejša kakor pa velikonočno refleksijo o *celotnem* pojavu Jezusovega življenja, smrti in obuditve od mrtvih, refleksijo, ki se začneja s Pavlom in se (če ga je treba res nastaviti takó pozno) končuje z Janezom . . . Ni treba spodbijati, da obstoje središča in obrobja, a nihče ne more tistih središč, ki jih nova zaveza jasno postavlja, razporejati drugače ali nadomeščati z novimi, tudi če jih naprti odgovornosti zgodovinskega Jezusa.«<sup>8</sup>

<sup>7</sup> J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Cerf, Paris 1969, 8, nav. L. Renwart, v op. 2 n. d., 226.

<sup>8</sup> Tako H. u. von Balthasar h Künigovi knjigi »Christ sein«, v: H. U. von Balthasar, A. Deisler itd., *Diskussion über Hans Hüngs »Christ sein«* (okr. Diskussion), Grünewald, Mainz 1976, 91—92.

Schillebeeckxova razlaga evangeljskih pripovedi o Jezusovem vstajenju je na Holandskem izzvala ostre ugovore, tako da je Schillebeeckx, začeniši s 3. izdajo, svoji knjigi na ustreznem mestu dostavil za pet strani novega besedila. Tukaj zdaj jasno izpoveduje svojo vero v telesno in osebno Jezusovo vstajanje, ki logično in ontološko stoji pred slehernim izkustvom vere v to telesno in osebno vstajenje (nem. prev. 573); in pristavlja, da je treba v tem pogledu premagati »tako vsak empirizem kakor tudi vsak fideizem« (nem. prev. 574).<sup>9</sup>

L. Renwart pripominja: Kakor je bilo potrebno, da je tukaj Schillebeeckx svojo misel dopolnil s posebnim dodatkom, tako bi bili potrebni dodatki še glede marsikatero trditve njegove knjige. Ni s tem rečeno, da bi teh trditvev ne bilo mogoče razumeti v pravovernem pomenu. Pač pa ni mogoče tajiti, da bodo ta mesta v mnogih ljudeh prebudila razkrajalne dvome in probleme, ki jih sami ne bodo mogli pravilno rešiti. Tako npr. tista mesta v knjigi, kjer avtor dosti jasno zahaja v nasprotje s prvimi cerkvenimi zbori, zlasti z nicejskim in še bolj s kalcedonskim; pa tudi negativne ali vsaj dvoumne izjave glede Kristusove preeksistence in s tem v zvezi glede nauka o sv. Trojici.<sup>10</sup>

L. Scheffczyk je svojo obširno in ostro kritiko Schillebeeckxove knjige naslovil z »Jesus für Philanthropen«. <sup>11</sup> Tudi če ne soglašamo v vsem s Scheffczykovo oceno, se nam vendarle kar samo od sebe vsiljuje ob Schillebeeckxu isti ugovor, kakršnega je J. Ratzinger tako ostro izrazil na račun Küngove knjige »Christ sein«. Podobno kakor Schillebeeckx, le da še z mnogo močnejšim naglasom, tudi Küng svoje delo postavlja na adogmatično stališče in hoče krščanskost opreti izključno na »historičnega Jezusa«. Ratzinger pravi: Pri Küngu postane »historični Jezus«, kakršnega si zamišlja »kritična« (a v resnici premalo kritična) eksegeza, pravo merilo krščanskosti, ne pa Jezus evangelijev, češ da je ta Jezus proizvod izročila, kakršno je živelo v prvem krščanskem občestvu, in sad redakcijske dejavnosti evangelistov. A to je le rekonstrukcija. »No, in prav do temeljev spodbijam to, da bi mogel človek živeti od rekonstrukcije, ne glede na to, da ne morem s Küngom deliti njegovega optimizma glede stopnje izvedljivosti takšne rekonstrukcije, če pomislim na pojav eno- in polstoletne historično-kritične eksegeze. Re-konstrukcija, tudi najbolj posrečena, je vedno konstrukcija, torej nič prvotno-živega, marveč nekaj dodatnega »življenje pa more prihajati le iz življenja.« <sup>12</sup> »Tako imenovani historični Jezus se je, kjer hoče nadomestiti vero, še vselej izkazal za surogat, ki ni preživel nobenega od njegovih iznajditeljev. Küngova knjiga — s svojo načelno odpovedjo dogmi kot dogmi — simptomatično napravlja bednost teologije sploh vidno, bednost, ki je zmaga nad njo daleč pomembnejša kakor pa spoprijemanje z raznimi oblikami, v katerih se teologija spet in spet pokaže.« <sup>13</sup>

Seveda pa bi bilo povsem zgrešeno, če bi Ratzingerju ali komu drugemu zaradi tega, ker se poteguje za dogmatično načelo, podtikali »dogmatizem«, zagledanost v gole verske obrazce, ki da bi jih bilo treba le ponavljati in kakor

<sup>9</sup> O tem gl. J. Kremer, Entstehung und Inhalt des Osterglaubens. Zur neuesten Diskussion, v: ThR 72 (1976) 1—14, tu 3.

<sup>10</sup> L. Renward, v op. 2 n. d., 225—229.

<sup>11</sup> Gl. op. 5.

<sup>12</sup> J. Ratzinger, v: Diskussion, 11.

<sup>13</sup> Isti, v Diskussion, 17.

da bi človeku na vsakem koraku preprečevale pot v kraljestvo svobodnega razmišljanja. K. Rahner pravi: »Absolutna zahtevnost in obveznost dogme se ravno obrača na človekovo svobodo; dogma je resnica, ki jo je mogoče pravilno slišati in dojemati le v svobodnem odločanju vere... Dogma in svoboda sta komplementarna pojma. Ravnanje Cerkve pa se mora ravno zaradi tega, ker oznanja dogmo (ne: čeprav to dela), obračati na to svobodo in jo spoštovati.«<sup>14</sup>

## 2. Kūngov »Christ sein« v odnosu do kristologije prvih koncilov in do Cerkve

Kūngove knjige »Christ sein« ni treba šele predstavljati, ker je precej poznana tudi pri nas. Omenjene naj bodo le nekatere točke. V splošnem lahko rečemo: nekatere bolj ali manj vprašljive nazore o Kristusu, ki jih Schillebeeckx razglaša na visoki in nekako odmaknjeni strokovno-teološki ravni, izraža H. Kūng bolj v časnikarsko prodorni in sugestivni govorici in nekako bojevito. To se vidi npr. tudi v odnosu do kristologije prvih cerkvenih zborov.

a) Že z Janezovim evangelijem in sploh s povelikonočnimi razlagami Jezusovega evangelija ravna tako, kakor da bi to sploh ne imelo prave vrednosti (prim. 121 ss.; 148—151), zlasti kar se tiče povedkov o Kristusovi preeksistenci. Patristični kristologiji in s tem kristologiji prvih koncilov očita, da so se vdajali helenizmu in s tem oddaljili od evangelijske Jezusove podobe.

Ali pa je ta trditev resnična? O tem pustimo govoriti A. Grillmeierju, ki je danes pač največji poznavalec kristologije prvih časov krščanstva.<sup>15</sup> Grillmeier ugotavlja: Kūng je tukaj še posebno pod vplivom v glavnem že zastarele in premagane liberalno-protestantske šole v kristologiji cerkvenih očetov in prvih koncilov, zlasti nicejskega in kalcedonskega; in pod tem vplivom vidi polno helenizma, ki da je spačil podobo resničnega Jezusa iz Nazareta. Kristusovo podobo hoče Kūng razlagati pravzaprav *samo* »od spodaj«, iz Jezusove človečnosti. Zoper to poudarja Grillmeier: »Cerkveni očetje in prvi koncili so se skrbno držali podatkov sv. pisma, saj je to bilo zanje edino res odločilno, kadar

<sup>14</sup> K. Rahner, Dogma, v: Sacramentum mundi I (1967) 909—917, tu 909—910; Rahner tu navaja Denz. 798. 1791. 1814. 1875. Seveda sme tudi veren teolog metodično izhajati iz adogmatičnega stališča, vendar ne v tem pomenu, da nato sploh ostane zunaj področja vere, tako da bi bralci njegovega spisa lahko dobili npr. tale vtis: Kristusova skrivnost je zdaj razložena in človek se zdaj lahko brez krivde postavi zunaj področja vere in zunaj območja tistega občestva, ki je učinek Kristusovega hotenja (Kristusove »ustanovitve«), zunaj Cerkve. Seveda ob takih stališčih teologov lahko pride navezadnje do novih gnosticizmov, ko se človeku npr. glede evharistije ni treba več nasloniti na Kristusovo »avtoriteto« oz. besedo, marveč napravi razlaga to za nepotrebno. Kakor da so si krščanstvo izmislili ljudje zgolj s svojim razmišljanjem! Kakor da je vsebina krščanskega verovanja sad genialnih mislecev, ne pa — v svojem jedru — dar božjega razodetja. Po pravici je R. Guardini rad zatrjeval: »Mi kristjani nismo geniji, marveč smo božji obdarjenci!« »Dogmatično načelo« hoče v bistvu povedati prav to (o tem gl. npr. J. H. Newman, J. Fabijan, Apologia pro vita sua. Kurtuzija Pleterje 1973, 110, 116, 127, 176). Postaviti se nad »dogmatično načelo« se končno pravi postaviti se nad božjo besedo, nad Boga.

<sup>15</sup> A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition. Vol. 1: From the Apostolic Age to Chalcedon (451), London-Mowbray 1975, XIII-599 str. Naslednji zvezek, ki ga Grillmeier že pripravlja, bo obravnaval dobo do Gregorija Velikega (604), 3. zvezek pa še dobo ikonoklazma. Študije s tega področja je že pred dvema desetletjema izdajal v nemškem izvirniku. Gl. o tem Renwart, v op. 2 n. m., 208—210 in 243.



je šlo za vsebino vere in ne le za izrazne oblike. Resno so jemali tudi kristologijo ‚od spodaj‘. Vendar niso ostali samo pri tem. Kajti praktično so se živo zavedali: Če ni nikakršne *kristologije* ‚od zgoraj‘, potem ne pade nobena luč v resnična brezna kenoze, trpljenja, zapuščenosti in smrti Jezusa Kristusa. Kajti če gre pri Jezusu iz Nazareta le za človeka, ki si ga je privzel Bog, za človeka, ki je postal poseben božji partner, potem je križ človeška usoda, ki jo more pretrpeti tudi vsak drug človek, ne pa križ tistega, ki se je — čeprav Sin — zaradi nas napravil za hlapca. Flp 2, 45—11 je potem pač mit. Potem tudi ni nikakršne sočlovečnosti *Boga* z nami. Potem bi bil Jezus iz Nazareta k Bogu privedeni in z Bogom povezani človek, ne pa od Boga k nam prihajajoči Sin. Človeku, ki bi v temelju vendarle ostal zunaj Boga, bi Bog naložil breme, da bi demonstriral ljubezen ‚Boga‘ do nas, ne da bi nam dal to, kar je njemu lastno (prim. Rimlj 8, 32). — Šele na temelju resničnega Kristusovega sinovstva v Bogu v smislu Niceje dobijo formalne in prazne kategorije o reprezentaciji, funkciji in pomembnosti [Jezusa za današnjega človeka, o čemer toliko govori Küng] tisto polnost, ki more te kategorije za trajno napraviti privlačne za modernega človeka. Poglejmo vendar jasno: predstavništvo, namestništvo, zastopništvo — to so trezni juridični pojmi, ki zgodovinarjem prava in juristom napravljajo več težav kakor pa teologom biblične besede o Očetu in Sinu. Iz tistega ‚horror physeos‘, iz tistega strahu pred bitjo, naravo, bistvom, ki ga je K. Barth, nekaj takó navdušeno česčeni Küngov mojster, modernim tako trdo očital, se da Küng sedaj neopazno pognati juristom v roke. Neskončno mnogo stopenj namestništva obstoji in s skrajno težko določljivimi učinki. Celó če more Küng (Jezusovo) povezavo z Bogom napraviti za vir *univerzalne pomembnosti*, obstoji vendarle neskončno mnogo stopenj zveze in enote z Bogom, ki pomenijo prav tolikere razlike v ‚pomembnosti‘. Vsaka stvar, ki je izšla iz božje roke, ponavzočuje po svoje Stvarnika, ga reprezentira, posebno človek, sočlovek, brat . . . « Naj torej Küng z označitvijo Jezusa kot božjega oz. Očetovega zastopnika (Vertreter und Botschafter) zadene tudi nekaj še tako pravičnega, »je vendarle to samo najnižje in najabstraktnejše, kar je povedanega za utemeljitev pomembnosti Jezusa iz Nazareta. Iskanje poslednjega in neprekosljivega temelja Jezusove enkratnosti in vsepomembnosti je treba znova začeti. Saj vodi k cilju le, če se konča pri tistem ‚edinem Sinu Očeta‘, v katerem tudi mi moremo postati sinovi (Gal 4, 4—6; Rimlj 8). Pri tem se ni treba nikomur bati, da bi bil prevaran za svojo resnično človečnost.«<sup>16</sup>

Kristus je v smislu nicejskega in kalcedonskega koncila »neprekosljiva sinteza med povezanostjo z Bogom in udejstvitvijo, še več, dovršitvijo človečnosti . . . H Kristusovi resničnosti sodi brezpogojno resničnost človečnosti v njej. To pa nikakor ne pomeni odpovedi resničnemu božanstvu v nicejsko-kalcedonskem smislu. Ravno če tega zadnjega ne skrčimo na zastopniško funkcijo človeka Jezusa, marveč če je resnično božji Sin, ki se je med nami napravil za človeka, najde človečnost svojo najbolj idealno in najbolj realno uresničitev. Kristus je pravi človek ne kljub temu, da je božji Sin, marveč ravno zato, ker je božji Sin. Kajti preeksistentni božji Sin je že po Kol 1, 15, po Hebr 1, 3 in po

<sup>16</sup> A. Grillemier, Jesus von Nazaret — im Schatten des Gottessohnes?, v: Diskussion, 60—82, tu 77—79.

zgodnji teologiji Očetov srednik pri stvarjenju — funkcija, ki je Küng noče vključiti v svojo podobo o Kristusu; in to pomeni, da tudi Kristus privzame človeško-zemeljsko eksistenco ‚stvariteljsko‘. Smiselna ostvaritev tega privzema ni absorbiranje človeške narave, kakor je to hotela zablodela monofizitska kristologija, marveč udeleženec [Aktuieren] v resnično človečnost. Čim resničnejše je Jezus božji Sin, tem enoumnije je uresničena njegova človečnost, ‚neločeno in nepomešano‘, kakor pravi Kalcedon. Človek Jezus ne stoji ‚v senci božjega Sina‘ — takšna formula izdaja globok nesporazum glede tistega, kar očetje mislijo z učlovečenjem; Jezus je marveč po gledanju Kalcedona ravno kot človek navzočnost luči, ki je Logos in Očetov Sin za svet (prim. Jan 1, 1—14).« Znebiti se moramo — poudarja nasproti Küngu Grillmeier — »nezaupanja, ki je bilo z nepreverjenim govorjenjem o heleniziranju prebujeno zoper stare cerkvene zборе. Jasno je tole: Niceja ni helenizacija, marveč dehelenizacija ali osvoboditev krščanske podobe o Bogu od helenistične zožitve in razcepitve. Niso Grki napravili Niceje, temveč Niceja je premagala grške filozofe... Očetje 4. stoletja imajo velik strah pred tem, da bi o Bogu izrekli kaj več, kakor pa to, da je Bog enota Očeta, Sina in Svetega Duha; da obstoji v njem rojevanje in izhajanje. Le neradi so se spustili v to, da bi govorili v filozofskih pojmih o tej skrivnosti, kakor to dela obrazec o treh hipostazah (osebah) v enem bistvu. Vendar pa so ustvarili podlago za to, da so kristjani mogli vedno bolj premišljevati o neskončni skrivnosti svojega Boga, ki ni mrtva bit in ne čista funkcija, marveč bit kot ljubezen, in to kot Oče in Sin in Sveti Duh. Le tu je vir tiste mistike, ki jo je treba označiti za resnično pravo mistiko. Ta enota v različnosti je počelo in pravzor za tisto temeljno strukturo, ki je po gledanju sv. Ciprijana in z njim 2. vatikanskega koncila lastna občestvu Cerkev: ‚Tako vesoljna Cerkev stopa pred nas kot ‚ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha‘ (C 4).<sup>17</sup> Küngova podoba o Bogu pa pravzaprav zajadra v monoteizem, kakršen je lasten judovstvu in islamu, ko s (sicer nekoliko zastrto) tajitvijo Kristusove preeksistence pride pravzaprav do monadično pojmovanega Boga.<sup>18</sup>

b) Okrnjena podoba o Kristusu je Künga skoraj nujno privedla tudi do močno pomanjkljivega gledanja na Cerkev, ki jo moramo sicer od Kristusa razlikovati, ne smemo je pa od njega ločiti.

K. Rahner odločno spodbija Küngovo mnenje, da Cerkev ni ustanovil Jezus (prim. str. 211, 274—275, 468), temveč da ima svoj izvor edinole v veri povelikonočnega občestva v Jezusa (469). »Jaz pa mislim«, pravi K. Rahner, »mi katoliški kristjani bomo tudi v prihodnosti govorili s staro vero: Jezus je ustanovil Cerkev, čeprav moramo danes razločneje in brez zadrege vedeti in reči, da je treba in smemo ta stavek razumeti bolj diferencirano, kakor pa se je dogajalo v fundametalno-teološki ekleziologiji do 2. vatikanskega koncila vključno... Prehajam k vprašanju, ki se mi zdi glede Küngove ekleziologije navsezadnje odločilno... Küng sprašuje (433), kdo od današnjih ljudi neki bi še hotel postati Bog (v smislu grških cerkvenih očetov). Očitno hoče na to vprašanje za danes in tudi zase odgovoriti odklonilno. Mene je to skeptično vprašanje v celotni knjigi pravzaprav najbolj osupnilo. Saj vendar to vprašanje ne more

<sup>17</sup> Grillmeier, n. d., 81—82.

<sup>18</sup> Prim. Grillmeier, n. d., 66—67.

biti mišljeno kot odklonitev istovetnosti med Bogom in človekom (kajti na kaj takega cerkveni očetje nikdar niso mislili), marveč kot brezbriznost do središčnega oznanila nove zaveze, da je v Pneuma in v blaženi posesti Boga v radikalni neposrednosti dana poslednja človekova določitev. To pa izreka sv. Pavel v svojem nauku o Duhu, v nauku, ki so zanj nastavki vendar tudi že v Jezusovem oznanilu... Drugače si ravno današnji človek ne more misliti večnega življenja; saj bi potem to ‚večno življenje‘ bilo ravno mitološka predstava o dobrem koncu in večnem ohranjanju človeškega življenja, ki bi obtičalo v svoji lastni končnosti, le da bi ga Bog ohranjeval in ‚zunaj jamčil‘. Ta nauk o radikalni neposrednosti do Boga, o samopriobčitvi Boga, o milosti in o neposrednem gledanju Boga, o ‚pobožanstvenju‘, pri Künngu pravzaprav sploh odpade... Pri Künngu je Bog tisti, ki napravi človekovo stvar [Sache] za sebi lastno, in Jezus daje za to poročstvo z naukom in vstajenjem; ne napravlja pa pravzaprav Bog najstrože in najradikalneje sam sebe za človekovo stvar — in vendar je najbolj prava in poslednja človekova stvar Bog, on sam v svoji nedoumljivosti, v svojem blaženem življenju, v svojem najbolj lastnem veličastvu... Ali še resnično obstoji pri Künngu pristen in neprikrajšan nauk o milosti, kakor obstoji pri Pavlu ali Janezu in v celotnem krščanskem izročilu? Ali ni pri Künngu vse to v poslednjem vendarle pristrizeno v ‚interpretament‘ za tisti (seveda ne le družbeno umevani) emancipatorični humanizem, ki ga Künng v Jezusovem oznanilu edino odkriva?«<sup>19</sup> Ta pomanjkljivost pa Künnga privede nekako nujno do eklesiologije, ki nikakor ni eklesiologija npr. 2. vatikanskega koncila. Cerkev po Künngovem »Christ sein« ni »zgodovinska, trajna navzočnost absolutne pritrditve Boga svetu, pritrditve v Jezusu Kristusu, križanem in vstalem... Iz tega prihajajo posledice ne le za nauk o Trojici (katerega v klasičnem smislu pri Künngu v resnici nič več ni), marveč tudi za nezmotnost vere v Cerkvi.«<sup>20</sup>

Seveda pa ni treba le Künngovi knjigi »Christ sein« naprtiti krivde za položaj, zaradi katerega so se nemški škofje čutili dolžne izdati izjavo o veri v Kristusa, kakršno je podal nicejski cerkveni zbor. L. 1975 je bila ravno 1650-letnica, odkar je bil ta koncil. Precej obširna izjava ima tri teme: 1. Nicejska veroizpoved je obvezen izraz verovanja; 2. kaj je razločilno za krščanskost (tu je še posebno blizu misel na Künngovo knjigo »Christ sein«, čeprav je škofje ne navajajo); 3. Bog je resnična osvoboditev. Škofje dobesedno poudarjajo: »Izpoved vere v Troedinega Boga in v Jezusa Kristusa, učlovečenega božjega Sina, ima temeljni pomen za življenje Cerkve in s tem za vsakega posameznega kristjana. Ta veroizpoved je do danes skupna last vseh krščanskih Cerkva. Jubilej nicejskega cerkvenega zbora je torej tudi pomemben ekumenski dogodek. Toliko resneje je torej treba upoštevati, da so se v teološki diskusiji pojavile razlage vere v Kristusa, katerih združljivost z vero Cerkve ni razvidna. Vse to nas vodi, da poudarjamo obvezni temelj vsake teološke diskusije in pokažemo na vsebino ter resnični pomen cerkvenega izpovedovanja vere v Jezusa Kristusa, božjega Sina.« Nicejskemu koncilu »ni šlo za filozofske spekulacije, marveč za ohranitev cerkvenega verovanja, kakor je izpričevano v sv. pismu in v liturgičnih veroizpovedi. Šlo je za ohranitev skrivnosti Boga in našega

<sup>19</sup> K. Rahner, Zur Ekklesiologie, v: Diskussion, 105—111, tu 107 in 109—110.

<sup>20</sup> Rahner, n. d., 110.

odrešenja po Jezusu Kristusu. Da bi pa bila iz vere odstranjena sleherna zmeta, zato se koncil ni zadovoljil le s tem, da bi ponovil izročeni nauk vere, marveč je ta nauk pojasnil s tem, da je pojmovna sredstva tistega časa presodil ob sv. pismu in izročilu in jih očistil. Kar so v Niceji začeli, to so poznejši cerkveni zbori nadaljevali. Četrti vesoljni koncil je v Kalcendonu (451) prinesel nekakšen zaključek z izpovedjo vere v resnično božanstvo in resnično človečnost enega samega božjega Sina... Koncil v Niceji izpričuje učlovečenje Boga v Jezusu Kristusu in s tem odrešenjsko bližino Boga. Tudi nasproti današnjim ideologijam in utopijam ohranja in izkazuje ta odgovor svojo vrednost zato, ker ohranja skrivnost Boga in človeka.« Tako nemški škofje.

Vendar bi bilo nápak, če bi v tej izjavi brali le besede o obveznosti in ohranjevanju vere, zatisnili pa bi oči pred dopolnilnimi besedami, ki jih tudi izrekajo škofje. Tako npr. izjavljajo: »Dejstvo, da nicejska veroizpoved obvezno izraža vero v Kristusa, še ne izključuje tega, da bi nam danes ta vera ne zastavljala tudi nova vprašanja... Nicejski koncil se je oprl na sv. pismo in na cerkveno izročilo; vedel pa je tudi, da je to izročilo treba živo razlagati in napravljati razumljivo ob soočanju z vprašanji časa; toda navsezadnje ni odločilno mnenje posameznikov, temveč skupno versko prepričanje v cerkvenem občestvu verujočih. Pri tem mora teologija dati svoj nepogrešljivi prispevek. — Nicejski cerkveni zbor nas torej obvezuje k zvestobi; spodbuja pa nas tudi k takemu oznanjevanju in teologiji, ki računa z današnjimi vprašanji; končno nas opozarja na cerkveno občestvo kot prostor, v katerem edinem morejo biti ta vprašanja razjasnjena.«<sup>21</sup>

Lahko pač rečemo, da te poglede na teologijo vrsta teologov dobro upošteva. Nekaj odličnih bomo še navedli.

### 3. Novi pogledi in nova izhodišča v Kasperjevi in Bouyerovi kristologiji

#### a) Kasperjev »Jezus, ki je Kristus«

Eno od najboljših kristoloških del zadnjega časa nosi naslov »Jesus der Christus« in ga je napisal tübinški dogmatik Walter Kasper.<sup>22</sup> Že naslov te knjige je program, ki ga razvija bogata in jedrnato oblikovana vsebina. Kasper pravi: Izpoved vere »Jezus je Kristus« je »povzetek Jezusove pomembnosti za odrešenje. Ta izpoved pravi 1. da je Jezusova oseba sama odrešenje; torej izraža ta izpoved vere enkratnost in nezamenljivost krščanskega odrešenjskega označila. Ta veroizpoved 2. vsebuje vesoljno in javno Jezusovo pripisovanje odločilne odrešenjske pomembnosti samemu sebi in izključuje s tem sleherno ponotranjenje in pozasebljenje razumevanja odrešenja. Končno, 3. pove ta izpoved vere, kako je Jezus odrešenje-zveličanje sveta: Jezus je s Svetim Duhom napolnjeni [Mesija = Maziljenec, s Svetim Duhom maziljen], pri njegovi polnosti pa imamo v Duhu delež tudi mi. Odrešenje je torej imeti delež pri tistem božjem živ-

<sup>21</sup> Das Christusbekenntnis von Nizäa. Eine Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz, v: Herder-Korrespondenz 29 (1975) 558—560.

<sup>22</sup> W. Kasper, Jesus der Christus, Grünewald, Mainz <sup>3</sup>1975, 1975 (prva izd. 1974), 332 str.; v francoskem prevodu Jésus le Christ, Cerf, Paris 1977, 420.

ljenju, ki se razodeva v Jezusu Kristusu in se daje po Svetem Duhu v delež« (301—302).

Od treh delov knjige je prvi posvečen »vprašanju o Jezusu Kristusu danes«, drugi »zgodovini in usodi J. Kr.« in tretji »skrivnosti J. Kr.« Vedno se Kasper opira na izročilo Cerkve in njeno vero, ki je nikoli ne postavlja pod vprašaj, čeprav o njeni vsebini globoko in samostojno razmišlja, pri tem pa zelo obširno in natančno upošteva najnovejše biblične in ostale raziskave, ne izvzemši protestantske. Med Jezusom zgodovine in Kristusom vere ne vidi prepada; nasprotno, prav v izpovedovanju vere v Kristusovo gospostvo moremo brati dogodke in nauke, ki so vključeni v dejansko zgodovino Jezusa iz Nazareta. Prepričljivo in z velikim znanjem prikazuje ta knjiga solidnost kristološke zgradbe, ki so jo oblikovala stoletja izpovedovanja vere in krščanskega razmišljanja. Vse moderne razlage Kristusovega lika pa Kasper gleda v odnosu do te zgradbe; te razlage so kakor dopolnilni material, sposoben za vključitev v to zgradbo, ali pa tak, da ga ni mogoče asimilirati in ga je torej treba zavreči.

Vestnemu naslanjanju na vero Cerkve in intelektualni poštenosti avtorja v tako zgoščeni snovi pa se pridružuje odpiranje novih ali vsaj poglobljenih pogledov v kristologiji. Že ob začetku Kasper naglaša, da je »kristjan tako rekoč zaradi vere dolžan gojiti metafizično mišljenje; in od te obveznosti se ne more odkupiti s tem, da diskutira s humanimi vedami, npr. s sociologijo (čeprav tudi teh ved gotovo ne sme podcenjevati). To kristjana ne priklepa na čisto določeno vrsto metafizike, npr. aristotelsko-tomistične... Kristologije že načelno tako in tako ni mogoče stlačiti v nikakršen vnaprej podani miselni sistem. Nasprotno, vera v Jezusa Kristusa radikalno postavlja pod vprašaj sleherno v sebi zaključeno miselnost« (21—22).

Če izrečem svojo vero v stavku »Jezus je Kristus«, sta tukaj neločljivo združeni bit in pomembnost. »Verske vsebine zato ni mogoče spoznati drugače kakor v dejanju vere; dejanje vere pa postane nesmiselno, če se ne usmerja na vsebino vere. Dilema med ontološko in funkcionalno kristologijo je zaradi tega navidezni problem in navidezna alternativa; in teologija ne sme dopustiti, da bi jo stlačili v to alternativo,« naglaša avtor zoper težnje, ki vodijo v slepo ulico (25—26).

Potem ko je avtor pokazal na veljavnost (pa tudi na meje) kalcedonske definicije, predlaga dopolnilno razlago, ki se opira na moderno analizo pojma osebe. Kot oseba je človek v trojnem odnosu: do sebe, do soljudi, do vesoljstva (navsezadnje do Boga. Pri sebi je, če je pri drugem. Konkretno povedano: bistvo osebe je ljubezen (291). Samega sebe dojema človek kot bitje, ki ima svoje meje, a je hkrati odprto v neskončnost. Ko Sin božji izpolni to odprtost, to možnost, ki do njene udejvitve ni v človeku prav nikakršne pravice, daje svoji človeški naravi osebnostno bit najvišje stopnje. Jezus je prav zaradi tega, ker je poslednji nositelj vsega, kar je v njem, Sin božji, v najvišji meri človek (prim. 294—295).

Kasper v svoji kristologiji kot nekaj bistvenega upošteva pnevmatološko razsežnost. V zvezi s tem trdi, da je medsebojno ločevanje kristologije in soteriologije neprimerno. »Soteriologija mora osvetliti osebo Jezusa Kristusa kot omo-

gočitev in podobo pristne človečnosti s tem, da to osebo prikaže kot božjo ljubezen, ki se je zaradi nas učlovečila in nam je v Svetem Duhu trajno navzoča. Seveda pa se,« tako dobesedno nadaljuje, »s to našo tezo prav tako oddaljujemo od liberalnega vzporejanja Jezusove napolnjenosti z Duhom in naše obdarjenosti s Svetim Duhom. Jezus ni le pravzor s Svetim Duhom napolnjenega človeka; Jezus je počelo naše obdarjenosti z milostjo; Jezus ni le naš brat, marveč tudi glava svoje Cerkve. To Kristusovo prvenstvo (prim. Kol 1, 15) je mogoče utemeljiti le v njegovem božjem sinovstvu. Kjer tega božjega sinovstva ne priznavajo, tam se mora neizbežno pojaviti vprašanje: Zakaj ravno Jezus? Zakaj ne Sokrat, Buda, qumranski učitelj pravičnosti, trpeči pravičnik, katerega je naslikal Platon, Che Guevara ali kdorkoli?» (302). »Sveti Duh je dejavna navzočnost povišanega Gospoda v Cerkvi, v posameznih vernikih in v svetu. ‚V Duhu‘ in ‚v Kristusu‘ — to sta za sv. Pavla naravnost zamenljiva pojma...« (306). »Jezus Kristus je luč, resnica, prerok in učitelj. V njem se je dokončno razkrila resnica o Bogu, o človeku in o svetu; in njegov Duh je za vse, ki verujejo, ‚lumen cordium‘. Z njim se nam dokončno odkriva smisel bivanja« (311).

#### b) Bouyerov »Večni Sin«

Široko panoramo teoloških raziskav o Jezusovi osebi in njegovem oznanilu postavlja pred nas L. Bouyer v svojem delu »Le Fils éternel« (Večni Sin). To delo je napisano s čudovito erudicijo in obenem zelo jasno, čeprav večkrat v ognjevitim slogu.<sup>23</sup> Podnaslov »Teologija božje besede in kristologija« nakazuje posebno avtorjevo izhodišče. Mnenja je namreč, da ni mogoče govoriti o Kristusu, učlovečeni božji Besedi, če najprej ne preučimo starozaveznih priprav na ta vrhunec razodetja; vzporedno pa je treba preučiti tudi razne teorije o teh pripravah. V 2. delu obravnava avtor Jezusovo oznanilo, obenem pa podaja tudi zanimiv zgodovinski pregled kritike sv. pisma nove zaveze od prvotne Cerkve najprej pa do postbultmannskih tez, ki se nekatere, čeprav tudi z novimi pogledi, spet vračajo na trdna tla, ki jih je bil razmajal samovoljnih predsodkov premalo osvobojeni liberalizem in bultmannizem s svojimi trabanti. Zelo zanimivi so metodološki zaključki (193—195), šest po številu, ki povzemajo Bouyerovo na skrbnih raziskavah temelječo kritiko kritike. Navedimo nekaj od tega dobesedno.

«1. Kritično-zgodovinski pristop h Kristusu ne sme biti manj, ampak bolj res kritičen in zgodovinski, kakor pa je bil doslej. Humpfray Palmer pravi o tem: ‚Hume je menil, da so čudeži v najboljšem primeru nekaj izjemnega; in da torej dokazi, ki bi jih kdo mogel navesti zanje, ne morejo nikoli odtehtati našega stalnega izkustva o tem, da se čudeži ne godijo. Takšno dokazovanje ali napravlja za nekaj neverjetnega sleherno izjemo od kakršnegakoli pravila ali pa temelji na tendenciozni opredelitvi čudeža, kakor da bi se sploh ne mogel zgoditi.‘<sup>24</sup> Resnično znanstvena zgodovina ni tista, ki vnaprej izključuje vse, kar je ‚izrednega‘: zgodovine bi sploh nič več ne bilo, če bi strogo uporabljali ta test. Resnično znanstvena zgodovina je marveč tista, ki je pripravljena sprejeti tudi izrednost, če obstoji zadosten temelj za to v tekstih in pričevanjih, ki nam

<sup>23</sup> L. Bouyer, *Le Fils éternel*, Cerf, Paris 1974, 534 str.

<sup>24</sup> Hamprey Palmer, *The Logic of Gospel Criticism*, London 1968, 207, nav. Bouyer, n. d., 193.

jih dajejo teksti, raziskani v znanstvenem duhu, kakršnega je v naših dneh sprožilo miselno gibanje, ki smo ga očrtali.

2. V tem je vključena zahteva, da evangeljskim dokumentom ne nalagamo drugih zahtev razen tistih, ki jih postavljamo drugim dokumentom, katere uporablja zgodovinar; medtem bo zgodovinar moral prinesiti s seboj k raziskovanju teh dokumentov isto 'željo po objektivnosti' [objectivité sympathique], kakršna se od njega zahteva, pri vseh raziskavah . . .

4. Temeljna zmeta [méprise], ki je vse preveč obremenjevala moderno eksegezo in kritiko, zlasti Bultmanna in njegove šole, je alternativa: ali je tekst zgodovinski ali pa je dogmatičen. Zmota o takšni alternativni se je absolutno treba izogniti.

Kakšen Hoskyns ali R. H. Lightfoot npr. se nista ustrašila reči: vse v sinoptikih, prav do Mr vključno (da ničesar ne rečemo o hipotetičnem Q), je dogmatično; in ne moremo tam najti ali izvleči nobene prvine, ki bi to ne bila že od svojega prvega začetka.

Vendar je za sv. pismo in za judaizem bistveno to, da razodetje pojmuje kot nekaj zgodovinskega ne le v tem razvidnem pomenu, da ima to razodetje svojo zgodovino, marveč v tem smislu, da temelji na dejstvih. Prve kristjane torej njihove dogmatične [slovensko bi rekli religiozne, verske] namere [préoccupations] niso niti najmanj odvrčale od zanimanja za dejstva v njih in zaradi njih; in tako je bilo že prej tudi pri Judih; oboji — Judje in kristjani — so se prav na temelju dogmatičnih [religiozних] namer, ki so jih imeli, prav posebno zanimali za dejstva.

Natančneje povedano: alternativa, kakršno Bultmann postavlja med 'Historie' (zgolj dogodkovno zgodovino v pozitivističnem smislu 19. stoletju) in 'Geschichte' (v pomenu eksistencialnega individualizma) — ta alternativa se izmakne tipično bibličnemu pojmu zgodovine. Biblična zgodovina v splošnem in evangeljska zgodovina posebej je brez dvoma takšna zgodovina, kjer vse datirane in lokalizirane podrobnosti nimajo vedno tiste pomembnosti, kakršno jim pripisuje ona 'Historie', in gotovo ne izključno te vrste pomembnosti. Za biblično zgodovino imajo (ali pa morejo imeti) dejstva določen smisel; in glede na ta smisel so navedena. Reči torej moremo, da postanejo simbolična — pod pogojem, da ne gledamo zaradi tega nanja kot na manj dejanska [factuels] — če hočemo s tem reči, da izražajo notranjo realnost in jih je treba opisati predvsem takó, da omogočajo zaznavo te notranje realnosti. Toda pomenilo bi ravnati naravnost v nasprotju s temeljno težnjo biblične vere — in specifično krščanske vere — če bi iz tega sklepali, da je prevedba tega smisla v nauk mórala normalno priti do tega, da povzroči izhlapičev jedra [substance] realnih dejstev. Ravno nasprotno je res, pa naj bi mogle biti sem in tja pomanjkljivosti pripovedovalcev karkšnekoli.«

Po teh metodoloških načelih Bouyer obravnava Jezusovo zemeljsko življenje, njegovo vstajenje ter oznanjevanje tega vstajenja in kristologije nove zaveze. V 3. delu pa prikazuje zgodovino življenja vere v Kristusa in izražanja te vere v Cerkvi; temu dodaja ob koncu poglavje »Refleksij« (469—513), kjer odpira nemalo novih pogledov, npr. tudi glede vprašanja o »Kristusovem trpljenju in božji netrpljivosti« (499—502). Vsekakor mu moramo pritrditi, ko za sklep pravi: »V veri se poglobiti v Kristusovo skrivnost ne moremo drugače,

kakor da brez prenehanja izhajamo iz sv. pisma in se neprestano vračamo k vsemu tistemu, kar se izraža v svetopisemski besedi o Bogu in o njegovem načrtu z nami, k vsemu tistemu, kar vsebuje preprosta izpoved prvih učencev po Jezusovem vstajenju: »On je *res* Sin božji . . .« (512).

#### 4. Rahnerjeva »transcendentalna kristologija«

Kristološka vprašanja je mnogo obravnaval tudi K. Rahner in kmalu prišel do svojevrstnega, tj. »transcendentalnega« izhodišča ter začel govoriti o »transcendentalni kristologiji« ali »kristologiji od spodaj«. Povzetek svojemu gledanju na kristološka vprašanja je dal v okviru svojega obširnega, več let pripravljane delu, ki je izšlo l. 1976 pod naslovom »Temeljni kurz vere. Uvod v pojem krščanstva«, če naj naslov podamo v slovenščini.<sup>25</sup> O tej knjigi moremo v nekem pogledu res reči, da je v njej »krščanstvo nanovo premišljeno«,<sup>26</sup> v zvezi s tem pa je nanovo premišljena tudi kristologija.

K. Rahner bi modernemu človeku rad olajšal dostop do Kristusove skrivnosti, a brez njene okrnitve in brez spačenja božjega razodetja, ki ga oznanja Cerkev. Rahner meni: Če današnji človek, ki je navajen le na izkustvene znanosti, sliši govoriti o Kristusu v klasični govorici, npr. o hipostatičnem zdinjenju, o združenju božje in človeške narave v eni osebi, o Kristusovem vstajenju od mrtvih, tedaj se mu nehote vrine misel, da gre tukaj kratko malo za pravljice, za mite.<sup>26a</sup> — Zato je potrebno, da kristologija, če noče za take ljudi že od začetka ostati nesprijemljiva, jemlje svoje izhodišče pri iščočih in anonimni kristologiji, kakršno uveljavlja v svojem življenju, kadarkoli se radikalno poglubi v svojo človeško bit, v svojo bivanjsko dno.<sup>27</sup> Z drugimi besedami: povedek o Kristusu naj navezujemo na to, kar vsak človek že tako v sebi izkuša in doživlja, čeprav mu to navadno ne prihaja v zavest, vsaj ne izrečno in »tematično«.

»Transcendentalna kristologija«, ki jo je v novejšem času Rahner začel imenovati »kristologija od spodaj«, torej hoče najprej osvetiliti temelje človekovega bivanja in na podlagi tega pokazati *možnost* verovanja v nekaj takega, kar krščanstvo trdi o Kristusu. Takšna kristologija najprej pokaže na medsebojno povezanost med kristologijo in antropologijo. Človek se v vsakem kategorialnem dejanju spoznanja in svobode izkuša vedno kot tak, ki se v vsakem dejanju usmerja onkraj samega sebe in onkraj slehernega kategorialnega predmeta nasproti nedojemljivi skrivnosti, ki je navsezadnje tisto, kar verni ljudje imenujejo Bog. Samo v seganju naprej, v smeri k neskončnemu obzorju realnosti, je nekaj končnega mogoče spoznati kot končno, in samo tam, kjer se uresničuje takšno spoznanje, je svoboda mogoča. Takó je človek po svoji naravi nedoločenost,

<sup>25</sup> K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Herder, Freiburg 1976, 448.

<sup>26</sup> Gl. pod tem naslovom poročilo v: BV 37 (1977) 94—97.

<sup>26a</sup> K. Rahner, Theologie und Anthropologie, v: Schriften VIII, Einsiedeln 1967, 43—65; Grundkurs, 297—284.

<sup>27</sup> Prim. Rahner, Probleme der Christologie von heute, v: Schriften I, Einsiedeln 1958, 169—222; Grundkurs des Glaubens, 178 ss., 288; več lit. Kasper, v op. 22 n. d., 56.



ki se je zavedela same sebe; človek je sama sebe se zavedajoča napotitev nasproti skrivnosti, v kateri edini je polnost.<sup>28</sup> Transcedenca, presežnost, neprestano »seganje naprej« (Vorgriff) nasproti tej skrivnosti, v kateri edini je polnost, ki bi mogla izpolniti človekovo neskončno odprtost — to napravlja, da sleherno »svetlo dojetanje« kategorialnih bitnosti, ki nas obdajajo, pravzaprav »temelji v temini Boga . . . Človekova vednost, o kakršni govorimo v vsakdanjosti, je le majhen otok v neskončnem oceanu tistega, čez kar se nismo peljali (Erfahrung, od fahren = voziti!); ta vednost je le plavajoči otok, ki je lahko bolj domač kakor oni Ocean, a je v poslednjem nošen in le tako tudi sam nosi, tako da je eksistenčno vprašanje, ki se obrača na spoznavajočega, tisto, ki se glasi: ali ljubiš mali otoček svojega tako imenovanega znanja bolj kakor Morje neskončne skrivnosti; ali naj ti bo mala luč, s katero osvetljuješ ta otok — to ljudje imenujejo znanost — večna luč, ki ti bo (to bi bil pekel) večno svetila.«<sup>29</sup> Človekove odprtosti v brezmejnosti ne more izpolniti nič končnega, nepopolnega in krhkega. Absolutni smisel more človeški eksistenci dati le Bog. To se posebno jasno pokaže ob smrti, ob kateri »preostane ali upanje na ‚vse‘ ali pa goli obup« — smrt je radikalni dogodek, ob katerem se to, kar je v človeku že sicer navzoče, pokaže najjasneje.<sup>30</sup>

Ob takšni »transcendentalni« analizi človeške narave ni preveč težko priti do spoznanja, da hipostatično zedinjenje v Kristusu, tisto zedinjenje, ki naj tudi nam omogoči neposreden stik z Bogom, »samopriobčenje Boga« (Selbstmitteilung Gottes!), nikakor ni nekaj takega, do česar bi bil človek lahko v resnici docela brezbrizen tudi v največji globini svojega bitja. Hipostatično zedinjenje je marveč človekova možnost, ki je dana že s samim stvarjenjem človeka; človeška narava je ustvarjena kot tista »gramatika«, ki je nujno potreben pogoj za to, da more biti božja Beseda izgovorjena v času.<sup>31</sup> Ta Beseda, ki je beseda razodetja in odrešenja hkrati, je bila nepreklicno izrečena v Kristusu, »absolutnem prinašalcu odrešenja«, ki nam omogoča to, do česar bi se sami nikdar ne mogli povzpeti in pretega naše pravice.<sup>32</sup>

Ker se je Jezus šele z vstajenjem od mrtvih v popolnosti izkazal za »prinašalca odrešenja«, govori Rahner tudi o »transcendentalnem upanju na vstajenje« kot obzorju izkustva glede spoznanja Jezusovega vstajenja. — Vsak človek pravi Rahner — s transcendentalno nujnostjo izvršuje dejanje upanja v svoje lastno vstajenje, in sicer tako, da bodisi svobodno sprejema ali odklanja takšno upanje. Kajti vsak človek se hoče ohraniti v dokončnosti in izkuša to hotenje v dejanju svoje odgovorne svobode, naj to more tematizirati ali pa ne, naj to v veri sprejme ali pa v obupu odkloni. In sicer »vstajenje« ni le dodatni povedek o usodi kakšnega drugotnega *dela* človekovega bitja kot tisti del, za katerega bi na temelju prvotnega umevanja — pravevanja — človekovega bitja sploh ne mogel — v upanju — vedeti. »Vstajenje« marveč na temelju človekove konkretnosti obljublja *trajno veljavnost celotne človekove eksistence*. »Vstajenje« ima v mislih

<sup>28</sup> Gl. Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung, v: Schriften IV, Einsiedeln 1960, 137—155, zlasti 142; Grundkurs, 196—202.

<sup>29</sup> Rahner, Grundkurs, 33.

<sup>30</sup> Prim. Rahner, Grundkurs, 185—188, 191—194.

<sup>31</sup> Gl. Rahner, Grundkurs 221.

<sup>32</sup> Rahner, Grundkurs, 194—195.; 206—211.

res vstajenje »mesa«, tj. človeka, ne pa ravno vstajenje telesa, katerega ima človek kot del samega sebe. Ako torej človek svojo eksistenco potrjuje in sprejema kot veljavno in kot táko, ki jo je treba rešiti, in če pri tem ne podleže nespornemu platonskega antropološkega dualizma, potem — v upanju — potrjuje in sprejema svoje vstajenje.<sup>33</sup>

Zoper ugovor, ki bi tukaj brez dvoma utegnil nastopiti, pravi Rahner: Naj ne rečemo, da s pravkar izrečeno trditvijo menimo čisto določeno antropologijo, ki jo sprejema premalo ljudi, umevajočih tako same sebe, in da torej takšna antropologija ne more preprosto veljati kot osnova za tezo o transcendentnem upanju v vstajanje. Človek tukaj sploh ni umevan v posebnem pomenu (poleg drugačnih pomenov, ki niso miselno vnaprej nemogoči); človek je marveč tukaj vzet zelo »nefilozofsko«, kakršen pač je in je *eden* (se pravi, ne razdeljen v razne dele). Saj se vera v vstajanje sploh ne dotika točnejšega vprašanja, *kako* bodo podani »deli« in »momenti« človeka v njegovi dokončnosti (ti »deli« in »momenti« sploh niso izrečno razloženi). Ta vera le *negativno* prepoveduje, da bi že vnaprej izločili momente človeka kot nepomembne za človekovo dokončnost, ne da bi za to vera pozitivno prizadevala bližnja določila glede te dokončnosti.

S trditvijo, da v vsakem človeku obstoji transcendentno vstajenje, ne nasprotuje temu, da se človeku na temelju izkustva o Jezusovem vstajanju bolje posreči dejansko objektivizirati takšno umevanje samega sebe. Povezava med transcendentnim upanjem na vstajenje in izkustvom glede Jezusovega vstajanja je povsod podana. To transcendentno upanje je razumevanjsko obzorje za versko izkustvo, ki se nanaša na Jezusovo resnično vstajenje. Kjer to transcendentno upanje na vstajenje ni izrinjeno, tam nujno išče svoje zgodovinsko posredovanje in potrditve, ob kateri more postati izrečno (kategorialno) upanje na vstajenje ter postane v pravem pomenu *eshatološko* upanje, ki se užge ob spolnitvi upanja na Jezusa.<sup>34</sup>

Tudi je pomembno, da gre pri Jezusovem vstajanju vendar za *enkratno dejstvo*. Že samo po sebi je to vredno premisleka. Mnogo ljudi je bilo umorjenih, tudi »prerokov«, o katerih bi človek rad zvedel, da živijo; in vendar ni mogoče zvedeti kaj takega. Ali nima takšna enkratnost svoj razlog v tem, da je razlog samo enkratno ter kratko malo »resničen«, da torej tu ne gre za naključna in hkratna dispartna izkustva in premisleke, kar je tolikokrat vzrok zmot? Kdor taji Jezusovo vstajenje, ne da bi ga že vnaprej nápak razumel in potem takšno napačno umevanje po pravici zavrgel, bi se moral vprašati tole: Zakaj domnevna »zmota« ne nastopa večkrat, čeprav so vzroki za takšno »zmoto« trajni? Zakaj nam zgodovina govori samo o enem dogodku vstajanja od mrtvih?<sup>35</sup>

Prizadevanje, ki ga ima pred očmi Rahnerjeva transcendentna teologija, mnogokrat napačno razumejo: kakor da bi hotel izvajati vsebino kristologije a priori iz človeškega mišljenja in iz uveljavljanja človeške eksistence. Ni res, da bi smeli Rahnerjevo transcendentno metodo kratko malo postavljati na isto raven, kakor je to pri Kantu. Rahner celó izrečno svari pred slepilom, kakor da bi se mogla transcendentna kristologija posrečiti tudi le ob odmišljanju od zgo-

<sup>33</sup> Rahner, Grundkurs, 264—266.

<sup>34</sup> Rahner, Grundkurs, 265.

<sup>35</sup> Rahner, Grundkurs, 269—271.

dovinskega Kristusa.<sup>36</sup> Zato Rahner izhaja iz fenomenologije našega dejanskega odnosa do Jezusa Kristusa, odnosa, kakor ga razumejo in živijo krščanske Cerkve.<sup>37</sup> Šele v drugem koraku Rahner preide k refleksiji o transcendentnih pogojih. Potem pa v tretjem koraku pokaže idejo o Kristusu kot objektivni korelat človekove strukture in človekovega spoznanja.<sup>38</sup>

W. Kasper pravi: »Neizpodbitna zasluga K. Rahnerja je v tem, da je pokazal, kako je ob domnevah našega časa kristologija na novo mogoča. Mnogim ljudem je nanovo odprl dostop do krščanske vere in katoliške teologije. Tudi je s tem katoliški teologiji priskrbel priključitev na hermenevtično diskusijo sedanjosti.<sup>39</sup>

##### 5. Kristusovo vstajenje kot izhodišče in sredina teologije ter krščanskega življenja

Pred nekako tridesetimi leti je v katoliški teologiji o Jezusovem vstajenju govorila skorajda le apologetika oziroma fundamentalka, ko je dokazovala Jezusovo božje sinovstvo in s tem resničnost krščanstva, dogmatična teologija pa zelo malo (a takšno stanje je nastopilo šele polagoma od srednjega veka dalje, ne da bi bilo moglo globlje vplivati na cerkveno bogoslužje). Danes je v tem pogledu že zelo drugače. To lahko vidimo npr. iz obširne, zgoščeno napisane knjige, ki jo je lani izdal L. Scheffczyk, prof. dogmatike v Münchnu, in ki nosi naslov »Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens«. <sup>40</sup>

V predgovoru pravi Scheffczyk: »Vstajenje Jezusa Kristusa je prej v teologiji veljalo kot neka resnica *med drugimi*. Takó se je moglo dogajati, da je bila le redkokdaj dvignjena za predmet samostojnega in obsežnejšega razmišljanja o veri. Novi čas je v tem prinesel spremembo: rastoči vpliv bibličnega mišljenja, poglobitev v *zgodovino* odrešenja in v skrivnosti Jezusovega življenja, toda tudi jasnejše spoznanje tega odrešenjskega dejanja v liturgičnem življenju Cerkve — vse to je tukaj privedlo do predrugačenja, ob katerem se je vedno bolj videlo, kako nekaj središčnega, temeljnega in odločilnega (das Zentrale, das Grundlegende und Axiomatische) je vstajenje. Takó je razumljivo, če je teologija danes na tem, da vstajenje prav posebej miselno osvetli kot središče in vse prešinjajoče žarišče vere (Lichtquelle des Glaubens), pa tudi kot celoto oblikujoče načelo (als 'Organisationsprinzip') teologije, in da odrešenjsko pradejstvo (Urtatsache des Heils) prikaže v njegovi polni pomembnosti.« <sup>41</sup>

Že pred dvajsetimi leti je evangeličanski teolog G. Bornkamm zapisal: »V nekem čisto zgodovinskem smislu je gotovo, da bi brez oznanila o Jezusovem vsta-

<sup>36</sup> Prim. Schriften I, 207.

<sup>37</sup> Gl. K. Rahner-W. Thüsing, Christologie — systematisch und exegetisch (Quaest. disp. 55), Herder, Freiburg 1972, 18—19.

<sup>38</sup> O tem prim. Kasper, v gp. 22 n. d., 57—62.

<sup>39</sup> Kasper, n. d., 56.

<sup>40</sup> L. Scheffczyk, Auferstehung — Prinzip des christlichen Glaubens, Johannes V. Einsiedeln 1976, 304 str.

<sup>41</sup> N. d., 9.

<sup>42</sup> G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, 166, nav. H. Fries, v: Mysterium salutis I (Einsiedeln 1965) 224.

jenju ne bilo nikakršnega evangelija, nobene pripovedi, nobenega pisma v novi zavezi, nobene vere, nobene Cerkve, nobenega bogoslužja, nobene molitve v krščanstvu prav do danes.«<sup>42</sup> Tudi dogodek na Kalvariji, dogodek križa, ki ga danes nekateri na škodo vstajenja potiskajo v ospredje, bi ne mogel povzročiti, da bi nastalo krščanstvo in z njim Cerkev. Saj je šele Jezusova obuditev od mrtvih prinesla luč v kalvarijsko temò navideznega Jezusovega popolnega poloma. Z druge strani bi pa seveda bilo popolnoma narobe, če bi kdo Jezusovo vstajenje od mrtvih odtrgal od Jezusovega dozdevnega poraza na križu; oboje skupaj, križ in vstajenje, sestavlja en sam »mysterium paschale«, ki pa je postal umljiv — ne da bi seveda prenehal biti skrivnost — šele z vstajenjem, podobno kakor utegne biti stavek smiselni in razumljivi šele tedaj, ko je v njem izrečena zadnja beseda.<sup>43</sup>

Jezusova obuditev od mrtvih je takšno izhodišče za celotno oznanjevanje in teologijo, da napravlja navsezadnje nepotrebno, da bi iz raznih naslovov, ki bi si jih Jezus sam ali pa bi jih drugi pridevali Jezusu, ko je živel na zemlji, dokazovali Jezusovo božanstvo oziroma resnično božje sinovstvo. Jezus je kratko malo živel in izpolnjeval do kraja voljo svojega Očeta — naslovi in njihova vsebina, vse to skupaj mu je samo po sebi pripadlo. Izpolnil je njih vsebino na kraju, ki se je nato izkazal natančno kot kraj, nasproti kateremu se je usmerjalo tisto, kar je bilo o odrešeniku in odrešenju povedano v stari zavezi.<sup>44</sup>

Prav zaradi tega, ker je Jezusovo vstajenje od mrtvih takó odločilno za krščansko oznanilo in za življenje iz njega, je pa tako usodno, če kdo na črti bultmannizma Jezusovo vstajenje »demitologizira« oziroma »reinterpreтира«, npr. podobno, kakor je to storil W. Marxen, ko je rekel: »Vstajenje — to pomeni, da gre Jezusova stvar naprej«. To je »funkcionalna razlaga« Jezusovega vstajenja. Po tej razlagi ni pomembno, če je Kristus res vstal; važno je, da gre Jezusovo oznanjevanje naprej, po tistih namreč, ki sedaj vedo povedati o Jezusovi osebi, da živi. Marxen pravi, da je pravi čudež pri Jezusovem vstajenju »čudež kerigme«, v kateri je Jezus navzoč, »čudež vere« Jezusovih učencev. Tako Marxen podobno kakor Bultmann obide »scandalum« Jezusovega osebnega vstajenja.<sup>45</sup>

H. Schlier pripominja k temu Marxenovemu modrovanju: »To ni nič manjši, toda vsekakor v sebi nerazumljiv čudež, pred katerim 'Historie' gotovo ne stoji manj brez moči kakor pred oznanjevanjem vstajenja Jezusa Kristusa od mrtvih.«<sup>46</sup> Podobno velja za trditev, ki smo jo lahko brali v slovenski reviji: »Vstajenje je bilo duhovno duševni dogodek v krogu prvih vernikov, ki jim je prišla do zavesti vsa globina Jezusovega življenja in njegovega nauka, Njega, ki je v upanju in ljubezni premagal smrt.« Gotovo je Jezusovo vstajenje prebudilo tudi »duhovno duševni dogodek v krogu prvih vernikov«, a to ni bilo brez objektivnih, vsaj na neki način resnično zunanjih znamenj, da se je to vstajenje res zgodilo. Že navedeni H. Schlier razlaga Pavlov stavek: »Če Kristus ni vstal od mrt-

<sup>42</sup> Prim. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné II*, Paris 1951, 174; o »velikonočni skrivnosti« gl. H. U. von Balthasar, *Mysterium paschale*, v: *Mysterium salutis III/2* (Einsiedeln 1969) 133–326.

<sup>43</sup> Več o tem prim. A. Strle, *Bistvena vsebina evangelizacije in njena specifičnost*, po kateri je to oznanilo obnem poziv, v: *BV 35* (1975) 415–419, tu 416.

<sup>44</sup> Prim. o tem Fr. Zeilinger, *Ist aber Christus nicht auferstanden . . .* (1 Kor 15, 14), v: *Wort und Wahrheit 24* (1969) 312–323, tu 312–314 in 321; gl. tudi J. Kremer, *Entstehung und Inhalt des Osterglaubens. Zur neuesten Diskussion*, v: *ThR 72* (1976) 1–14.

<sup>45</sup> H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Johannes V., Einsiedeln 1968, 40.

vih, potem je prazno naše oznanjevanje« (1 Kor 15, 14). In Schlier pravi v svojem tenkočutno-intenzivnem slogu:

»Prazno je to oznanjevanje zato, ker potem ničesar ne pove, tudi če bi kar naprej ponavljalo 'stvar' ('Sache') nekega umrlega Jezusa, ki da se je še enkrat skrivnostno dal 'videti'. Potem to oznanjevanje ne pove ničesar, saj bi tedaj govorilo le o smrti in o preteklosti nekoga, ki so ga baje neki ljudje še enkrat videli kot prikazen; ne bi pa to oznanjevanje govorilo o Jezusu Nazareškem, ki se je dal živega videti. Ničesar ne pove, kajti tako oznanjevanje bi se ne bilo izoblikovalo na temelju kakšnega dogodka, iz nečesa takega, kar se je res zgodilo — saj je vse propadlo in je končano; vse je le nesporazum in propad, vse je polomija v izražanju življenja, ki presega dogajanje. Ničesar ne pove, kajti to ni nič več razglašanje pravega dogodka ali določenega dogodka v besedi. Potem je to prazna beseda, kakor so prazne vse naše človeške besede, ki izražajo le propadanje in trohnenje. Če Kristus ni vstal — takó bi mogli reči — potem je njegovo ime prazno, ne pa ime, ki je nad vsa imena, kar jih je imenovanih ne le na tem svetu, marveč tudi na prihodnjem', Ef 1, 21. — Če Kristus ni vsal, potem bi bila tudi krst in evharistija le prazni znamenji in zgolj spominske ceremonije; in karizme bi bile le prazen entuziazem. Potem bi tudi vera bila slepilo in prazen napor. Potem bi ne bilo nikakršne razlike med apostolom in genijem; in Cerkev, ki jo vstali Gospod postavlja na Petra — ,na to skalo bom sezidal svojo Cerkev', Mt 16, 18 — Cerkev bi bila antični thiasos ali pa qumranska skupnost, in peklerska vrata bi jo bila že zdavnaj premagala. Potem bi bila 'Jezusova stvar bežen trenutek v zgodovini človeškega humanizma. Mi vsi pa bi bili oguljufani goljufi. 'Toda Kristus je vstal od mrtvih, privina njih, ki so zaspali', 1 Kor 15, 20, kakor zatrjuje apostol Pavel.«<sup>47</sup>

\* \* \*

Od tistega vrenja, ki je navzoče danes tudi v kristologiji, smo navedli samo nekatere stvari. Nekomu se bo zdelo, da je bila ta slika preveč svetla, drugemu preveč temna. Prav gotovo ni vsestranska. Zlasti ni bila navedena množica manjših del, tudi takšna podrast knjig in razprav in člankov, ki ponekod okužuje ozračje in nad katero se Schillebeeckxova in Küngova knjiga ob vsej problematičnosti po svojih kvalitetah vendarle dvigata zelo visoko. V zadnjih letih so namreč tudi nekatere katoliške založbe v Franciji, Nemčiji in drugod<sup>48</sup> izdale

<sup>47</sup> Schlier, n. d., 49—50.

<sup>48</sup> Za Francijo npr. naj bo omenjeno le tisto, kar je za l. 1970 poročal Irving Shelton v članku »Jésus, un prophète juif parmi les autres«, v: L'Homme nouveau, 17. 5. 1970, 3. Tri velike katoliške založbe so izdale o Kristusu tri publikacije, ki so si v glavnih trditvah zelo podobne: 1. The National Catholic Reporter je v postu 1970 obravnaval témo »Kdo je Jezus Kristus?« Rosemary Ruether, ki hoče biti katoličanka, je v pogovoru z Gregoryjem Baumom dejala: »Jezus ni Kristus, marveč je Kristus Nazareški in je samo prerok; Kristus — to pa je kristološki mit o tem, kar naj bi postal vsak človek. To je Kristus, ki je vstal v duhu apostolov, zlasti v duhu sv. Pavla.« — 2. Pariška založba Cerf je 1969 izdala C. Huchet, »Pour comprendre l'enfance de Jésus:« knjiga je najprej izšla 1966 v USA. V vsej knjigi ni niti omembe Jezusovega božanstva. Jezus je po avtorjevi trditvi umrl, ker ni ustregel zakonitim željam ljudstva po politični osvoboditvi. Hotel je, da bi razumeli 'Thora' (45), ni hotel osvoboditi. Odrešeniško Jezusovo poslanstvo sploh ni upoštevano. Jezus je po naziranju te knjige postal 'Kristus' le za tiste, ki so začeli po njegovi smrti o njem pridigati, da ga je Bog obudil in napravil za Gospoda in Mesija (47). — 3. IDOC je pri Seuil izdal knjigo D. Flusser

nekaj takšnih knjig, ki bolj ali manj odkrito taje Kristusovo božanstvo in marsikaj drugega, kar Cerkev že od zgodnjih stoletij dalje izpoveduje kot versko resnico. »Učinki tega dogajanja na vero in Cerkev morejo biti le uničujoči: Vera se do svojega temelja predaja gnilobi,« pripominja k temu J. Ratzinger.<sup>49</sup>

Za konec navedimo mesto iz »Besov« F. Dostojevskega. Šatov, ki tudi nastopa v romanu, slavi Kristusa kot človeka in kuje v zvezde njegov nauk, pri tem pa taji njegovo božanstvo. Stavrogin mu odgovarja: »Toda vi, Šatov, in jaz, oba vendar veva, da je vse to nesmisel, da Kristus-Človek v nasprotju Kristus-božji Sin ne more biti ne odrešenik in ne studenec življenja; da znanost sama nikdar ne bo izpolnila celotnega človeškega ideala in je vrelec življenja, pomiritev človeka in rešitev ljudi iz obupa ter nujen pogoj za obstoj v tehle besedah 'In Beseda je meso postala', in v veri v te besede.«<sup>50</sup> In v življenju iz teh besed, iz Kristusa samega!

To se do danes ni nič spremenilo in se nikoli ne bo.

#### **Povzetek: Anton Strlè, Nekateri pomembnejši vidiki v današnji kristologiji**

Ob knjigah, ki so jih o Jezusu napisali E. Schillebeeckx (»Jezus«), H. Küng (»Christsein«), W. Kasper (»Jezus der Christus«), L. Bouyer (»Le Fils éternel«) in K. Rahner (»Jesús Christus«, v: Grundkurs des Glaubens, 180—312), pa tudi ob knjigi L. Scheffczykja o Jezusovem vstajenju kot »počelu krščanske vere« (»Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens«), skuša sestavek pokazati, »kaj je danes novega« v kristologiji, kar potem odmeva v celotni teologiji, pa tudi v oznanjevanju.

#### **Zusammenfassung: Anton Strlè, Einige wichtigere Aspekte in der heutigen Christologie**

Werden am Beispiel folgender Bücher über Jesus gezeigt: E. Schillebeeckx, »Jezus«, H. Küng, »Christsein«, W. Kasper, »Jesus der Christus«, L. Bouyer, »Le Fils éternel« und K. Rahner, »Jesus Christus« (in: Grundkurs des Glaubens, 180—312). Abschliessend wird mit L. Scheffczyk, »Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens«, die zentrale Stelle des Ostergeschehens betont. (Der Aufsatz diente als Vortrag vor den Priestern in der Pastoral).

#### **Résumé: Anton Strlè, Les points saillants dans la christologie actuelle**

L'auteur examine les ouvrages actuels sur Jésus, notamment celui de E. Schillebeeckx (»Jezus«) de Hans Küng (»Christsein«), de W. Kasper (»Jesus der Christus«), de L. Bouyer (»Le Fils éternel«), et de K. Rahner (»Jesus Christus«, dans: Grundkurs des Glaubens, 180—312); il passe en revue aussi le livre de L. Scheffczyk sur la Résurrection de Jésus en tant que fondement de la foi chrétienne (Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens) et essaie de discerner ce qui, aujourd'hui, est nouveau dans le domaine de la christologie.

---

(Jud, prof. na jeruzalemski univ.), »Jésus«. Tu je Jezus gledan le pod vidikom človeške narave in nič več: samo kot človek. — Nato se Shelton vprašuje: »Kam bodo zvodili krščansko ljudstvo?«

V naslednjih letih se stanje ni izboljšalo; kvečjemu prav zadnji čas. Jasno je, da premnogi bralci takih del ne morejo sami presoditi, kaj je resnica o Jezusu iz Nazareta, in kaj ne, podobno kakor ni tega mogel mladi Fr. Nietzsche, ko mu je prišel v roke Das Leben Jesu D. Straussa, in je za vedno izgubil vero v Kristusa kot resničnega božjega Sina. Ni težko uginiti, da danes tudi take stvari povzročajo krizo vere. Saj vendar vera ne more ostati trdna in življenjsko učinkovita, če so ji spodkopani razumski temelji: miza na dveh nogah (milost in volja) normalno ne more kaj dalj časa stati pokonci, če so ji razbili tretjo nogo (razumske »nagibe verovnosti«).

<sup>49</sup> Ratzinger, v: Diskussion, 17.

<sup>50</sup> Nav. W. Strolz, Dostojevski als Zeitgenosse, v: Orientierung 19 (1955) 87—90, tu 89.

Ivan Pojavnik

## Iz Origenove teologije

### 3. RELACIONALNOST STVARSTVA IN ČLOVEKA

Vesoljstvo je zgrajeno iz dveh bitnih počel, je enota, toda zaradi njegove dvojne zgradbe je treba priznavati neko osnovno dualnost sveta. Med Logosom, nevidnim in vidnim vesoljem obstoji odnos vzorčnosti (eksemplarizma). Na osnovi tega odnosa vzorčnosti odkrivamo pri Origenu še druge resnice o stvarstvu in Stvarniku. Najprej naj navedem razpredelnico, v kateri je izražena polarnost vesolja. Zaradi preglednosti naj omenim še nekatere pare, s katerimi se bomo še srečali:

1. časno — večno
2. vidno — nevidno
3. vesoljsko, nebesno — nadvesoljsko, nadnebesno
4. čutno, stvarno — umnositno, duhovno
5. nepopolno — popolno
6. majhno — veliko
7. spodaj — zgoraj
8. posnetek, senca — vzorec, resničnost
9. nestalno — stalno
10. slabše — boljše
11. sedanji vek — prihodnji vek

#### 1. Stvarstvo v odnosu do Stvarnika

V zgodovini so se ob vrednotenju sveta izoblikovali različni filozofski sistemi in iz njih izhajajoči svetovi nazori. V grški filozofiji razne struje različno razlagajo nastanek kozmosa, a skupen jim je nauk o neustvarjenosti materije.<sup>1</sup> Celó pri Platonu, ki se je povzpél do začetnega spoznanja o umnositnem vesolju, ne najdemo nobenega sledu o ideji stvarjenja. V Timeju Platon razlaga, kako demiurg oblikuje vesolje: preeksistentno snov ureja in spravlja v harmonijo: v kozmos (kósmos pomeni najprej urejenost, ureditev, okras; šele nato vesolje).

<sup>1</sup> Prim. Jo. com. 1, 17, 103: SC 120, 114; De princ. 2, 4, 3: PG 11, 202 A; Justin, Dial. 5: PG 6, 485 D; Bazilij Veliki, In Hexaem. 1, 2: SC 26 bis, 92.

Platon torej kljub svojemu nauku o idejah ni uspel premagati materializma v razlaganju glede nastanka sveta. Ta materializem je pri Platonu in pri drugih grških filozofih zavil v plašč panteizma in politeizma: »Grki jasno pravijo, da je ves svet bog; stoiki, da je prvi bog, platoniki da drugi, nekateri med njimi pa, da je tretji bog. Ako je torej po teh mislecih ves svet bog ali niso potem tudi njegovi deli deli boga? Ali nismo samo ljudje božja bitja, ampak tudi vse nezrozumne živali — saj tudi te deli sveta — in povrhu še rastline?«<sup>2</sup>

Od filozofskega in vulgarnega materialističnega panteizma se razlikuje gnostični dualizem; ta je bil precej razširjen v helenizmu v Origenovem času. Gnosticizem je napadal sam apostolski nauk; krščanski gnostiki so bili večja nevarnost za Cerkev kot pa zunanja preganjanja od rimske države. Origen ostro zavrača gnostične nauke, med njimi nauk krščanskega gnostika Herakleona, Valentinovega učenca. Herakleon je trdil, da je materija, in s tem seveda čutni svet, nekaj zlega.<sup>3</sup> Osnova njegovega nauka je nauk o dveh počelih: duh je dobro počelo, materija pa je slabo počelo, počelo zla.

Poleg teh dveh zablod mora Origen odbiti še posebno Kelzovo obtožbo. Kelz meče v obraz kristjanom, da so v odnosu do čutnega sveta nihilisti: »Kelz predstavlja, da so nam kristjanom sonce, luna in zvezde — nič«<sup>4</sup>.

V nekem smislu je v našem stoletju Kelzov napad na starokrščanstvo nadaljeval A. Harnack. Harnack meni, da se je prvotno krščanstvo v stiku s helenizmom heleniziralo. Pod vplivom Filona, platonizma in novoplatonizma je — pravi Harnack — govorilo o osvoboditvi iz ničeve čutnosti in ničeve materije. Čutno je nekaj zlega, krepost obstoji v begu pred svetom in v odpovedi vsemu naravnemu. Origen je bil dualist, pri njem in pri sv. Gregorju iz Nise naletimo celo na maniheizem.<sup>5</sup> Krščanstvo naj bi z vero v Stvarnika pač premagalo dualizem, toda dejansko je dualizem premagal kristjane: »Svet je dober in je od Boga, toda tek sveta je od hudiča. Tako izmenoma nastopata dve pojmovanji o svetu. Po prvem pojmovanju je svet nekaj, kar je v celoti urejeno, po drugem pa je svet pod pritiskom slabega teka sveta, pod prostaštvom vsega čutnega in vladarstvom demonov«<sup>6</sup>. Kako pa je v resnici? Da odgovorimo na to vprašanje, si nekoliko oglejmo Origenov nauk o stvarjenju, kvarjenju sveta zaradi človekovega greha in obnovi sveta s Kristusovim vstajanjem.

Zoper helenistični nauk o neustvarjenosti materije podaja Origen biblični nauk o stvarjenju iz nič. Večkrat navaja 2 Mojz 3, 14, potem na dolgo razlaga Jan 1, 3. Bog je tisti, ki je (ho ón), ustvarjena bitja pa so z deležnostjo pri Samobitju bila privedena iz nič v bivanje. Vse, kar je nastalo, je nastalo iz Očeta po Sinu: »Apostol pravi v pismu Hebrejcem, da je 'je Sin odsvit veličastva Boga in podoba njegovega bitja' (Hebr 1, 3). Apostol s tem pove, da je Oče izvir slave, iz njega je rojen odsvit slave: Sin. S tem da so vse stvari deležne Sina, so v posesti slave.«<sup>7</sup> Oče-

<sup>2</sup> C. Cels. 5, 7: SC 147, 28—30. K tretji skupini filozofov spadata Numenius in Proklus.

<sup>3</sup> Prim. Jo. com. 13, 11, 72; 13, 16, 95: SC 222, 68. 80—82.

<sup>4</sup> C. Cels. 5, 13: SC 147, 46.

<sup>5</sup> Prim. A. Harnack, Dogmengeschichte, Tübingen 1922, str. 31—32, 288, 121—122. O platonizmu in novoplatonizmu prim. n. d., 36, 141, 144—145, 176, 174.

<sup>6</sup> Harnack, n. d., 50.

<sup>7</sup> Rom. com. 2, 5: PG 14, 881 B—C.



tova neizmerna slava se z rojevanjem Sina vsa izraža v njem kot v svoji naravni podobi, a po Sinu se ta izvorna Očetova slava razliva s stvarjenjem nepojmljivo na vse stvarstvo.

Na temelju nauka o stvarjenju pobija Origen kozmolatrijo Grkov in Egiptčanov. Nauk o stvarjenju uči, da je treba priznavati izvirno dobrost in lepoto vseh stvari. Opozarja pa nas tudi na osnovno razliko med Stvarnikom in stvarmi. Ustvarjena bitja sama po sebi so nič, sama po sebi niso dobra, kajti Gospod v evangeliju uči, da je edino Bog dober (Mt 19, 17; Mr 10, 19; Lk 18, 19): »Dobrina v pravem pomenu je samo Bog, drugim pa se ime ‚dobro‘ prideva v nepravem pomenu, tako npr. dobrim delom, dobremu človeku, dobremu drevesu in mnogih drugim stvarjem.«<sup>8</sup> Bog je neskončna dobrina in lepota in v primeri z njim so končna bitja bolj ne-dobra in ne-lepa kakor pa dobra in lepa. In to prav zaradi neskončne razdalje in razlike med končnim in neskončnim. To resnico izraža Origen takole: »Ena je dobrina (tò agathón), mnogo pa grdih reči«<sup>9</sup>.

Bog je Samobitni, edina Resničnost (Resnica) in v primeri z njim so ustvarjena bitja bolj nebitja kakor pa bitja, bolj neresnična kakor pa resnična. Zato psalmist ob pogledu na Boga vzklika: »Moj obstoj je kot nič pred teboj« (Ps 38, 6). »Karkoli je iz nič, čeprav je nekaj velikega, je nič. Edino On, ki je, in je vedno, je. Naš obstoj je kot nič pred njim, ker ga je on ustvaril iz nič.«<sup>10</sup> Sijaj sonca, lune in zvezd je le preblisk iskrice v primeri z njim, ki pravi: »Jaz sem luč sveta« (Jan 8, 12). S tem Origen noče zaničevati (atimádzein) teh velikanskih božjih del, temveč opozarjati na neizrekljivo presežnost Boga.<sup>11</sup>

Te trditve ne smejo povzročiti, da bi sv. pismo, Origena in druge cerkvene učitelje obtoževali nekega splošnega maniheizma. Osvetlujejo nam le relativnost prigodnih bitij in nas vodijo do *prvega (splošnega) relationalnega zakona*: v spoznavanju stvarstva v njegovem odnosu do neskončnega Boga spoznavamo osnovno relativnost stvarstva, in to toliko bolj, kolikor rastemo v doumevanju vsepresežnega Stvarnika. Razliko med Stvarnikom in stvarjo so zlasti poudarjali veliki teologi in mistiki, ker je temeljnega pomena za pravilno krščansko vrednotenje stvarstva.

---

<sup>8</sup> Mtth. com. 15, 10: PG 13, 1280 A. Sv. Tomaž Akv., De verit. q. 2 a. 4 ad 16: »Bit v absolutnem in pravem pomenu je samo božja bit, prav tako tudi dobro. Zato je v Lukovem evangeliju zapisano: 'Nihče ni dober kot samo eden, Bog' (Lk 18, 19). Kolikor se stvar približa Bogu, toliko ima biti, koliko pa je od njega odmaknjena, toliko ima nebiti. Ker pa se približa Bogu le po tem, da je deležna končne biti, neskončno pa je od njega oddaljena, zato se pravi, da ima stvar več nebiti«.

<sup>9</sup> De orat. 21: PG 11, 481 A. Sv. Janez od Križa, Vzpon na goro Karmel 1, 4, 4: »Vsa bit stvari je nič v primeri z neskončno bitjo Boga. Zato je duša, ki se naveže na bit stvari, nič v očeh Najvišjega. Vsa ustvarjena lepota je, če jo primerjamo z neskončno lepoto Boga, največja grdost, kot to trdi Salomon v knjigi Pregovorov: 'Varljiva je ljubkost in prazna je lepota' (Preg 31, 30). Zato duša postane, ki se naveže na lepoto kakšne stvari, zelo grda v Stvarnikovih očeh in zato se ta grda duša ne more preobraziti v božjo lepoto. Vsa dobrost in dobrota stvari sveta je v primeri z neskončno božjo dobroto, hudobija, kajti nobeden ni dober kot samo Bog (Lk 18, 19). Zato je duša, ki zasidra svoje srce v svetne dobrine, polna hudobije pred Bogom«.

<sup>10</sup> Ps. 38 hom. 1, 10: PG 12, 1399 D.

<sup>11</sup> Prim. C. Cels. 5, 11: SC 147, 40. Po svoji nepojmljivi presežnosti nad stvarstvom je Bog »onstran bistva, preprost, neviden in netelesen« (C. Cels. 7, 38: SC 150, 100; prim. tudi C. Cels. 6, 64: SC 147, 340).

## 2. Mikrokozmos in makrokozmos

Težko je razpravljati o podstati, posebej še o podstati v pravem pomenu besede, namreč o *stalni* in *netelesni* podstati. Tej podstati je treba dati prednost. Ta stalna podstat ne pozna ne večanja ne manjšanja, kajti rast in upadanje sta značilni za telesno podstat, za telesa, ki so zaradi tega gibljive narave. Območje pojavov je kraj nenehnega nastajanja in izginjanja stvari, večanja in manjšanja. To izhaja iz nenehnega kroženja stvarnega sveta,<sup>12</sup> v manjših izmerah seveda iz kroženj manjših delcev materije — kar pač Origenu še ni znano. Origen na splošno ugotavlja *valovno razsežnost pojavnega sveta*. Tako dobimo pri Origenu nov par, ki izraža razliko med vidnim in nevidnim svetom:

### 9. nestalno — stalno

Posebno krepko podčrtuje razliko med pojavnim svetom in umnobotnim velevsoljem sv. Gregor Nacianški, ko hodi za Origenovimi stopinjami. Oče Gregorja Nacianškega je sina poučil o dveh svetovih: o sedanjem neobstoje in o umnobotnem obstojnem. »Prepričal si me, naj prezrem begotni, nihajoči in neravni svet, ki poraja tako rekoč valove in ga odnašajo valovi. Pridružil pa naj bi se trdnemu, stalnemu, *bogopodobnemu* in *vedno enako bivajočemu svetu*«. <sup>13</sup>

»Podstat je prva snov bitij; iz nje so bitja.«<sup>14</sup> Prva snov bitij («*materia prima*») je inteligibilna podstat, so »nevidne božje resničnosti« (Rimlj 1, 20), ki so s stvarjenjem kozmosa postale spoznatne. Božja Beseda je namreč iz nepojavnih resničnosti ustvarila vidne stvarnosti (prim. Hebr 11, 3). Umnobotna podstat je izvorna (resnična, prava) podstat in dobrina, telesna podstat pa je njena časovna preslikava, zato neizvirna (neresnična, neprava) podstat in dobrina: »Nobena pojavna stvar ni dobrina zato, ker je navidezno bitje in ne resnično bitje.«<sup>15</sup> Tukaj Origen ne govori o resničnosti bitij glede na odnos do neskončno resničnega Boga; po tem odnosu so bitja, kolikor so odmaknjena od Boga, neresnična; kolikor pa se mu približajo, so resnična. Tukaj osvetljuje *analogni odnos* med vidnim svetom in nebeškim kraljestvom. »Kristus, luč sveta, je resnična luč sveta, za razliko od čutne svetlobe, zakaj nobena čutna stvar ni resnična. Čeprav pa čutno ni resnično, ni zategadelj laž. Čutno more namreč biti v analognem odnosu do umnobotnega in ne bi bilo pametno, da bi vse, kar ni resnično, imeli za lažnivo.«<sup>16</sup>

*Drugi (posebni) relationalni zakon* torej določa: resničnost in dobrot čutnega sveta moramo presojsati po njegovem razmerju do umnobotnega sveta; kolikor se stvarno veselje približa inteligibilnemu velevsolju, je resnično in dobro; kolikor

<sup>12</sup> Prim. C. Cels. 6, 64: SC 147, 340; De orat. 27: PG 11, 512 A; Rom. com. 7, 4: PG 14, 1111 C.

<sup>13</sup> Gregor Nacianški, Orat. 8, 3: PG 35, 988 C. Tako gledanje izhaja iz sv. pisma, ki razlikuje med nihajočimi vidnimi stvarnostmi in neomajnim, negibnim (nebeškim) kraljestvom, prim. Hebr 12, 27—28.

<sup>14</sup> De orat. 27: PG 11, 512 A.

<sup>15</sup> De orat. 20: PG 11, 480 A.

<sup>16</sup> Jo. com. 1, 26, 167: SC 120, 142—144.

pa je od njega odmaknjeno, je pa glede na omenjeno razmerje ne-resnično in ne-dobro.

Prvi splošni relacionalni zakon pokaže na relativnost stvarstva v njegovem odnosu do Stvarnika, drugi relacionalni zakon pa posebej opozarja na relativnost vidnega sveta v njegovem odnosu do nebeškega kraljestva. Prvi zakon postavlja Boga na prvo mesto in pravi: samo Bog je resnična dobrina, stvarstvo pa je le navidezna dobrina, zato moramo v vsem dajati prednost Bogu. Drugi relacionalni (odnosnostni) zakon pa trdi, da je treba pri izbiri med dvema vesoljema na prvo mesto postaviti nebeško kraljestvo, ker je to resničnost in dobrina (ali bitne dobrine: τὰ όντος agathá), vidni svet pa je le videz (posnetek) in navidezna (posneta) dobrina. Kakor se vse stvarstvo, če ne upošteva Boga, za človeka spremeni v ne-dobro, podobno se tudi vidni svet, če človek ne upošteva nebeškega kraljestva, spremeni (v tem odnosu med vidnim in nevidnim svetom) v ne-dobro in ne-resničnost. Človeku v njegovem odnosu do stvarstva, odnosu, ki vključuje njegov odnos do Stvarnika, je Bog edina dobrina, ker v vsem teži k Bogu (v vsem išče Boga). Človeku v njegovem odnosu do vidnega sveta, odnosu, ki vključuje človekov odnos do nebeškega kraljestva, je nebeško kraljestvo prednostna dobrina, ker v vsem teži k nebeškemu kraljestvu (v vsem vidnem išče najprej nebeško kraljestvo).

Ta nauk Origena in drugih cerkvenih očetov o relacionalnosti stvarstva in vidnega sveta ima torej vedno pred očmi človeka v njegovem življenjskem odnosu do Boga in nebeškega kraljestva. Da človek ne zaide v napačne absolutizacije stvarstva (in še posebej vidnega vesolja), ne sme opazovati, spoznavati in vrednotiti stvarstva (in še posebej vidnega vesolja) zgolj s svojega človeškega stališča (modrost sveta, ki je pred Bogom ne-umnost), ampak s stališča Boga in z gledišča nebeškega kraljestva (sub specie aeternitatis). Vse mora presojati v luči teocentričnega koordinatnega sistema, v katerem je izhodišče in središče Bog (to je človekov izhodiščni, odnosnostni, nanašalni sistem ali »das Bezugssystem«).

Nauk o analogiji biti podaja Origen, seveda na podlagi sv. pisma, v osebnostnih kategorijah. Dobroti in resničnosti stvari torej človek ne sodi zgolj same na sebi (abstraktno), temveč upošteva svoje razmerje in razmerje stvari do Boga, upošteva cilj svojega življenja, ki je Bog. Skratka, stopnice popolnosti bitij morajo služiti človeku, da se po njih vzpenja (ne da na njih obstane!) k Bogu (bitnoosebna teocentrična perspektiva). S pomočjo bitnoosebno spoznavnih kategorij skuša Origen premagati razklanost med zemeljskim in nebeškim človekovim spoznanjem, razklanost, ki je zavladovala po Adamovem padcu. Naše gledanje na stvarstvo ni namreč neodvisno od našega duhovnega življenja, ampak je z njim soodnosno: kolikor smo se v duhovnem življenju povzpeli v višave Boga, toliko pravilneje spoznavamo in presojamo vse stvari.

Origen naobrne nauk o vzorčnosti na druge razsežnosti razmernostne (analogne) biti: resničnost, dobrot, lepota... Za aplikacijo prvih dveh relacionalnih zakonov na še druga področja, naj nam bo v pomoč ta razpredelnica:

Bog je Pradobrina in Praresničnost — pravzorci v Bogu, namreč; nebeško kraljestvo, ti so dobrina in resničnost — vzorci, namreč; vidni svet, pa so navidezna dobrina in navidezna resničnost — posnetki.

Origenov nauk o vzorčnosti ni platonizem. A priznati je treba, da se je Platon s svojim naukom o idejah precej približal pravemu nauku o vzorčnosti in da so se cerkveni očetje v nekem smislu opirali na ta Platonov nauk, čeprav so prišli do drugačnih pogledov. Nekateri kritiki cerkvenih očetov pa so ravno zaradi omenjene podobnosti zamešali nauk očetov o nebeškem kraljestvu s Platonovim naukom o svetu idej. Isto bi lahko rekli za nauk očetov o resničnosti in dobroti sveta. Spet tudi tukaj nimamo opravka s platonizmom, pač pa upoštevanjem evangeljske zapovedi, naj v svojem spoznavanju in življenju vedno postavimo na prvo mesto božje kraljestvo in njegove dobrine: »Prositate za velike reči in male (tà mikrá) vam bodo pridane; prositate za nebeške reči in zemeljske vam bodo navržene« (prim. Mt 6, 33). Vse simbolične in posnete stvarnosti (typiká) so majhne in zemeljske v primeri z resničnimi in umnobotnimi resničnostmi. Vi, ki hočete biti duhovni ljudje, prosite za nebeške dobrine, da jih boste dosegli in kot nebeščani podedovali nebeško kraljestvo ter uživali velike in največje dobrine. Zemeljske in majhne dobrine, ki jih potrebujete za telesne potrebe, vam bo po meri potrebnosti podelil Oče.<sup>17</sup>

Origen izraža nepojmljivo razliko med vidnim in inteligibilnim vesoljem s parom: majhno — veliko. Vse stvarne in telesne dobrine so v primeri z nadnebesnimi in nadvesoljskimi dobrinami in božjimi odrešilnimi darovi (milostmi) le slabotne in medle sence (posnetki).<sup>18</sup> Upoštevati moramo še razliko med časnim in večnim, da se nekoliko uvedemo v táko razmernostno vrednotenje vidnega sveta in spremenimo naša ustaljena merila. Vendar brez božjega razsvetljevanja ne izidemo iz mikroskopske kratkovidnosti našega mišljenja (mikrología), iz malo-umnosti in njej ustrezne malo-vednosti. Zaradi maloumnosti namreč se nam zdi vidno vesolje nekaj velikega, nebeško velevesolje pa nekaj majhnega. Le z veleumnostjo (megalophyestéroi noí) je mogoče doumevati velike in veličastne nadvesoljske resničnosti in božje karizme.

Pred pogledom človeškega duha, ki se dviga v večnost, postaja razmik časa sveta vedno krajši in se skrči prav na točko ali trenutek: »Kratek trenutek« (Iz 26, 20) je ves čas človeškega življenja, celo dolgega življenja, v primerjavi s trajanjem tega veka. Zato je to, kar je nekaj majhnega (tó mikrón) pred Bogom, nekaj velikega za nas. In vek v celoti je nekaj trenutnega pred Bogom.<sup>19</sup>

Vidno vesolje je v primeri z nebeškim kraljestvom nekaj majhnega in v primeri z večnostjo nekaj silno kratkotrajnega. Večnost je brez konca, zato si Origen upa trditi: »Velikokrat večje, če je dovoljeno reči, neskončno večje so duhovne resničnosti od telesnih resničnosti.«<sup>20</sup>

<sup>17</sup> De orat. 14: PG 11, 460 B-C. Pri Mt 6, 33 navaja Origen nezapisani Gospodov rek, ki natančneje pojasnjuje pomen besed 'iščite naprej božjega kraljestva'. Prednostne dobrine so za človeka duhovne dobrine, na drugem mestu pa so stvarne dobrine. Kristjanu, ki prosí najprej za nebeške dobrine (»telo«), so potem samo po sebi navržene tudi vidne dobrine (»senca telesa«), prim. De orat. 16—17: PG 11, 496 A. 473 A. Vse v tem življenju je majhno (Mt 25, 21: oliga) v primeri z dobrino vstajenja in najvišjimi, nebeškimi dobrinami, prim. Mth. ser. 67: PG 13, 1707 D.

<sup>18</sup> Prim. De orat. 17: PG 11, 472 A-C. Ze sam izraz 'nadvesoljski' pove, da nebeške dobrine in lepote presegajo mere vidnega vesolja.

<sup>19</sup> Jer. hom. 12, 10: PG 13, 392 C-D. Lukov evangelij govori celo o točki časa (Lk 4, 5), ker je tek sedanjega časa v primeri z večnostjo le točka, prim. Lc. hom. 30, 3: SC 87, 372.

<sup>20</sup> Mth. com. 15, 25: Pg 13, 1382 A.

*Tretji (posebni) relationalni zakon* torej določa: v primerjavi vidnega veselja z umnabitnim veseljem spoznavamo in vrednotimo prvo kot mikrokozmos, drugo pa kot makrokozmos; v presojanju časa v odnosu do večnosti pa ugotavljamo krčenje ali duhovno relativizacijo časa.

Ko hodi Origen za apostolom Pavlom, meni, da so vidne stvari nekaj nepopolnega, nevidne pa nekaj popolnega. Zato imenuje nebeške reči *boljše resničnosti*, čutne stvari pa slabše resničnosti. Naj sestavimo nov par, ki označuje razliko med dvema deloma veseljstva:

10. slabše — boljše

### 3. Vidni svet v suženjstvu ničevosti

Vse, kar je nastalo, je nastalo po Logosu, zato je dobro in deležno božje veličastnosti (lepo). Oče in Stvarnik »ljubi vse, kar je (ta ónta), in ničesar ne mrzi, kar je naredil« (Modr 11, 24).<sup>21</sup> Vidni svet ni nekaj slabega in materija ni zlo. Kristjani ne zametajo čutnih stvari. Uživajo jih s hvaležnostjo do Boga, ker vedo, da so božji darovi: »Najsi torej jeste ali pijete ali kaj delate, vse delajte v božjo slavo« (1 Kor 10, 31). Na drugem mestu pa pravi pismo: »Naj jeste ali pijete, vse storite v imenu Boga« (prim. Kol 3, 17). Ko torej mi jemo, pijemo, dihamo v božjo slavo in vse vršimo v skladu z Logosom, tedaj nismo v družbi z demoni, temveč z božjimi angeli. »Zakaj vsaka božja stvar je dobra in nobena se ne more zametati, če se s hvaležnostjo uživa; posvečuje se namreč z božjo besedo in molitvijo« (1 Tim 4, 4—5). Stvari bi ne bile dobre niti sprejemljive posvečenja, če bi, kot meni Kelz, bile podrejene demonom.<sup>22</sup> Dokaz za dobrot stvari je tudi sv. evharistija, saj kristjani darujejo Bogu darove, ki so vzeti iz snovnega stvarstva.

Kristjani ne častijo stvarstva, pač pa Stvarnika. Ne obožujejo sonca, lune in zvezd, ker so to stvari, ki tudi po svoje slavijo Boga. Te stvari niso nič, marveč so po nauku sv. pisma v suženjstvu ničevosti. To pa je seveda nekaj drugega od nihilizma, ki ga Kelz očita kristjanom: »Priznavamo, da tudi sonce, luna in zvezde željno pričakujejo razodetja božjih sinov«. V sedanjosti so »podvržena ničevosti« tvarnih teles, »zaradi tistega, ki jih je podvrigel v upanju« (Rimlj 8, 19—20). Če bi bil Kelz bral v sv. pismu še druge reči o soncu, luni in zvezdah, med drugim: »Hvalite Gospoda sonce in luna, hvalite ga zvezde in svetloba« (Ps 148, 3), tedaj bi ne bil zatrjeval, da so tolikšna telesa, ki veličastno slavijo Boga, za nas nič. Toda Kelz ne pozna teh besed: »Stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov. Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrigel, v upanju, da se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok« (Rimlj 8, 19—21).<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Prim. De orat. 5: PG 11, 432 A.

<sup>22</sup> C. Cels. 8, 32: SC 150, 244. O sv. evharistiji prim. C. Cels. 8, 33: SC 150, 246. Kelz napada kristjane, ker nočejo častiti stvari. češ da so podrejene demonom, Harnack pa misli: prvi kristjani so menili, da je čutni svet pod vladarstvom demonov.

<sup>23</sup> C. Cels. 5, 13: SC 147, 46.

V čem je suženjstvo pokvarjenosti in ničevosti stvarstva oziroma, kot pravi Origen, pokvarjenost in ničevost teles in čutnega sveta? Kdo je stvarstvo pokvaril, če ga je Stvarnik izdelal dobrega in lepega? Origen pri odvrnitvi na to vprašanje govori le o pokvarjenosti vidnega sveta, ne pa o kakšni pokvarjenosti nebeškega kraljestva. Pokvarjenost vidnega sveta povezuje s človekovim grehom. Vzrok za podvrženost čutnega sveta pokvarjenosti in ničevosti ni Stvarnik, temveč Adamov padec, s katerim je tudi vidnemu svetu zadan neki silen udarec, ki je povzročil neko zrušitev in uničenje sveta. Po človeku je namreč tvarnemu svetu sijalo Sonce pravičnosti. S človekovim grehom pa je človeku zašlo Sonce pravičnosti in tako je človek ne le vase vpeljal *obdobje zime*, ampak tudi v vidni svet.<sup>24</sup> V dobi zime ostane vidni svet prav do Kristusovega prihoda.

Podvrženost tvarnega sveta ničevosti je mogoče umevati samo v povezavi s stanjem padlega človeka: »S krivdo sem se rodil in z grehom me je spočela moja mati (Ps 50, 7). Prerok pravi še: ‚Izprijeni so grešniki od materinega naročja‘ in k temu pristavlja nenavadno (paradoksalno) trditev: ‚Blodijo in lažejo že od rojstva‘ (Ps 57, 4). Naši modrijani prezirajo vso naravo čutnih reči, tako da nekje telesa imenujejo ničevost: ‚Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrgel, v upanju‘ (Rimlj 8, 20). Pridigar pa jo nekje imenuje ničevost čez ničevost: ‚Ničevost čez ničevost, vse je ničevost‘ (Prid 1, 2). Kdo neki je še tako ravrednotil tukajšnje življenje človekove duše kakor tisti, ki je izjavil: ‚Vse je seveda ničevost, tudi vsak živeči človek‘ (Ps 36, 6). Psalmist ne dvomi o *razliki* med tukajšnjim življenjem duše in onstranskim; ne pravi: ‚Kdo ve, če živeti ne pomeni umirati in umreti živeti‘ (Evrpid, fragm. 683), marveč odkrito pove resnico: ‚V prah je ponižana naša duša,‘ in: ‚V smrtni prah si me pogreznil‘ (Ps 43, 26; 21, 16). Zapisano je: ‚Kdo me bo rešil telesa te smrti‘ (Rimlj 7, 24)? In spet: ‚Preobrazil bo naše borno (ponižano) telo‘ (Fil 3, 21). Prerok pa vzdihuje: ‚Ponižal si nas v kraju stiske‘ (Ps 43, 20). Kraj stiske imenuje *okolizemeljsko območje*, v katerega je prišel Adam, to je človek, zaradi svoje hudobije, po izgonu iz raja.«<sup>25</sup>

Ključ za razlago tega odlomka je v Vrsti komentarjev Matejevega evangelija. V Mt 24, 41 govori Gospod o ročnem mlinu. Mlinski kamen, ki ga mora človek vrteti na roke, je po Origenu podoba za pozemeljsko življenje človeške duše. Ta mora s svojim delovanjem poganjati težki mlinski kamen sveta ali umrljivega telesa.<sup>26</sup> Po Adamovem odpadu od Boga je njegova duša postala duhovni suženj vrtljivega planeta zemlje in duhovni suženj svojega telesa, vrtečega se zgolj skupaj z zemljo. Takó je začelo nastajati okolizemeljsko območje, *georotacijska duhovna sfera* ali »*hudobni vek*« (Gal 1, 4), kjer ubogi smrtniki

<sup>24</sup> Prim. Mtth. ser. 53: PG 13, 1683 A-C.

<sup>25</sup> C. Cels. 7, 50: SC 150, 132.

<sup>26</sup> Prim. Mtth. ser. 57: PG 13, 1691 A. Babilon oziroma babilonska hči mora sestopiti v prah, sedi na zemljo in z ročnim mlinom mleti moko (Iz 47, 1–2). Prerokove besede takole razlaga Gregor Veliki: »Mlinski kamen se vrti v krogu in siplje ven moko. Vsako deovanje tega sveta je mlinski kamen: s kopičenjem zaskrbljenosti vrti človeške ume nekako v krogu, da v sebi proizvajajo neke vrste moko, ker z zavajanjem srca rojuje vedno bolj pretanjene misli« (Moral. 6, 16, 25: PL 75, 743 D).

ginejo pod strašno strahovlado hudobnega duha.<sup>27</sup> Skrivnost bivanjske sfere georotacijskega človeštva je v sv. pismu prikazana z opisom zgodovinskega suženjstva Izraelcev v Egiptu: »Vrnimo se k temu, kar se dogaja med nami in v nas. Izraelovi sinovi so bili na tlaki v Egiptu pod vladarjem faraonom, na delu z glino in opeko. Vzdihovali so in vpili h Gospodu. Uslišal jih je in poslal po Mojzesu svojo besedo, da jih izpelje iz Egipta. Tudi mi smo torej bili v Egiptu, to je v blodnjah in temi tega sveta: izvrševali smo dela hudiča, poželjivosti in mesenih sladostrastnosti. A Gospod se je usmilil naše rabote in je poslal Besedo, svojega edinorojenega Sina, ki naj nas reši iz nevednosti blodenja in pripelje do luči božje postave.«<sup>28</sup>

Padec Adamovega duha je povzročil padec njegovega telesa (umrljivost in propadanje njegovega telesa) in tudi padec »telesa« sveta (umrljivost in propadanje »telesa« sveta, razpadljivost stvarne podstati sveta).<sup>29</sup> Človek je z grehom nalomil in nekako zastrl umnobotno povezavo vidnega sveta z nebeškim kraljestvom in je tako v vidni svet vpeljal smrt (zakonitosti zime, razpadanja, kvarjenja in ničevosti): odklon od popolne naravnosti v večno nebeško kraljestvo, ki pomeni neko bitno ukrivljenost (nagib) vidnega sveta proti ničū. Adam se je duhovno sebično zavrtel k vidnemu svetu, a je s tem tudi duhovno sebično ukrivil svet k sebi — krivo ga je uporabil ali zlorabil.

Vse stvari vidnega sveta so po stvarjenju bitno ravnočrtno naravnane na Boga, so v *teocentričnem koordinatnem sistemu*. S človekovim odpadom od Boga pa je nastala duhovna georotacijska sfera, *duhovni geocentrični koordinatni sistem*. Ta duhovna sfera s svojo duhovno gravitacijo (težnostim poljem) ukrivlja v svoj krogotok ravnočrtno umnobotno naravnost vidnih stvari na Boga, oblikuje v svojem območju neevklidski inteligibilni »prostor«, »prostor«, ki je različno zakrivljen in zmaličen. V tem »prostoru« ne veljajo zakoni ravnočrtnega mišljenja, »evklidska geometrija«, ampak zakoni krivočrtnega mišljenja, »neevklidske geometrije«.

Zaradi stalnega vrtenja duhovne geosfere prihaja do neke stalne preobrazbe teocentričnega koordinatnega sistema vidnega vesolja v duhovni geocentrični koordinatni sistem ali do stalnega umnobotnega ukrivljanja (zapiranja, omejevanja) čutnega sveta v geocentrični človekov krogotok. Transformacija teocentričnega sistema vidnega sveta v človekov egocentrični in geocentrični koordinatni sistem pa je *osnovna deformacija* vidnega sveta in njegova osnovna *aberracija* od Boga in nebeškega kraljestva, od »ravne zemlje« (Ps 142, 10).

S to deformacijo sta porušena red in harmonija med vesoljem in nadvesoljem. Človek dobrega stvarnega krožnega toka sveta ne usmerja več v božjo

<sup>27</sup> Prim. De orat. 25: PG 11, 496 D-597 A; Gen. hom. 1, 13: SC 7 bis, 62.

<sup>28</sup> Num. hom. 27, 2: PG 13, 783 A-B.

<sup>29</sup> Prim. Rom. com. 7, 4: PG 14, 1110 A; Mart. 7: PG 11, 574 A-B. S padcem v greh je bila zemlja človekovega mesa prekleta v Adamu (prim. Leon Veliki, Sermo 24, 3: PL 54, 206 A). Podobno velja za »telo« sveta. Zaradi človekove zlorabe je bila zemlja deležna božjega prekletstva (prim. 1 Mojz 3, 17) (prim. Origen, Jer. sel. 16, 16: PG 13, 564 C). Prekletstvo torej pomeni podreditev človekovega telesa in »telesa« sveta umrljivosti (Bog je priznal in potrdil stanje, ki ga je človek povzročil z grehom). A zaradi tega človekovo umrljivo telo in umrljivo »telo« sveta nista slabi, pač pa slabši. Naravno stanje umrljivosti človekovega telesa in »telesa« sveta ni naravno (ali v našem današnjem pomenu v nasprotju z »nadnaravnim«) — ampak posledica greha.

slavo in s tem v nebeško kraljestvo, ampak ga v glavnem uporablja za napajanje egocentričnega vrtenja svojega počutnega duha (»napeljuje vodo na svoj mlin«) in ga tako sebično izkorišča za svoječasne potrebe in strasti. Ker pa je sebično vrtenje človekovega duha vrtenje v prazno ali ničevost (z njim se človekov duh oddaljuje od Boga in tako od biti, se napolnjuje z nebitjo, praznino, se uničuje),<sup>30</sup> zato se časni krožni tok sveta izteka po človeku, ki ga sebično izkorišča, v prazno, v nič, namesto da bi po njem prehajal v neminljivo nadvesolje.

Na svoji poti iz egiptovske sužnosti morajo Izraelci premagati madianskega kralja Rekema. To pomeni, da mora padli človek na poti v nebeško domovino zmagati nad kraljem ničevosti in nad živalskim izživljanjem v vidnem svetu: »Živalska divjost vlada pri Madijcih, a ne samo ta, marveč nad njimi vlada tudi kralj Rekem (4 Mojz 31, 8). Ime Rekem pomeni v našem jeziku praznina (inanitas). Ničevost torej vlada nad madianskim ljudstvom. Res je veliko praznote in ničevosti v tem svetu, da, celo ničevost čez ničevost in vse je ničevost' (Prid 1, 2). Božji vojščak jo mora preseči in premagati. Premaga praznino, kdor ne dela nič praznega, odvečnega in takega, kar ne pripada k stvari (ad rem). Premaga jo, če se spominja Gospodove besede, ki pravi, da 'bodo ljudje celo za vsako prazno besedo dajali odgovor na sodni dan' (Mt 12, 36). V tem življenju pa je skoraj vse, kar ljudje govorijo in delajo, odvečno in prazno. Prazno se namreč imenuje vsako dejanje in govor, v katerem ni neke notranje usmerjenosti k Bogu ali k božji zapovedi (in quo non est intrinsecus aliquid pro Deo, vel pro mandato Dei)«. <sup>31</sup>

Za duhovno georotacijsko sfero, za območje glinopisnega tlačanstva človeštva, je značilna ničevost čez ničevost. Človek vrtečega se uma presoja svet na osnovi duhovnega geocentričnega koordinatnega sistema (to je njegov izhodiščni, odnostnostni sistem, »das Bezugssystem«): časno mu je isto kakor večno in tvarni svet mu je celo Bog. Takó duhovno povečuje (absolutizira) vidni svet v tisto, kar ni, in ga uporablja za tisto, za kar ni bil ustvarjen. Človek s svojim malikovalskim delovanjem je torej uvedel in še uvaja ničevost in uničevanje v svoje bitje in v vidni svet.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Prim. De princ. 2, 9, 2: PG 11, 226 C-226 A; Jo. com. 2, 13, 94: SC 120, 268-270. Tudi Svetlo-nosec (Lucifer) je bil ustvarjen dober, a je z uporomo Boga postal hudič.

<sup>31</sup> Num. hom. 25, 3: PG 12, 766 A-B. Ime Rekem stavi Origen v zvezo s hebrejskim glagolom 'rêq', ki pomeni: izprazniti, izčrpati, za nič se truditi. Izraz 'inanitas' bi potemtakem glede na kontekst pomenil: človek se zgolj georotacijskim življenjem izpraznjuje, biološko izživlja, izčrpuje, uničuje, brezuspešno in nekoristno trudi, zaman in zastoj si prizadeva, dela za nič — skratka njegovi napori so Sizifovi napori. Posvetnjak je 'ventriloquus' in 'vaniloquus', ki »vpije z zemlje« (Iz 8, 19); a taki se najdejo tudi med kristjani, prim. Is. hom. 7, 3: PG 13, 249. Po Gregorju iz Nise je ničevost (ničnost) tisto, kar ne obstaja in se zato ne uvršča med nastale pojavnosti stvari, ker te so, Prim. Eccl. hom. 1: GN 5, 295. 281. 283.

<sup>32</sup> O malikovanju sveta, prim. C. Cels. 5, 10: SC 147, 34-36; Mart. 6: PG 11, 570 B-C. Po odpadu od Boga je človeštvo celo pozabilo na idejo o Bogu in naredilo iz stvari tisto, kar niso (bogove) ter je tako častilo nebitja (svoje lastne duhovne povečave, privide). »Ljudje so bolj služili stvarstvu kakor pa Stvarniku (Rimlj 1, 25) in so, kar je najbolj hudo, prenesli češčenje, ki gre Bogu, na les, kamne, vso materijo in ljudi. Vsi so vzrok za svoj nastanek in obstoj pripisovali zvezdam in vsem nebesnim telesom, ker niso mislili na nič drugega kot le na pojavnosti stvari« (Atanazij Veliki, De incarn. 11, 4. 6: SC 199, 304-306).



Napačno je torej misliti, da so cerkveni očetje imeli tek pojavnega sveta za nekaj slabega in čutnost za prostastvo. Nekaj slabega jim je pomenilo zasužnjevanje človeka čutnemu krožnemu toku sveta in absolutizacija le-tega, ki izhaja iz ničnogledne in ničnovrteče se duše. Nekaj strašnega je tlačansko georotacijsko vrtenje človeških duhov, ki morajo v brezizhodnem glinopisnem blodnjaku, mastnem in lepljivem ilovišču služiti strahovladi mesenih strasti in tiraniji hudobnega duha, a vsi ti njihovi velikanski napori se nazadnje razblinejo v nič. Vendar »je Bog ustvaril vse za bivanje, blagodejna so nastajanja v svetu (generationes mundi), ni v njih pogubnega strupa in kraljestva smrti ni na zemlji« (Modr 1, 14). Nekoliko naprej od tega mesta zvemo, od kod je prišla smrt: »Po hudičevi nevoščljivosti je vstopila smrt v svet« (Modr 2, 24). Bog je vse, kar je v nas, naredil odlično, a mi smo v sebi spočeli hudobijo in grehe.<sup>33</sup>

V tem se razodeva velika Stvarnikova dobrot, da mora dobri, vidni svet s svojim dobrim delovanjem služiti zgolj biološkim potrebam georotacijskega človeštva, ki dobre proizvode in delovanja pojavnega sveta duhovno-telesno zlorablja, ker jih več ne usmerja k Bogu. Tako je dobri, minljivi pojavni tek sveta prisiljen po človeku odtekat v nič: »Poglej opravilo sonca, lune, zvezd in neba ter opravila vsega vesolja, kako so podvržena ničevosti in služijo pokvarjenosti. Za potrebe ljudi hranijo žitna polja, proizvajajo drevesne sadeže in travo na poljih. Vedno se vrtijo v istih letnih krogih. Popravljajo namreč to, kar mineva, in spet puste, da to, kar so obnovile, preide«.<sup>34</sup>

Duhovni ciklon človekove sebičnosti, s katerim duhovno in telesno uničuje sam sebe, povzroča hkrati škodo in bolečine vidnemu svetu: »Dokler smo torej mi, ki nas vzgajajo apostoli, malomarni, zapravljamo čas in odlašamo s popljšanjem, dokler ne iščemo nevidnih resničnosti, ampak se naslajamo ob vidnih stvarnostih, povzročamo bolečine in žalost apostolom. Vzbujamo celo, da tako rečem, vzdihne vsemu stvarstvu. Vse stvarstvo namreč vzdihuje in sotrpi zaradi škode, ki je posledica naše trdovratnosti in pretvarjanja«.<sup>35</sup>

Na osnovi povedanega izpeljemo *četrti (posebni) relacionalni zakon*: georotacijski človek presoja in uporablja čutne stvari v skladu s svojo duhovno zaprtostjo v krožni tok sveta oziroma po odnosu, s katerim je sinhroniziran z minljivim vrtenjem sveta. Njegov odnostnosti sistem je duhovni geocentrični koordinatni sistem. Od tod izhaja njegova absolutizacija samega sebe (svojega mišljenja in delovanja), ki se potem kaže (projekcija) v absolutizaciji vidnega sveta. S to absolutizacijo človek uvaja ničevost (uničevanje) in pokvarjenost v svoje bitje in v vidni svet.

Z upoštevanjem prvih treh relacionalnih zakonov nastane relativizacija duhovne georotacijske sfere (po mišljenju glinenega človeka absolutne sfere) in ta se postavi v svoje okvire glede na mesto, ki ga zavzema po svojem razmerju do neskončnega Boga in presežnega neškega velesolja.

<sup>33</sup> Jer. hom. 2, 1: PG 13, 277 A-B.

<sup>34</sup> Rom. com. 7, 4: PG 14, 1111 C. Nekateri liki materije opravljajo to delo do konca sveta (npr. sonce), drugi pa le krajši čas, prim. Rom. com. 8, 11: PG 14, 1192 B-C. Iz prihodnjega članka bo razvidno, kako pojavni tok sveta po kristjanih ne teče v ničevnost, ampak v nebeško kraljestvo.

<sup>35</sup> Rom. com. 7, 5: PG 14, 115 B-C.

#### 4. Vloga čutnosti

Vidni svet je časna preslikava večnega inteligibilnega vesolja. S čutnih spoznavanjem bi moral človeški duh v vidnem svetu kakor v čistem zrcalu doumevati večno Modrost in nevidne, izvirne nebeške resničnosti. Zaradi Adamovega padca se človekova duša združi s telesom smrti, z duhovno usmrčenim telesom, s ponižanim (padlim, zgolj georotacijskim) telesom in se tako pogrezne v smrti prah in zapre v biološki krožni tok.<sup>36</sup> Vendar tudi v stanju padlosti človekova čutnost ni ničevost, ampak postane povod za ničevost duha, ko se ta začne zapirati v njeno območje: »Nevidne božje reči se od stvarjenja sveta po delih umevana zrejo« (Rimlj 1, 20). Ta trditev pravi: v tem življenju morajo ljudje, ki se hočejo vzpenjati k naravi umnobotnih reči, začeti svoj vzpon s čuti in od ravni čutnih stvari, a nesmejo *obstati* v čutnih stvareh.<sup>37</sup>

Ako človeški duh obstane v čutnosti in pusti, da ga vodijo grobi in *ne-umni telesni čuti*, tedaj se bistveno nič več ne razlikuje od živali. Ujetnik pojavnega sveta postane in se nič več ne dviga k Bogu, se več ne upodablja po božji podobi. Ko smo se z duhom začeli vzpenjati nad čutno spoznanje, a da bi se ne ukrivili v počutnost in končali svojo pot v mesu (prim. Gal 3, 1), je potrebno neko *mrtvenje* telesnih čutov, ki smo jih bili prej s krivo uporabo izkrivili. Gospod v Mt 5, 29—30 »ne ukazuje, naj izderemo telesno oko ali si odsekamo nogo ali roko, temveč veli, naj odsekamo čutnost, ki je vdana mesenosti in razuzdanim mesenim poželjivostim, da bodo naši čuti gledali poštene stvari (recta) in naša ušesa poslušala poštene reči in bo naš okus okušal božjo besedo in se bodo naše roke dotikale božje Besede. Tako bo v nas vladala pravičnost — naš Gospod Jezus Kristus.<sup>38</sup>

Krivoumni duh vodi telesa čute v krivo smer, v krivočutnost. Tak duh ne more uravnati svoje krivoumnosti, ne da bi hkrati uravnal svojo krivočutnost, ne da bi mrtvil svojo počutnost. Origen zameta spiritualizem in meni, da je potrebno resno asketsko očiščenje naše počutnosti z uravnavanjem po križanem Gospodu, da se potem vedno lahko veselimo v Gospodu: »Ana je rekla: ‚Moje srce se raduje v Gospodu‘ (1 Kralj 2, 1). Kot nujnost je dodala: v Gospodu. Obstoji namreč tudi radost, ki ni v Gospodu, zato je rečeno: ‚Veselite se v Gospodu‘ (Fil 4, 4). Nekdo se lahko veseli v mesenosti in ne v Gospodu. Če se veselim, ker sem našel vidni zaklad, je to meseno veselje in ne veselje v Gospodu. Če se veselim hvale ljudi, morda nezaslužene, to ni veselje v Gospodu. Če se veselim v krških in osipljivih rečeh, to ni hvalevredno veselje. Če pa se veselim, da sem za Gospoda trpel zasramovanje, je to veselje v Gospodu, ker je sam rekel o takih ljudeh: ‚Veselite se in radujte se, zakaj veliko je vaše plačilo v nebesih‘ (Mt 5, 12). Če se veselim, ko prenašam krivične mržnje, ko doživljam nasprotovanje zaradi božje besede, ko sem tepen v boleznih, preganjanjih in stiskah, če vse to veselo sprejemam, je to veselje v Gospodu. Zato

<sup>36</sup> O zgolj biološkem ali živalskem človeku prim. Rom. com. 2, 5: PG 14, 882 A; Jud. hom. 4, 4; 5, 5: PG 12, 969 D. 972 C; Num. hom. 23, 11: PG 12, 755 B-C.

<sup>37</sup> C. Cels. 7, 37: SC 150, 100.

<sup>38</sup> Num. hom. 25, 3: PG 12, 766 C-767 A.

nas sv. pismo uči, da zavržemo posvetna, krhka in osipljiva veselja ter se veselimo v večnih radostih v Gospodu.<sup>39</sup>

Napačno je torej trditi, da je čutnost sama po sebi nekaj zlega. Gregor iz Nise, ki ga Harnack uvršča nekako med maniheiste, podobno kakor Origen uči tole o vlogi čutnosti pri človeku: »Ta, ki je poučen v božjih skrivnostih, se jasno zaveda, da je človekovo svojsko življenje, življenje v skladu z naravo, pač bogopodobno življenje. Čutno življenje, ki se izvaja z delovanjem čutov, je za to dano naravi, da je za dušo spoznavanje pojavnih stvari vodnik k spoznavanju nevidnih resničnosti, kakor to pravi knjiga Modrosti: ‚Iz velikosti in lepote stvari se s primerjanjem [analógos] spozna njih stvarnik‘« (Modr 13, 5).<sup>40</sup>

Naj navedem še misli sv. Gregorja Velikega, ki jasno kažejo, da cerkvenim očetom ni bila nekaj prostaškega čutnost, marveč počutnost: »Psalmist pravi o vsakem izvoljencu: ‚On ni obrnil v ničevost [in vanum] svoje duše‘ (Ps 23, 4). V ničevost obrne svojo dušo tisti, ki misli samo na sedanje reči in ni pozoren na one, ki gredo z njim v večnost. V ničevost je obrnil svojo dušo tisti, ki zanemari njeno življenje in daje prednost skrbi za meso. Toda pravični ne obrnejo v ničevost svoje duše, ker z *nepretgano* namenjenostjo nanašajo v njeno korist karkoli telesno delajo. Zato čeprav njih delo mine, vendar vzrok za delo ne mine, saj po tem življenju pripravi človeku nagrado življenja.«<sup>41</sup>

Vrednotenje čutnega sveta in čutnosti se pri cerkvenih očetih razlikuje od platonizma in novoplatonizma. Vendar obstoji neka podobnost s platonizmom. Po Platonu je zveza duše s telesom akcidentalnega značaja. Bogovi so vrtečo se dušo v prvem ciklusu njenih inkarnacij zamotali v telo, za katero je značilen nenehno naraščajoč in upadajoč tok, biološki obtok. Zato dušo pri njeni inkarnaciji preplavijo moteči valovi čutnosti, da izgubi zavest in postane neumna.<sup>42</sup> Materija je vzrok za blodenje in valovanje čutnega sveta, torej tudi čutnosti, ki moti periodične vrtljaje umne duše. Če se duša s svojim vrtečim se zagonom osvobodi čutnosti, tedaj »nas dviga nad zemljo k sebi sorodnemu nebu, tako da nismo več zemeljska rastlina, temveč nebesna.«<sup>43</sup>

Platon govori o posnemanju božanstva in vzponu v inteligibilni svet, vendar se zaradi nejasnega pojma o Bogu (in pomanjkanja energije milosti) Platon ni

<sup>39</sup> Reg. hom. 1, 10: PG 12, 1006 C-D. Če se človek očisti počutnosti, potem najde v vseh čutnih stvareh stokratno večje veselje, »bela žitna polja«, bi dejal Origen, ker vse občuduje v večnem Logosu. Sv. Janez od Križa, Vzpon na goro Karmel 3, 26, 5: »Od očesa, ki je očiščeno ugodja gledanja, zajema duša duhovno veselje z dviganjem k Bogu po tem kar gleda, naj bo to božjo ali svetno resničnost. Od sluha, očiščenega ugodja poslušanja, prejme sto drugih užitek, ki so zelo duhovni in usmerjeni k Bogu pa naj posluša kaj o božjih ali svetnih stvareh. Isto se zgodi z drugimi, že očiščeni čuti. Našim prararšem je v raju, v stanju nedolžnosti, vse, kar so videli, slišali ali govorili, služilo kot sredstvo za vedno prijetnejšo kontemplacijo zato, ker je bila njihova čutnost urejena in podložna razumu. Tako tišči, pri katerem je čutnost očiščena in podrejena duhu, zajema iz čutnih stvari od prvega trenutka dalje veselje nekega vedrega pogleda in božje kontemplacije«.

<sup>40</sup> Gregor iz Nise, Ecl. hom. 1: GN 5, 284–285.

<sup>41</sup> Gregor Veliki, Moral. 7, 29, 38: PL 75, 788 C-D. Usmerjati nepretgoma telesno delovanje v duhovno korist in seveda k Bogu je nekaj izredno zahtevnega. Dejansko nas rastresajo nešteta miselna nihanja, a naša naloga je, da se nenehno spominjamo Boga v svojem srcu in »se očistimo vsake ničevosti v mislih in besedah« (C. Cels. 5, 45: SC 147, 132).

<sup>42</sup> Prim. Platon, Timej 44 a-b, 43 a, 81 a.

<sup>43</sup> Platon, Timej 90 a. O krožnosti materije prim. pr. t. 48 a, 52 d-e.

mogel povzpeti v nebeško kraljestvo. Njegov vzpon je zlasti zavrlo božanstvo neba. Nerazpadljivo nebo s svojim nemotenim vrtenjem, pravzaprav duša neba, ki se vrti v njegovem središču in zaobjema celotno nebo, je vzor, s katerim se mora uskladiti vrtenje uma, da se reši čutnih motenj in postane človekovo mišljenje pametno: »Z božjim počelom v nas so sorodna gibanja razumevanja in vrtenja vsega. Vsakdo mora iti za njimi. Obhodi, ki so v zvezi z nastajanjem, potekajo v naši glavi in so pokvarjeni. Nje je treba *vzravnavati* s spoznavanjem harmonije in vrtenja vsega.«<sup>44</sup>

Pri Platonu naletimo na neke razbitine nauka o človekovem padcu. Platonu se ne zdi nekaj v redu, da se človekova duša prebudi zaprta v cerebralni blodnjak in v biološki krožni tok, ki je z njim povezan. Toda ponekod napačno pridevleje nekakšen vzrok za blodenje umne duše čutnemu svetu oziroma čutnemu spoznavanju in se ne zaveda, da je prva zgrešenost (greh) ravno umno vrtenje duše same v sebi. Zato dobi v platonizmu čutni svet in materija negativni prizvok. Glavna pomanjkljivost pa je ta, da Platon nima pojma o stvarjenju ne duhovnega ne stvarnega sveta. Kljub vsem poizkusom Platonov duh ne izide iz umske georotacije, ker se *ne vzravna k Bogu*, saj je tako rekoč njegovi ideal sinhronizacija z božanskim vrtenjem neba (zemlja se vrti!). Platon je s svoje precej vzvišene duhovne georbite dojel veliko globokih resnic, ni pa se zavedal napačnosti svojega periodičnega umskega vrtenja, zato je njegova filozofija zaznamovana z nekimi osnovnimi dvoumnostmi in zablodami.

Plotin, utemeljitelj novoplatonizma, je šel še naprej od Platona. Trdil je, da je tvorni svet in človeško telo samo počelo zla: »Materija je torej vzrok za slabotnost duše in je vzrok hudobije. Najprej je seveda sama zla in prvo zlo.«<sup>45</sup> Pojmovanje materije kot osnovnega zla, katerega se človeški um more in mora rešiti, dela Plotinov nauk nečloveški. Če je v platonizmu blodenje čutnega sveta nekakšen vzrok motenj pravih kroženj duše in je čutni svet zaradi nastajanja in minevanja pojavnih stvari nekaj pomanjkljivega, potem je ta čutni svet novoplatonizmu že popolni vzrok za hudobijo duše.

Kelz meša platonske in gnostične prvine in trdi, da »je zlo pridruženo materiji ter je v smrtnikih; od začetka pa do konca si je podobna perioda smrtnikov; z odrejenimi in nujnimi ponovnimi obkroževanji se vedno ponavljajo, so se in se bodo ponavljale iste reči.«<sup>46</sup> Origenov odgovor Kelzu pravi, da zlo ne obstaja v človekovi telesnosti niti ne v krožnosti pojavnega sveta, pač pa v človekovem duhu, ki se je prostovoljno vpregel v suženjski jarem počutnega blodenja: »Mi pravimo: ni res, da bi bila materija umrljivih teles vzrok za zlo. Duh vsakega človeka je vzrok za hudobijo, ki se rodi v njem, in ta hudobija je zlo.«<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Platon, Timej 90 c-d. O božanstvu neba prim. J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, 211–213.

<sup>45</sup> Plotin, *Enn.* 1, 8, 14; prim. tudi *Enn.* 1, 8, 4. Prim. tudi R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Rome 1967, 43.

<sup>46</sup> C. Cels. 4, 65: FC 136, 344–346.

<sup>47</sup> C. Cels. 4, 66: SC 136, 348. Kelz meni, da je narava človeškega telesa nečista. To Kelzovo trditev pa Origen obsoja kot filozofsko zmotu, kajti narava človeškega telesa ni nečista, prim. C. Cels. 3, 42: SC 136, 100.

**Povzetek: Ivan Pojavnik, Iz Origenove teologije**

**3. Relacionalnost stvarstva in človeka**

Origen razlaga relacionalnost stvarstva do Boga in relacionalnost vidnega sveta do nebeškega kraljestva z bitnoosebnostnimi kategorijami. Upoštevanje prvih treh relacionalnih zakonov vodi človeka k pravilnemu spoznavanju in vrednotenju vesoljstva. Četrty relacionalni zakon pa ugotavlja, da je georotacija človeškega duha vzrok za ničevost in uničevanje človeka in vidnega sveta. Ona je tudi vrok za duhovno tlačanstvo človeškega in zaslužnejvje teocentričnega vidnega sveta v umno-bitni geocentrični koordinatni sistem.

**Zusammenfassung: Ivan Pojavnik, Aus der Origenes' Theologie**

**3. Die Relationalität der Schöpfung und des Menschen**

Origenes deutet die Relationalität der Schöpfung zu Gott und die Relationalität der sichtbaren Welt zum Himmelreich mit den persönlich-ontologischen Kategorien. Mit Rücksicht auf die drei ersten relationale Gesetze kommt der Mensch zum richtigen Erkennen und Schätzen des Weltalls. Das vierte relationale Gesetz stellt fest, dass die Georotation des menschlichen Geistes die Ursache für die Nichtigkeit und die Vernichtung des Menschen und der sichtbaren Welt ist. Sie ist auch die Ursache für den geistlichen Frondienst der Menschheit und für die Sklaverei der theozentrischen sichtbaren Welt in das intelligible geozentrische Koordinatensystem.

**Résumé: Ivan Pojavnik, La Théologie d'Origène**

**3. La relationalité de la création et de l'homme**

Origène explique avec les catégories personnellement-ontologiques la relationalité de la création envers Dieu et la relationalité du monde visible envers le royaume des cieux. Les premières trois lois relationnelles conduisent l'homme vers la juste connaissance et l'estimation du monde. La quatrième loi relationnelle constate que la gérotation de l'esprit humain et la cause de la vanité et de l'anéantissement de l'homme et du monde visible. Elle est aussi la cause de la corvée spirituelle de l'humanité et de l'esclavage du monde visible et théocentrique dans le système intelligible de coordonnées géocentriques.

Jože Krašovec

## Antiteze v Jobovi knjigi

Harvin H. Pope se v uvodu svojega komentarja Jobove knjige med drugim na kratko dotika vprašanja paralelizma. Glede antitetičnega paralelizma pravi: »Težko je najti jasen primer antitetičnega paralelizma v Jobovi knjigi.«<sup>1</sup> Ta stavek je tudi vse, kar zna avtor povedati o antitezi pri Jobu. Zato je toliko bolj očitno, da se v tem stavku kaže le eno izmed pričevanj, kako je antiteza v hebrejski bibliji — kakor tudi sicer v svetovni literaturi — še popolnoma neraziskano področje. Pričujoča razprava namreč ne le razkriva številne zelo jasne primere antitetičnega paralelizma v Jobovi knjigi, temveč vodi celo do spoznanja, da je antiteza njena najosnovnejša literarno-stilistična struktura. Iz tega je razvidno, da nam ravno skrbna analiza antiteze v njenih različnih oblikah omogoča najbolj celoten dostop do literarne veličine, psihološke dramatičnosti in teološke globine Jobove knjige. Osnovne oblike antiteze narekujejo potek razprave v dveh delih: najprej glede na antiteze dialogov, potem glede na antitetični paralelizem.

### I. ANTITEZE DIALOGOV

Antiteze dialogov lahko delimo v dva dela: v dialoge med Jobom in med njegovimi tremi prijatelji (pogl. 3—31) in v dialog med Jobom in med Bogom (pogl. 38—42). Med obema vrstama dialogov obstaja bistvena razilka, zato ju je treba obravnavati vsako posebej.

#### *1. Dialogi med Jobom in med njegovimi prijatelji*

Povod teh dialogov je Jobova nesreča, ob kateri Job izraža svojo tožbo in obžaluje svoje bivanje (3. pogl.; prim. tudi 7, 15; 10, 18). Trije prijatelji, Elifaz, Baldad in Sofar, mu poskušajo eden za drugim v svojih doktrinarnih govorih prikazati vzrok nesreče. Sklicujejo se na očetna izročila, na svoje izkustvo in celo na lastno doživljanje božjega razodevanja. V svojem nastopu so neprizadeti,

---

<sup>1</sup> Job. Introduction, Translation, and Notes, v: The Anchor Bible 15, Garden City, N. Y. 1965, XLVI; prim. J. Krašovec, Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen, v: *Biblica et Orientalia* 33, Rome 1977, 161.

v odnosu do Joba bolj sodniki kakor tolažniki. Različno poskušajo Jobu dopovedati, da je treba vsako nesrečo razumeti kot božjo kazen za krivdo. Govorijo o hudobnih, ki jih tako ali drugače zadene nesreča, in nimajo obstanka (prim. 4, 8sl.; 8, 11sl.; 15, 20sl.; 18, 5sl.; 20, 4sl.) in o nedolžnih, ki uživajo božji blagoslov (4, 7; 5, 10—11. 16; 8, 20). Vse te teze, ki so precej splošne, pa vendarle zelo priostrene, jim rabijo le kot sredstvo za njihov sklep, da je Job gotovo grešil, kakor tudi njegovi otroci (prim. 8, 4), torej je njegova nesreča v vzročni zvezi z njegovo krivdo. Ta sklep jih vodi do nasveta, naj se Job spreobrne, da bo Bog zopet lahko naklonjen in bo odvrnil nesrečo od njega (5, 8—27; 8, 5—7; 11, 13—20; 22, 21—30).

Obtožba krivde je torej aprioren sklep. Vendar poskušajo prijatelji Jobu pripisati določeno krivdo, da bi njihov sklep dobil večjo veljavo. Pri tem ne izhajajo iz izkustva o dejanskem Jobovem življenjskem vedenju, temveč iz običajnih orientalskih kategorij o pravičnem človeku, kakor je razvidno iz Elifazovega govora v 22, 6—11:

Brez vzroka si rubil svoje brate  
in revnim ropal oblačila.  
Onemoglim od žeje nisi nudil vode  
in lačnim si odrekal kruha.  
Možu pesti, njemu je pripadala dežela  
in ugledni je prebival v njej.  
Vdove si odpuščal prazne  
in sirotam si lomil roke.  
Zato so zanke okrog tebe  
in te plaši nenaden strah.<sup>2</sup>

Job v svojih odgovorih izhaja predvsem iz izkustva o svojem življenju in o dogajanju okrog sebe, zato zna na vsako tezo treh prijateljev odgovoriti s tehtno antitezo, dokler prijatelji ne odnehajo in v bistvu dajo Jobu prav (prim. 32, 1). Očita jim nestvarno in enostransko gledanje na svet in na dogajanje v njem, ob tem pa seveda krivičnost njihove obtožbe. Njihovi tezi o neuspehih

<sup>2</sup> K temu tekstu obstaja pomembna paralela v ugaritskem epu o kralju Keretu, ki na veliko začudenje in sočustvovanje svojega sina Ilhuja nenadoma na smrt zbolí. Kralj je božanske narave, zato ne bi smel zapasti smrti. Drugi Keretov sin, Ysb, izkoristi očetovo bolezen v svoje namene. Da bi se lahko polastil prestola, podobno kakor Elifaz Keretovo bolezen postavlja v vzročno zvezo z njegovo krivdo:

Svojo roko si dal v službo zlobi.  
Vdovine zadeve nisi sodil,  
za sodbo potrtega v srcu se nisi zavzemal,  
izkoriščevalca ubogega nisi odstranil.  
Nisi hranil sirote pred seboj  
ne vdove za svojim hrbtom.  
Tako (zato) si postal brat bolniške postelje,  
tovariš bolezenskega ležišča.

Glej Cyrus H. Gordon, Ugaritic Textbook. Textes in Transliteration, v: *Analecta Orientalia* 38, Rome 1965, tekst 127:44-52. Da je zadnja dva kolona treba razumeti v kavzalnem smislu, ugotavlja M. Dahood, *Psalms III*, v: *The Anchor Bible 17A*, Garden City, N. Y. 1970, 85. Prim. tudi J. Krašovec, n. d., 199.

in nesrečah hudobnih odgovarja s primeri hudobnih, ki v življenju odlično uspevajo in zatirajo nedolžne (12, 6; 21, 7—34; 24, 22). V tem ugotavljanju Job najde trdno oporo in upravičen razlog za obrambo svoje pravičnosti. Zato ves čas odločno zanika svojo krivdo, ki mu jo na podlagi več ali manj apriornih premis očitajo prijatelji (6, 10—30; 16, 17; 23, 11—12; 27, 4—6; 30, 25; 31, 4—40). Posebno pomemben je zagovor v 29, 12—17, ki je najbrž namenska antiteza že navedeni Elifazovi tezi v 22, 6—11. Tekst se glasi:

Reševal sem vendar ubogega, ki je vpil,  
in siroto, ki ni imel zaščitnika.  
Blagoslov izgubljenih je prihajal name  
in vdovi sem razveseljeval srce.  
S pravičnostjo sem se oblačil, da me je ogrinjala,  
s pravično razsodbo kakor s plaščem in naglavko.  
Slepemu sem bil oko  
in kruljavemu noga.  
Oče sem bil ubogim  
in za pravdo neznanega sem se zavzemał.  
Razbijal sem čeljusti krivičniku  
in trgal plen iz njegovih zob.

Iz Jobove zavesti o svoji nedolžnosti se ob silnem trpljenju, ki se stopnjuje še ob ugotavljanju, da se vsi njegovi najbližnji, bratje, žena, otroci in končno prijatelji, s prezirom odvrtaajo od njega (19,13—19), vedno glasneje oglašajo obtožba božje krivičnosti v odnosu do njega (16, 11—17; 19, 6—22; 27, 2). Če npr. Baldad v 8,3 Joba sprašuje: »Mar Bog prevrača pravo in Vsemogočni pravičnost?«, Job v 19, 21—22 prosi in kliče:

Usmilite se me, usmilite se me, vi moji prijatelji,  
kajti božja roka me je zadela!  
Zakaj me preganjate kakor Bog  
in se ne morete nasititi z mojim mesom?

Jobova tožba proti Bogu je seveda bolj izraz njegove trenutne neznosne stiske kakor resničnega prepričanja o božji krivičnosti. To je razvidno zlasti iz tega, da se obtožbe božjega zatiranja nad Jobom prepletajo s hrepenenjem in prošnjo za božjo razsodbo v sporu s prijatelji (13, 3—4; 16, 19—20; 19, 25—29). Najlepše je izraženo to hrepenenje v Jobovem sklepnem govoru:

O da bi imel nekoga, ki bi me poslušal!  
Tu je moj podpis, Vsemogočni mi naj odgovori!  
Moj pravdni nasprotnik naj napiše listino.  
Zares, vzel bi jo na svoje rame,  
ovil bi si jo kot krono okrog glave (31, 35—36).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> K prevodu teksta prim. Marvin H. Pope, n. d., 199.



Jabov apel na Boga je prav tako odločen, kakor je odločno njegovo zatrjevanje lastne nedolžnosti, ki jo poudarja pred prijatelji:

Naj bo daleč od mene, da bi vam dal prav.  
Dokler ne umrem, ne zatajim svoje nedolžnosti.  
Trdno se držim svoje pravičnosti in je ne opustim,  
moja vest mi ne očita nobenega mojih dni (27, 5—6).

Odločnost Jobove obrambe lastne pravičnosti zveni nenavadno in vsaj na videz nasprotuje strozavezni misli, da je vsak človek pred Bogom nepravičen. Za staro zavezo je značilna unipolarnost božje pravičnosti, ob kateri se človekova pravičnost izkaže nična. Job pa s svojim vedenjem tvega bipolarnost božje in človeške pravičnosti in si upa iti v kontroverzno z Bogom.<sup>4</sup> Jobova bipolarnost je dejanski razlog antitez med Jobom in sogovorniki. Jobovi prijatelji so prepričani, da človek v odnosu do Boga ne more nikoli imeti prav. Človek ne more nasproti Bogu braniti svoje pravičnosti.

Vendar gre tukaj očitno za nesporazum. Job in njegovi prijatelji govorijo iz različnih izhodišč. Jobovi prijatelji vedo iz tradicionalne vere, da je absolutno pravičen le Bog, medtem ko je pred njim vsak človek grešnik (15, 14—16; 25, 4—6). Dalje vedo, da človekov greh vodi v nesrečo po nujnosti dogme, da Bog vsak greh kaznuje. Sklep o Jobovi krivdi je torej doktrinaren. Če ga hočejo podkrepiti s primeri iz izkustva, ravnajo enostansko in izbirajo le tiste, ki govorijo njim v prid. Ker stojijo na stališču absolutnosti teze o vzročni zvezi med krivdo in kaznijo, ne dopuščajo nobenih izjem.

Job v svoji obrambi ne zanika niti absolutnosti božje pravičnosti (prim. 9, 2) niti načelne možnosti vzročne zveze med grehom in kaznijo v človekovem zemeljskem življenju, vendar zanika absolutnost tega pravila. Zato spričo svojega stalnega prizadevanja za pravično življenje lahko samozavestno zanikuje teze prijateljev. Ko stoji še osamljen pred Bogom, je pripravljen sprejeti nadlogo brez upora:

Nag sem prišel iz materinega naročja  
in nag se povrnem tja.  
Jahve je dal in Jahve je vzel,  
bodi češčeno Jahvejevo ime! (1, 21).

Toda enostranske teze njegovih prijateljev izzovejo njegove antiteze. Job se namreč nima za pravičnega v smislu absolutnosti božjih meril (prim. 9, 15—21; 10, 14—15), temveč v smislu relativnosti človeških meril, saj govori kot človek (9, 28sl; 10, 6—7). Če lahko veliki hudodelci uživajo vse dobro na zemlji in jih torej Bog ne kaznuje, zakaj bi kaznoval njega, ko je vendar storil vse, kar je v njegovi moči, da bi mu ostal zvest? Jobova bipolarnost med božjo in človeško pravičnostjo izhaja torej iz stvarnih razmer, kjer vidi vse preveč kontradikcij,

<sup>4</sup> Prim. M. Joh. Pedersen, *Israel, its Life and Culture I-II*, London—Copenhagen 1926, 368—370; P. Humbert, *Le modernisme de Job, v: Wisdom in Israel and in the Ancient Near East presented to Professor Harold Henry Rowley*, Leiden 1969, 156 sl.

da bi lahko brez pomisleka sprejel tradicionalne teze. Človek ne more biti v istem smislu pravičen kakor Bog, zato bi naj Bog obravnaval človeka glede na njegove človeške zmogljivosti, ne pa glede na svojo absolutnost.

## 2. Dialogi med Bogom in med Jobom

Iz dialogov med Jobom in med njegovimi prijatelji je razvidno, da so Jobovi nasprotni dokazi v smislu obrambe lastne pravičnosti na sobesednike delovali vedno bolj prepričevalno. Toda v trenutku, ko so prijatelji dejansko umolkneli in tudi mladi Elihu ni mogel učinkovito poseči v spor, nastopi epifanija božje modrosti, ob kateri popolnoma umolkne tudi Job. Šele Bog popolnoma razveljavi Jobovo bipolarnost božje in človeške pravičnosti in mu razodene absolutno monopolarnost božje pravičnosti. S tem mu pokaže, da se človek v nobenem pogledu ne more pravdati z Bogom. Ko Bog Joba opozori na veličastnost in na skrivnostnost božje stvariteljske dejavnosti in s prisposodbo o morskem konju in o krokodilu poudari razdaljo med Bogom in človekom, pokaže na neutemeljenost Jobove tožbe, v kateri božjo pravičnost presoja s človeškimi merili. Od Joba torej zahteva, da prizna absolutnost in radikalno suverenost božje pravičnosti in božje modrosti.

Job zdaj ne najde na božje teze nobene antiteze. Na božji poziv za odgovor odvrne na kratko in brez pridržka: »Glej, premajhen sem, kako ti naj odgovorim? Svojo roko položim na svoja usta« (40, 4). Spoznanje ontološke razdalje med Bogom in med njim ga vodi do priznanja absolutnosti božje modrosti, pred katero človekova modrost popolnoma izgine. Iz spoznanja ontološke razdalje pa sledi tudi spoznanje moralne razdalje. Človek je v bistvu grešnik, zato ne more braniti svoje pravičnosti pred Bogom. Odločilno pa je spoznanje; absolutni gospodar vesolja je preveč skrivnosten, da bi človek lahko dojel utemeljenost ali neutemeljenost njegovega delovanja. Ko zdaj Job prekljuje svoje govorjenje v razgovoru s prijatelji in se kesa »v prahu in pepelu«, poudarja prav to, da je govoril o rečeh, ki jih ni razumel, o čudežih, ki so prek njegove sposobnosti dojemanja; zato je zdaj pripravljen poslušati le njega (prim. 42, 2—6).

S tem spoznanjem, kesanjem in spreobrnitvijo, ki nastanejo v Jobu v hipu, doseže »opravičenje«: »Gospod se je ozrl na Joba« (42,9). Božja rabsodba se glasi, da Jobovi prijatelji niso prav govorili o Bogu kakor njegov služabnik Job (42, 7). Ta skrivnostna rabsodba zastavlja pomembno vprašanje, v čem je Job bolj prav govoril o Bogu kakor njegovi prijatelji, ko je vendar celo obtoževal Boga ravno takrat, ko so njegovi prijatelji govorili o božji nepristranosti in o absolutni pravičnosti.

Ključ za razrešitev tega vprašanja je treba iskati po eni strani v običajni starozavezni teologiji o absolutni suverenosti božjih odločitev, po drugi strani v Jobovem sklepnem zadržanju, torej v njegovem kesanju in popolni predanosti božji modrosti. Vendar nam določeno oporo za razumevanje božje rabsodbe daje tudi primerjava med Jobovimi in med prvim božjim govorom (pogl. 38—39). Job dejansko v svojih govorih poudarja predvsem to, kar je osnovna misel prvega božjega govora, namreč nadčloveško razsežnost božje stvariteljske

modrosti in pravičnosti, ki uravnava tok zgodovine in prisoja človeku pravičnost popolnoma suvereno. Božje delovanje torej ni vezano na kvaliteto človekovega delovanja. Ravno v tem prepričanju je glavni razlog, da Job zanikuje absolutnost teze o vzročni zvezi med grehom in kaznijo sredi življenja. Zato Job govori polarno o rečeh, o katerih se njegovi prijatelji izražajo antitetično. Bog »pokončuje nedolžnega in brezbožnega« (9,22; prim. 12, 15. 17. 18. 22. 23). Bog ostane vedno isti. »Kdo ga more odvrniti? Kar hoče, to stori« (23, 13; prim. še 14, 18—22; 26, 5—14; 28).

Joba je od začetka zavest o božji stvariteljski vsepresežnosti in absolutni suverenosti glede uravnavanja sveta spravljala na rob obupa, ker zaradi svojih človeških meril v Bogu ni mogel videti nepristranosti in upoštevanja človekovih kakovosti. Zato so njegovi govori po eni strani polni himničnega zanosa o veličini božje stvariteljske modrosti, po drugi strani pa polni stiske, ker ne vidi, da bi Bog dovolj posegal v svetovni red in polarnosti spreminjal v utemeljene antiteze. Zdaj v viziji božjih meril sicer prav tako ne razume razlogov za takšno ali drugačno božje delovanje. Tega niti ne poskuša razumeti, ker se zaveda, da vse to presega njegove modrostne zmogljivosti. Spokojnost mu posreduje le popolno zaupanje v pravilnost božjega delovanja, tudi zdaj, ko ga ne razume. S tem je Job dospel do radikalne vere, ki je mnogokrat tudi upanje proti upanju (prim. Gen 15, 5—6; 17, 17 — Rimlj 4, 18—25). Job teoretično govori o Bogu »bolj prav« kakor njegovi prijatelji, ker do takšne mere bolj poudarja absolutnost božje modrosti kakor njegovi prijatelji, da tudi vprašanje božje retribucije popolnoma prepušča v roke suverenosti božje razsodbe, ki ne reagira nujno na vsako dobro ali slabo dejanje po načelu tradicionalne teze o vzročni zvezi med kakovostjo dejanja in med kakovostjo plačila. Toda v bistvu Bog opraviči Joba popolnoma svobodno, iz milosti, ko Job izrazi vero vanj, ki daje in jemlje življenje (prim. 1, 21).

Job govori kot individualna osebnost, vendar pomeni njegov nastop obenem vse človeštvo in je torej tipična osebnost (prim 4, 17; 7, 1. 17; 9, 2; 10, 4. 5; 14, 19; 15, 14; 25, 4; 33, 12 . . .), zato njegov primer velja kot splošnoveljavno teološko spoznanje: v trenutku, ko človek spozna neskončno razdaljo med seboj in med Bogom, torej skrajno antitetično razmerje, in se odpove svoji modrosti ter svoji pravičnosti, se mu Bog popolnoma približa in ga z opravičenjem usposobi za globlji dialog s samim seboj. Človeški maksimum je božji minimum — božji maksimum je človeški minimum. Vera in opravičenje pa omogočata, da postane božji maksimum tudi človeški maksimum po načelu participacije v božjem življenju. Samo v tej harmoniji ljubezni je možna *sinteza*, premostitev življenjskih antinomij.

## II. ANTITETIČNI PARALELIZEM

Različna stališča pri Jobu in pri njegovih sogovornikih pogojujejo različne oblike antitetičnega paralelizma. Vsi Jobovi sogovorniki, tudi Elihu (pogl. 32—37), uporabljajo posamezne primere značilnega hebrejskega antitetičnega paralelizma. Ker so Jobovi pogledi v glavnem popolnoma nasprotni njihovim pogledom, so

tudi primeri antitetičnega paralelizma večinoma diametralno nasprotje njihovih antit. paralelizmov. V Jobovih govorih srečamo tudi lep primer križajoče se antiteze, ki jih najdemo znotraj stare zaveze vzprednice samo še pri Pridigarju.

### *1. Elifaz, Baldad, Sofar in Elihu*

Struktura govorov Jobovih prvih treh sogovornikov je v bistvu precej enotna. Vsi govorijo o kazni grešnikov in o sreči pravičnih in vsi hočejo Joba tolažiti. Ker so prepričani o vzročni zvezi med Jobovo nesrečo in med njegovo krivdo, mu ne morejo nuditi druge tolažbe kakor nasvet, naj se spreobrne, da mu bo Bog lahko zopet naklonjen. Da bi bil njihov predlog čimbolj slikovit in učinkovit, navadno ravno tu uporabljajo antitetični paralelizem, ki jasno in na kratko pokaže popolno nasprotje med usodo grešnikov in pravičnih. Antitetični paralelizem se največkrat pojavlja na koncu ali proti koncu govora in učinkuje kot refren. To ne preseneča, ker je tudi sicer antitetični paralelizem postavljen navadno na začetek ali na konec kakšne večje miselne enote (npr. v psalmih). Antitetični paralelizem je pač izražanje misli, ki je nastajala morda tisočletja na osnovi izkušnje generacij in je dobila prav v tej figuri svojo več ali manj trdno obliko in dogmatično veljavo. Spričo tega postane po vsej svoji naravi modrostna sentenca, ki mora človeku nekaj dopovedati in ga nagibati k določenim ukrepom.

Prvi jasen primer antitetičnega paralelizma srečamo v prvem Elifazovem govoru, ki hoče Jobu dopovedati, da se Bog zavzema za nedolžnega človeka, zato mu svetuje, naj se obrne nanj. Bog namreč »daje dež na zemljo in pošilja vodo na polja, da bi ponižne povišal in žalostne dvignil k sreči«; on »uničuje naklepe zvutih, da njihove roke ne morejo storiti ničesar trdnega« (5, 10—12). Ta idejna antiteza, ki pa strukturalno ni dovolj jasna, vodi govornika do standardnega primera antitetičnega paralelizma:

Tako ima ubožec upanje,  
krivica pa zapre svoja usta (5, 16).

Baldad prav tako že v prvem govoru ponuja Jobu podoben nasvet. Popolno prepričanje o vzročni zvezi med nesrečo in krivdo mu narekuje stavek, da so njegovi otroci pomrli zaradi svojih grehov (8, 4). Toda Jobu bo Bog naklonil srečo, če bo zares iskal Boga in bo čist (8, 5—6). Temu sledi še modrovanje o splošni nestabilnosti hudobnih (8, 8—19), da bi toliko bolj učinkoval sicer sorazmerno medel antitetični paralelizem na koncu govora:

Glej, Bog ne zavrača brezgrajnega  
in ne podaja roke hudobnim.  
Še bo napolnil tvoja usta s smehom  
in tvoje ustnice z radostjo.  
Tvoji sovražniki se bodo odeli s sramoto  
in šatora brezbožnih ne bo več (8, 20—22).

Kot tretji govornik tudi Sofar svoj prvi govor končuje z nasvetom, naj se Job spreobrne, da mu bo Bog lahko spet naklonjen. Antitetični paralelizem je zadnja miselna enota, v kateri teza zaobsega dva, antiteza (o sovražnikih) en verz:

Svest si boš, da je še upanje,  
in boš opazil, da boš varno spal...  
Ugasnile pa bodo oči brezbožnih,  
izginilo bo zavetišče zanje  
in njihovo upanje bo le, da izdihnejo dušo (11, 18—20).

V preostalih govorih Jobovih prijateljev antitetični paralelizem ni več zastopan. Zato so toliko bolj pomembni številnejši primeri antiteze v Elihujevih štirih govorih (pogl. 32—37). Ko se dialogi med Jobom in med njegovimi prijatelji končajo in bi najbolj smiselno učinkoval takojšen nastop božje epifanije (pogl. 38—42), se kot *deus ex machina* pojavi mladi Elihu in v svojih štirih govorih brani pred Jobom predvsem božjo pravičnost, ki jo Job stavi v vprašanje, s tem da se sklicuje na svojo pravičnost. Ker je torej Elihujev osnovni namen drugačen kakor Jobovih prijateljev, so tudi njegove antiteze, vsaj v nekaterih pogledih, drugačne narave.

V svojem prvem govoru prikazuje Elihu najprej nasprotje med božjo in človeško modrostjo s tem, da poudarja, kako modrost ni privilegij starih, ampak je dar božjega navdiha, zato je je lahko deležen vsak človek ne glede na starostne meje (32, 7—8). Prepričan je, da ima božjo modrost, zato deli nauke s takšno suverenostjo, da Job sploh ne pride do besede. Že v prvem govoru na Jobovo tezo o lastni pravičnosti in o božji krivičnosti do njega (33, 8—11) odgovarja z antitezo o božji vzvišenosti nad človekovo sposobnostjo, da bi dojemal njegovo ravnanje (33, 12sl.). V drugem govoru prav tako najprej navaja Jobove besede: »Imam prav, toda Bog mi je odtegnil mojo pravico. Proti svoji pravici veljam za lažnika, brez krivde me je zadela smrtna puščica« (34, 5—6), da bi čim bolj učinkovala njegova obramba božje pravičnosti: »Naj bo daleč od Boga, da bi delal hudobno, od Vsemogočnega, da bi ravnal krivično! Ne, on vrača človeku po njegovem delu in gleda, da vsak dobi po svojem vedenju. Zares, Bog ne ravna krivično, Vsemogočni ne prevrača pravice« (34, 10—12).

V tretjem govoru na Jobov dvom o koristnosti lastne pravičnosti (35, 2—3) odgovarja z edinstvenim primerom dvojne antiteze, ki je v svojem prvem delu hkrati lep primer merizma (izražanja celote z deli, navadno z nasprotnimi pojmi):

Če grešiš, kaj mu prizadeneš,  
če je mnogo tvojih grehov, kaj mu škoduješ?  
Če si pravičen, kaj mu s tem daš,  
ali kaj lahko prejme iz tvoje roke?  
Človeku, karkšen si ti, tvoja hudobija škoduje,  
človeškemu otroku koristi tvoja pravičnost (35, 6—8).

V verzih 6—7 uporablja govornik nasprotna pojma »grešiti (ht')«// »biti pravičen (sdq)« v merističnem smislu. S tem zatrjuje, da Boga nobeno človekovo

dejanje, naj si bo dobro ali slabo, nič ne prizadene. V 8. verzu stojita ista pojma v antitetični funkciji: za človeka ni vseeno, kakšen odnos ima kdo do njega; slabo dejanje mu je resnično v slabo in dobro resnično v dobro. S tem je hkrati dosežen antitetični odnos 8. verza do predhodnih dveh verzov. Elihu podčrtuje nasprotje med Bogom in človekom s tem, ko pokaže, da Boga, ki je popolnoma drugačen kakor človek, ne moremo presojeti s človeškimi kategorijami.

Elihu hoče biti zagovornik božje pravičnosti, zato tudi on pride do dogmatičnega sklepa, da Bog človeku pravično vrača po njegovih delih (prim. 34,11), to pa v 4. govoru izraža s podobnimi antitetičnimi paralelizmi kakor Jobovi prijatelji. V 36,6 pravi:

Hudobnega ne ohranja pri življenju,  
toda ubogim pomaga do pravice.

Na podlagi tega sklepa v preroškem stilu prikazuje Jobu alternativo obljube — grožnje (36, 11—12), ki jo skoraj v isti obliki srečujemo tudi v Iz 1, 19—20: kdor bo Bogu poslušen, bo izkusil njegov blagoslov; kdor se mu bo upiral, bo hitro izginil. Elihu povezuje to alternativo s tematiko preizkušnje, zato lahko nadaljuje z novim primerom antitetičnega paralelizma, ki pokaže različno reakcijo na božjo preizkušnjo pri hudobnih in pri pravičnih:

Brezbožni se vdajajo jezi,  
ne kličejo na pomoč, ko jih vklepa.  
Njihova duša umre v cvetu mladosti,  
njihovo življenje premine med hotljivci.  
Toda trpečega rešuje z njegovim trpljenjem  
in mu z nadlogo odpira uho (36, 13—15).

Namen obeh antitetičnih paralelizmov (verzi 11—12 in 13—15) je razviden predvsem iz neposredne aplikacije na Joba v verzih 16—17: Tudi Jobu Bog z nadlogo pripravlja pot za srečo; toda s svojo obtožbo Boga si lahko nakoplje božjo kazen.<sup>5</sup> Iz te alternative že veje tudi tolažba, ne samo kritika. Osnove njegove tolažbe so vendar drugačne kakor pri Jobovih prijateljih. Elihu zaradi Jobove nesreče ne sklepa predvsem na kakršnokoli njegovo krivdo, ampak opozarja na vlogo božje preizkušnje, ki lahko človeka vodi tudi do sreče, če jo človek v zvestobi Bogu dobro prestane. Elihu odkriva torej Jobovo krivdo šele v njegovi obtožbi božje krivičnosti, ki izvira iz njegove nepotrpežljivosti v preizkušnji, in mu torej svetuje popoljšanje le glede te točke.

<sup>5</sup> Izredno težka verza 16—17 sta v komentarjih in v posameznih izdajah sv. pisma zelo različno prevedena. V pričujočem smislu ju prevaja A. Weiser, *Das Buch Hiob*, v: *Das Alte Testament Deutsch* 13, Göttingen 1968, 232; glej tudi komentar na strani 235: »Es kommt nur darauf an, dass Hiob die in seinen Leiden verborgene Retterhand Gottes spürt und sich von ihm 'locken' lässt; dann wird ihm die Ende seines Leidens zur Weite der Verheissung göttlichen Segens (V. 16). Verharrt er aber im Trotz und in der Kritik an Gott, dann wird ihn das Gericht treffen, von dem er seine Rechtfertigung erhoffen zu können meint (V. 17)«.

## 2. Job

Ker Jobovi sobesedniki izhajajo dejansko iz splošnih domgatičnomodrostnih sentenc in šele v njihovi luči presojajo Jobov položaj, mora tudi Job segati po splošno veljavnih dokazih. Izhaja sicer iz svojega položaja, vendar v nasprotnih dokazih navadno prerašča svoj primer in obravnava problem teodiceje ter tako pride do tožbe nad božjim ravnanjem. V 10, 3 postavlja Bogu celo ironično vprašanje:

Je mar dobro zate, da delaš silo,  
da zavračas delo svojih rok,  
(in) a naklep brezbožnih razsvetljuješ?

Ker Joba najbolj muči ugotavljanje, da Bog resničnih brezbožnežev ne kaznuje, ampak jim celo daje uspehe, v tem primeru lahko brez težav sklepamo na strukturo antitetičnega paralelizma s tem, da vidimo v izrazu »delo svojih rok« predvsem pravične, med katere se šteje tudi Job. Vendar zadeva tukaj ni takó preprosta. Tretji stih, ki se začne z *waw*, je namreč mogoče razumeti tako adverzativno »a, medtem ko« in torej antitetično,<sup>6</sup> kakor tudi konsekutivno »in, in s tem, in tako«. LXX ga prevaja sicer adverzativno z *de*, toda mnogi drugi kar z »in«, ki ga je mogoče razumeti predvsem konsekutivno: s tem da Bog »pravičnega« udari, daje povod hudobnim za naklepe proti njemu.<sup>7</sup> Za pravičnega Hebrejca, ki se je znašel v nesreči, je pomenilo še dodaten problem, da so hudobneži izkoristili njegov že tako beden položaj in snovali zle naklepe ter obtožbe proti njemu.

Job občuti usodno logiko sklepanja na krivdo spričo nesreče toliko bolj, ker v njegovem primeru ne gre toliko za to, da snujejo zle naklepe proti njemu hudobni nasprotniki, temveč bolj za to, ker se odvrtačajo od njega njegovi najbližji: žena, otroci in končno prijatelji. Njegovi trije prijatelji se prav zaradi te logike sprevržejo iz tolažnikov v mučitelje. Zato Job v odgovoru na Sofarjev nasvet, naj se spreobrne, da mu bo Bog lahko zopet naklonjen, uporablja v 12, 4—6 do skrajnosti priostreno križajočo se antitezo, ki izraža hkrati razočaranje nad prijatelji in nad božjim ravnanjem. Ta antiteza je ena najtežjih tekstov v Jobovi knjigi, kakor je razvidno že iz veliko različic v prevodih. LXX pa tudi Vulgata se še posebno močno oddaljujeta od masoretskega teksta. Spričo tega je toliko bolj potrebno, da antitezo razumemo kot odgovor antitetičnemu paralelizmu v sklepu Sofarjevega govora v 11, 18—20, ki ga hoče Job ovreči z diametralno nasprotnim antitetičnim paralelizmom, da v interpretaciji začutimo bolj varna tla. Masoretski tekst in kontekst narekujeta torej naslednji prevod:<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Tako Marvin H. Pope, n. d., 76; prim. tudi S. R. Driver—G. B. Gray, *The Book of Job*, v: *A Critical and Exegetical Commentary*, Edinburgh 1921 (1971) 97, ki bi pa bil pripravljen tretji kolon tudi izpustiti.

<sup>7</sup> Prim. F. Horst, *Hiob 1. Hiob 1—19*, v: *Biblischer Kommentar. Altes Testament XVI*, Neukirchen-Vluyn 1969, 154 sl.

<sup>8</sup> Prim. F. Horst, n. d., 176. 188 sl.; A. Weiser, n. d., 86. 91 sl.; Marvin H. Pope, n. d., 85 sl.

Lastnemu prijatelju moram biti v zasmeh,  
čeprav sem klical Bogu, da bi me uslišal;  
v zasmeh (jaz) pravični in nedolžni.  
Nesreči prezir! meni brezskrbni;  
udarec tem, ki jim noga že kleca.  
(A) mirno stoje šotori nasilnikov,  
mir uživajo oni, ki izzivajo Boga,  
tisti, ki (ga) jemlje Bog(a) v svoje roke.<sup>9</sup>

S tem da Job ne govori več na splošno o paradoksnih usodi pravičnih in krivičnih, ampak o samem sebi v nasprotju do »zavidanja vredne usode« hu-dobnih, daje poln izraz svoji bolečini, ki s tem doseže svoj višek. Njegovo spoznanje o popolnem nasprotju med resničnostjo in med teorijami njegovih prijateljev bi ga zdaj spričo neomajane prepričanja o lastni pravičnosti lahko vodilo v popoln dvom v božjo pravičnost in odpad od Boga. Job pa takó daleč vendar nikoli ne zaide. Zato ni namen njegovih nasprotnih dokazov o boljši usodi krivičnih kakor pravičnih v tem, da bi dokazal božjo krivičnost, temveč hoče sogovornikom pokazati, kako Bog s svojo modrostjo neskončno presega človekove pojme in predstave o božji pravičnosti. Božje pravičnosti ne moremo presojati s človeškimi merili. To je razvidno med drugim iz 26, 1—14, ki s sklep-nim antitetičnim verzom slika božjo vsemogočnost, iz 28. pogl. in iz 21, 22—26, kjer Job z vprašanjem: »Ali more kdo Boga učiti spoznanja, njega, ki sodi nebeška bitja?« najprej neposredno poudarja vzvišenost Boga nad človekom, potem pa z antitetičnim paralelizmom o različni usodi ljudi opozarja na su-vereno božje razmerje z ljudmi ne glede na njihovo vrednost (21, 23—26):

Eden umre v polni sreči,  
v globoki spokojnosti in v miru.  
Njegova korita so polna mleka,  
njegove kosti so napojene z mozgom.  
Drugi umre potrtega srca  
ne da bi okusil kakšno srečo.  
Potem oba počivata v prahu  
in črvi ju pokrivajo.

Misel, da se usoda vseh ljudi s smrtjo izravna, je Job izrazil že v tretjem pogl., v svoji tožbi nad lastno nesrečo. Toda namen in pomen te misli tam in tukaj je drugačen. V 3. pogl. si Job želi smrti, ki izravna usodo vseh ljudi: »Mali in veliki so tam enaki in suženj je osvobojen svojega gospodarja« (3, 19).

<sup>9</sup> Tekst zadnjega kolona sam po sebi ni dovolj jasen glede subjekta: Je Bog tisti, ki jemlje nasiinike v svoje roke ali obratno? Večina razlagalcev na podlagi konteksta sklepa, da so nasiiniki tisti, ki jemljejo Boga v svoje roke. S tem je poudarjena njihova predznost, izrabljanje religije v lastne namene. Takšna interpretacija zadnjega kolona bi se morda ujemala z Virgilovim stavkom *dextra mihi deus* (Eneida, X, 773), ki ga F. Horst, n. d., 189, razume kot »Vergötterung der eigenen Macht«. A. Weiser, n. d., 91 sl., naobrača kolon tudi na Jobove prijatelje: »Damit hat Hiob die Position der Weisheit an der entscheidenden Stelle getroffen, dass sie nämlich über Gott redet, in dem sie vorgibt, unter ihm zu stehen, in Wahrheit aber sich über ihn stellte.



Tukaj hoče prijateljem dopovedati, da na zemlji ni zadovoljive razporeditve človeških usod; šele smrt poskrbi za izravnavo vseh razlik. Job se torej ne sprašuje po pravični retribuciji po smrti, kajti po smrti je s človekom konec. Ta misel je najbolj nazorno izražena v antitetičnem paralelizmu v 14, 7—12 s kontrastom med drevesom in človekom:

Kajti drevo ima upanje:  
ako se poseka, se zopet pomladi,  
njegov poganjek ne preneha;  
četudi se njegova korenina v zemlji postara  
in njegov panj v prsti odmre;  
če le začuti vonj po vodi, zopet brsti  
in požene veje kakor sadika.

A kadar umre mož, je pokončan,  
premine človek, kje je potem?  
Naj iztečejo vode iz morja,  
naj usahne reka in se posuši:  
ko se je človek ulegel, ne vstane več,  
dokler ne preide nebo, se ne vzdigne,  
se ne prebudi iz svojega spanja.

Vendar to in podobno Jobovo ugotavljanje Joba ne vodi v popoln pesimizem, ker Job izhaja iz spoznanja o božji skrivnostnosti in o božji modrosti, ki vlada nad svetovnim redom. Zaupanje, ki se poraja iz tega spoznanja, Joba rešuje pred sklepom o ničnosti, do katerega vodijo sicer enaka ugotavljanja polarizacije, izravnavanja vseh po smrti v Prid 2, 14—16; 3, 19—30. Isto zaupanje ga vodi tudi v spokojno predanost v božjo modrost, ko se mu ta na koncu osebno razodene.

**Povzetek: Jože Krašovec, Antiteze v Jobovi knjigi**

Antiteza je osnovna stilistično-literarna struktura Jobove knjige in je zastopana v različnih oblikah. Najbolj izvirne so antiteze dialogov med Jobom in med njegovimi tremi prijatelji, ki Joba izživajo s svojimi apriornimi in vse preveč absolutiziranimi tezami. Nasprotja med Jobom in med njegovimi sogovorniki pa niso izražena le na splošno, ampak se veliko bolj kažejo v antitezah glede iste tematike, istih motivov in neredko tudi glede istih izrazov. Svojevrstno je prikazano skrajno »ontološko« nasprotje med Bogom in človekom v sklepni Jahvejevi epifaniji, ob kateri Job opusti upor in se popolnoma zaupa suvereni božji modrosti in pravičnosti (I. del).

Različni pogledi pri Jobu in pri njegovih sobesednikih pogojujejo tudi različne oblike antitetičnega paralelizma. Jobove sogovornike tradicionalna modrostna načela držijo le v okviru standardnega hebrejskega tipa antitetičnega paralelizma brez pomembnejših variant. Job pa zna bolj stvarno in celovito presojeti pravičnost in tudi retribucijo zna izražati: z bolj izvirnimi oblikami antitetičnega paralelizma (II. del).

**Zusammenfassung: Jože Krašovec: Die Antithesen im Ijob-Buche**

Die Antithese ist die grundlegende stilistisch-literarische Struktur des Ijob-Buches und tritt daher in verschiedenen Formen in Erscheinung. Zu beachten sind zuerst die Antithesen der Dialoge

zwischen Ijob und zwischen seinen drei Freunden, die ihn mit ihren einseitigen Auffassungen stets herausfordern. Die Gegensätze werden jedoch nicht bloss allgemein ausgedrückt, sondern konkretisieren sie sich öfter hinsichtlich derselben Themen, derselben Motive und nicht selten auch derselben Ausdrücke. Der Streit wird erst durch die Epiphanie Jahwes aufgehoben, in welcher die radikale »ontologische« Differenz zwischen Gott und Mensch unterstrichen wird (I. Teil).

Verschiedene Auffassungen der streitenden Personen bedingen auch verschiedene Formen des antithetischen Parallelismus. Angesichts der traditionellen Weisheitsgrundsätze kennen die Freunde Ijobs nur die konventionellen hebräischen Formen des antithetischen Parallelismus. Ijob findet hingegen für seine vielseitigere und realistischere Beurteilung der Gerechtigkeits- und der Retributionsfrage auch originellere Formen des Antithetischen Parallelismus (II. Teil).

#### **Résumé: Jože Krašovec, L'antithèse dans le livre de Job**

La structure stylistique fondamentale du livre de Job est l'antithèse. On l'y trouve sous des formes très variées. Les antithèses les plus originales se trouvent dans le dialogue de Job avec ses trois amis qui le défient avec des thèses par trop absolues et sans discernement. L'antagonisme entre Job et ses interlocuteurs ne s'exprime pas par des affirmations générales. Il se concrétise plutôt dans les antithèses sur le même sujet, sur les mêmes motifs, et souvent sur les mêmes expressions.

L'antagonisme »ontologique« entre Dieu et l'homme se manifeste de façon spéciale dans l'épiphany finale de Yahweh, alors que Job cesse de se révolter contre Dieu et s'abandonne tout entier à sa sagesse et à sa justice.

Les différentes formes du parallélisme antithétique sont conditionnées aussi par les différences de vues entre Job et ses interlocuteurs. Les amis de Job, en tant que tenants des principes de la sagesse traditionnelle, restent dans le cadre standardisé du parallélisme antithétique hébreux. Job, par contre, s'exprime de manière plus réaliste sur la question de la justice et de la rétribution et emploie les formes les plus originales du parallélisme antithétique.

Milan Holc OFMConv

# Nekatere družinsko pravne določbe v svetem pismu in v mezopotamskih pravnih zbirkah

## KRATICE

- AB The Anchor Bible, Garden City, N. Y.  
ANET<sup>3</sup> Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, Princeton—New Jersey 1969,  
Third edition with supplement, ed. by J. B. Pritchard.  
ATD Das Alte Testament Deutsch, Göttingen.  
AZ Srednjeasirski zakoni  
BIW Die Bibel und ihre Welt (Eine Enzyklopädie herausgegeben von Gaalyahn Cornfeld und G.  
Johannes Botterweck), München 1972.  
BZ Neobabilonski zakoni  
EZ Zakonik mesta Enšnune (v spisu tudi: Ešnunski zakonik)  
HZ Hammurabijev zakonik  
IDB The Interpreter's Dictionary of the Bible, New York 1962  
LZ Lipit-Ištarjev zakonik  
RBT X. L. Dufour, Rječnik biblijske teologije, Zagreb 1969  
ZA Zeitschrift für Assyriologie, Leipzig—Berlin

## Uvod

Bližnji vzhod, kjer živi izvoljeno ljudstvo, pozna zakon in družino kot sociološki fenomen, kot ustanovo z utrjenimi družinskimi predpisi, bodisi ustnimi ali pismenimi. Ti predpisi skupnost varujejo, ji jamčijo njen razvoj in jo postavljajo v socialno in ekonomsko življenje lastnega rodu in naroda. Zakonske določbe stopijo tudi v življenje izvoljenega ljudstva, kakor nam zorno spričuje zgodovina očakov, drugi dokumenti to dokazujejo in potrjujejo, pravni predpisi pa domnevajo.

V Izraelu obstaja poligamija (mnogoženstvo), konkubinatus in pa razveza zakona. Učenjaki danes skorajda enoglasno potrjujejo, da obstaja neka odvisnost, neposredna ali posredna, med kazuistično izraelsko zakonodajo in prvimi pravnimi predpisi Bližnjega vzhoda.<sup>1</sup>

Nič posebnega. Izrael deli s soslednjimi narodi in civilizacijami isto pojmovanje glede na socialno, ekonomsko in pravno strukturo države. Čeprav pogošamo teorijo države in prava, nam to še ne pove, da ga ni bilo. V mezolitiku

<sup>1</sup> Prim. G. E. Mendenhall, *L'antica legge orientale e biblica*, str. 106, v »Per una teologia del patto nell'antico testamento«, Torino 1972.

(ok. 10000 do 8000 pr. Kr.) se konča doba bivanja v jamah. Srpasto oblikovana rezila namigujejo na prve žetve, znaki udomačevanja živali in sledovi prvih naselij (Jericho in Jarmo) nam pa zgovorno pričajo: Človek začne bivati v skupnosti in »ubi societates, ibi ius«. Tako med prvimi pisanimi dokumenti najdemo tudi zakonsko-pravne predpise ali kratko malo pravne zbirke. Res je, da so večkrat izrečene v obliki pogojnih stavkov, vendar pa zajemajo določen dejanski stan in nanj vežejo pravno sankcijo, ki navaja posledice za kršitev ali na izpolnitev pravne prepovedi ali zapovedi.<sup>2</sup>

Človek je vedno imel oko za dobro, lepo, sveto; z druge strani pa je poskušal zavračati slabo, ostudno ter končno vse, kar bi ga utegnilo odvrniti od dobrega. Skozi stoletja je morda težil, da bi o tem kaj vedeli tudi poznejši rodovi, zato je stvari skrbno zapisoval. Takó so nastale tudi prve pisane pogodbe, med katerimi jih je veliko s kazensko problematiko, glede na družinsko pravo. Družina je del družbene strukture, zato je vedno imela pravico biti pravno zaščitená. V družbeno strukturo pa preide s posebnim dejem, ki se imenuje »poroka«, »ženitev« ali »zakon«; in ker ima ta pri vseh ljudstvih pomembno vlogo, da se človeštvo ohranja iz roda v rod, je to večkrat tema mnogih biblijskih in nebiblijskih pisanih dokumentov.

#### »Zakon« kot ustanova

Ustanovitev zakona pomeni v svetem pismu dolgo zgodovino družbenega in kulturnega razvoja. Že od začetka so menili, da pomeni zakon polnost božje volje v stvarjenju. V Stari zavezi je zakon v prvi vrsti pomenil pridobitev — lastništvo. Mož je lastnik svoje žene, kakor je npr. lastnik svojih sužnjev. Dekalog šteje ženo skupaj z drugimi dobrinami: hlapcem, deklo, volom in oslom (Ex 20, 17). Neporočena žena je vedno odvisna od svojega očeta (matere ali brata), poročena pa pripada možu in je tudi pod njegovim nadzorstvom. Mož je *bacal*<sup>3</sup> (lastnik ali gospodar) svoje žene, kot je on *bacal* hiše, polja ali gozda. Iz tega lahko sklepamo, da je vloga žene bolj pasivna kot aktivna.

Poroka je na Bližnjem vzhodu patriarhalne narave; to pomeni, da žena zapusti svojo družino in stopa v hišo svojega moža. Abraham prepove Izaku iti v Mezopotamijo, da bi tam živel (Gen 24, 5—8); in Rebeka zapusti hišo svojega brata in mater:

»In poklicali so Rebeko in ji rekli: ‚Ali hočeš iti s tem možem?‘ Odgovorila je: ‚Pojdem!‘ Tedaj so odpustili sestro Rebeko...« (Gen 24, 58—59).

Patriarhalna narava poroke je izpričana tudi v Hammurabijevem zakoniku z besedami, kot npr.: »žena, ki je stopila v hišo...« (prim. paragr. 133—136). Srednjeasirski zakoni in sveto pismo pa nam poročajo o poročenih ženskah, ki še naprej bivajo v hiši svojega očeta:

<sup>2</sup> Prim. V. Korošec, *Pregled razvoja klinopisnih prav*, (1975). Omenjeni članek še ni bil objavljen, ko mi je dal avtor kopijo.

<sup>3</sup> Za razne pomene besede *bacal*, glej: F. Zorrell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, str. 120.

»(Če), ko je žena še bivala v hiši svojega očeta, njen mož umre in ima ona otroke [bo (ona) prebivala, kjer si izbere] . . . »AZ paragr. 33.<sup>4</sup>)

Ženitna pogodba, omenjena v Gen 29, 21ss, upošteva iste navade. Jakob še naprej živi v hiši svojega tasta Labana. Gedeonova stranska žena živi s svojo družino v Sihemu (Sod 8, 31). Ko se je Samson v Tamnati poročil s Filistejko, biva ona v hiši svojega očeta in matere (Sod 15, 1). Iz tega lahko sklepamo, da so Izraelci poznali dva različna tipa poroke; enega lahko imenujemo kar patrijarhalni tip, drugi pa je tako imenovani *erēbu*<sup>5</sup> tip; če žena še naprej biva pri svoji družini, tj. v hiši svojega očeta ali matere. Kakorkoli že, pri tem se status žene bistveno ne spremeni. Ženo, ki prebiva v hiši svojega očeta, kakor tudi ženo, ki prebiva v moževi hiši, mora njen mož vzdrževati, in če jo hoče odslвити, ji mora izročiti ločitveni list.

Poroka v Izraelu, pa tudi drugje na Bližnjem vzhodu, ni bila nikoli javna skrb, pač pa zasebna zadeva, čisto privatne narave in je le včasih temeljila na pisni pogodbi. Nikakršen verski obred ni bil potreben. Ženitno pogodbo sta sklepala očeta zaročencev in ne zaročenca. Tako npr. Izak pošlje Jakoba, naj se oženi z eno od svojih sestričen:

»Izak je tedaj poklical Jakoba, ga blagoslovil in mu naročil: ‚Ne jemlji žene izmed hčera Kanaancev! Vstani, pojdi v Paden-Aram, v hišo Batuela, očeta tvoje matere, in vzemi si od ondod ženo izmed hčera materinega brata Labana‘ . . .« (Gen 28, 1—2).

V Gen 34, 4.6: Sihemov oče Hemor pride k Jakobu, da bi se z njim pogovoril za hčerko Dino. Samson vpraša očeta in mater za eno izmed hčera Filistejcev v Tamnati (Sod 14, 2—3). Juda določi Tamaro za ženo svojemu prvorojencu Heru:

»Juda je vzel za svojega prvorojenca Hera ženo, ki se je imenovala Tamara;« (Gen 38, 6)

in odloča o njeni usodi tudi po Herovi smrti:

»Judov prvorojenec Her pa je bil hudoben v očeh Gospodovih, zato mu je dal, da je umrl. Tedaj je rekel Juda Onanu: ‚Pojdi k bratovi ženi in jo vzemi za ženo kot svak, da obudiš zarod svojemu bratu! . . .‘ Nato je rekel Juda snahi Tamari: ‚Prebivaj kot vdova v očetovi hiši, dokler ne doraste moj sin Sela!‘ . . . Tamara je šla in prebivala v očetovi hiši« (Gen 38, 8ss).

V primeru, da je dekličin oče umrl, o njeni poroki odločajo bratje:

<sup>4</sup> Prim. tudi paragr. 34 s in paragr. 23 Lipit-Ištarjevega zakonika.

<sup>5</sup> Kaj pravzaprav pomeni *erēbu poroka*, ni lahko ugotoviti. L. Cagni, *Crestomazia accadica*, Roma 1971, str. 316, prevaja besedo *erēbu* z »entrare«, »subentrare«, Driver in Miles, *Assyrian Laws*, Oxford 1953, str. 134—142, govorita o poročeni ženski, ki občasno biva v očetovi hiši, to pa ne namiguje na različen tip »erēbu poroke«.

»Laban in Batuel (Rebekina brata) sta odgovorila: »Od Gospoda je to prišlo. Ne moreva ti reči ne da ne ne. Glej, Rebeka je pred teboj. Vzemi jo ter pojdi, da bo žena sinu tvojega gospoda.« ... (Gen 24, 50—51).

Pri sklepanju poroke v Izraelu ni bila potrebna pismena pogodba ali kontrakt. Pravo nasprotje temu vidimo v Mezopotamiji, pri Babiloncih; tu temelji veljavnost poroke na pismenem sporazumu. Hammurabijev zakonik to jasno določa:

»Če si je človek vzel ženo in nato ni napravil njene (pismene) pogodbe, ta ženska ni (zakonska) žena.« (HZ paragr. 128).

Popolnoma enak predpis zaslutimo že v Ešnunskem zakoniku:

»Če je človek vzel hčer (drugega) človeka, ne da bil vprašal njenega očeta in njeno mater in nato ni napravil ne ženitovanjskega obeda ne ženitne (tj. pismene) pogodbe za njenega očeta in njeno mater, (tedaj velja:) čeprav biva (hči) v njegovi hiši leto dni, (vendar) ni (zakonska) žena« (EZ paragr. 27).

»Če je ob svojem času napravil ženitno pogodbo in ženitovanjski obed za njenega očeta in njeno mater in jo je nato vzel, je (ona) žena ...« (EZ paragr. 28)

Pismeno pogodbo zahtevajo tudi Neobabilonski zakoni: »Če je človek dal svojo hčer za ženo sinu (drugega) človeka in je oče s pogodbo določil vsoto in jo dal svojemu sinu in je človek dodelil doto za svojo hčer; in sta oba med seboj sklenila pismeno pogodbo ...« (BZ paragr. 9)

V Mezopotamiji so pogodbene stranke bile tudi družine. Že omenjena paragrafa 27 in 28 ter paragraf 26 Ešnunškega zakonika dovoljujejo očetu in materi soodločati pri poroki njunega sina ali hčerke:

»Če je človek prinesel ženitno darilo za hčer (drugega) človeka, nato (pa) jo je drug — ne da bi vprašal njenega očeta in njeno mater, ugrabil ...« (EZ paragr. 26)

Hammurabijev zakonik omenja samo očeta:

»Če je človek, ki je dal prinesiti v hišo svojega tasta *biblum* (in) je dal ženitno darilo (*tirhatum*), se ozrl po drugi ženski in je nato rekel svojemu tastu: »Tvoje hčere ne bom vzel«, (tedaj) bo deklčin oče obdržal zase vse, kar mu je bil ženin prinesel (HZ paragr. 159; prim. tudi 160—161; 163 ss).<sup>6</sup>

Verjetno je v Mezopotamiji o deklčini poroki v glavnem odločal le oče; njegovo vlogo omenja že 25 paragr. Ešnunškega zakonika:

<sup>6</sup> Prim. V. Korošec, *Zakonik mesta Ešnune in Lipit-Ištarjev zakonik*, v *Razprave II* (Ljubljana 1953), str. 64, nota 7 omenja: »Na štirih ženitovanjskih listinah, ki so ohranjene izza prve babilonske dinastije, oddajajo nevesto v zakon: v HG IV, 776 (za vlade Immeruma, kakih 85 let pred Hammurabijem; prim. U n g n a d v HG III, str. 1) njen oče in njena mati; v HG III, 3 (za vlade Hammurabijevega očeta Sinmuballita) samo njen oče; v HG III, 6 (za vlade Hammurabijevega sina) njena mati, ki je Šamaševa svečenica; v HG III, 8 (za vlade četrtega Hammurabijevega naslednika) nevestina sestra v bratovem imenu.«

»Če je človek klical proti hiši svojega tasta, njegov tast (pa) ga je zavrnil in je svojo hčer da/l druge/mu, bo deklčin oče ženitno darilo, katero je prejel, vrnil dvojno«.

Paragr. 29 Lipit-Ištarjevega zakonika sicer govori v množini (v pluralu), vendar ni popolnoma jasno, kdo razen deklčinega očeta sme odločati o njeni poroki.

Pomemben dokument na našo temo tk. im. *Ploščice iz mesta Nuzi*,<sup>7</sup> katere nam postrežejo z najrazličnejšimi poročili iz družinskega življenja. Žena se kot soproga javlja v najrazličnejših vlogah, od kraljice do sužnje, od svečenice do prostitutke. Hči je pogosteje pod očetovim nadzorstvom kakor pod materinim. Oče sme ravnati s svojo hčerko po mili volji; lahko jo proda, odloča pa tudi o njeni možitvi. Včasih ta oblast preide na njene brate. Brat sme prodati svojo sestro drugemu človeku za ženo njegovega sina. Ta oblast v nekaterih primerih preide tudi na druge družinske člane. Poročena žena je skoraj vedno pod moževim nadzorstvom in njen oče nad njo nima redne oblasti, ki jo je pred poroko še izvajal.<sup>8</sup>

Težko je priti do določenega sklepa. Stvari so v različnih okoliščinah tudi različno potekale. Kakor biblična tako tudi stara orientalna zakonodaja ne pozna bilateralnih pogodb in verjetno samo skupni dogovor pri formiranju ženitne pogodbe ni zadostoval.

#### *Monogamija ali poligamija?*

»Tedaj je rekel Gospod Bog: ‚Ni dobro človeku samemu biti; naredim naj mu pomočnico, njemu primerno . . .‘ Nato je poslal Gospod Bog človeku trdno spanje; in ko je zaspal, je vzel eno izmed njegovih reber ter napolnil z mesom njegovo mesto. In Gospod Bog je naredil iz rebra, ki ga je vzel človeku, ženo ter jo privedel človeku. Tedaj je rekel človek: ‚To je zdaj kost iz mojih kosti in meso iz mojega mesa; ta se bo imenovala možinja; kajti iz moža je vzeta. Zaradi tega bo zapustil mož očeta in mater in se držal svoje žene in bosta eno telo‘«. (Gen 2, 18. 21—24)

Iz konteksta sledi, da je jahvističnemu pisatelju le enoženstvo idealni odgovor božji volji in on sam obsoja mnogoženstvo, ko njegovo poreklo pripisuje Lamehu.<sup>9</sup>

»Lameh pa si je vzel dve ženi, ena se je imenovala Ada, druga pa Sela.« (Gen 4, 19)

Vendar pa kljub božji volji in idealu enoženstva, ki ga zasledimo v Gen 2, 21—24, naletimo pogosto v svetem pismu, da si je ta ali oni vzel dve ženi

<sup>7</sup> Več o tem glej: C. H. Gordon, *The Status of woman reflected in the Nuzi Tablets*, v ZA XLIII (1936), str. 146—169; in *Nuzi*, v IDB (3. zvezek) str. 573 s.

<sup>8</sup> Prim. C. H. Gordon, *ibidem*.

<sup>9</sup> X Leon-Dufour, RBT, kol. 1550 (»ženidba«).

(1 Sam 1, 2); ali pa je poleg svoje žene imel še stransko ali sužnjo (Gen 16, 2; 30, 3; Sod 19, 1). Z drugimi besedami, mož je smel še imeti eno ali celo več stranskih žena. Jasno izraženo najdemo to v Ex 21, 10:

»Ako pa si vzame še drugo (ženo), ji ne sme kratiti njene mesne hrane, njene obleke in zakonskega občevanja z njo.«

Ideal plodnosti in želja po velikem številu otrok je skorajda zahtevala tudi mnogoženstvo. Ta želja postane počasi navada. Kralji ženitnih pogodb ne sklepa-  
pajo le iz ljubezni, ampak iz političnih ciljev.<sup>10</sup> V dobi očakov je bila navada imeti dve ali več žena. Opaža se vpliv okolja, iz katerega prihajajo. Abraham ima v začetku samo eno ženo; in ker je ta nerodovitna, si vzame še Agaro kakor mu je svetovala Saraja:

»Abrahamova žena Saraja mu ni rodila otrok; imela pa je egiptovsko dekle po imenu Agaro. Saraja je rekla Abram: ‚Glej, Gospod mi je odrekel otroke. Vzemi, prosim, mojo dekle za ženo! Morebiti dobim po njej potomstvo.‘ Abram je slušal Sarajin glas.« (Gen 16, 1—2)

V Gen 25 zasledimo ime Ketura, ki je prav tako bila Abrahamova žena (v. 1), verjetno po Sarajini smrti (Gen 23, 1—2), ter množinsko obliko stranskih žen (v. 6). Abrahamov brat Nahor ima ženo Melko (Gen 22, 23) in stransko ženo po imenu Roma (Gen 22, 24). Ezavov sin Elifaz ima poleg svoje žene še stransko ženo po imenu Tamna (Gen 36, 12). Vendar vsi ti primeri govore, da je bila le ena žena v polnem pomenu besede.

Drugi primeri presegajo te meje. Jakob si vzame sestri, Lijo in Rahelo; in vsaka mu da še po eno sužnjo: Zelfo in Balo (Gen 29, 15—30). Ezav ima tri žene in vse so na istem nivoju: Judita, hči Hetejca Beerja, Basemata, hči Hetejca Eloma (Gen 26, 34) in Maheleta, hči Abrahamovega sina Izmaela (Gen 28, 9).<sup>11</sup>

V dobi Sodnikov so stare določbe spremenjene. »Gedeon je imel sedemdeset sinov, ki so izhajali iz njegovih ledij, ker je imel mnogo žen« (Sod 8, 30) in vsaj eno stransko ženo, »ki je bila v Sihemu« (Sod 8, 31). V času monarhije imajo kralji redno več žen ali celo hareme.<sup>12</sup> Savel je imel stransko ženo, »ki se je imenovala Resfa« (2 Sam 3, 7). V 2 Sam 12, 8 beremo poročilo o Savlovi hiši in njegovih ženah, ki jih Bog po njegovi smrti daje njegovemu nasledniku Davidu. David ima v Hebronu vsaj šest žen (2 Sam 2, 3—5) in v Jeruzalemu si vzame še druge (2 Sam 5, 13; 11, 27; 19, 6). Imel je tudi stranske žene (2 Sam 15, 16; 16, 21—22; 20, 3). Knjige Kraljev in pa Kroniške knjige nam govore o kraljevskih ženah, kakor tudi o velikem številu njihovih stranskih žen ali tujk.

V Izraelu je mnogoženstvo imelo več ali manj enake posledice kakor pri drugih narodih. Največkrat je bilo nezogibno rivalstvo med dvema ženama.

<sup>10</sup> Po 2 Kron 11, 18—21 in 13, 31 kralj sme imeti toliko žena, kolikor jih je on lahko vzdrževal.

<sup>11</sup> V Gen 36, 1—5 se zdi, da imamo še en popis Ezavovih žen: Ada, hči Hetejca Eloma; Oholibana, hči Ana, sina Hevejca Sebeona; in Basemata, hči Izmaela. Skoraj ni dvoma, da so ta imena identična z imeni v Gen 26, 34 in 28, 9. Prim. E. A. Speiser, *Genesis* (AB), str. 279, op 3; G. von RAD, *Das Erste Buch Mose* (ATD), str. 281.

<sup>12</sup> Glej R. de Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*<sup>2</sup>, (Torino 1972), str. 122.



To je tudi bil glavni vzrok sovraštva, ki se je še posebej zaostri, če je bila kakšna žena nerodovitna in je ostala brez otrok.<sup>13</sup> Primeri so očitni: Ni miru med ženo in sužnjo — Saraja in Agara (Gen 16, 4—5); dekla žali svojo gospodarico, ker ji »Gospod ni dal otrok« — Ana in Fenena (1 Sam 1, 6); ali pa je nerodovitna žena zavidala rodovitni — Rahela in Lija (Gen 30, 1). Mož je tako navadno eno vzljubil, drugo zasovražil, to pa je dostikrat postavilo v krizo vprašanje nasledstva. Zaradi tega je tukaj posegla vmes določba Dt 21, 15—17, ki bigamijo prizna za zakonito:

»Ako ima kdo dve ženi, eno, ki jo ljubi, in drugo, ki je ne ljubi, pa mu rodita sinove, ljubljena in neljubljena, in je prvorojenec sin neljubljene, ne sme, ko deli sinovom premoženje v dediščino, dati prvenstva sinu ljubljene in oškodovati sina neljubljene, ki je prvorojenec.«

Popolnoma drugačno stanje najdemo v Mezopotamiji. V Sumerski pravni zbirki, ki se začne z besedami *ana ittišu*, so zbrane pravne formulacije z akademskim prevodom ob strani. Med njimi je tudi šest določb iz zakonskega prava.<sup>14</sup> Težko je sklepati neposredno, da bi bilo pri Sumercih v praksi mnogoženstvo. Tudi zaradi zelo poškodovanih besedil se nekateri strokovnjaki na splošno strinjajo, da so Sumerci poznali mnogoženstvo; tj., mož si je smel vzeti še eno ali tudi več žena.<sup>15</sup>

Izmed 21 od 39 ohranjenih določb v Lipit-Ištarjevem zakoniku najdemo štiri, iz katerih lahko sklepamo, da je mož zakonito smel imeti še eno ženo, sužnjo ali prostitutko. Omenjene določbe priznavajo pravico dediščine sinovom dveh mater, s katerima je bil oče zaporedoma oženjen (paragr. 24); pravica dediščine, če sta možu rodile otroke žena in sužnja (paragr. 25); dolžnosti moža do »javne grešnice s trga«, če mu je ta rodila otroke, njegova žena pa ne (paragr. 27); in končno primer, kaj se je zgodilo, če je bil mož poročen z drugo ženo, njegova prva žena pa ni zapustila njegove hiše:

»Če je človek obrnil svoje obličje od svoje prve žene . . ., pa ona ni zapustila (odšla iz) njegove hiše, žena, ki jo je on vzel kot svojo ljubljeno, je druga žena; on mora še naprej vzdrževati svojo prvo ženo.« (LZ paragr. 28)<sup>16</sup>

Hammurabijev zakonik<sup>17</sup> pa ima nasprotno za temelj enoženstvo; iz tega opravičeno sklepamo, da je bila babilonska družina monogamistične narave. Omenjeni zakonik dopušča možu imeti še eno ženo ali sužnjo le v nekaterih primerih:

<sup>13</sup> Prim. E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, (London 1944), str. 120, nota 1.

<sup>14</sup> Prim. V. Korošec, *Pregled razvoja klinopišnih prav*, (manuscriptum 1975), str. 3.

<sup>15</sup> Prim. B. Landsberger, *Die Serie ana ittišu* (MSL), (Roma 1931), str. 96s. Glej tudi komentar na koncu.

<sup>16</sup> Več glede na okoliščine, sistematiko in pa vsebino Lipit-Ištarjevega zakonika glej: V. Korošec, *Zakonik mesta Ešnune in Lipit-Ištarjev zakonik*, v *Razprave II* (Ljubljana 1953), str. 3-73, z bogato bibliografijo.

<sup>17</sup> Ešnunski zakonik, nekak predhodnik Hammurabijevega zakonika, dovoljuje možu poleg žene imeti še sužnjo ali pa stransko ženo. Za Ešnunski zakonik, glej noto 16.

1. Če je žena nevdržna, zanemarja svojega moža in ga javno sramoti — paragr. 141:

»Če je žena (svobodnega) človeka, ki stanuje v hiši (tega) človeka, začela odhajati z doma, počenjati nerodnosti, razdirati svoj dom, zanemarjati svojega moža, ji bodo to dokazali. Če je njen mož izjavil, da jo odslavlja, jo (s tem) odslovi. Na njeno pot (ji) ne bo dal nobene odpravnine. Če njen mož ni izjavil, da jo odslovi, (si) sme vzeti drugo žensko, ta ženska pa bo kot sužnja bivala v hiši svojega moža.«

2. Če je žena hierodula (*naditum*) in ji je zaradi opravljanja verskih obredov prepovedano roditi otroke ali pa je žena nerodovitna; če žena ni oskrbela moža z otroki, je to zadosten vzrok, da si on vzame še eno ženo ali sužnjo — paragr. 144—145:

»Če je človek vzel *naditum* (za ženo) in je ta *naditum* dala svojemu možu sužnjo, tako da mu je oskrbela otroke (sinove), če se je ta človek odločil, da vzame (za ženo) *šuetum*, temu človeku (tega) ne dovolijo, (nobene) *šuetum* ne bo vzel (za ženo).« »Če je človek vzel (za ženo) *naditum*, (ta pa) mu ni oskrbela otrok (sinov), in se je nato odločil, da vzame (za ženo) *šuetum*, (sme) ta človek vzeti *šuetum* in jo pripeljati v svojo hišo. (Vendar) ta *šuetum* ne bo enaka z (ženo) *naditum*.«

3. Če je njegova žena neozdravljivo bolna — paragr. 148: »Če je človek vzel ženo, nato (pa) je obolela za (boleznijo) *la'bum*, (in) se je mož odločil, da vzame drugo, jo (sme) vzeti. (Vendar) svoje žene, ki je obolela za *la'bum*, ne (sme) odsloviti. V hiši, ki jo je zgradil, bo bivala, tako da jo bo vzdrževal, dokler bo živela.«

Pravo nasprotje babilonske družine vidimo pri Asircih, kjer prevladuje poligamija. Ne glede na to, ali je žena oskrbela moža z otroki ali ne, je on smel sebi vzeti toliko žena in stranskih žen, kolikor je hotel. V paragr. 141 Srednje-asirskih zakonov beremo:

»Če človek želi vzeti za ženo svojo priležnico, bo v navzočnosti petih ali šestih prič izmed svojih sosedov izrekel: 'Ona je moja žena.' In ona bo tako njegova žena.«

Tudi nekateri drugi dokumenti nam jasno pričujejo, da je takratna praksa možu dovoljevala poleg »primarne« žene imeti še vsaj eno ženo ali tujko.<sup>18</sup>

Če na kratko povzamemo samo nekatere podrobnosti, lahko sklepamo, da ni kakšnih posebnih razlik med biblično in mezopotamsko zakonodajo (v teoriji in praksi) glede poligamije. Razlike vidimo le v nekaterih zunanjih podrobnostih; v Babiloniji so namreč zakoni večkrat predpisovali monogamijo, kot pravno dejstvo pa je bil priznana tudi poligamija. Manj informacij imamo iz Asirije, kjer je praksa poligamije več kot očitna. V nekaj besedah lahko rečemo, da je

<sup>18</sup> Prim. *Nuzi Akkadian Legal Documents*, ANET<sup>2</sup>, str. 219s.

poligamija na Bližnjem vzhodu (Mezopotamija in Palestina) eksistirala, četudi takoj v začetku ni bila zakonsko priznana (zgoraj omenjeni primeri v Babiloniji ter nekatera mesta v stari zavezi). Zakonodajalci so jo priznavali in tudi pravno potrdili.

### Ločitev in odslovitev

Biblična zakonodaja in izraelska praksa dovoljujeta možu, da odslovi ženo ali pa se loči od nje. Motiv zato najdemo v Dt 24, 1: »... ker je (on) našel na njej nekaj mrzkega (*cerwat dābar*).«<sup>19</sup> Tudi mnoge nebiblične pravne zbirke dajejo možu možnost odslovitve ali pa ločitve od svoje žene.

Formalnost je bila zelo preprosta. Mož je izrekel formulo, ki je bila verjetno »negativ« poročne formule. Jasno izraženo vidimo v Oz 2, 4:

»(Ona) ni moja žena in jaz nisem njen mož.«

S tem je bil zakon razrešen. Deuteronomistična zakonodaja je pozneje formalnost malo omejila. Mož je namreč odslovljeni ženi moral napisati in izročiti »ločilno listino« (*sefer keritut*), s katero »jo on odpušča (Dt 24, 1; Iz 50, 1).

Odpuščena žena se je smela zopet poročiti (Dt 24, 2); če pa se je »drugi mož naveliča, ji napiše ločilno listino, ji jo izroči v roko ter jo odslovi; ali pa njen drugi mož, ki si jo je vzel za ženo, umrje, je njen prvi mož ki jo je odslovil, ne sme zopet vzeti, da bi mu bila za ženo« (Dt 24, 3—4).<sup>20</sup> Odpuščena žena se ni mogla nikoli vrniti k svojemu prvemu možu, če se je njen drugi zakon končal z odslovitvijo ali s smrtjo njenega drugega soproga. Prav tako se taka ženska ni mogla poročiti z duhovnikom, kot je razvidno iz Lev 21, 7:

»Hotnice ali oskrunjene device naj (duhovniki) ne jemljejo za ženo; tudi od moža odslovljene žene naj ne jemljejo.«

Mož je imel v stari zavezi privilegij in pravico odsloviti svojo ženo. Le v dveh primerih je bila njegova svoboda pri tej odločitvi omejena, in sicer:

»Če si kdo vzame ženo in gre k njej, pa se je naveliča in jo obdolži hudih reči ter jo spravi v slab glas, ko pravi: 'To ženo sem si vzel; ko

<sup>19</sup> »Was mit dem Unanständigen (*cerwat dābar*) gemeint ist, wird nirgends erklärt... Weil der Ausdruck der Bibel so unbestimmt war, haben die Rabiner seine Bedeutung ausführlich und eingehend diskutiert. Die liberalere Schule Hillels liess jede Begründung gelten, so primitiv sie sein mochte, auch wenn der Gatte einfach eine andere Frau vorzog. Die strengere Schule Schammais liess nur Ehebruch oder schlechtes Benehmen als Scheidungsgrund gelten«; Prim. BIW, II, str. 492. Beseda *cerwat* navadno pomeni »nekaj kar je golo«, »nago«; npr. »golota«, »nagota« — Ez 16, 8, 36; Oz 2, 11; Gen 9, 22s; Ex 20, 26; *cerwat dābar ima po Fr. Zorrell-u* metaforičen pomen in izraz prevaja s »aliquid ignominiosum«, »foedum«; Prim. *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, (Roma 1968), str. 627.

<sup>20</sup> V Oz 2—3: »... si tratta della stessa donna ripudiata e ripresa, non cade sotto questa legge, perché essa nel frattempo non s'era risposata ma prostituita.« Vzporedno s tem zakon ni apliciran v primeru Davida in Mihole: 1 Sam 18, 20—27; 25, 44; 2 Sam 3, 13—16 »kajti David je ni odpustil« (odslovil). Prim. R. de Vaux, *Le istituzioni dell' Antico Testamento*, (Torino<sup>8</sup> 1972), str. 45.

sem se ji pa približal, je nisem našel več device,<sup>21</sup> naj vzameta oče in mati mlade žene znamenje devištva mlade žene in prineseta k mestnim starešinam k vratom. Oče mlade žene naj reče starešinam: »Svojo hčer sem dal temu možu za ženo, pa se je je naveličal. Glejte, obdolžuje jo hudih reči, ko pravi: tvoje hčere nisem našel več device. Toda tu je znamenje devištva moje hčere« ... Nalože naj mu globo sto srebrnih seklov in jo dajo očetu mlade žene, ker je spravil v slab glas izraelsko devico. Mora jo imeti za ženo in vse svoje žive dni je ne sme odsloviti« (Dt 22, 13—19);

in:

»Če kdo dobi devico, deklico, ki ni zaročena, in jo zgrabi in je pri njej, pa ju zasačijo, mora dati, kdor je bil pri njej, dekličinemu očetu petdeset srebrnih seklov in jo imeti za ženo. Ne sme je odsloviti vse svoje žive dni« (Dt 22, 28—29).

Ločitev in odslovitev pozna tudi mezopotamska zakonodaja. Sumerski zakoni so dopuščali možu odsloviti ženo, kadar si je on to zaželel. Izrekel je formulo: »Ti nisi več moja žena,« plačal določeno vsoto — pol mine srebra<sup>21</sup> — in zakonska zveza je prenehala. Po »eno mino srebra za prvo ženo« (paragr. 6) in »pol mine srebra za vdovo« (paragr. 7), ki jo mož odslovi, predpisujejo tudi Ur-Nammujevi zakoni.

Neke vrste ločitve ali odslovitev predvideva tudi paragr. 27 Lipit-Ištarjevega zakonika. Paragraf namreč določa pravni status žene »od katere je mož obrnil svoj obraz« in si je poiskal drugo. Če njegova prva žena ni odšla iz hiše in se je njen mož že odločil za drugo, je on dolžan skrbeti za svojo bivšo ženo. Skupaj s paragrafom 59 Ešnunskega zakonika ta določba možu le dovoljuje odslovitev ali pa ločitev od svoje žene. Nadaljnja vsebina določbe ni povsem znana, delno zaradi poškodb na besedilu, delno pa zaradi jezikovnih težav.<sup>22</sup>

Hammurabijev zakonik nekoliko to določbo dopušča, vendar z razliko, da možu ni bilo dopuščeno odsloviti bolne žene. Smel je vzeti drugo, bolna pa je bivala v njegovi hiši in on je bil dolžan zanjo skrbeti (HZ paragr. 148). V nasprotnem primeru jo je smel odsloviti, s tem »da ji je dal toliko srebra, kolikor je bilo njeno ženitno darilo« (*tirhatum*). Če je bil mož kmet (*muškenum*), je zadostovala tretjina mine srebra, če ženitnega darila ni bilo, pa ena mina srebra kot odpravnina (HZ paragr. 138—140).

V zakoniku je vrzel, kar zadeva odslovitev »prve« žene, če je ta možu rodila otroke. Iz nekaterih ženitovanjskih pogodb moremo sklepati, da je lahko tudi tako ženo odslovil. Ločitvene klavzule namreč določajo, kakšno vsoto je mož plačal, če je odslovil svojo ženo:

»Waradkubi pa lahko vedno reče svoji ženi Sabitum: »(Ti) nisi moja žena.«  
Odehta naj njen ločitveni denar, tretjino mine srebra.«<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Prim. *Mesopotamian Legal Documents*, ANET<sup>3</sup>, str. 219.

<sup>22</sup> Glej V. Korošec, Zakonik mesta Ešnune in Lipit-Ištarjev zakonik, v Razprave II (Ljubljana 1953), str. 70.

<sup>23</sup> Glej ANET<sup>3</sup>, str. 544.

Hammurabijev zakonik v točki 141 dovoljuje možu odsloviti svojo ženo tudi v primeru, če je ona »začela odhajati z doma, počenjati nerodnosti, razdirati svoj dom in zanemarjati svojega moža.« Mož v tem primeru ni dolžan dati odpravnine (*uzubbûm*).

Medtem ko Sumerske in Babilonske pravne zbirke možu nalagajo plačati določeno vsoto kot odpravnino za odslovljeno ženo, Asirski zakoni tega ne nalagajo. Mož, ki odslovi ženo, ji ni dolžan dati ničesar na pot:

»Če človek želi odsloviti svojo ženo, če je njegova volja, ji lahko da nekaj, če pa to ni njegova volja, ni dolžan dati ničesar; ona bo odšla praznih rok« (AZ paragr. 37).

Zakonik ne govori o doti. Verjetno je mož vzel, kar je bilo njegovega, in žena, kar je bilo njenega. In kakor v Asiriji, tako tudi v Izraelu možu, ki je ženo enkrat odslovil, ni bilo potrebno misliti ter skrbeti za njeno prihodnost.

### Sklep

Analizirali smo nekaj pomembnejših določb v stari zvezi ter pravnih zbirk bližnjega vzhoda, kar zadeva ženitne predpise in njihov razvoj skozi stoletja. Seveda pri tem ostane še mnogo stvari nedotaknjenih, tudi nejasnih; težko je namreč izreči dokončno sodbo glede na razsežnosti, meje in okoliščine, v katerih so določbe nastajale.

Primeren faktor je vsekakor, da je pri študiju te vrste potrebno upoštevati socialne in ekonomske razmere, v katerih je izraelska in vzporedno družina na Bližnjem vzhodu nastajala. Pred očmi je potrebno imeti njeno dolgo zgodovino ter njen kulturni ambient. Ne smemo pozabiti tudi religioznega dejavnika, ki je v tem procesu interveniral, vplival in pomagal pri končni usmeritvi.

V svetopisemski tradiciji sta izraelska in tudi stara orientalna družina patriarhalnega značaja. Za prvo dobo te tradicije (Abraham in Izak) najdemo vzporednice v Hammurabijevem zakoniku (ok. 1700 pr. Kr.) in v nekaterih pogodbah iz mesta Nuzi<sup>24</sup> v Mezopotamiji, od koder izhaja Abrahamova rodovina. Mož sme vzeti še eno (stransko) ženo v določenih okoliščinah; (sterilnost prve žene, zanemarjanje dolžnosti, bolezen...). Vrh tega si mož lahko vzame še sužnjo ali konkubino, kot npr. Abraham Keturo (Gen 25, 1—5). So tudi primeri, da si kdo vzame več žena ali stranskih žen. Jakob ima dve ženi in dve dekli (Gen 29, 15—30). To navado vidimo tudi v zbirki asirskih zakonov (proti koncu drugega tisočletja pr. Kr.).

V dobi sodnikov sme mož imeti dve ženi (1 Sam 1, 2) in »poglavar«, kot npr. Gedeon, po več žena (Sod 9, 2—5). V času monarhije nam sveto pismo poroča o »kraljevskih haremih« (1 Kralj 11, 2—3; 2 Kralj 10). Tudi zunaj Izraela kralji povzemajo iste navade. »Haranske listine« naštevajo več mož z dvema ženama.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Prim. nota 18.

<sup>25</sup> Prim. C. H. W. Johns, *An Assyrian Doomsday Book*, str. 64.

Kar se tiče pogodbenih strank, vidimo, da ima deklica navadno svojega »varuha« (v večini primerov dekličin oče ali brat) na eni strani in po možnosti novega varuha (mož) na drugi strani. Oseba, pod čigar oblastjo je mlada žena, jo lahko vzame, da bo žena njemu, ali pa jo predestinira za ženo kateremu od svojih sinov. S transakcijo postane deklica žena oziroma snaha.

Dokumenti, ki smo jih videli, posvečajo veliko prostora ločitvi in odslovitvi. Niti biblična niti stara orientalna ali bližnjevzhodna zakonodaja ni menila, da bi bil zakon neločljiv. Ta praksa je obstajala, čeprav vemo skoraj zanesljivo, da je bil v začetku zakon neločljiv. Zakonodajalci so pri proklamaciji ali promulgaciji nekega zakona imeli ne male težave. Praksa, da je možu dovoljeno odsloviti ženo, je bila v navadi.<sup>26</sup> Skorajda zakonodajalcem ni preostalo drugo kot navado dovoliti in jo z zakonom odobriti. Zanimivo pa ostane, da so se vsi zakonodajalci, razen pičlih izjem, za odslovljeno ženo zavzemali in ji tudi z zakonom določiti vse potrebno za njeno prihodnost od njenega bivšega moža. Mož je bil skorajda vedno dolžan povrniti vse, kar je njegova bivša žena prinesla iz očetove hiše.

Videli smo nekatere od mnogih predpisov, ki zadevajo staro vzhodno in biblično zakonodajo ter njen odnos do družine kot osnovne celice človeške družbe. Gotovo je še mnogo nejasnosti, nekaj zaradi močno poškodovanih besedil, nekaj pa zaradi jezikovnih in slovničnih težav. Smemo upati tudi na nova odkritja (kot npr. Tell Mardik = Ebla v Siriji), ki bodo gotovo vnesla več luči na doslej še temna mesta. S pomočjo novih dokumentov bo gotovo obogateno ne samo naše znanje o družini v Palestini in na Bližnjem vzhodu, temveč tudi o drugih institucijah in navadah posameznih rodov in narodov, ki so vplivali na formacijo izvoljenega ljudstva.

**Povzetek: Milan Holc ofm conv., Nekateri družinske pravne določbe v svetem pismu in v mezopotamskih pravnih zbirkah**

<sup>26</sup> Avtor analizira nekaj pomembnejših določb v stari zavezi in v pravnih zbirkah Bližnjega vzhoda o ženitnih predpisih in njihov razvoj skozi stoletja. Iz tega je razvidno, da je bila izraelska kot tudi stara bližnjevzhodna družina patriarhalnega tipa, kjer je bilo v navadi mnogoženstvo in ločitev ali odpustitev dovoljena.

**Zusammenfassung: Milan Holc ofm conv., Einige familienrechtliche Bestimmungen in der Heiligen Schrift und in den Rechtssammlungen Mesopotamiens**

Der Verfasser analysiert einige wichtigere Bestimmungen im Alten Testament und in den Rechtssammlungen des Nahen Orients, welche die Ehe betreffen, und ihre Entwicklung durch die Zeit. Daraus ersieht man, dass die Familie in Israel wie im alten Nahen Orient patriarchalisch war; der Brauch der Polygamie war allgemein; die Ehescheidung und Entlassung der Frau waren erlaubt.

**Résumé: Milan Holc ofm conv., Quelques dispositions de droit familial dans l'Écriture Sainte et dans les recueils de lois mésopotamiens**

L'auteur passe en revue quelques unes des dispositions les plus importantes sur le droit familial dans la Bible et dans les recueils de lois mésopotamiens. Il apparaît que la famille israélienne est de type patriarcal, où la polygamie est coutumière et le divorce legal.

<sup>26</sup> Prim. Mt 19, 8: »Mojzes vam je zaradi vaše trdosrčnosti dovolil ločiti se od svojih žena, od začetka pa ni bilo tako.«

## Stališče kristjana do prikazovanj v luči teologije

(s posebnim ozirom na prikazovanja Brezmadežne)

1. Stališča katoličanov do prikazovanj so zelo različna.\* Meji sta dve skrajnosti: Nekateri — vsaj praktično — vsa prikazovanja v celoti odklanjajo kot prevaro ali tvorbo duševne bolezni; vizionarna oseba vselej ali vara ali je duševno bolna. Navadno gre pri tem zadržanju za skrit vpliv racionalizma, ki priznava le dogajanje v mejah in po zakonih narave ter vsak preknaravni poseg v življenje posameznika in družbe zavrača. Da je to skrajno stališče nekrščansko, je jasno; krščanstvo samo je bistveno vdor nadnarave v naravo, torej vdor nekega sveta, ki je izven mej narave, nad njo, v ta svet.

Drugim so prikazovanja edino torišče njihovega verskega življenja; vse, kar je v njih verskega, se osredotoči v prikazovanja: željno jih iščejo, jim takoj, vselej in v celoti verjamejo, — se krčevito oprimejo obljub, ki jih prikazovanja vključujejo, — morda zunanje vpeljejo v svoje življenje kakšno nabožno vajo, ki jo prikazovanje nasvetuje, — a se dejansko ustavijo povsod, kadar prikazovanja zahtevajo resnično odpoved sebi, posebno notranjo. V dnu bežijo pred križem. Hoteli bi s čudeži, izrednimi pojavi mimo križa. Bodoče kraljestvo, ki ga prikazovanja obljublja, si predstavljajo kot kraljestvo brez križa in boja; nekako tako, kot si je večina Judov stare zaveze predstavljala bodoče Mesijansko kraljestvo. Njihovo življensko vodilo torej ni predvsem *javno* razodetje, ki ga razlaga Cerkev in se osredotoča v križ, temveč prikazovanja, ki si jih skušajo prikrojiti v sredstvo za beg pred križem. Za primer: Cerkev, ki jo vodi Sv. Duh, jim je po svojem rednem učiteljstvu že ponovno priporočila molitev rožnega venca; a vsa ta priporočila so bila pri njih zastonj; ko pa slišijo, da se je nekje otroku, čigar duševno in nravno stanje nič ne poznajo, prikazala Marija ter priporočila molitev rožnega venca, vse brez pridržka verjamejo in se med drugim takoj poprimejo tudi rožnega venca; druga stvar je, kako ga molijo in koliko resnično poskušajo priličiti svoje življenje skrivnostim, ki jih — ali bi jih vsaj morali — premišljevati. Da je tudi ta skrajnost nekrščanska, je jasna: kristjan mora graditi svoje življenje predvsem na temelje *javnega* razodetja, ki se je končalo s smrtjo zadnjega apostola in ga razlaga Cerkev. In to razodetje oznanja za zemeljsko življenje predvsem križ: »Če hoče kdo hoditi za menoj, naj se odpove sam sebi in vzame vsak dan svoj križ ter hodi za menoj« (Lk 9,23). In ta

\* Prispevek je iz zapuščine pokojnega profesorja Truhlarja. Prepričani smo, da bo koristno branje za mnoge.

pot križa je v glavnem vsakdanja, tiha, brez vidnih izrednih posegov od nadnaravnega sveta.

Med tema skrajnostma — med racionalističnim odklanjanjem vsega preknaravnega in neurejenim seganjem po vsem izrednem — so bolj umirjena stališča, a še vedno neka dvojnost v njih: Nekateri so za prikazovanja teže pristopni, zelo oprezni, bolj zaprti, — z latinsko besedo — rezervirani; drugi so za prikazovanja lahko pristopni, odprti zanja in jim dajejo v svojem življenju precej vidno mesto. Za ta vmesna stališča nam tu predvsem gre. Kaj govori s teološkega vidika za prvo, kaj za drugo stališče?

2. Za prvo stališče govori najprej spoznanje, da gre pri prikazovanjih lahko — če ne za hoteno prevaro — za slepilo, — da je to, kar vizionar zre in sliši, lahko tvorba njegovega lastnega duševnega sveta, — projekcija zavestne ali podzavestne duševne vsebine navzven. To se lahko zgodi tudi pri osebi, ki drugače daje videz popolnega duševnega ravnotežja: kajti duševne motnje se lahko omeje na en sam sektor duševnega življenja, npr. na razmerje duše do Boga, na področje verskega doživljanja; v vseh drugih smereh je življenje take osebe lahko popolnoma normalno. Tudi *svetost* življenja ne obvaruje nujno pred takimi slepili. Kar papež Benedikt XIV. v svojem delu »De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum canonizatione« (4 zv., 3. izd., Romae 1747—49), ki služi že 200 let za osnovo procesov beatifikacije in kanonizacije, izrecno poudarja, in navaja besedilo Nikolaja Łęczyckega (Lancicius) S. J., ki se glasi: »O tem / namreč o tem, da se lahko tudi svete osebe glede videnj motijo / ni najmanjšega dvoma; to vedo izvedenci in izpričujejo verodostojne cerkvenozgodovinske listine; lahko bi navedel nekatere osebe, ki jih je apostolski sedež s svojimi odloki razglasil za svete, a so v ekstatičnih videnjih govorile in pisale stvari, pomešane z velikimi halucinacijami in jih zato Cerkev ni dovolila natisniti« (BENEDICTUS XIV, o. c., lib. III, cap. 53, n. 17). Ne vem, koga je imel Łęczycki v svojem tekstu pred očmi. A so znana marsikatera slepila v videnjih sv. Hildegarde (prim. njeno delo »Scivias« ali »Physica«; ML 197), sv. Elizabete iz Schönau (prim. BOLLAND., Acta Sanctorum, 18. iun., S. Elisabeth a Schönau, in ibd., 21. oct., S. Ursula, Commenet. praevious, n. 27), itd., do novejših časov, do sv. Katarine Labouré in drugih (prim. k vsemu POULAIN A., Grâces d'oraison, cop. 21 in BENEDICT. XIV, 1. c.). Videnja različnih oseb (o življenju Jezusovem, Marijinem . . .) si včasih nasprotujejo, — včasih je eni sveti osebi razodeto, da se je druga v videnjih motila . . . (prim. ZAHN J., *Einführung in die christliche Mystik*, 3.—5. Aufl., Paderborn 1922, paragr. 41). In vendar so navadno vse do kraja prepričane o pristnosti *vseh* lastnih videnj. Treba je le slišati, v kakšnem tonu preti npr. sv. Hildegarda vsakemu, ki ne bo verjel njenim razodetjem (prim. *Scivias*, lib. III, visio 13; ML 197, 737—738) in v kakšnem tonu zahteva npr. sv. Elizabeta iz Schönau, naj vesoljna Cerkev posluša njena videnja, ki da niso ženska slepila (figmenta mulierum), temveč glas Boga Očeta vsemogočnega (BOLLAND., Acta Sanctorum, 18. iun., *Vita*, n. 106).

Slepila so torej v svetih osebah možna. Zato je zgrešeno takole sklepati: »Gre za osebo, ki je ponižna, poslušna, polna dejavne ljubezni do bližnjega itd.; torej je videnje, za katero zatrjuje, da ga je imela, pristno«. Tiste med svetnice prištete osebe, o katerih govori navedeno delo Benedikta XIV., so bile gotovo ponižne, poslušne, polne dejavne ljubezni . . . — drugače bi ne bile prištete



med svetnice — in so vendar — kot pravi besedilo »v ekstatičnih videnjih govore in pisale stvari, pomešane z velikimi halucinacijami«.

Zato Cerkev strogo loči svetost osebe in njena prikazovanja ter podobne izredne pojave. S tem da razglasi svetost božje služabnice, še ne potrjuje prisotnosti izrednih pojavov v življenju tiste osebe. To je Cerkev javno izrekla v procesu sv. Gemme Galgani. Z odlokom z dne 29. nov. 1931 je potrdila njene heroične kreposti, a izrečno dostavila: »s tem odlokom pa ne izrekamo nobene sodbe o preknaravnih karizmah služabnice božje, kar Cerkev nikdar ne dela« (AAS XXIV — 1932 —, p. 57). Mišljene so stigme, videnja in drugi izredni pojavi sv. Gemme.

Toda ali ni Cerkev vsaj nekatera prikazovanja potrdila s svojo avtoriteto, npr. prikazovanja Brezmadežne Bernardki v Lourdes? Obredni kongregaciji so zastavili tole vprašanje: »Ali je apostolski sedež prikazovanja in razodetja [v Lourdes . . .] potrdila«. Odgovor: »Apostolski sedež jih ni ne potrdil ne odklonil ali obsodil, temveč samo dopustil, tamquam pie credendas fide solum humana« (DE GUIBERT J., *Documenta ecclesiastica perfect.*, Romae 1931, n. 1005), tj. Cerkev dopušča, da jih imajo verniki v svoji pobožnosti za pristna, kolikor so človeško izpričana in dokazana.

Toda ali ni Cerkev uvedla praznika prikazovanja Brezmadežne v Lourdes (11. febr.) in ga obdala s svojim bogoslužjem, ki ima za podlago božjo, nadnaravno vero (fides divina)? Kako more biti predmet bogoslužja nekaj, kar ne spada v območje »fidei divinae«; saj velja načelo »lex orandi lex credendi«! Razlikovati je treba med absolutnim in priložnostnim (okazionalnim) predmetom bogoslužja: Na praznik Lurške Matere božje je absolutni predmet brezmadežno spočetje Marije, priložnostni predmet pa prikazovanja Bernardki v Massabielle. Cerkev brez pridržka zatrjuje absolutni predmet; le zanj zahteva »božjo vero«. Za priložnostni predmet zahteva le »človeško vero«, tolikšno, kolikor je zanj osnove v zgodovinskih dejstvih (prim. SEMPE L., *A propos d'un Congrès sur la stigmatisation*, v »Messager du Coeur de Jésus 77 (1937), p. 288—289. Poleg tega BENEDICTUS XIV, o.c., lib. I, cap. 43, n. 13).

Toda ali niso vsaj čudeži, ki se gode na kraju prikazovanj, dokaz pristnosti razodetij? Samo po sebi še ne; le če jih kdo vrši izrečno v namenu, da bi z njimi dokazal pristnost prikazovanj, tako da so formalno »ad probandam genuinitatem apparitionum«, tj. formalno za dokaz pristnosti prikazovanj. Kot more Bog s čudežem potrditi delno resnico, ki jo vključuje lažno razodetje (prim. TROMP S., *De revelatione christiana*, Roma 1933, p. 102), tako more s čudežem poplašati vero in zaupanje, ki ga krščansko ljudstvo izraža na kraju domnevnih prikazovanj, tudi če pristnih prikazovanj ni bilo. Sv. Bernardin iz Sijene pripoveduje v svojem čudovitem jeziku naslednjo zgodbo: V družini imajo otroka, starega nekaj mesecev. Oče je zdoma. Odide tudi mati. Ob otroku v zibelki ostane le pes, z imenom Bonino. Priplazi se velika kača in hoče otroka požreti. Pes se zažene vanjo in jo v trdem boju zmaga. Zibelka se je v boju prevrnila. Oče se vrne, vidi zibelko prazno, okrvavljen gobec psa, in misli v prvem hipu, da mu je pes otroka usmrtil. V razburjenju zagradi za gorjačo in psa na mestu ubije. Potem se približa zibelki, vidi, da je otrok živ. V kotu zagleda poginulo kačo. Takoj razume, da mu je pes obranil otroka. Prevzame ga globoka žalost in kes, da je psa ubil. Pripravi mu veličasten pogreb, postavi nagrobni spomenik, in da

vklesati vanj ime Boninforte. Leta potekajo. Žene, ki prihajajo na grob, ne vedo več, kdo je v njem pokopan, mislijo, da gre za človeško truplo, pomolijo na grobu; počasi se Boninforte spremeni v *San Boninforte*, žene zaupno poklekajo na grob, in glej — prično se goditi čudeži; a Boninforte je bil vendarle pes. Tako sv. Bernardin iz Sijene. Ne gre za to, ali je zgodba izraža; in misel je: Bog more češčenje svetnika in zaupanje vanj poplačati s čudežem, čeravno kdo v zmoti to zaupanje obuja ob kom, ki ni svetnik (prim. COLOMBO J., *Apparizioni e messaggi divini nella vita cristiana*, v »La Scuola Cattolica« 76 (1948), p. 274—275).

Ali ne zahteva po vsem tem krščanska krepost modrosti — *prudentiae* — previden odnos do prikazovanj?

b) Drugo, kar govori za veliko umirjenost do prikazovanj, je spoznanje, da so vsa prikazovanja nekaj prav neznatnega v primeri z onim velikim prikazanjem, ki nosi ime *Učlovečenje Sinu božjega*, z vsem, kar je z Učlovečenjem v zvezi: z razodetjem nevidnega nadnaravnega sveta, odrešenjem . . . »In Beseda je meso postala in med nami prebivala, in videli smo njeno slavo . . ., polno milosti in resnice« (Jn 1, 14). Po tem prikazanju mora kristjan predvsem segati, po *njegovi* resnici, po *njegovi* milosti. Kot to misel tako lepo razvije sv. Janez od Križa: Nebeški Oče takóle govori kristjanu, ki neurejeno išče videnj, razodetij, prikazovanj, pa pri tem pozablja na veliko razodetje — Učlovečenje: »Saj sem ti že vse izrekel v svoji Besedi, ki je moj Sin, in zdaj ti nimam drugega in boljšega razodeti . . . On je vsa moja beseda in odgovor, je vse moje videnje in vse moje razodetje . . . če sem v davnini [stare zaveze] govoril, je to bilo, da sem obljubljal Kristusa; in če so se ljudje obračali name, je bila to prošnja, naj jim dam Kristusa, — je bilo to upanje v Kristusa, ki naj bi v Njem vse našli . . . Če pa se ti *zdajle* [v novi zavezi] obračaš name, naj ti govorim, naj se ti razodevam . . ., ali ne zahtevaš s tem, naj ti vnovič dam Kristusa, ali nekaj, kar je več kot On; ali ne kažeš s tem, kako slabotna je tvoja vera v vse, kar ti je že dano . . .« (*Subida*, lib. II, cap. 22, n. 5; *Obras* (ed. Silverio) II, p. 184—185).

c) Tretje, kar vnaša v stališče kristjana do prikazovanj neko zadržanost, je spoznanje, da je nadnaravna resničnost, nadnaravno dogajanje v tem zemeljskem življenju veliko nevidno, da nam ni dano v *gledanje*, temveč v *vero* (prim. 1 Kor 13, 9—12). Le malo je v nadnaravnem dogajanju za naše oko izrednega: Bog se je učlovečil »dum medium silentium tenerent omnia«, »ko so bile vse stvari pogreznjene v najgloblji molk« (Dom. in oct. Nativitatis, Intr.; po Knjigi Modr., 18, 14—15). Odrešenje je bilo na zunaj eno izmed križanj tistih časov. Po vstajenju se Kristus ni prikazal svojim sodnikom, jim ni stavil svojega vstajenja v dokaz za resničnost svojega nauka, ni prirejal zmagoslavnih pohodov. Apostoli so oznanjali »življenje s Kristusom skrito v Bogu« (Kol 3, 3). Cerkev, ki v njej polje božje življenje in jo oživlja Sv. Duh, je v svojem zunanem izrazu človeška družba. Kristjan živi svoj *mysterium*, svojo krščansko skrivnost, v temi vere. Sredstva nadnaravnega življenja so na zunaj tako skromna: vidna zakramentalna znamenja, slabotnost človeške besede, ki naj oznanja evangelij . . . Cilj nadnaravnega življenja je neviden: »Čakamo posinovljenja, odrešenja svojega telesa. Za to upanje smo bili namreč rešeni. Upanje pa, ki se vidi, ni upanje. Kajti, kar kdo vidi, čemu bi to še upal? Če pa upamo, česar ne vidimo, pričakujemo v potrpežljivosti« (Rim 8, 23—25). Nadnaravna resničnost nam je torej

dana v *vero*. Gledanje nam je prihranjeno za prihodnje življenje. A zato nadnaravna resničnost ni nič manj živa: Marija je naša dobra Mati, je Srednica, je Brezmadežna, je že zdaj tudi s svojim telesom v nebeški slavi, naj se nam kot taka prikazuje ali ne. Prikazovanja so samo zunanji, vidni izraz tega, kar tudi izven prikazovanj in brez njih obstoji in je po veri v naši posesti. Lepo pravi P. Gabrijel od sv. Marije Magdalene: »Skrivnostno, iz milosti potekajoče zedinjenje s Kristusom, je neprimerno več vredno kot pa videnje, v katerem Kristus poda duši prstan neveste. Videnje simbolizira, predstavlja, izrazi zedinjenje; milost ga ostvarja« (GABRIELE A S.M.M., *Visioni e rivelazioni nella vita spirituale*, Firenze 1941, p. 165).

d) Končno nas nagiba k neki zadržanosti v stališču do prikazovanj misel, da je pravkar omenjeno nevidno občevanje nadnaravnega sveta z nami nekaj stalnega: odrešenje stalno učinkuje na nas, je s svojim vplivom stalno v nas, — Cerkev stalno prevaja iz odrešenja potekajočo nadnaravno moč v ude skrivnostnega telesa Kristusovega, — učinki svetega krsta — mislimo na neizbrisno krstno znamenje, *character baptismalis* — nas stalno vežejo z nadnaravnim svetom; dočim so prikazovanja nekaj prehodnega in hkrati nekaj zelo redkega.

3. A ta previdnost in zadržanost ne sme preiti v orisano racionalistično stališče do prikazovanj.

a) Prvič so vsaj nekatera prikazovanja zagotovo pristna. Saj priča za to božja beseda. Sv. pismo navaja npr. prikazanje Gospoda v plamenu ognja iz srede grma, ki gori, a ne zgori (Exod 3, 2); Bog govori Samuelu (1 Samuel 3, 3—10); Bog se razodeva v videnjih prerokom: Izaiju (Iz 6), Ezehielu (Ezech 8—11), Danielu (Dan 7—12), drugim . . .; Mariji se v oznanjenju prikaže nadangel Gabriel (Lk 1, 26 sl.); ob Jezusovem rojstvu je spet angel, ki oznanja pastirjem veselje, in množica nebeške vojske, ki poje slavo Bogu na višavah (Lk 2, 9—15); ob Jezusovem spremenjenju na gori se prikažeta Mozes in Elija, in Oče govori iz oblaka: »Ta je moj ljubljeni Sin . . .« (Mt 17, 1—9) . . . Ali je torej pravilno stališče kristjana, ki ima vsaj podzavestno, vsakega vizionarja in vsako vizionarko za duševno bolno osebo? Ali ni bil tudi Jezus »vizionar« in Marija »vizionarka«?

b) Prikazovanja imajo torej svoje mesto v nadnaravni ekonomiji. Oglejmo si to mesto pblizhe!

Bog je Emanuel, tj. Bog z nami. Z nami, *ljudmi*. Z ljudmi, ki nimajo zgolj čisto duhovnih sil, ampak tudi telo, čute, domišljijo . . ., z ljudmi, ki vidijo, slišijo . . . Da bi odrešil človeštvo, Bog ni posegel vanj zgolj duhovno, ampak se je učlovečil. Kako se je te človeške bližine druge božje osebe zavedal sv. Janez Evangelist!: »Kar je bilo od začetka, kar smo slišali, kar smo s svojimi očmi videli, kar smo gledali in so naše roke tipale . . ., večno Življenje, ki je bilo pri Očetu in se nam je razodelo . . ., oznanjamo tudi vam« (1 Jn 1, 1—3). Kristus je ustanovil vidno Cerkev, v njej odprl vidne vire nevidne milosti — svete zakramente . . . Ali ni v smeri te dobrote božje, ki se želi približati človeštvu po človeško, tudi mesto prikazovanj? Bog dobro ve, kako je naša vera slabotna, v kolikšno pomoč nam je, če moremo tudi videti, slišati, otipati to, v kar moramo vedno verovati. Bog se je resda učlovečil v čisto navadnih razmerah, a so vendarle angeli oznanjali njegovo rojstvo in je zvezda vodila modre z vzhoda k Novorojencu. Odrešenje je resda bilo eno izmed križanj tistega časa, a je

vendarle ob Jezusovi smrti »po vsej zemlji nastala tema do devete ure. Sonce je otemnelo in v templju se je zagrinjalo pretrgalo po sredi« (Lk 23, 44—45). Vstali Zveličar resda ni prirejal zmagoslavnih pohodov, a je vendarle stopil »pri zaklenjenih durih« v sredo med učence (Jn 20, 19) in se pozneje »vpričo njih vzdignil in oblak ga je vzel izpred njih oči« (Apd 1, 9). Apostoli so resda oznanjali »življenje s Kristusom skrito v Bogu« (Kol 3, 3), a ob tem vendarle delali čudeže, ki tudi pozneje v Cerkvi niso nikdar prenehali. Podobno se težnja Boga, približati se človeštvu po človeško, razodeva tudi v prikazovanjih. Ali se ni treba te dobrote zavedati, se ji odpreti?

c) Toda ali so prikazovanja samo opora naši veri? Ali ne dajejo življenju Cerkve še nekaj več? Prikazovanja po smrti zadnjega apostola seveda ne spadajo v javno razodetje, temveč so zasebna razodetja. A vendar posredno lahko koristijo vsej Cerkvi. Saj morejo nagniti in voditi pastirje Cerkve h globljemu motrenju javnega razodetja, ki nauk kakega prikazanja morda nedvomno vključuje, čeprav ga Cerkev pred prikazanjem v taki jasnosti in določenosti še ni odstirala vernikom. Ko Cerkev tak nauk uradno izrazi, se ne naslanja pri tem na tisto prikazanje, na zasebno razodetje, temveč na javno; iz njega izvede v prikazanju obszežni nauk. A vendar je bilo prikazanje gonilna sila in povod za izvedbo in razvitev nauka (prim. VAN NOORT G., *De fontibus revelationis necnon de fide divina*, Hilversum 1920, n. 204).

Vzemimo za primer češčenje Presv. Srca Jezusovega, ki je življenje Cerkve brez dvoma prevelo z novo silo! Res da najdemo to češčenje sem in tja kot zasebno pobožnost že pred prikazovanji sv. Margareti Mariji Alacoque. Tudi je res, da Cerkev svojega nauka o tem čaščenju ni povzela iz prikazovanj sv. Margarete. Češčenje Presv. Srca Jezusovega ima svojo podlago v verski resnici o hipostatičnem zedinjenju človeške narave Kristusove z drugo božjo osebo, — je naraven zaključek iz te resnice (prim. GALTIER P., *Le Sacré-Coeur*, Paris 1936, p. 108—109). A je vendarle res, da si je Cerkev to češčenje uradno prisvojila, opredelila in ga potem širila šele po prikazovanjih sv. Margareti Alacoque.

Če bi torej Cerkev nič ne upoštevala prikazovanj, ali se ne bi s tem zaprla marsikateremu valu nove sile, ki je bil namenjen v poživitev njenega življenja?

d) Korak naprej! Rekli smo, da spadajo prikazovanja po smrti zadnjega apostola med *privatna razodetja*. Pred to časovno mejo imajo svojo mesto tudi v javnem razodetju. Mislimo na oznanjenje nadangela Gabriela Devici Mariji ali na besede Kristusa ob Pavlovem spreobrnjenju pred Damaskom [na skrivnostno razodetje sv. apostola Janeza]... Kaj bi bilo, če bi se ti postavili na stališče kristjana, ki ima vsako prikazanje že v naprej za slepilo ali se že načelno noče ob njem pomuditi? Ali ne zahteva to mesto prikazovanj od naše strani neko sveto spoštovanje za to obliko občevanja Boga z nami?

e) In končno: Pot tega življenja je resda pot vere, ne gledanja nadnaravne realnosti. Gledanje iz oči v oči nam bo dano v drugem življenju. A vendar je milost že začetek prihodnjega stanja, pot vanj, je že seme bodoče slave, ki se bo razodela. Zakaj naj bi Bog zaradi tega semena ne odstrl že zdaj, na tem svetu, nekoliko in nekaterim tisti nevidni svet, v katerega gledanje milost vodi, — nekaterim, ki naj so potem priče nevidnega sveta med svojimi brati in sestrami v Kristusu?

#### 4. Zaključki. Kakšen naj bo torej naš odnos do prikazovanj?

Prikazovanja so, če so pristna, občevanje nevidnega nadnaravnega sveta z nami. Ta svet občuje z nami po Učlovečenju, Kristusovem razodetju, odrešenju, Cerkvi — skrivnostnem telesu Kristusovem, zakramentih, posvečujoči milosti, dejanski milosti . . . , prikazovanjih. Prikazovanja so le neznamenit del celote, podaljšek ostalega občevanja nadnaravnega sveta z nami. Kristijan se mora tega zavedati in se odpirati *vsemu* občevanju nadnaravnega sveta z nami, ne le prikazovanjem.

Ta del celote je hkrati celo samo nekaj *drugotnega*, sekundarnega v občevanju nadnaravnega sveta z nami, je le zunanji, vidni izraz, površje neke globine, ki je sicer nevidna, a resnična, in sicer resnična, naj se prikazuje ali ne: odrešenje vpliva na nas in nas veže z nadnaravnim svetom, če to v videnjih gledamo ali ne, — Cerkev prevaja moč odrešeniškega dela Kristusovega v ude Skrivnostnega telesa ter jih veže po njej s Presveto Trojico, z Marijo, angeli, svetniki . . . , če se nam te osebe prikazujejo ali ne . . . Kristijan mora iskati predvsem *te globine* občevanja nadnaravnega sveta z nami ter imeti površje za površje.

Dalje so te globine nekaj stalnega, prikazovanja le zelo redka. Krščansko življenje mora temeljiti predvsem na stalnem.

A vendar občuje nadnaravni svet z nami tudi po prikazovanjih, čeprav je to občevanje le drugotnega pomena.

Vizionarji niso vselej duševno bolne osebe.

Včasih Bog po njih resnično obdarja Cerkev.

Za te darove moramo biti sprejemljivi.

Seveda sprejemljivi v krščanski modrosti, ki ve, da ni *vsako* domnevno prikazanje dar božji, — da so nekatera prikazovanja nepristna in Cerkvi v škodo.

Sprejemljivost za božje darove in previdna zadržanost krščanske modrosti se nikakor ne izključujeta. Sprejemljiv kristijan sprejme to, kar je po krščanski modrosti res sprejemljivo. To ni le vse, kar je izpričala božja avtoriteta, kar moramo torej verovati »fide divina«, temveč tudi vse, kar je človeško dokazano, kjer je torej možna le »fides humana«; a če se moramo na drugih življenjskih področjih vedno znova zadovoljiti z zgolj »človeško vero« — saj bi življenje niti možno ne bilo, če bi verjeli le to, kar je *Bog* s *svojo* avtoriteto izpričal —, zakaj bi *to* avtoriteto na vsak način zahtevali vprav za obmečje prikazovanj!

Prikazovanja, ki je o njih dokazano, da so nepristna, kristijan ob vsej sprejemljivosti za božje darove odkloni; to ni proti sprejemljivosti za posege iz nadnaravnega sveta; saj v nepristnem prikazovanju ne gre za tak poseg.

Ob mnogih prikazovanjih ne bo zadostne podlage ne *za*, ne *proti* pristnosti. V takih primerih mora kristijan ohranjati svojo sprejemljivost za posege nadnaravnega sveta, a ker v danem primeru še ne ve, ali gre za pristen ali nepristen poseg, mora v svoji sprejemljivosti v krščanski modrosti čakati, da se stvar razjasni.

Tako ravna Cerkev, ki je tudi glede odnosa do prikazovanj varna vodnica. Cerkev se ob prikazovanjih zadovolji s »človeško vero«. Kjer so dokazi zanjo zadostni, Cerkev sicer ne »potrdi« pristnosti prikazovanja (spomnimo se na omenjeni odgovor obredne kongregacije glede prikazovanj v Lourdesu!), a jih

ima v svojem dejanskem odnosu do njih za pristna. Mislimo na Lourdes, Fatimo . . . Kadar je nasprotno dokazana *nepristnost*, zavzame Cerkev ob vsej svoji prejemljivosti za nadnaravne posege do prikazovanja odklonilno stališče. Dokler stvar še ni razjasnjena, Cerkev čaka.

Zelo zgovorna je statistika, ki jo je prinesla o 22 prikazovanjih med letom 1931—1950 (Lourdes in Fatima spadata, se razume, pred to obdobje) nemška revija »Stimmen der Zeit« (77, 1951—52, p. 381). Ob teh 22 prikazovanj je (povečini že krajevna) cerkvena oblast štirinajstkrat zavzela odklonilno stališče, v 6 primerih čaka, le v dveh je stališče krajevnih škofov pozitivno (gre za prikazovanja v Beauraing, škofiji Namur, in v Banneux, v škofiji Liège); a tudi tu so v prvem primeru čakali nad 10 let, v drugem 16 let (prim. tudi »Orientierung« (Zürich) 1951, n. 23—24, ki dostavlja še nekaj drugih prikazovanj, a tudi s temi le poveča vtis, ki ga daje omenjena statistika »Stimmen der Zeit«).

Duh, ki vodi sv. Cerkev, da tako ravna, je Sveti Duh, ki oživlja celoto Skrivnostnega telesa in vsak posamezen ud. Čim globlje je naše duhovno življenje, tem bolj vlada in vodi v njem Sveti Duh, tem bolj vodi ta Sveti Duh tudi vsakega posameznika in v vsakem posameznem primeru v res *krščanski* odnos do prikazovanj.

#### **Povzetek: Vladimir Truhlar, Stališče kristjana do prikazovanj v luči teologije**

Med verniki se javljata dva skrajna pojava: nekateri vsa prikazovanja v celoti odklanjajo kot prevara ali tvorbo duševne bolezni, drugim so prikazovanja edino torišče njihovega verskega izživljanja.

1. Pisatelj naglašja, da je potrebna previdnost in navaja razloge za to: a) utvare so celo pri svetih osebah možne in dejansko vemo za take primere; b) vsa prikazovanja so nekaj neznatnega v primerjavi z velikim prikazanjem učlovečene Božje besede; c) vernik mora živeti iz vere, ne iz gledanja; d) nevidna povezanost z Bogom po veri je stalna, prikazanja šo nekaj prigodnega.

2. Ne smemo pa zavračati prikazanj v celoti. Razlogi: a) nekatera so gotovo pristna; b) imajo brez dvoma svoje mesto v nadnaravni ekonomiji; c) lahko koristijo vsej Cerkvi; d) imajo svojo mesto tudi v javnem razodetju; e) po njih se vsaj delno odkrije zastor, ki pokriva nevidni svet.

Tem ugotovitvam primerni so zaključki.

#### **Zusammenfassung: Vladimir Truhlar, Stellungnahme der Christen zu Erscheinungen im Lichte der Theologie**

Bei den Gläubigen findet man in dieser Hinsicht zwei Extreme: von Einigen werden alle Erscheinungen insgesamt als Täuschungen oder Erzeugnisse der Seelenkrankheiten verworfen; den Anderen sind die Erscheinungen der einzige Schauplatz für ihre Glaubenserlebnisse.

1. Der Verfasser betont, dass grosse Vorsicht unumgänglich ist, und führt die Gründe dazu an: a) die Täuschungen kommen sogar bei heiligen Personen vor; b) alle Erscheinungen sind etwas nebensächliches im Vergleich zur grossen Erscheinung des menschengewordenen Gotteswortes; c) der Gläubige soll aus dem Glauben nicht aus dem Schauen leben; d) der Glaube verbindet uns mit Gott zwar unsichtbar, aber stets, die Erscheinungen sind hingegen etwas zufälliges.

2. Wir dürfen doch nicht alle Erscheinungen insgesamt verwerfen. Die Gründe: a) einige sind sicher authentisch; b) sie haben unzweifelhaft ihren Platz in der Heilsökonomie; c) sie können der ganzen Kirche Nutzen bringen; d) sie haben ihren Platz auch in der öffentlichen Offenbarung; e) mit ihnen wird wenigstens teilweise der Vorhang, mit welchem die unsichtbare Welt bedeckt ist, weggenommen.

Aufgrund dieser Feststellungen zeigt uns der Verfasser, welche Stellungnahme den Christen angeraten ist.

**Résumé: Vladimir Truhlar, L'attitude du chrétien face aux apparitions à la lumière d'une saine théologie**

Il y a, parmi les fidèles, deux attitudes extrêmes par rapport aux apparitions: les uns les rejettent en bloc comme autant de supercheries ou des hallucinations, d'autres en font le seul point d'appui dans leur vie spirituelle.

L'auteur conseille d'abord la prudence: en ce domaine les illusions sont possibles et les victimes en sont parfois même des personnes très pieuses; toutes les apparitions sont insignifiantes par rapport à l'apparition glorieuse du Verbe de Dieu dans la chair; le fidèle doit vivre dans la foi non dans la vision; le lien établi par la foi entre Dieu et l'homme est permanent, tandis que les apparitions ne peuvent être que temporaires.

Pourtant il ne faut pas refuser les apparitions en bloc, car il y en a qui sont certainement authentiques; elles ont leur place dans l'économie de la Rédemption et peuvent être utiles à l'Eglise tout entière; par elles s'entr'ouvre au moins partiellement le monde invisible et laisse apercevoir quelque chose de son mystère.

## Dozdeven zakon

Kanon 1114 določa, da so zakonski vsi otroci, ki so spočeti ali rojeni v veljavnem ali dozdevnem zakonu. Kateri pa je dozdeven zakon, določa kanon 1015 § 4: »Neveljaven zakon se imenuje dozdeven, če je bila ob poroki vsaj ena stranka v dobri veri, da sklepa veljaven zakon, in dokler obe stranki ne zvesta za gotovo, da je ta zakon neveljaven.« Čeprav pa so glede tega dozdevnega zakona izdali že ponovne odgovore komisije za razlago kodeksa, se vendar mnenja kanonistov še vedno močno razhajajo v tem, kateri neveljavni zakoni so dozdevni. Zlasti je pomembno vprašanje neveljavnih zakonov nekatoličanov, katerim po dosedanjih odgovorih interpretacijske komisije ne bi šle ugodnosti dozdevnega zakona. Morda smemo pričakovati v tej zvezi milejše tendence od prihodnjega cerkvenega zakonika.<sup>1</sup>

Po kan. 1015 § 4 in po odgovoru interpretacijske komisije z dne 26. januarja 1949 so potrebni za dozdeven zakoni trije elementi, od katerih je prvi negativen, druga dva pa pozitivna: I. objektivna ničnost zakona; II. dobra vera vsaj ene stranke in III. sklepanje poroke vpričo Cerkve. Vsi trije elementi morajo biti podani obenem, sicer ni dozdevnega zakona.

### *I. Objektivna ničnost zakona*

Dozdeven zakon je vrsta ničnega zakona. Oba zakona sta med seboj v razmerju kakor del in celota. Objektivna ničnost je torej osnovni pogoj dozdevnega zakona. Ničnost zakona pa more izvirati iz: a) razdiralnega zadržka, bodisi naravno- ali pozitivnopravnega, bodisi tajnega ali javnega, trajnega ali začasnega, dokler ta traja; b) iz neveljavne dispenze razdiralnega zadržka; c) iz pomanjkanja privolitve; č) po mnenju nekaterih avtorjev tudi iz opustitve predpisane oblike poroke, bodisi da ni bilo duhovnika ali ni bil pristojen ali je bil nepravilno delegiran, bodisi da ni bilo prič, bodisi da se je sploh opustila redna ali izredna oblika poroke, da le moremo reči, da je bil zakon sklenjen »vpričo Cerkve«; d) iz pomanjkanja veljavne poveljavitve.

Zahteva se objektivna ničnost, kajti če je pri obeh strankah ničnost tudi subjektivna, ne moremo govoriti o dozdevnem zakonu, ker bi manjkal drugi element.

<sup>1</sup> Prim. Communicationes II, I. 1971, 70.



## II. Dobra vera

Glavni razlog za obstoj dozdevnega zakona je dobra vera poročencev, bodisi obeh bodisi samo enega. Predmet te dobre vere je veljavnost zakona, plačilo pa pozakonjenje otrok.

Dobra vera je subjektivno prepričanje o veljavnosti zakona. Ne izključuje niti zmote niti nevednosti niti dvoma bodisi *facti* ali *iuris*, ampak celó temelji navadno na zmoti ali nevednosti, ki pa ni moralno grešna. Izključuje pa dobra vera *ignorantiam affectatam* ali zvijačno hoteno nevednost o ničnosti zakona. Taka *ignorantia affectata* gotovo ni združljiva z dobro vero. Pač pa se sklada z dobro vero *error facti*, težje *error iuris* po znanem pravilu: *Ignorantia facti, non iuris excusat*.<sup>2</sup> *Error iuris* po nekaterih avtorjih opravičuje samo, če je verjeten ali upravičen in utemeljen v zakonu. Drugi pa trdijo, da opravičuje tudi, če je neupravičen. Prav tako trdijo nekateri, da je združljiv z dobro vero dvom, pa naj je *antecedens* ali *consequens*. Drugi pa razlikujejo: *dubium antecedens* opravičuje samo, če se kljub primernemu prizadevanju ne da odložiti, *dubium consequens* pa vedno opravičuje.<sup>3</sup>

Ne zahteva pa se dobra vera pri obeh zakoncih, ampak zadostuje samo pri enem. Dobra vera ene stranke more namreč soobstojati s slabo vero druge, celo ako je bila uporabljena zvijača z namenom, da bi druga stranka živela v dobri veri. V mešanih zakonih zadošča celo, da je nekatoliška ali neverna stranka v dobri veri, medtem ko je katoliška stranka v slabi, morda celo zvijačni veri. Nanašati pa se mora dobra vera na veljavnost zakona, čeprav sta glede drugih zakonskih zadev obe stranki in mala fide.

Kdaj morata obe stranki ali vsaj ena biti v dobri veri? Ko obe spoznata, da je zakon ničn, preneha dozdeven zakon (kan. 1015 § 4). Dokler pa traja dobra vera ene stranke, četudi nekatoliške, je zakon dozdeven. Razpravljajo pa avtorji o tem, ali more zakon, ki je bil sklenjen z mala fide obeh strank, postati pozneje dozdeven zaradi poznejše dobre vere ene stranke. Enim se zdi, da je to mogoče, ako le ni vmes zvijače, češ da so tako podani vsi elementi, ki jih zahteva kan. 1015 za dozdeven zakon. Drugi pa ugovarjajo zaradi besede »*celebratum fuerit*« kan. 1015 § 4, češ da zahtevajo dobro vero v trenutku, ko poročenca sklepata zakon. Temu pa ugovarjajo prvi, da v primeru poznejše dobre vere *celebratio* še traja. Učinki dozdevnega zakona namreč ne izvirajo iz slabe vere poročencev. Ko je torej odstranjena ovira in se pridruži dobra vera ene stranke, ni razloga, zakaj zakon ne bi bil dozdeven in ne bi imel učinkov glede otrok. Podobno je tudi pri navadnem poveljavljanju po kan. 1136 § 2: *celebratio* še traja, traja tudi *privoliteo* ene stranke, in če druga stranka, ki prej ni *privolila*, pozneje *privoli*, postane iz ničnega zakona veljaven. Isto lahko trdimo o ničnem zakonu, ki se spremeni v dozdevnega zaradi poznejše dobre vere ene stranke.<sup>4</sup>

Dobra vera, ki je potrebna pri dozdevnem zakonu, pa ne sme biti samo psihološka, zasebna, zgolj notranja, čeprav je ta za dozdeven zakon bistvenega

<sup>2</sup> VI, 5, 12, *De regulis iuris*, 13.

<sup>3</sup> A. H. Eysink, *Matrimonium clandestinum et matrimonium putativum*, Roma 1957, 27 sl.

<sup>4</sup> Prim. Cappello, *De matrimonio*<sup>8</sup>, n. 746, 3, str. 729.

pomena. Potrebna je juridična dobra vera, ki je javna, zunanja in more tudi pred družbo dokazati obstoj zasebne dobre vere ter s tem izključuje možnost namerne, zaželene nevednosti ali zvijačne ničnosti zakona. Podana je ta dobra vera takrat, ko poročenca sklepada zakon v pričo Cerkve, kar je tretji element dozdevenega zakona. Brez te javne dobre vere bi težko dokazali zasebno dobro vero poročencev. O njej govorijo že starejši avtorji<sup>5</sup> in še posebej novejši.<sup>6</sup>

### III. Sklepanje zakona v pričo Cerkve

O ničnosti zakona in dobri veri so si kanonisti precej edini, vse drugače pa je glede tretjega pogoja. Besede kan. 1015 § 4 »celebratum fuerit« so bile precej nedoločne, saj niso posebej določile, kako naj poročenca sklepada zakon. Zato so prvotno obstajala tri različna mnenja.

Prvo mnenje je trdilo, da je kakršnakoli forma zadostna za dozdeven zakon, ne samo kanonična.<sup>7</sup>

Drugo mnenje je zahtevalo sklepanje poroke v kanonični obliki ali podobni njej, toda ne absolutno. Dopuščalo je izjemo pri mešanih zakonih, ki so bili sklenjeni po krajevnih navadah ali civilnih zakonih, ki urejajo sklepanje zakonitega zakona.

Tretje mnenje pa je trdilo, da je absolutno potrebna brez vsake izjeme kanonična oblika za vse, ki jih ta oblika veže.<sup>8</sup>

Spričo take needinosti je komisija za razlago kodeksa dne 26. januarja 1949 odgovorila na vprašanje: Ali je pod besedo »celebratum« kan. 1015 § 4 treba razumeti samó zakon sklenjen v pričo Cerkve? — Da.<sup>9</sup>

Za dozdeven zakon v kanonskem pravu se torej nujno zahteva »sklepanje v pričo Cerkve«. Sicer to ni bistvena zahteva, tako da brez nje dozdeven zakon sploh ne bi mogel obstajati, saj pred tridentinskim koncilom tega pogoja niso postavljali in tudi pred gornjim odgovorom so dvomili o njegovi nujnosti. Danes pa je to potreben element ne zaradi stvari, pač pa zaradi ukrepa pozitivnega prava, kot sledi iz navedenega kanona in odgovora interpretacijske komisije.

Kakšen je torej pomen besed »celebratio coram Ecclesia«?

#### A. Splošen pomen.

Pomenljivo je, da komisija ni odgovorila, da se mora zakon sklepati »forma canonica«, ampak samo »coram Ecclesia«. Ta formula pa ima širši pomen kot formula »forma canonica«.

<sup>5</sup> Schmalzgrueber, *Ius ecclesiasticum universum*, t. IV, pars I, tit. 17, n. 26; S. Aichner, *Compendium Iuris ecclesiastici*, 1911, str. 706, n. 3.

<sup>6</sup> X. Ochoa, *Sensus »celebratiobis coram Ecclesia« in matrimonio putativo*, v *Monitor ecclesiasticus* 1961, I, str. 102 sl.

<sup>7</sup> Avtorje navaja L. Bender, *Filiae legitimitas ratione matrimonii putativi*, v *Monitor ecclesiasticus* 1960, I, 142.

<sup>8</sup> Cappello, n. d., n. 476.

<sup>9</sup> AAS 41 (1949), 158.

Pri sklepanju zakona moramo ločiti notranjo in zunanjo obliko. Notranja oblika je izjava privolitve, brez katere zakon sploh ne more obstajati. Mora pa biti nekako zunanja, ker gre za juridično dejanje. Ta pogoj je izražen v besedi kanona 1081 § 1: »izjavljeno privoljenje zaročencev«. V tem kanonu je najlepše opisana notranja oblika zakona z besedami: »Zakon stori zakonito izjavljeno privoljenje zaročencev«. Zunanja oblika zakona pa je v »zakoniti« izjavi privolitve, to je take, kot jo določa zakon. Zunanja oblika ni nujno potrebna za veljavnost zakona, ker zakon lahko predpiše način privolitve za veljavnost ali samo za dopustnost. Možno je tudi, da zakon ne predpiše nobenega določenega načina in potem zadošča samo notranja oblika.

Možno pa je, da zunanja oblika obsega več dejanj in obličnosti, od katerih so nekatere potrebne za veljavnost, druge pa samo za dopustnost. Vse te obličnosti bodisi za veljavnost ali dopustnost pa spadajo k obliki ali sklepanju poroke in se lahko imenujejo »*celebratio matrimonii*«.

»*Celebratio coram Ecclesia*« se tiče torej samo zunanje oblike poroke oziroma označuje zunanji način sklepanja zakona, kot ga je določila Cerkev. Obsega torej vsa dejanja, ki so predpisana za sklepanje zakona, ne samo osnovno obliko, tj. tako imenovano »*formo canonico*«, ki je potrebna za veljavnost, saj je tukaj govor o neveljavnem in dozdevnem zakonu.

Sama po sebi pomeni »*celebratio coram Ecclesia*« kvalificirano pravno dejanje, določeno s tremi besedami, iz katerih obstoji. »*Celebratio*« pomeni zunanje dejanje in izključuje zgolj notranje dejanje. »*Coram*« označuje javnost dejanja, ki je storjeno javno, v pričo drugih, ki so različni od osebe, ki dejanje stori, in izključuje tajno, skrito dejanje. »*Ecclesia*« pa označuje subjekt, ki naj za dejanje ve in ga spozna in v pričo katerega se dejanje izvršuje ter izključuje dejanje, ki je zgolj naravno, civilno, ne cerkveno. »*Celebratio coram Ecclesia*« torej označuje pravno dejanje, ki je zunanje, javno in cerkveno ter nasprotuje tako imenovanemu tajnemu zakonu (*matrimonium clandestinum*). Zakon, sklenjen s posredovanjem Cerkve, je torej »*celebratum coram Ecclesia*«, nasprotno pa je zakon sklenjen brez vednosti Cerkve *matrimonium clandestinum seu non celebratum coram Ecclesia*. Po izražanju starih kanonistov pomeni »*celebratio coram Ecclesia*« *sciente, opinante seu interveniente Ecclesia*. Določiti pa je seveda treba, kakšno posredovanje Cerkve je potrebno, da lahko rečemo, da je zakon sklenjen v pričo Cerkve ali da ni tajen in da je lahko pod danimi pogoji tudi dozdeven.

#### B. Širši in ožji pomen.

Kakšno naj bo sodelovanje Cerkve, da bi lahko rekli, da je zakon sklenjen v pričo nje? Tudi po odgovoru interpretacijske komisije si kanonisti niso edini. Prvi trdijo, da se mora neveljaven zakon skleniti »*forma canonica*« ali vsaj z njenim videzom, da je lahko dozdeven. Po njihovem mnenju je bil namen komisije izključiti od ugodnosti dozdevnega zakona vse tiste zakone, ki so sklenjeni zgolj in samo civilno<sup>10</sup> od onih, ki jih veže kanonična forma po kan.

<sup>10</sup> Mere et tantum civiliter je rečeno zato, da izključimo civilne zakone tistih, ki se nahajajo po kan. 1098 v izrednih razmerah in za katere je lahko civilni zakon tudi kanoničen *servatis servandis*.

1099 § 1.<sup>11</sup> *Celebrationes coram Ecclesia* omejujejo samo na kanonično obliko. Kdor pa po kan. 1099 § 1 ni vezan na kanonično obliko, po njihovem mnenju lahko sklene neveljaven zakon in obenem dozdeven tudi brez »*celebratio coram Ecclesia*«.

Drugi<sup>12</sup> pa pravijo, da ni razloga, zakaj bi omejevali *celebrationem coram Ecclesia* samo na kanonično obliko. Ustanova *celebrationis coram Ecclesia* je imela in ima širši obseg kot kanonična oblika, ker obsega tudi druge *sollemnitates et formalitates*, ki so predpisane za sklepanje cerkvenega zakona. Čeprav je bila kanonična oblika opuščena, izvršene pa so bile ostale formalnosti, vendar lahko rečemo, da je bil sklenjen vpričo Cerkve, zato je lahko dozdeven. *Celebratio coram Ecclesia* se lahko doseže tudi brez kanonične oblike, samo da je bil sklenjen po besedah prejšnjih kanonistov »*palam, sciente seu opinante seu interveniente Ecclesia*,« drugačen zakon ne more biti dozdeven.<sup>13</sup>

Za to svoje mnenje navajajo nasprotni razloge, s katerimi dokazujejo, da je prvo mnenje napačno: 1) Kodeks nikjer ne izključuje od ugodnosti dozdevnega zakona zaradi opustitve oblike, ampak govori na splošno o neveljavnem zakonu. 2) Ničnost zaradi opustitve oblike je lahko predmet dobre vere poročencev. Če je ničnost zaradi pomanjkanja privolitve lahko predmet njihove dobre vere, je lahko še veliko bolj neveljavnost zaradi oblike. 3) Prvo mnenje dopušča možnost, da je bil zakon sklenjen samo v navidezni obliki, torej v neveljavni obliki. V kanonskem pravu pa ni razlike med neveljavno in opuščeno obliko poroke. 4) Kodeks in odgovor komisije z besedo »*celebratum fuerit*« zahtevata resnično obliko poroke, ne samo navidezno. Saj neveljavna oblika je isto kot nobena.

Ločijo pa zagovorniki drugega mnenja med *celebracijo* v ožjem in širšem pomenu. Z besedo *celebracijo* v ožjem pomenu umevajo kanonično obliko poroke, bodisi redno ali izredno, kakor jo predpisujejo kan. 1094 in naslednji. V širšem pomenu pa umevajo pod *celebracijo* vse tiste slovesnosti in obličnosti (*sollemnitates et formalitates*), ki jih pravo predpisuje pred cerkveno poroko, med njo ali po njej. Čeprav se te obličnosti ne zahtevajo za veljavnost, vendar spadajo ad *celebrationem coram Ecclesia*. Kodeks določa v kan. 1019 in naslednjih, kaj je treba opraviti pred poroko. V §§§ kan. 1100 in naslednjih ureja liturgično obliko poroke in v kan. 1103 to, kar naj se uredi po poroki. Tudi v teh stvareh se kaže *publicus interventus Ecclesiae* in zato je zakon, sklenjen s temi oblikami, sklenjen vpričo Cerkve.

Za svoje mnenje pa navajajo naslednje razloge:

1) Pozakonjenje otrok iz dozdevnega zakona uživa zaščito prava, zato ga je treba široko razlagati. Tako Cappello: »Dozdeven zakon ... če ga gledamo glede na stranko, ki ga je sklenila v dobri veri, je treba široko razlagati; najširše (*latissime*) pa glede na otroke, zakaj kanonsko pravo je zelo naklonjeno pozakonitvi otrok.<sup>14</sup> Isto sledi iz pravila Benedikta XIV: »Sodnik mora biti

<sup>11</sup> Bender, *Matrimonium putativum celebratum coram Ecclesia* v *Monitor ecclesiasticus* 1957, 146—156; Bank, *Connubia canonica*, Romae 1959, 54; navajamo po *Monitor ecclesiasticus* 1961, I, 97—98.

<sup>12</sup> Prim. Ochoa, n. d., 98 sl.

<sup>13</sup> Zakon torej sklenjen *mere et tantum civiliter* bodisi od tistih, ki jih veže kanonična oblika, bodisi od tistih, ki jih ne veže, ne more biti dozdeven, ker je bil sklenjen brez soudeležbe Cerkve.

naklonjen blaginji in koristim otrok«.15 Predpise o dozdevnem zakonu torej ne gre strogo razlagati, ker vsebujejo ugodnosti, po znanem pravilu: *Odia restringi et favores convenit ampliari*.16 Ako pa smemo dozdeven zakon široko razlagati, potem tudi njegove elemente. In res se dobra vera tako široko pojmuje, da je združljiva z *ignorantia facti et iuris* in celo *cum dolo* druge stranke! Zakaj bi potem *celebratio coram Ecclesia* ozko razlagali, da bi obsegala samo kanonično obliko in izključevala druge slovesnosti ter obličnosti, ki sodijo k sklepanju poroke?

2) *Clandestinitas* je bila v starem pravu kazniva, in sicer tako, da so bili otroci nezakonski. Kodeks ne pozna več te kazni, zato tudi zadevno ni ovire za široko razlago.

3) Niti kodeks niti odgovor komisije ne izključujeta nobenega zakona od ugodnosti dozdevnega zaradi tega, ker je bil neveljavno sklenjen. Če pa *celebrationem coram Ecclesia* ozko razlagamo, potem bi bili zakoni, ki so neveljavni zaradi oblike, izključeni od ugodnosti dozdevnega zakona in otroci ne bi bili pozakonjeni, čeprav so stranke izpolnile vse druge pogoje za javno sklepanje zakona vpričo Cerkve, to pa bi bilo pretrdo ravnanje, ki se ne sklada z dobrotljivostjo Cerkve.17

4) Nasprotno mnenje dopušča možnost, da je zakon dozdeven zaradi neveljavne oblike *bona fide positae*. Z isto upravičenostjo je zakon dozdeven zaradi *bona fide* opuščene oblike, če je sodelovanje Cerkve drugače dokazano.

Iz teh in drugih razlogov bi sledilo: Zakon je sklenjen vpričo Cerkve, kadar je dokazana na zunaj poočitena pozitivna volja vsaj ene stranke, da želi skleniti cerkveno poroko, s tem da je bilo izvršeno, kar pravo zahteva ali pred poroko ali med njo ali po njej, čeprav je bila oblika poroke zaradi vzroka, ki ni grešen vsaj pri eni stranki, ali opuščena ali neveljavna.

#### *IV. Ali so neveljavni zakoni nekatoličanov, čeprav so sklenjeni v dobri veri, dozdevni po kanonskem pravu?*

Splošno mnenje kanonistov dozda je bilo, da so neveljavni zakoni nekatoličanov kanonično dozdevni, če so sklenjeni *bona fide*. Tako piše Bank: »Zakon dveh nekatoličanov (kan. 1099 § 2) pred civilno oblastjo zaradi razdiralnega zadržka *bona fide* neveljavno sklenjen more biti dozdeven, ker njih ne veže katoliška oblika poroke.«18 Podobno Coronata,<sup>19</sup> Eysink<sup>20</sup> in drugi. Ker menijo,

<sup>14</sup> n. d., n. 746, 730.

<sup>15</sup> *Benedictus XIV, Epist. Redditae nobis d. 5. dec. 1744. Bullarium Benedicti XIV tom. I, p. 452 § 4.*

<sup>16</sup> *In VI Regulae iuris, 15.*

<sup>17</sup> Iz tega ne sledi, da je tudi zgolj civilen zakon katoličanov dozdeven. Potrebno je, da se zakon sklene *Ecclesia sciente et interveniente*. Katoličan, ki *bona vel mala fide* sploh ni nameraval skleniti cerkvenega zakona, ampak zgolj civilnega, ta očitno ne sklepa zakona *coram Ecclesia*. Isto velja o katoličanu, ki je v okoliščinah po kan. 1098, pa sploh ne misli na cerkveno poroko, ampak želi skleniti samo civilni zakon.

<sup>18</sup> n. d., 54—55.

<sup>19</sup> M. C. a Coronata, *De matrimonio et sacramentalibus*, 1957, n. 607, 849.

<sup>20</sup> n. d., 88.

da je za dozdeven zakon potrebna kanonična oblika poroke, tj. *celebratio coram Ecclesia* v ožjem smislu, a ta kanonična oblika nekatoličanov ne veže, mislijo, da je njihov zakon lahko kanonično dozdeven tudi brez posredovanja Cerkve. Na podlagi najnovejših odgovorov interpretacijske komisije pa je to mnenje težko zagovarjati.

Iz razloga ničnosti in dobre vere so tudi zakoni nekatoličanov lahko dozdevni, ni pa mogoče tega trditi iz razloga sklepanja vpričo Cerkve. Niso sklenjeni v kanonični obliki niti redni niti izredni, ker jih ta oblika sploh ne veže (kan. 1099 § 2). Manjka pa pri njih tudi *celebratio* v širšem pomenu, ker nimajo niti volje skleniti katoliški zakon niti ne izpolnjujejo nobenega predpisa, ki ga kodeks predpisuje za pred poroko, med njo ali po nji.

Cerkev dalje tudi sama noče nakloniti nekatoličanom ugodnosti dozdevnega zakona. Ugodnost pozakonitve otrok iz neveljavnega zakona, ki pa je dozdeven, je odvisna edinole od dobrohotnosti Cerkve. Očitno pa je, da Cerkev nekatoličanom te ugodnosti trenutno noče skazovati. Odgovor komisije z dne 26. I. 1949 namreč pravi, da je treba pod »*celebratum*« v kan. 1015 § 4 razumeti »zgolj zakon, sklenjen vpričo Cerkve«. Beseda »zgolj« hoče reči, da je izključen vsak zakon, sklenjen zunaj katoliške Cerkve in je mišljen samo zakon, sklenjen vpričo Cerkve.

Morda se zdi pretrdo odreči nekatoličanom ugodnost kanoničnega dozdevnega zakona. Toda podobno ravnanje nam kaže tudi *Motu proprio* Pija XII. z dne 1. avgusta 1948, ki je začel veljati 1. januarja 1949;<sup>21</sup> z njim je bila ukinjena oprostitev od oblike zakona za tiste, ki so rojeni od nekatoličanov, čeprav krščeni v katoliški Cerkvi, pa so vzrastli od otroške dobe v krivi veri ali razkolu ali neveri ali brez vere, kadar sklepajo zakon z nekatoliško osebo. Ta izjema jim je bila dana v kan. 1099 § 2, da ne bi bili njihovi zakoni neveljavni. Toda skušnja 30 let je pokazala, pravi *Motu proprio*, da je ta izjema malo koristila dušam, pač pa je nasprotno povzročila velike težave v reševanju posameznih primerov. Zato je Pij XII. naročil, naj se v kan. 1099 § 2 črtajo besede od podpičja dalje: »prav tako... z nekatoliško osebo«. V orientalnem kodeksu tudi manjkajo te besede (kan. 90 § 2).

Da hoče Cerkev zakone nekatoličanov izločiti od ugodnosti dozdevnega zakona, se jasno vidi končno v nekaterih zasebnih odgovorih interpretacijske komisije.

Prvo tako odločbo so izdali 18. januarja 1957 škofu v Shillengu in se glasi:

I. Ali smemo zakon nevernikov (neveljaven), sklenjen *bona fide*, imenovati dozdeven;

II. Ali smemo zanj, ako je dozdeven, uporabiti kan. 1114 o pozakonitvi otrok;

Odgovor: ne na obojno vprašanje.

Dne 20. marca 1957 pa so odgovorili škofu v Dibugarhu:

I. Ali (neveljaven) zakon protestantov, sklenjen v dobri veri, smemo imenovati dozdeven? Odgovor: Ne.

<sup>21</sup> AAS 1948, 40.

II. Ali smemo zanj, ako je dozdeven, uporabiti kan. 1114 o pozakonitvi otrok? Odgovor: Ne.<sup>22</sup>

Prvi odgovor zadeva nekrščene nekatoličane, drugi pa pod imenom protestanti vse krščene nekatoličane. Ta dva odgovora sta sicer zasebna in nista bila objavljena v AAS ter zato strogo večeta samo tiste, za katere sta bila izdana. Ker pa samo razlagata besedo »dumtaxat« iz odgovora z dne 26. I. 1949, ne potrebujeta promulgacije in veljata tudi za nazaj (kan. 17 § 2).

Trenutno torej Cerkev noče naklanjati ugodnosti dozdevnega zakona zakonom nekatoličanov, možno pa je, da bi to storila z novim zakonikom, saj so te ugodnosti znamenje njene dobrohotnosti. Dozdeven zakon je objektivno ničen in po kan. 16 § 1 nobeno nepoznanje razveljavljajočih in onesposablajočih zakonov od njih ne odvezuje, če ni izrečno drugače rečeno. Cerkev pa glede na dobro vero strank lahko določi, da so otroci iz takega zakona zakonski, kar gre po pravici samo otrokom iz veljavnega zakona.

**Povzetek: Vinko Bevk, dozdeven zakon**

Za dozdeven zakon so potrebni trije elementi hkrati, glede katerih si pa avtorji niso edini. Odprto je tudi vprašanje neveljavnih zakonov nekatoličanov, ki so bili sklenjeni v dobri veri. Cerkev jim trenutno ne dovoljuje ugodnosti dozdevnega zakona. Morda bo novi zakonik cerkvenega prava nekatoličanom bolj naklonjen.

**Zusammenfassung: Vinko Bevk, Scheinehe**

Für die Scheinehe sind drei Elemente zugleich erforderlich, hinsichtlich welcher aber die Autoren uneinig sind. Offen bleibt auch die Frage ungültiger Ehen der Nichtkatholiken, die gutgläubig geschlossen worden sind. Die Kirche spricht ihnen bis jetzt die Begünstigungen der Scheinehe ab. Vielleicht wird das neue Kirchenrecht für die Nichtkatholiken günstiger sein.

**Résumé: Vinko Bevk, le mariage présumé**

Pour qu'il y ait mariage présumé, il faut que se réunissent certains éléments sur lesquels toutefois les auteurs ne s'accordent pas toujours. La question des mariages invalides des non-catholiques, contractés de bonne foi, reste également controversée. Jusqu'ici l'Eglise ne leur reconnaissait pas le bénéfice du mariage présumé. Il est permis d'espérer que le nouveau code de droit canon sera plus favorable aux non-catholiques.

---

<sup>22</sup> Navajamo po *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 1960, 440.

### Navzočnost poveličanega Kristusa v Cerkvi in v sv. evharistiji

Prvo predavanje na letošnjem teološkem tečaju je govorilo zlasti o dejavni navzočnosti Kristusovih odrešenjskih skrivnosti v obhajanju liturgije, predvsem evharistije. Pri pogovoru po predavanju je vsak lahko opazil, da pri govorjenju o Kristusovi navzočnosti v liturgiji (ali sploh v Cerkvi) nekateri mislijo pravzaprav *samo na evharistično navzočnost* — ta jim je nekaj domačega, medtem ko sem jim zdi, da pravzaprav »nič ne povedo« trditve: Kristus je navzoč »v duhovnikovi osebi«, dalje »v zakramentih, tako da, kadar kdo krščuje, Kristus sam krščuje«, »v svoji besedi, tako da on sam govori, kadar se v Cerkvi bere sv. pismo . . .«

In vendar so te trditve v konstituciji o sv. bogoslužju (B 7) in jih ima 2. vatikanski cerkveni zbor za nekaj tako pomembnega, da celo posebej naroča, naj se duhovniški kandidati med študijem teologije naučijo, »da bodo videli, kako so (Kristusove) odrešenjske skrivnosti vedno navzoče in delujejo v bogoslužnih dejanjih« (DV 16,3; prim. B 16).

Seveda pa Kristusove odrešenjske skrivnosti sploh ne morejo biti navzoče, če ni nekako *navzoč poveličani Kristus osebno*. Koncil še na več drugih mestih trdi, da je podana Kristusova resnična navzočnost, npr. ko pravi: »Misijonska dejavnost z oznanjevanjem besede in z obhajanjem zakramentov, katerih središče in višek je presveta evharistija, napravlja navzočega Kristusa, začetnika odrešenja« (M 9,2). »V škofih, ki jim stojijo ob strani duhovniki, je med verujočimi navzoč Gospod Jezus Kristus, veliki duhovnik« (C 21,1). »V oltarnih občestvih, čeprav so pogosto neznatna in uboga ali pa žive razkrojeno, je navzoč Kristus, čigar moč napravlja Cerkev eno, sveto, katoliško in apostolsko« (C 26, 1).

Seveda potrebujejo ta koncilna besedila pojasnila. Drugače se lahko zgodi, da kdo ponavlja lepe besede, o katerih pa niti sam niti tisti, ki ga poslušajo, ne vedo, kaj sploh pomenijo.

Če rečem, da je Kristus navzoč, kadar v Cerkvi bero božjo besedo, si bo lahko kdo mislil: »Kristus je tedaj navzoč nekako tako, kakor npr. postane navzoč tukaj v Sloveniji med svojimi nečaki stric, ki je v Ameriki, a jim je poslal pismo, katerega ravno zdajle bero.« Takšna razlaga brez dvoma »premalo pove«. Saj vendar Kristusovo vstajenje pomeni, da je prišla *njegova človeška narava povsem v območje in razsežnost samega Boga in ni več podrejena navadnim zakonitostim prostora in časa*.



Ne moremo sicer reči, da je Kristusova človečnost s poveličanim vstajenjem sama po sebi prejela katero izmed lastnosti, ki pripadajo edinole Bogu, npr. vsepričujočnost v pravem pomenu. Vendar pa je čisto gotovo Kristusova človeška narava sedaj v bistveno drugačnem odnosu do prostora in časa, kakor je bila pred trenutkom svoje poveličanosti. Saj bi drugače tudi evharistične navzočnosti poveličanega Gospoda pod podobama kruha in vina na mnogih krajih ne mogli misliti. V Ameriki bivajoči stric more biti navzoč med svojimi sorodniki v Sloveniji le s svojim pismom ali pa s tem, da se ga sorodniki spominjajo, ne pa s svojo osebo. Drugače je s poveličanim Kristusom, ki sedaj biva tako rekoč na ravni božje večnosti in božje vsepričujočnosti, kot resnični »Kyrios« (Gospod) zgodovine in vesoljstva.

### *Kristusova navzočnost tudi zunaj evharističnih podob*

Evharistična navzočnost pod podobama kruha in vina nikakor ni edina »resnična« (realna) Gospodova navzočnost v Cerkvi. Papež Pavel VI. v okrožnici »Mysterium fidei« izrečno pravi, da se Kristusova navzočnost pod evharističnima podobama imenuje »resnična ne po izključitvi, kakor da bi druge pričujočnosti ne bile resnične, ampak po odličnosti.«<sup>1</sup> To navajajo tudi »Predhodna navodila« prenovljenega rimskega obrednika »Sv. obhajilo in čiščenje evharistične škrivnosti izven maše« (št. 6). Tam so taksativno navedeni »glavni načini, kako je Gospod sam navzoč v svoji Cerkvi,« načini, ki se »v mašnem opravilu stopnjema razodevajo«. Kristus je »najprej navzoč v zboru vernikov, ki so zbrani v njegovem imenu; nato v svoji besedi, ko v cerkvi bero in razlagajo sv. pismo; dalje tudi v duhovnikovi osebi«. Šele potem pride na vrsto Kristusova navzočnost, ki je vsem katoličanom danes najbolj domača in ki jo obrednik imenuje »najvišji način« navzočnosti, to je »pod evharističnima podobama«. »V evharističnem zakramentu je na popolnoma edinstven način pričujoč ves in celotni Kristus, Bog in človek, substancialno in trajno.«

Poveličani Kristus je torej resnično (realno) pričujoč tudi zunaj evharističnih podob. Po pravici poudarjajo belgijski škofje v svojem pastirskem pismu o »naši veri v Jezusa Kristusa«: »Jezus ne živi samo v našem ganjenem in občudujočem spominjanju. V svoji poveličani človeški naravi je postal za nas naša pravičnost, naše posvečenje, naše odrešenje (1 Kor 1, 30). Toda če bi bil breztelesen, bi ne bil več človek. Jezusove smrti ne smemo uvrščati med dogodke, za katerimi ne pride jutrišnji dan. To smrt, ki jo je navdihovala ljubezen in je bila darovana v pokorščini v priznanje božjega gospostva in s tem v zadostitev za greh, je Bog napravil za našo spravo, ko nam naših grehov ni nič več prišteval (2 Kor 5, 19). Zaradi te smrti greh za nas ni več vzrok večne smrti, ki je edina resnična smrt. Očiščeni smo grehov v Kristusovi krvi (Rimlj 3, 25).«<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Pavel VI., okr. »Mysterium fidei«, v: AAS 57 (1965) 764; slov. prevod (ciklostil) št. 40.

<sup>2</sup> Notre foi en Jésus-Christ, Lettre pastorale des évêques de Belgique, v: Documentation cath. 49 (1967) 2128—2138, tu 2128.

Kako pa se ta navzočnost uresničuje? Belgijski škofje se morajo pri odgovoru na to vprašanje opreti na jasna pričevanja sv. pisma. »Nadaljevanje in uresničevanje Jezusovega dela,« tako pravijo, »je zagotovljeno po Svetem Duhu. Gospod v slavi, Gospod, ki je sam napolnjen z Duhom, je navzoč in deluje v svoji Cerkvi po tej božji moči. Dar Duha postavlja vernika v novo bivanje in ga bogati z novimi zmožnostmi. Duh je vir življenja. Če prebiva v nas, bo Bog, ki je Jezusa obudil od mrtvih, dal po njem življenje tudi našim umrljivim telesom (Rimlj 8, 11). Vsi tisti, v katerih prebiva ta Duh in deluje v njih s svojim nagibanjem, so božji otroci (Rimlj 8, 14—16). Ko so kristjani zedinjeni po veri in po zakramentih vere, sestavljajo novo božjo ljudstvo. Po krstu v enega samega Duha so kljub raznovrstnosti oseb, njihovih skupnosti in opravil ena Cerkev, eno Kristusovo telo (1 Kor 12, 13).«

Evharištija kot najodličnejši in središčni zakrament, v kateri je Kristus pričujoč prav posebno, tako rekoč najbolj oprijemljivo, ima za svoj namen ravno to, da bi bila zagotovljena Kristusova vseobsegajoča in stalna dejavna navzočnost v udih Cerkve in bi enota Cerkve in njenih udov s poveljanim Gospodom postala vedno znova učinkovitejša in globlja, dokler ne bi prišlo do najtesnejšega zedinjenja s Kristusom ob njegovem prihodu v slavi (prim. 1 Kor 11, 26).<sup>3</sup>

Če pravimo, da je poveljani Kristus navzoč v Cerkvi po Svetem Duhu, moramo reči, da je po takšni navzočnosti navzoč tudi Kristus, in sicer kot izvor Duha po svoji božji naravi ter kot zaslužni vzrok in sredniško počelo milosti po svoji človeški naravi.<sup>4</sup> Sv. Pavel pravi, da se v srcih opravičenih udov Cerkve »naseli Kristus« (Ef 3, 17). Zmotno je, če kdo misli, da takšna navzočnost ni resnična navzočnost; saj vendar ne gre tukaj le za človekovo misel na Kristusa; Kristus s Svetim Duhom v resnici deluje v srcu opravičenega človeka — kjer pa deluje, tam tudi je.<sup>5</sup> To je *habitualna navzočnost* Svetega Duha in Kristusa v udih Cerkve.

V cerkveni liturgiji poleg te habitualne navzočnosti nastopi še *aktualna*, dejavna navzočnost, ki ne obstaja vedno v tej stopnji in tako. Vendar pa je Sveti Duh (in z njim poveljani Kristus) s svojo habitualno navzočnostjo v Cerkvi ter v njenih udih obenem »ontološki pogoj aktualne Kristusove navzočnosti v liturgiji. Kajti samo v Kristušovem Duhu je mogoče učiti, moliti, verovati, upati ljubiti in vzpostavljati zakrament tako, kakor je treba... Notranje, subjektivno počelo bogočastja mora biti Sveti Duh božji sam, da more to bogočastje resnično stopiti v najsvetejše področje božjega življenja in to bogočastje ni le češčenje

<sup>3</sup> Belgijski škofje, gl. op. 2.

<sup>4</sup> Prim. K. Rahner, *Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde*, v: *Schriften zur Th. VIII* (1967) 395—408, tu 398.

<sup>5</sup> Glej G. Söhngen, *Christi Gegenwart in uns durch den Glauben*, v: *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, 324—369. O tem je G. Söhngen govoril tudi na dušnopastirskem zborovanju na Dunaju 1958. Predvsem se je ustaval ob Ef 3,1; opozoril je, da oznanjevanje veliko pozablja na dejstvo, da poleg zakramentalne Kristusove pričujočnosti v kruhu in vinu obstaja tudi Kristusova pričujočnost po veri in po Duhu; in da te navzočnosti po veri ne smemo oslabiti v golo misel na Kristusa; in ne smemo reči, da to sploh ni prava Kristusova navzočnost. O tem Herder-Kor. 13 (1959) 269.

tujega Boga iz neskončne daljave, marveč da postane tako rekoč notranje-božji ‚commercium‘, po katerem postanemo deležni troedinega božjega življenja, ki sega nazaj do brezizvornega Studenca, ki je večni Oče sam.«<sup>6</sup>

Ta navzočnost poveličanega Kristusa in njegovega Duha je temelj tudi za »substancialno« navzočnost v sv. evharistiji. Službeni duhovnik, ki predseduje evharističnemu shodu, je predstavnik edinega v polnem smislu resničnega duhovnika nove zaveze, Kristusa. Vidni duhovnik je pravzaprav le (zakramentalno) znamenje nevidne Kristusove navzočnosti. Saj pri obhajanju evharistije in pri delitvi zakramentov ne more sam iz svoje moči povzročiti tisto, za kar končno gre, to je notranjo milost v prejemniku zakramenta. »Človeški delivec zakramenta zastopa ne odsotnega Kristusa, marveč predstavlja v razsežnosti (učinkovitega) znamenja navzočega Kristusa, ki sam po sebi, v svojem Duhu, povzroča milost.«<sup>7</sup>

#### *Evharistična navzočnost v povezanosti s »splošno« Kristusovo navzočnostjo v Cerkvi*

J. A. Jungmann pravi: Če na prav posebno navzočnost poveličanega Kristusa v evharističnih podobah ne gledamo v povezavi s tisto neprimerno obsežnejšo navzočnostjo, ki jo je Kristus obljubil pred svojim vnebohodom: »Jaz sem z vami vse dni do konca sveta,« tudi posebne evharistične navzočnosti ne bomo razumeli pravilno. More se zgoditi, da si Kristusovo navzočnost kdo predstavlja, kakor da bi to bila v čisto določene meje evharističnih podob ujeta navzočnost. Kakor da je to »cirkumskriptivna navzočnost«, ki ji je mogoče natančno opisati meje, zunaj katerih bi pričujočnost poveličanega Gospoda sploh ne obstajala. Liturgija sama ne misli tako. To se vidi npr. tudi še iz predobhajilne molitve, ki je nastala v 9. stoletju in je ostala tudi še v prenovljenem misalu: »Gospod Jezus Kristus, Sin živega Boga, s svojo smrtjo si po Očetovi volji s sodelovanjem Svetega Duha svetu dal življenje. Reši me s tem svojim telesom in krvjo vseh mojih pregreh in vsega hudega.« Jungmann ugotavlja: V tej molitvi je »še izražena živa zavest, da je pravi in vseobsežni način Kristusovega bivanja pravo in eno samo njegovo življenje tisto, ki ga živi ‚v Očetovi slavi‘. Ta navzočnost je tista, ki je v najsv. zakramentu na tisočeri krajih tako rekoč zajeta in zakramentalno privedena do učinkovanja. Pa tudi nasprotno naj bi ta zakrament za nas ostal nekako prosojen nasproti poveličanemu Gospodovemu življenju, kakršnega on resnično živi in kraljuje z Bogom Očetom v občestvu Svetega Duha. To je tisto življenje poveličanosti, ki drugače sijoče žari v kristjanovem srcu, namreč kot življenje milosti, kot po Svetem Duhu uresničevana Gospodova navzočnost, tista navzočnost, ki nam omogoča, da molimo, živimo in delamo ‚v Kristusu‘. Italijanski teolog P. Dacquino bi utegnil imeti prav, ko pripominja: ‚Zavest o tej navzočnosti srednika Kristusa pri svojih učencih, o navzočnosti, ki so jo v prvih stoletjih tako živo občutili, je pač opravičevala pojav, da je izrečno česčenje zakramenta pravzaprav zunaj liturgičnega okvira več stoletij manjkalo.‘

<sup>6</sup> K. Rahner, v op. 4 n. d., 398—399.

<sup>7</sup> K. Rahner, n. d., 405.

Seveda pa to ne pomeni, da tako češčenje ne bi bilo združljivo z nanovo prebujeno zavestjo o resnični navzočnosti poveličanega Kristusa tudi zunaj evharističnih podob.«<sup>8</sup>

Da je treba na evharistično navzočnost gledati v povezanosti z neprimerno širšim načinom Kristusove navzočnosti v Cerkvi, o tem govori tudi J. Ratzinger. »Kaj pravzaprav dela človek, ki obhaja sv. evharistijo (zakramente) Cerkve. Jasno je, da se ne predaja naivni predstavi, kakor da bi bil vsepričujoči Bog navzoč le na tem določenem kraju, ki je označen s tabernakljem . . . Evharistično češčenje se marveč nanaša na Gospoda, ki je prek svojega zgodovinskega življenja postal ‚kruh‘ za nas, to se pravi, ki je s svojim učlovečenjem in s svojo smrtno predanostjo, končano s poveličanjem, postal odprt za nas. Tudi češčenje sv. Rešnjega telesa se nanaša na zgodovinsko skrivnost Jezusa Kristusa, na zgodovino Boga z ljudmi, na tisto zgodovino, ki se nam v zakramentu približa. In nanaša se na skrivnost Cerkve: Ko se nanaša na zgodovino Boga z ljudmi, se nanaša na celotno ‚Kristusovo telo‘, ki je Cerkev . . .<sup>9</sup> Zato pa bi bilo napačno, če bi Kristusovo »realno« navzočnost omejevali na njegovo navzočnost v sv. evharistiji in jo istovetili z evharistično navzočnostjo, kakor so to v krščanstvu začeli delati šele v času Dunska Skota.<sup>10</sup>

*Vendar je upoštevanje posebne evharistične navzočnosti utemeljeno in pastoralno zelo važno*

Danes se spet bolj zavedamo, da posebne evharistične Gospodove navzočnosti ne smemo umevati izolirano — ločeno bodisi od Kristusove odrešenjske navzočnosti, kakršne je deležna Cerkev od Kristusovega vnebohoda in izlitja Svetega Duha dalje, bodisi od naravnosti na Cerkev in prek nje na svet (kakor nam pričuje npr. Jezusova beseda: »To je moje meso za življenje sveta,« Jan 6, 51).

Pod vplivom biblične in liturgične obnove je l. 1947 okrožnica »Mediator Dei« tako rekoč uradno spregovorila o tem, da je »v vsakem liturgičnem dejanju obenem s Cerkvijo navzoč tudi njen božji ustanovitelj« (št. 20) in da »Kristus sam trajno živi v svoji Cerkvi ter nadaljuje pot svojega neizmernega usmiljenja, ki jo je začel v tem umrljivem življenju« (št. 163). Sicer pa je že prej (l. 1943) okrožnica »Mystici corporis« dejala, da »naš božji Odrešenik družbo, ki jo je sam ustanovil, tudi neposredno sam vodi in ravna. Sam namreč kraljuje v mislih in srcih ljudi in po svoji volji nagiblje in priganja tudi uporno voljo« (št. 38); in sicer uresničuje Kristus vse to v Cerkvi po svojem Duhu »kot nevidnem počelu«, ki »veže vse dele telesa« Cerkve »tako med seboj kakor tudi z vzvišeno Glavo; saj je ta Duh ves v Glavi, ves v telesu, ves v posameznih udih« (št. 56).

<sup>8</sup> J. A. Jungmann, Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte, Regensburg 1965, 25 ss.

<sup>9</sup> J. Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Meitingen-Freising<sup>3</sup> 1970, 25—27.

<sup>10</sup> E. Schillebeeckx, Die Eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz, Patmos, Düsseldorf 1967, 68.

Okrožnica Pavla VI. »Mysterium fidei« in 2. vatikanski koncil sta še posebej izrečeno priznala mnogoterost Kristusove realne navzočnosti v Cerkvi in zlasti v njenem bogoslužju (Es 9).

Najvišji in tako rekoč »najgostejši«, »najzgoščenejši«, nekako oprijemljiv način Kristusove navzočnosti pa je gotovo evharistična »substancialna« (podstatna, bistvena) navzočnost. Vendar bi bilo — kakor smo že videli — napačno, če bi si to navzočnost mislili ločeno od osebne Kristusove navzočnosti v splošnem in ločeno od Cerkve, na katero je evharistična Kristusova navzočnost bistveno usmerjena. Ni dovolj reči: »Kristus je tukaj«, ne da bi se vprašali, za koga pa je tukaj. In na to vprašanje moramo odgovoriti ne le to, da je navzoč za vse tiste, za katere se je na križu daroval in za katere je pretil svojo kri. Dostaviti je marveč treba, da je zanje navzoč vedno s tem namenom, da bi Cerkvi in njenim udom v zveličanje sveta ohranjal, krepil in množil tisto življenje, katero je hotel prinesiti »v izobilju« (Jan 10, 10), darujoč se do kraja in do vseh globin Očetu »za življenje sveta«. <sup>11</sup>

Poveličani Kristus, zaznamovan z žrtvijo na križu, ostane »oprijemljivo« navzoč v sv. evharistiji tudi še po daritvi in daritvenem obedu, dokler se podobe ne spremenijo. In čeprav nam danes spet bolj jasno prihajajo v zavest tudi drugi načini navzočnosti poveličanega Gospoda, ostane posebno češčenje, ki ga izkazuemo prav njegovi evharistični navzočnosti, globoko smiselno in za prenovo Cerkve izredno pomembno. Tega tudi holandski škofje v svojem pastirskem pismu k diskusiji o realni evharistični navzočnosti, ki so ga naslovili l. 1965 na svoje vernike, nikakor ne zanikajo. Nasprotno. Med drugim pravijo: »V zadnjem času je bila bolj poudarjena obedna narava evharističnih darov . . . Tudi potem so darovi še navzoči, da bi jih zaužili, da bi se mi tesneje povezali s Kristusom in med seboj. Ta povezanost nam podarja večno življenje in je predujem naše edinosti v nebesih. V našem času smo spet začeli bolje razumeti, da je Gospod različno navzoč med nami . . . [navedba Mt 28, 20; 18, 20; Mt 25, 40]. V evharistiji je Gospod navzoč na čisto poseben način, a ta navzočnost ne stoji neodvisno od drugih oblik njegove navzočnosti med nami . . . Vera v resnično navzočnost v evharistiji spada k naši krščanski dediščini«, kakršne ni dovoljeno zametati. <sup>11a</sup>

Seveda bi ne smeli pozabljati, da je »prvenstveni in prvotni namen shranjevanja svetih (evharističnih) podob v cerkvah izven maše podeljevanje svete popotnice; drugotna namena pa sta delitev obhajila izven maše in češčenje našega Gospoda Jezusa Kristusa pod temi podobami«. Vendar sloni to češčenje »na močnem in trdnem temelju, zlasti ker vera v resnično Gospodovo pričujočnost kar sama po sebi vodi k zunanjemu in javnemu izražanju v vere« (Es 49). In verniki »naj se tedaj, ko častijo Kristusa, pričujočega v zakramentu, spominjajo, da ta pričujočnost izhaja iz daritve in teži k obhajilu, zakramentalnemu in duhovnemu hkrati. — Pobožnost torej, ki priganja vernike, da prihajajo k sveti evharistiji, jih vabi, da bi bili globoko deležni velikonočne skrivnosti in bi

<sup>11</sup> R. Aubert, *La théologie catholique au milieu du XXe siècle*, Casterman, Tournai-Paris 1954, 82–83.

<sup>11a</sup> Holandski škofje v pastirskem pismu o sv. evharistiji, glej »Fragen der Theologie und des religiösen Lebens. Diskussion um die Realpräsenz, v: Herder-Kor. 19 (1965) 517–520, tu 520.

s hvaležnim srcem odgovarjali na dar njega, ki s svojo človeško naravo ne-prestano izliva božje življenje v ude svojega telesa. Ko se mudijo pri Kristusu Gospodu, se radujejo pristrčne zaupnosti z njim, pred njim izlivajo svoje srce ter molijo zase in za vse svoje, za zveličanje sveta. Vse svoje življenje darujejo s Kristusom Očetu v Svetem Duhu in iz teh čudovitih stikov s Kristusom zajemajo množitev vere, upanja in ljubezni. Tako dajejo hrano tistim pravim razpoloženjem, s kakršnimi morajo z res ustrezno pobožnostjo obhajati Gospodov spomin in pogosto prejemati tisti kruh, ki nam ga daje Oče» (Es 50).

Brez dvoma bi danes bilo pastoralno delo neprimerno plodovitejše, če bi najprej zlasti duhovniki bolj posnemali sv. arškega župnika Janeza Vianeya. Njega so ljudje zlasti ob začetku njegovega delovanja, ko še ni bilo toliko spovedovanja, ko se dotok romarjev še ni začel, skoraj vedno videli ob vznožju najsv. zakramenta. In prav Vianeyeva prizadevanja na novem službenem mestu so veljala češčanju sv. evharistije. In ta prizadevanja, ki jih je vedno podpiral predvsem njegov zgled, nikdar niso pojenjala. Kakšna škoda je, da pa mi tolikokrat izgubljam polno svojih moči in časa za povsem neuspešne, včasih naravnost razkrajalne »prijeme«, ne oprimemo pa se najuspešnejše in najbolj osrečujoče metode: metode svetnikov!<sup>11b</sup>

Kako pomembno je pravilno usmerjeno češčanje evharistične Gospodove navzočnosti, je v svojih znanih »Klarstellungen« izrekel jasno besedo k raznim današnjim pojavom v Cerkvi tudi H. U. von Balthasar. Tudi ta zavrača napačno ali vsaj pomanjkljivo pojmovanje o Kristusovi evharistični navzočnosti. Hkrati pa ugotavlja, kako veliko »obubožanje« bi nastopilo, če bi evharistično češčanje začeli zanemarjati ali celo sploh zametati. Že zdaj — pripominja Balthasar — smo v nevarnosti, da bi zajadrali nasproti neki »pnevmatičnosti brez substance«. Češčanje »Najsvetejšega« bi bilo eno najmočnejših sredstev zoper takšno lažno »poduhovljenost«.<sup>12</sup>

Po Balthasarjevem mnenju nam danes grozi nevarnost, da bi izgubili spred oči tisto, kar sv. pismo nove zaveze tako jasno poudarja: Od učlovečenja dalje je Jezusova živa telesno-duhovna oseba postala božji tempelj, v katerem hoče prebiti polnost božanstva — »Najsvetejše«. In ravno to nam »češčanje Najsvetejšega«, to je sv. Rešnjega telesa, življenjsko praktično vedno znova kliče v spomin. Hkrati pa nam to češčanje pomaga, da si zares »prilicimo« daritev in to, kar se nam podarja v daritvenem obedu — da tako iz moči Evharistije v njenem vseobsežnem smislu napravljamo vse svoje življenje za »živo, sveto Bogu prijetno daritev« (Rimlj 12, 1).

H. U. von Balthasar se nato sprašuje, zakaj sv. evharistijo sploh imenujemo »najsvetejši« zakrament ali kar »Najsvetejše«. »Zakaj ne prihranimo besedo Najsvetejše za Boga Očeta v nebesih, zakaj jo naobračamo na evharistijo božjega Sina?« In odgovarja: »Zato, ker se tukaj strneta oba plamena: navzdol prihaja silna nebeška svetost, tako silna, da použiva zemeljske molitve in daritve, navzgor pa se vzpenja svetost človeka, na katerem počiva božje veselje in katera je Bog na gori prešinil s svojo neustvarjeno lučjo. Nič silnejšega, nič bolj

<sup>11b</sup> Prim. Fr. Trochu-J. Wildlöcher, Der hl. Pfarrer von Ars, O. Schloz, Stuttgart 1928, 154 ss., 181 ss.; glej tudi okr. Janeza XXIII., Sacerd. n. primordia, št. 29 ss.

<sup>12</sup> H. U. von Balthasar, Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister, Freiburg i. Br. 1971, 113.

razjedajočega in bolj prešinjajočega si ne moremo misliti, kakor pa je srečanje teh dveh plamenov, ki se strinjata v en sam plamen. — Kaj se namreč zgodi tukaj s človekom? ‚To je moje telo, ki se daje za vas.‘ ‚Ta kelih je nova zaveza v moji krvi, ki se za vas preliva.‘ Tega človeka — Jezusa — razžarja božji ogenj v neštete iskre... Takó je predan Bogu, da ga more Bog razdeljevati v nedogled, neizčrpno skozi vse čase in prostore. Saj Bog Oče napravlja, da se neizrekljivo pomnogoterja to, kar je enkratno — tako da to enkratno postane nekaj vsakokratnega. Predvsem pa: On, ki se je enkrat za vselej žrtvoval, ki so ga na križu umorili, prelili njegovo kri in ga prebodli — on ne bo svoje daritve, ne bo sam sebe nikdar znova vzel nazaj. Svoje evharistične ‚razlomljenosti‘ ne bo nikdar znova zbiral, da bi sam sebe imel skupaj. Kot vstali živí v darovanosti in razlitosti. — Tukaj naj pustimo zadaj za seboj vse mitične podobe sveta, ki bi ga hotele kozmološko namestiti na kakšnem kozmološko določljivem kraju, da bi se od tega nekje napotil na kraje ali bi vsaj zavzel odnose do krajev, ker se tam pri obhajanju sv. maše spominjajo njegove smrti in vstajenja. Saj vendar od tistega časa naprej živi kot utelešena Evharistija, kot tista Zahvala, katero mu je uspelo doseči: za Očetovo povelicanje pritegovati v svojo daritev konce sveta in jih vključevati vase ter s tem razlivati Očetovo milost do konca sveta. Ne bomo zaradi tega rekli, da je okrnil svojo resnično človečnost, da bi postala nekakšna brezimenska moč, ki bi se pretakala skozi svet. Saj vendar velja: Oblast imam dati svoje življenje in oblast imam ga spet vzeti — spet postati jaz sam, a zdaj v trajni darovanosti. On, povsem on sam je kot Vstali tisti, ki je pokazal učencem svoje roke in se je prikazal Pavlu, da bi ga prav tako preoblikoval v skoraj evharistični plamen; saj je že pred svojo smrtjo nastopal kot gospodovalec, suvereno in ljubeče govoreč je razpolagal s svojo močjo...

Po Gospodovi obljubi postane evharistija med našim obhajanjem za nas znova dogodek... Gospod pride, to je njegovo dejanje. Vendar ne sledi temu nikakršen odhod. Reči moremo tudi drugače: obhajanje evharistije je resničen dogodek, tako rekoč vdor večnosti v čas; vendar pa temu ne sledi nikakršen umik večnosti iz časa. Kajti večnost se je dokončno srečala s časom in neprenehno prehaja v čas; in čas ter prostor sta v Kristusovi predanosti ‚za nas‘, ‚za vse‘ našla sredstvo za prestopanje svojih meja v vsečasnost in vseprostorskost — to oboje pa je znamenje, da je ta predanost eno s predanostjo večnega Očeta in večnega Duha. Razlikovanje med stanjem in dogajanjem odpade: tisto večno dogajanje troedine ljubezni Boga, ki je hkrati njegovo večno stanje, se je razodelo svetu v določenem nezamenljivem zgodovinskem dogodku v Kristusovem učlovečenju, življenju in smrti-vstajenju. Ta enkratni dogodek je omogočil, da je božje dogajanje-stanje postalo dogajanje za svet: ‚enkrat za vselej‘, tako da vsaka sveta maša vedno znova oznanja enkrat za vselej smrt Jezusa Kristusa; toda oznanja jo takó, da je na evharistično razlitem Gospodu znova postavljen prvotni naglas na ‚danes‘ in ‚sedaj‘ njegovega prihoda, njegovega življenja, umiranja, razdeljenosti za nas, ki smo časovni in prostorninski. Quoad nos. Zaradi nas in v naravnosti na nas. Mi smo mišljeni, ko nam je dovoljeno, da vedno znova oznanjamo Gospodovo smrt, dokler ne pride.

Zato obstaja ‚duhovno obhajilo‘, ki naj ne nadomešča zakramentalnega, pač pa zajema iz njega (zakramentalnega) in izžareva na vse, ki bi naj tudi dobili delež pri veliki gostiji, katero napravlja Oče. In zato obstaja ‚češčenje Najsve-

tejšega, naj sta že kjerkoli ohranjena iz evharističnega slavja kruh in vino, vernikom vidna ali nevidna. To češčenje je v tem, da srce misli na tisto točko in misli v smeri k tisti točki [An-denken und Hin-denken des Herzens], kjer večna Ljubezen vdira v čas in kjer je čas odprt in odpečaten nasproti večni Ljubezni. Nihče ne more takšne misli na to in v smeri k temu v polnosti uresničiti med skupnim obhajanjem evharistije... Da — tam, kjer je shranjeno Najsvetejše — pridemo od profanega do Najsvetejšega, nikoli ni treba več kakor le en korak. Kajti to Najsvetejše nas obdaja od vseh strani; in vedno imamo, kakor pravi sv. Pavel, dostop do Boga. Otroci dóma smo, ki jim ni treba čakati v predsobah. ‚Udarec s perutnico — in za nami so vekovi‘. Le prebuditev spomina, in že smo na srcu Boga, to nam je razkrito in podarjeno v njegovi Evharistiji...<sup>13</sup>

Pravilno umevano češčenje »Najsvetejšega«, to je evharistične navzočnosti povelčanega Kristusa, tudi zunaj liturgičnega opravila ni zabloda. Cerkev — in njena zgodovina — nam to jasno zatrjuje. Sv. pismo nam daje vsaj slutnjo o tem, da je Jezus hotel postaviti stalno zakramentalno navzočnost v okviru krščanskega bogočastja. Ta volja se dovolj razločno kaže iz nekaterih Jezusovih izjav; pripravljeno pa je bilo v stari zavezi s čaščenjem božje navzočnosti v templju. Napačno bi bilo omejevati češčenje sv. Rešnjega telesa pod pretvezo, da bomo bolj pospeševali udeležbo pri maši. V enem samem evharističnem zakramentu, ki je vsebinsko tako bogat, so različni vidiki med seboj tesno povezani in se drug v drugega vključujejo: navzočnost, daritev, obed. Brez Kristusove navzočnosti, ki v sv. evharistiji doseže višek, bi tudi daritev in obed izgubila svojo najbolj dragoceno »substanco«. Po svojem pravem smislu pa je tudi češčenje povelčanega Gospoda v »Najsvetejšem« takšno, da že samo po sebi razvija ali vsaj more razvijati deležnost pri daritvi in daritvenem obedu.<sup>14</sup>

V češčenju evharistične navzočnosti odseva in se razodeva osnovna struktura krščanske religije, »ki je v prvi vrsti religija osebe, religija navzočnosti učlovečene božjega Sina, umrlega in vstalega. Pripadnost krščanstvu je navezanost na Kristusovo osebo, ki je postala poveljučana s tem, ko je izvršila daritev samega sebe. Kristjani so torej vabljeni, naj se oklepajo te osebe v njeni zakramentalni navzočnosti; takó morejo globlje stopiti s Kristusom v odrešilno žrtev in biti obilnejše deležni sadov te žrtve v sv. obhajilu.«<sup>15</sup>

Ob takem češčenju postane razločnejše vidno, da krščanstvo »samo sebe ne umeva kot filozofski svetovni nazor, marveč kot gibanje, ki pričuje za zgodovinsko osebnost kot središče in merilo zgodovine.«<sup>16</sup> Cerkev pravzaprav sploh ne živi in ne more živeti iz nekakšnih »abstraktnih bistev«, kakor se večkrat boje današnji eksistencialistično usmerjeni ljudje. Življenjski temelji Cerkve niso v nekih miselnih »predmetih« ali »normah«, pravzaprav niti ne v »dogmah« kot formulacijah razodetih spoznav (naj bodo še tako nepogrešljive, vendar zavzemajo šele drugotno, podrejeno mesto). Življenjski temelj je v najvišjem Subjektu, v Kristusovi osebi.

<sup>13</sup> Balthasar, n. d., 113—116.

<sup>14</sup> Glej J. Galot, *Théologie de la présence eucharistique*, v: *NRTh* 85 (1963) 19—39.

<sup>15</sup> Galot, n. m., 39.

<sup>16</sup> W. Beinert, *Die Verantwortung des Christen für die Zukunft des Kosmos*, v: *Catholica* 31 (1977) 1—16, tu 11.



Na to je mislil kardinal J. H. Newman, ko je dejal: »Od česar so katoličani, od česar so cerkveni očetje tako kakor apostoli v vsakem času živeli — ni število teoloških stavkov in odločb, marveč je Kristus sam... Ali niso vsi kristjani, ki so zagovarjali dogme, to vedno znova poudarjali?... Ali ne verujemo v Nekoga, ki je navzoč v sv. tabernaklju? In ta vendar ni formula ali pojem, marveč dejstvo, tako stvarno, kakor smo mi sami!«<sup>17</sup> Drugje pravi isti Newman: »Knjige morejo malo storiti za nas... Kako bi mogli čutiti spoštovanje do tega, kar se je zgodilo že pred 18. stoletji. Prevzame nas in napolnjuje s hvaležnostjo in ljubeznijo, to kar je pričujoče. ‚Zgodovinska religija‘ je res revna in neučinkovita... In še druga težava: Svet tiči v zlu, nevera gospoduje. To nasprotje do nas ima v sebi težnjo, da nas potare, da nam jemlje čilost, da nas zmede s strahom. To so resne težave na religiozni poti... Vsemogočna ljubezen in modrost je nasproti temu dala učinkovito sredstvo, ko med nami vedno živi. Kristus ni nekaj preteklega; danes je med nami... Isti Bog, ki je hodil po morju, ki je delal čudeže, je v tabernaklju. K njemu prihajamo, z njim govorimo, kakor so mogli ljudje pred 18. stoletji z njim govoriti. In še več: ni samó med nami kot predmet čaščenja, marveč se nam daje v vsej resničnosti in hoče, da ga sprejmemo v svoje srce.«<sup>18</sup>

A. Strlè

## So katoliški binkoštniki res nevarni?

Edward D O'Connor, SPONTANER GLAUBE. Ereignis und Erfahrung der charismatischen Erneuerung, prevod iz angleščine The Pentecostal Movement, Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau 1974, 270 strani.

Knjiga je dragocen prispevek za globlje poznavanje karizmatičnega binkoštnega gibanja v katoliški Cerkvi. Pisana je objektivno in prepričljivo še posebno zato, ker je sad pisateljevega osebnega opazovanja in izkustva.

V uvodu podaja pisatelj najprej kratek oris karizmatične obnove med katoličani, zgodovinski razvoj celotnega modernega binkoštnega gibanja, ki se je začelo ob koncu 19. in v začetku 20. stol., ter začetek binkoštna Cerkve, ki stoji nekako med protestantsko in katoliško. Zanimivo je, da se je binkoštna duhovnost v katoliški Cerkvi hitreje širila kakor v drugih krščanskih Cerkvah. Tudi ovir in nasprotovanj je bilo pri katoliški hierarhiji manj kot pri uradnih predstavnikih drugih Cerkvá. Res pa je tudi, da je binkoštno gibanje v katoliški Cerkvi bolj umirjeno in manj demonstrativno. Izkustvo »krsta Duha« in pojav karizem dokazuje, da je tu na delu isti Duh kakor drugod. Katoličani, ki so sprejeli binkoštno duhovnost, so to čutili kot naravni razvoj svoje vere, kot nekaj, kar je v polni harmoniji z njihovo tradicionalno vero in življenjem.

<sup>17</sup> J. H. Newman, Disc. Arg., nav. v: O. Karrer, Kardinal Newman: Kirche I, Einsiedeln 1945, 240.

<sup>18</sup> J. H. Newman to govoril v osmini praznika sv. Rešnjega telesa I. 1856, nav. v: O. Karrer, Kardinal Newman, Kirche II, Einsiedeln 1946, 291.

Namesto izraza »binkoštno gibanje«, ki bi mogel koga zavesti v zмотo, da bi pod tem mislil učenje in prakso binkoštnе Cerkve, se je pisatelj odločil za izraz »karizmatična prenova«.

Knjiga je razdeljena na tri dele: I. Izkustvo skupnosti z univerze Notre Dame; II. Splošni pogled na gibanje; III. Teološko razmišljanje.

Najprej je orisal določene primere, in sicer zato, da bo njegovo raziskovanje in razmišljanje v 2. in 3. delu ostalo povezano z resničnostjo. Pisatelj je hotel podati predvsem teologijo, ne pa zgodovino ali sociologijo gibanja. Hotel je opisati dogodke pristno, v vsej resničnosti, zato se je omejil le na tiste, ki jih je sam osebno doživel ali se je o njih posvetoval z neposrednimi pričami.

1. del knjige nam podrobno prikazuje prve začetke skupnosti z univerze Notre Dame od marca 1967. Že od 1. 1963 se je skupina akademikov tedensko zbirala k molitvi, branju svetega pisma, petju in razgovoru. Ob nedeljah so imeli svojo mašo. Nekateri študentje so poleg tega dnevno molili večernice in tudi sodelovali pri raznih apostolskih dejavnostih. To in še druga duhovna prizadevanja so odločilno pripomogla k temu, da so bila pripravljena tla za karizmatično preново, ki je prišla do njih z univerze Duquesne.

V začetku se je zbiralo okrog 20 ljudi — profesorjev, študentov in tudi zakoncev. Polagoma je število naraščalo. Priključili so se jim tudi nekateri duhovniki in redovnice. V prvih dveh poglavjih nam pisatelj z vso natančnostjo opisuje vsako srečanje skupine v prvih treh mesecih, v naslednjem poglavju pa prikazuje njeno rast, zorenje in organizacijo.

V 2. delu knjige je prikazano gibanje v celoti, in sicer glavne prvine in učinki karizmatične preнове. Navaja tri glavne prvine: molitvena srečanja, karizme in krst Duha.

a) *Molitvena srečanja*. Navada, da bi se v majhnih skupinah neprisiljeno zbirali k molitvi, je bila v katoliški Cerkvi dolgo časa neznana. Zdi se, da je imela prvotna Cerkev pri evharističnem shodu to naravo, ki pa se je hitro izkristalizirala v dve glavni obliki: javna, liturgična; in individualna, miselna molitev. Med tema dvema glavnima oblikama je bilo sicer še več vmesnih oblik; tako zbiranje v skupinah za spontano glasno izgovorjeno molitev pa je v dolgih stoletjih komaj kdaj opazno. Na univerzi Notre Dame in Duquesne je karizmatična prenova zajela najprej tiste, ki so že pripadali molitvenim skupinam. Ti so prevzeli molitvena srečanja kot samo po sebi razumljiv naravni instrument gibanja. Skoraj nemogoče si je predstavljati gibanje brez molitvenih sestankov.

Molitveno srečanje je oblika molitve, ki združuje večjo svobodo z večjo skupnostjo. Ljudje pridejo zato, da *skupaj*, ne samo hkrati molijo. Vsak udeleženec more moliti takó, kakor želi; seveda je mišljeno, da pazi na zahteve vere in ljubezni. Vsak more dajati svoj osebni prispevek k skupni molitvi. Iz take združitve različnih oseb nastaja občestvo, se prebudi in razvija občestveni duh. Medsebojna edinost izvira v Kristusu, ki je navzoč in vodi srečanje po svojem Duhu. Značilno je to, da se zavedajo Kristusove navzočnosti. Navzoč je kakor Gospod. Čeprav srečanja ne potekajo v kakšni stalni obliki, se potem, ko se skupina že dalj časa sestaja, izoblikuje shema, ki pa rabi samo za okvir, v katerem pride vedno druga slika. Tudi vloga voditelja je glede na naravo skupine, na sposobnosti voditelja in na način molitvenega srečanja zelo različna. Včasih je pomembna, drugič zopet stopi popolnoma v ozadje ter samo začne in zaključuje

srečanje. Posebno pozornost zbuja verska resnost pri teh srečanjih. Vendar je ta vera polna veselja in vedrine. Čeprav vse poteka spontano in nenačrtno, so srečanja mirna, ne pa divja ali pomešana ter ne nastanejo nikakršni izpadi. Sem in tja prenehajo peti in moliti, da v tišini premišlujejo. Včasih začne kdo v imenu vse skupine glasno moliti ali pa molijo vsi skupaj kakšno liturgično molitev, npr. Slava Bogu na višavah. S posebno ljubeznijo molijo skupaj Oče naš. Del molitvenega srečanja je posvečen molitvam za različne potrebe.

Druga zelo značilna oblika molitve v tej skupnosti je *polaganje rok*. To se dogaja takrat, ko kdo prosi za krst Duha. Polaganje rok ni kakšen magičen obred ali zakrament. To je samo molitev v akciji, v dejavnosti. Kretnja zgovorno simbolizira dejstvo, da se božja milost pogosto podeli človeku po drugih ljudeh, predvsem po občestvu. Poudarjena je vloga občestva.

Nenavadno je tudi, *koliko časa trajajo* molitveni sestanki. V Notre Dame so v prvih mesecih trajali redkokdaj manj kot 4 ure, včasih pa tudi več. Kasneje so ta čas skrajšali tako, da je glavni del trajal le eno uro in pol, celotno srečanje pa tri ure ali več. To je zanimivo posebno tedaj, če primerjamo, kako postajajo nekateri ljudje nemirni, če traja nedeljska maša več kakor 50 minut.

Zdi se, da jih v to molitveno občestvo priteguje čut za božjo navzočnost. Kristus dejansko drži svojo obljubo, da bo navzoč tam, kjer se ljudje zberejo v njegovem imenu, in sicer po globini njihove vere. Za srečanje katoliških binkoštnikov je značilna prav živa vera. Zdi se, da hoče Bog v našem času bolj kot kdajkoli prej razodeti skrivnost krščanskega občestva. Morda so binkoštna srečanja prav zato posebno blagoslovljena, ker so usmerjena v to skrivnost. Ta občutena božja navzočnost je navzočnost v občestvu kot takem. Kristus je bolj kakor v prostoru v zbranih ljudeh. To je skrivnost krščanskega občestva v svoji konkretni uresničitvi. Ni le božji dar ali samo sad človeške narave, temveč povezanost božjega in človeškega.

Ta srečanja delujejo na ljudi različno. Nekateri ne čutijo nič od opisanega, drugi v različni moči in globini, spet drugi pa v vsej polnosti. Zanimiva je izjava študenta, ki se je udeležil srečanja, ko je imel smrtni greh. Zdelo se mu je kot štiri ure pekla. Resnično, kaj pomeni pekel drugega kakor stati z zakrnjenim srcem v navzočnosti Ljubezni.

b) *Karizme* — dar jezikov. Glavna razlika med binkoštnimi molitvenimi sestanki in molitvenimi zbiranji drugih skupnosti je prav nastopanje karizem. V tej zvezi označuje karizma nadnaravne darove Svetega Duha, kakor jih našteva sv. Pavel v 1 Kor 12, 8—10. Connor ni mogel govoriti o vseh karizmah, ki se javljajo. Omejil se je le na tisto, ki je bila že od začetka mejnik binkoštnega gibanja, na dar jezikov. Ta karizma je najbolj razširjena, vendar jo mnogi napačno razumejo. Človeka usposobi, da moli v jeziku, ki se ga ni nikoli učil. To pa ne pomeni, da ta jezik obvlada, saj ne določa sam, kaj bo rekel, niti ne razume tega, kar je rekel. Pa tudi ostane še naprej nesposoben, da bi se izražal v tistem jeziku. Ko govorimo o pomenu te karizme, moramo imeti pred očmi, da je to dar molitve in ne komunikacije. »Kdor jezik govori, ne govori ljudem, ampak Bogu« (1 Kor 14, 2). Tuja govorica označuje dejstvo, da je Sveti Duh začetnik navdihnjene molitve. Pisatelj opisuje značilne učinke te vrste molitve v ljudeh, ki so prejeli ta dar.

Dar razlaganja jezikov je samostojna karizma, nepovezana s prejšnjo. To ni prevod. Človek, ki ima ta dar, prejme lastno navdihnjenje o pomenu povedanega, ne da bi sam razumel besede. Včasih več oseb skupaj prejme razlago, ki se seveda ne ujema v vsaki besedi, ampak v istem celotnem smislu.

Vsaka karizma je darovana zato, da kakšnega človeka usposobi, da posebno služi Bogu. Vsaka služba in vse karizme so končno naravnane na namen: hvaliti Boga.

c) *Krst Duha*. Odločilni dejavnik karizmatične preнове je duhovno izkustvo ali milost, znana pod imenom »krst Duha«. Pisatelj svari pred napačnim razumevanjem. Krst Duha ni ponovitev krsta, ampak to, kar se je zgodilo z učenci, ko je nadnje prišel na prve binško Sveti Duh. Od tod je dobilo binško gibanje svoje ime in svojo dinamično moč. Kar so apostoli doživeli, je bilo notranje izkustvo moči Svetega Duha, ki jih je napolnil in spremenil. Isto se dogaja tudi danes. Izraz »krst Duha« ne trdi, da ne prejme človek Svetega Duha že pri zakramentu krsta, saj ta zakrament daje največjega od vseh duhovnih darov, namreč samo osebo Svetega Duha. Za osebno zveličanje pa je to pomembnejše in nujnejše kot vse karizme skupaj.

Krst Duha ima različne oblike in na različnih ljudeh različno deluje. Pisatelj se je omejil le na dva tipa — očitni in skrit —, ki ju podrobneje razlaga. V prvem primeru zajame izkustvo človeka kakor lava, v drugem pa prodira počasi v njegovo bitje. Med tema dvema tipoma so še druge vmesne oblike. V vseh primerih pa vključuje krst Duha izkustvo delovanja Svetega Duha. Znamenja so naslednja: 1. krst Duha ima naravo novega rojstva, novega začetka življenjske poti, ki jo bolj ali manj očitno vodi Sveti Duh; 2. vključuje redno moralno spremembo mišljenja in delovanja pri tistem človeku; 3. to izkustvo ima naravo polnosti, kakor pravi psalmist: »Moj kelih je zvrhan.«

Krst Duha ni isto kot polaganje rok, čeprav je z njim tesno povezan. Polaganje rok je molitvena kretnja, ki jo more narediti vsak. Krst Duha pa je notranje delovanje milosti, ki ga more izvršiti samo Bog.

### *Učinki karizmatične preнове*

Kot najgloblji učinek navaja pisatelj *spoznanje Boga* (Gotteserkenntnis). Za prejemnike tega spoznanja je Bog resničnost, ki so jo srečali. Mnogi ljudje sicer verujejo v božjo navzočnost, vendar to ne vpliva nanje učinkovito. Karizmatiki pa živijo neprestano v tej navzočnosti in se pri vsaki stvari spontano vprašajo: »Kaj mi hoče Bog s tem povedati?« Njihov odnos do Boga je osebni. Ne gre za to, da bi o Bogu kaj vedeli, ampak da bi ga življenjsko spoznali in ljubili. To spoznanje in ljubezen se kaže v tem, kako govorijo o njem tudi v javnosti. Iz njihovih besed se čuti prepričanje, iz njih odseva veselje in zaupanje, kar močno nasprotuje melanholičnemu in obupanemu tonu, s katerim mnogi teologi in verski predstavniki obžalujejo, da je »Bog izginil iz človekovega življenja ali da Cerkev nima več veljave«. Spoznanje Boga je glavni sad karizmatične preнове in glavni vir njene življenjske moči.

Čut za Boga in vrednost molitve med binško stani danes še toliko bolj pomembna, če pomislimo, da se naš čas ukvarja v prvi vrsti s socialnimi dimen-

zijami evangelija. Humanizem, sekularizem in aktivizem prodira v marsikaj, kar se danes pridiga v imenu krščanstva.

Drugi učinek karizmatične preнове je *molitev*. Tej posvečajo mnogo časa. Pogosteje gredo k maši in obhajilu, nekateri molijo skupaj hvalnice in večernice, dnevno meditirajo vsaj pol ure. Včasih opravijo 24-urno molitveno vigilijo, pri kateri se vrstijo. Bolj kot pogostnost je značilen slog in duh molitve. Molijo z zaupanjem tistih, ki vedo, da jih nebeški Oče vedno usliši. Znani so primeri mnogih uslišanj.

Eden od značilnih učinkov Svetega Duha je tudi posebna *ljubezen do svetega pisma*, ki jo vsak začuti po krstu Duha. Vedno nosijo s seboj žepno izdajo nove zaveze.

Večina članov katoliške karizmatične preнове so bili po sodbi pisatelja že prej zares dobri ljudje, zvesti predpisom vere, v svojem molitvenem življenju nad povprečjem in aktivni v različnih apostolskih dejavnostih. Prihod Svetega Duha pa je dal njihovemu življenju *ново globino* in nov ogenj. Njihovo življenje je spremenil. Prav tako so se poglobile in poduhovile druge, tudi zgolj naravne lastnosti, ki so jih imeli.

Naslednji učinek je *osvoboditev*. Čeprav je katoliško binško gibanje še mlado, ima že celo vrsto nenavadnih spreobrnjenj. Zavest osvoboditve iz različnih vrst suženjstva (alkoholizem, mamila, različne nemoralnosti) je ena od značilnih potez binško gibanja. Prav tako pomembno mesto v gibanju zavzemajo telesna ozdravljenja. Čeprav se zavedajo, da prihajajo skupaj v prvi vrsti zato, da hvalijo Boga, ne pozabljajo na to, da je Kristus prišel, da ozdravi naše slabosti. Zato v živi, preprosti veri prosijo za bolnike.

Končno navaja Connor dve znamenji, ki sta splošni in najbolj zanesljivi za krst Duha in ju je opaziti pri vseh: *mir in veselje*. Vsi drugi učinki krsta Duha se spreminjajo glede na osebo in okoliščine, vse pa spremlja mir in veselje, ki ju je Kristus obljubil pri zadnji večerji.

### *Odnos do institucionalne Cerkve*

Pisatelj pobija mnenje nekaterih, da je binško gibanje sovražno razpoloženo do institucije, saj prav to gibanje spodbuja člane k večji ljubezni in zvestobi do Cerkve ter k vrednotenju vseh njenih avtentičnih izročil. To potrjuje tudi njihovo močno češčenje evharistije in prejemanje zakramentov. Z novo ljubeznijo so se oklenili češčenja Device Marije. Molitev brevirja, ki je bila nekaterim duhovnikom in redovnikom v breme, so zdaj opravljali z velikim veseljem.

Že zelo zgodaj so spoznali, da je poslušnost do predstojnikov Cerkve eno najzanesljivejših znamenj, da prihaja določeni navdih od Boga. V pokorščini so se uklonili nekaterim prepovedim škofa, dokler jih ni umaknil. Tistim, ki so Cerkev kritizirali ali hoteli iz nje izstopiti, je binško gibanje vrnilo vero v Cerkev in prebudilo v njih novo ljubezen do nje. Celotni nekateri duhovniki in redovnice, ki so hoteli zapustiti svoj poklic, so znova sklenili zvesto služiti Cerkvi.

Ob koncu poglavja o učinkih karizmatične prenovе obravnava pisatelj še dve kritični točki: neposrednost njenega nastopa in trajnost učinkov, kar nazorno pojasni z Jezusovo priliko o sejalcu in semenu.

3. *del knjige prinaša teološko razmišljanje.* Pisatelj je soočil binkoštno duhovnost v tistih točkah, ki se zdijo najbolj tuje in nepravoverne, s tradicionalnim naukom Cerkve, in sicer: čut za božjo navzočnost, zaupanje v vodstvo Svetega Duha ter pomembno vlogo karizem in krsta Duha. Pokazalo se je, da je binkoštna duhovnost v globokem soglasju z duhovnim naukom, ki je postal v krščanskem mišljenju in življenju tradicionalen. Novo izkustvo potrjuje preskušena načela izročila.

Preden se loti razprave, da dve pripombi. Prva je ta, da vsako v pristno krščansko življenje in delovanje vedno vključuje neko novost. Krščanstvo je mešanica starega in novega. Druga pripomba: krščanska vera danes očitno potrebuje prenovo. Karizmatična prenova se zdi tuja in nova zato, ker je zavrgla nekatere vzorce miselnosti in ravnanja verske prakse, ki ne predstavljajo avtentičnega izročila krščanske duhovnosti, temveč so bolj podobni kompromisu med evangeliem in svetom.

Pisatelj svari pred mišljenjem, da se je šele sedaj začelo pravo krščansko življenje in spominja na duhovno in teološko bogastvo Cerkve v preteklih stoletjih ter na mnoge može in žene, ki so živeli pristno krščansko življenje v Kristusovem duhu in dosegli svetost. Vsaka duhovnost, ki ni tesno povezana s preteklostjo, je prav zaradi tega odklonjena. Pisatelj dokazuje, da je duhovno izkustvo karizmatikov v globoki harmoniji s klasično duhovno teologijo Cerkve.

Zaradi preglednosti razdeli učinke Svetega Duha v duši na tri področja: milost, navdihnjenje in karizme; nato podaja o vsakem posebej kratek oris klasičnega nauka v teologiji. Na koncu se izkaže, da je tista teologija, ki danes nosi ime »klasična«, samo karikatura prave klasične teologije. Zato je v zadnjih desetletjih nastala reakcija. Duhovnost binkoštnega gibanja se zdi mnogim tuja zato, ker je ne primerjajo z resnično klasičnim, tradicionalnim naukom Cerkve, ampak s tistim mrtvim ostankom klasične teologije, s katero imamo opraviti, potem ko je že izgubila svoje najboljše kvalitete. Nauk prave teologije in karizmatično gibanje se neizbežno razlikujeta samo v tem, da je eno intelektualna teorija, drugo pa živo izkustvo. Pred očmi moramo imeti tudi to, da je binkoštno izkustvo staro komaj dve generaciji, klasični nauk pa je sad akumuliranega izkustva svetnikov različnih dob in kultur ter različnih duhovnih tokov. Tega binkoštni duhovnosti manjka, ima pa prednost zaradi svoje življenjskosti in preprostosti.

Kar se pri binkoštni duhovnosti zdi tuje, je njihovo razpoloženje. Omenjeno je že bilo, da sta njihovi najbolj nenavadni znamenji veselje in mir ter zaupanje. To veselje prihaja iz *osebnostnega srečanja z Bogom in izkustvenega spoznanja njegove navzočnosti in njegovega delovanja*. Od tod vedrina njihove vere, ki je v velikem nasprotju z bojzljivostjo, dvomi, naveličanostjo in občutkom izoliranosti, ki danes mnogim hromi versko življenje.

Pisatelj raziskuje čut za božjo navzočnost in prepričanje, da jih vodi Bog, v luči tradicionalnega duhovnega nauka. To je bila že od začetka ena najpomembnejših vaj duhovnega življenja. Vendar je med razumevanjem božje na-

vzočnosti v klasičnem duhovnem nauku in binkoštnim izkustvom pomembna razlika. Prvi poudarjajo prakso in jim je neprestana zavest božje navzočnosti namen, za katerega se morajo boriti, drugi pa na samo dejstvo navzočnosti. Zanje je to korenina, ki oživlja vse njihove molitve in dejanja. To je božji dar in ne sad človekovega prizadevanja.

Drugi vidik binkošne duhovnosti je *prepričanje, da jih vodi Sveti Duh*. Tudi nova zaveza in cerkvena zgodovina nam jasno govorita o ljudeh, ki jih je vodil Bog z osebnimi klici in navdihnjenji. Tako je praksa binkoštnikov v tej točki potrditev resničnosti tradicionalnega nauka Cerkve. Zaradi zlorab pa je potrebno razlikovanje duhov.

Binkoštna in klasična duhovnost se najbolj razhajata glede *karizem*. V življenju prve Cerkve so imeli pomembno mesto, počasi pa so začele v drugem stoletju vedno bolj stopati v ozadje. Pisatelj podaja o tem kratek pregled skozi zgodovino in omenja nekaj karizmatičnih osebnosti. Razlika med vlogo karizem v cerkveni zgodovini in pri binkoštnem gibanju se zdi, da je tale: v preteklosti so bile povezane z izrednimi osebnostmi (ali kraji), pri binkoštnem gibanju pa se javljajo kot normalne sposobnosti občestva. Torej dvojna razlika: 1. med izrednim in navadnim in 2. med posameznikom in občestvom. Pisatelj dokaže, da je nauk binkošne duhovnosti v soglasju s Tomaževim naukom o karizmah: dane so za službo drugim, ne v lastno posvečenje. Zanimiva je ugotovitev, da je karizmatična prenova nastopila v trenutku, ko je celotno Cerkev zajel globlji in bolj življenjski čut za krščansko občestvo (pojav malih občestev). Omenja še navidezno nasprotje z naukom o karizmah, ki ga je na praktični ravni formuliral Janez od Križa. V povzetku smemo reči, da se klasična teorija o karizmah zelo dobro ujema z binkoštno. Na praktični ravni pa klasični nauk ne ustreza polnemu življenju karizem in se lahko iz binkoštnega izkustva marsikaj nauči.

### *Nevarnosti karizmatične preнове*

Čeprav je karizmatična prenova v temelju pač delo Svetega Duha, ne moremo vsega, kar se tu dogaja, pripisovati njemu, saj gre njegov vpliv skozi človeško prvino, ki more darove Svetega Duha uporabiti tudi za napačen namen in napačno. Zato prikazuje Connor nekaj najvažnejših nevarnosti in problemov, ki so navzoči v tem gibanju. Najprej omenja *iluminati*, ki imajo svoje predhodnike že v 16. stol. To so ljudje, ki na temelju posebnega notranjega božjega vodstva mislijo, da se jim ni treba podrejati človeški družbi in Cerkvi. Njihovi duhovni darovi jih zakrknjejo v lucifersko držo. Z iluminati so bolj ali manj v sorodu tudi številne druge zmote, ki jih pisatelj podrobneje razlaga. Vendar so te nevarnosti v vsakem prizadevanju za pristno duhovno življenje, ne samo pri binkoštnikih.

Druga nevarnost — *karizmomanija* — je v pretiranem poudarjanju karizem. Pojavlja se v mišljenju, da je to, kar je karizmatično, edini ali glavni kriterij duhovnosti; in tudi v pričakovanju, da stopi karizmatična dejavnost na mesto naravnega uporabljanja človeških sposobnosti ali normalnega delovanja cerkvenih predstojnikov. Kristus ni ustanovil Cerkve na karizmah, ampak jo je sezidal na

ljudeh. Pisatelj poudarja, da so karizme dane za rast v ljubezni, ne za osebno veselje in je en sam trenutek globoke molitve neskončno dragocenejši kakor karizme. Tudi človek, ki nima nobene nadnaravne karizme, more gojiti globoko duhovno življenje.

*Paraklerikalizem* je v tem, da hoče versko vodstvo laikov nadomestiti vlogo službenega duhovništva in zreducirati službeno duhovništvo na obrede in na podeljevanje zakramentov, aktivno delo evangelizacije in dušnega pastirstva pa prevzamejo karizmatični voditelji. Pisatelj govori o vlogi službenega duhovništva, ki ga je postavil Kristus in sestavlja stalno sestavno prvino Cerkve. Karizma pa je dar Duha, ki veje, kjer hoče, neodvisno od sleherne službe

Končno omenja Connor še *zanemarjanje tradicionalne duhovnosti*. Razlaga, zakaj in odkod to nagnjenje ter prizadevanje, da bi ga odstranili.

Pisatelj meni, da so zmote in napake deloma znamenje življenjskosti karizmatične preнове, in zavrača trditev, da so znamenje dejstva, da za tem gibanjem ne stoji Duh resnice.

### *Odtujitev Cerkvi*

V tem poglavju se pisatelj spoprijema s težkim problemom, ki je glavni vir vseh nasprotovanj proti gibanju v krščanskih Cerkvah. Najprej razpravlja o tistih ljudeh, ki so *ostali v Cerkvi*, pa so se navzeli idej in prakse, ki je Cerkvi tuja. Ena taka stvar je *prekrščevanje*. To je nezdrujljivo s katoliškim naukom o zakramentu krsta. Ta zakrament je po svojem bistvu neponovljiv, kajti človek more biti v duhovnem življenju prav tako kakor v naravnem samo enkrat rojen. Drugi primer, ki zadeva nauk, je »izkustvo glede zveličanja«. Izvira od Lutra. Po njem naj bi človek vedel, da je rešen, da bo gotovo zveličan. Nekateri tudi učijo, da tisti, ki prejmejo to izkustvo, ne morejo biti pogubljeni. Svet delijo na rešene in nerešene. Ta nauk nasprotuje svetemu pismu, enodušnemu katoliškemu izročilu in nauku tridentinskega koncila. Pisatelj razlaga na tem mestu vlogo cerkvenega učiteljstva in utemeljuje, zakaj ga moramo poslušati.

Število tistih, ki so dejansko *stopili iz Cerkve*, ni zelo veliko, a je vendar vredno premisleka. Skoraj vsi tisti katoličani, ki so stopili iz Cerkve zaradi binškoštništva, navajajo kot nagib to, da so v binškoštni skupnosti našli več živega verskega izkustva duha, miru, veselja in božje navzočnosti. Ob tem dejstvu si moramo izprašati vest. Ne sme nas skrbeti, če kdo stopi iz Cerkve zato, ker se mu zdijo njene vrednostne norme previsoke. Toda če jo zapuščajo zaradi iskanja globljega duhovnega življenja, je čas, da se vprašamo: kaj je z nami. Cerkev bi morala s svojo duhovnostjo privlačiti. V tej perspektivi vidimo pomen karizmatične preнове znotraj katoliške Cerkve. Pisatelj je prepričan, da se tisti, ki stopajo iz Cerkve v veri, da bodo drugje našli večjo polnost Svetega Duha, predajajo prevari. Jezus je zapustil svojega Duha učencem, zbranim v skupnosti, ki jo je on sam izoblikoval. Gotovo ima vsak posameznik Svetega Duha, toda ta posameznik je samo ud Kristusovega telesa in mora živeti življenje Duha v tem telesu. Končno se pisatelj obširno spoprijema z vprašanjem, ki je za mnoge točka razhajanja: Kje najdemo Kristusovo Cerkev?



### *Teološka ocena*

V zadnjem poglavju skuša pisatelj z enim pogledom zajeti karizmatično prenovo in jo ovrednotiti. Povzema tri njene značilne točke, ki so: živa in prepričana vera v Svetega Duha, izkustvo njegovega silnega delovanja ter pojav karizem. V vseh treh točkah je gibanje v popolnem soglasju z naukom nove zaveze ter z naukom in izročilom katoliške Cerkve. Vera v Svetega Duha ni nič drugega kakor izvirno krščanstvo. Najznačilnejše za karizmatično prenovo je prav gotovo ponovno javljanje karizem, ki imajo v krščanski skupnosti poseben pomen. Karl Rahner pravi, da pripada karizmatičnost prav tako nujno in stalno k bistvu Cerkve kakor hierarhična služba in zakramenti. To mnenje je zastopal tudi kardinal Suenens, ko je na 2. vatikanskem koncilu govoril o karizmatičnih razsežnostih Cerkve. Iz mnogih koncilskih tekstov, posebno iz C 12 in L 3, je razvidno, da je to potrdil tudi sam koncil.

V Epilogu govori pisatelj o papežu Janezu XXIII., ki je ob napovedi koncila izrazil željo, da bi bil za Cerkev kakor nove binškošči. Sledi govor papeža Pavla VI. voditeljem katoliških karizmatičnih molitvenih skupin oktobra 1973. Na koncu je še poročilo ameriških škofov o binškoštnem gibanju v katoliški Cerkvi v ZDA, kjer je razvidno njihovo pozitivno stališče in pripravljenost podpirati to gibanje.

*Jasna Kogoj  
uršulinka*

## **Apostolski sedež in verska svoboda**

Intervencija papeževga zastopnika na beograjskem zasedanju KVSE

Na konferenci za varnost in sodelovanje v Evropi (4. 10 do 20. 12. 77) je 7. oktobra prebral izjavo tudi zastopnik apostolskega sedeža Mgr Achille Silvestrini, podtajnik v oddelku za javne zadeve Cerkve. Gotovo je za nas vse poučno, kako na dejansko stanje na svetu v zvezi z vprašanjem človeških pravic in posebej verske svobode gleda apostolski sedež. Zato podajamo njegovo intervencijo v prevodu skoraj v celoti.

Papežov zastopnik je najprej izrekel zahvalo jugoslovanski vladi za gostoljubnost in pozdravil jugoslovanske narode. Potem je nadaljeval:

### *Apostolski sedež in KVSE*

Apostolski sedež je od vsega začetka gledal v konferenci za varnost in sodelovanje v Evropi novo in izvirno orodje miru, ki lahko okrepi zaupanje med državami in da vedno boljši odgovor na nekatera rastoča upanja narodov. Od svojega rojstva naprej je KVSE veljala za izziv nezaupanju; saj je bilo brez nekega minima vzajemnega zaupanja nemogoče, da bi se predstavniki tako številnih in različnih držav kot enakopravni udeleženci zbrali za isto mizo, da

bi skupno razpravljali o pomembnih vprašanjih, ki se nanašajo na njihovo varnost in sodelovanje. Ko so evropski narodi zvedeli za velika načela, ki so bila razglašena v zaključnem dokumentu — suverena enakost, odklanjanje sile in miroljubno reševanje sporov, spoštovanje človekovih pravic, sodelovanje med državami — je vsem narastlo upanje, da se bodo pred njimi odprle take življenjske razmere, ki bodo v prihodnje bolj varne in mirne, bolj ugodne za sodelovanje, bolj spoštljive in bolj svobodne.

Ker je bila KVSE orodje miru, se je apostolski sedež odločil, da v njej prevzame neposredno odgovornost in bo skušal dati svoj konkreten prispevek v službi za mir. V skladu s svojimi načeli je posvetil svoje zanimanje zlasti velikim vprašanjem varnosti in miru (deset načel, ki naj bi urejala razmerje med državami, ukrepi za porast zaupanja, načrt sistema za reševanje sporov, varnost in sodelovanje v Sredozemlju) in vprašanjem, ki se nanašajo naravnost na osebe in družbene skupine (izseljenci, manjšine, sodelovanje na humanitarnem, kulturnem in vzgojnem področju).

Danes, po dveh letih, apostolski sedež znova poudarja, da se še vedno prav tako zanima za to, da bi se obveznosti, predvidene v celotnem zaključnem aktu, čim popolneje spolnjevale in še na novo razvijale.

Naša delegacija bo zlasti prav gotovo podprla vse, kar bi lahko okrepilo medsebojno spoznavanje, dialog, razumevanje in sporazumevanje med udeleženci, pa naj gre za eno ali več strani; podprla bo tudi predlog, da bi po tem beograjskem sestanku lahko s prihodnjimi občasnimi srečanji preverili in pospeševali dinamični in ustvarjalni proces, ki ga je v korist miru in sodelovanja začela KVSE. Posebno radi bi videli, da bi bila dana pobuda za nove in uspešnejše ukrepe za povečanje medsebojnega zaupanja. S tem v zvezi bi povedal, da je apostolski sedež zelo zaskrbljen, ker še niso dosegli soglasja glede zmanjšanja oborožitve, brez katerega ni moč govoriti o dejanski varnosti. Čeprav to področje presega v zaključnem dokumentu zapisane obveznosti, je vendar potrebno, da naš sestanek jasno pokaže voljo evropskih narodov, da hočejo videti konkretne in učinkovite ukrepe za zmanjšanje tako konvencionalne kot strateške oborožitve. Naša delegacija prav tako želi, da bi se naprej razvijal švicarski načrt sistema za mirno reševanje sporov in bi rešitve humanitarnih vprašanj dobila bolj stalno in večjo veljavo.

#### *Helsinška izjava o temeljnih svoboščinah*

Ponovno naglašamo pomembnost zaključnega dokumenta v celoti; vendar se apostolski sedež v skladu s svojim lastnim poslanstvom prav posebej zanima za blagor oseb, za ustrezno ureditev njihovih bistvenih življenjskih razmer (kot npr. ponovno združevanje ločenih družin) in za zahteve, ki so temeljnega pomena za življenje in razvoj osebe (človekove pravice).

Prav tako je naravno, da se apostolski sedež zanima v prvi vrsti za spoštovanje verske svobode. Vendar mu ni nič manj pri srcu spoštovanje drugih temeljnih svoboščin in drugih človekovih pravic — na civilnem, političnem, ekonomskem, socialnem in kulturnem področju — zakaj, kot je rečeno v 7. načelu: »vse izhajajo iz človeški osebi prirojenega dostojanstva in so bistvene

za njegov svoboden in celovit razvoj«. To velja tem bolj, ker verska svoboda, ki zajema celotnega človeka, lahko pride jasno in v polnosti do veljave le v okviru drugih svoboščin.

Naša delegacija torej ponovno zagotavlja svojo podporo pri reševanju vprašanj, ki se nanašajo na celoten obseg človekovih pravic; vendar sodi, da mora tu prispevati svoj posebni delež k vprašanju verske svobode in takó pokazati, kaj je po zaključnem helsinškem dokumentu v dveh letih uspelo uresničiti in kaj bi ta še mogel in moral zagotoviti in pospeševati.

Gospod predsednik! Že pri helsinškem pripravljalnem posvetovanju marca 1973 je bil apostoloski sedež mišljenja, da je njegova dolžnost dati pobudo za spoštovanje verske svobode. Njegove predloge je več delegacij ugodno sprejelo, spoštljivo pa so jih vzele na znanje vse. Zunaj konference so dobili podporo od vseh pomembnejših verskih skupnosti iz Evrope, v prvi vrsti od Konference evropskih krščanskih Cerkva.

Načelo 7, ki vse države zavezuje, da morajo spoštovati človekove pravice in temeljne svoboščine, je v javnem mnenju močnejše odmevalo, kot smo pričakovali. Mislimo, da je bilo tako zato, ker to načelo priznava »vesoljni pomen« človekovih pravic; zato njih spoštovanje zbuja zavest solidarnosti v srcu vseh ljudi brez razlike, za katero deželno gre, zakaj vsem je skupno teženje, da bi videli te pravice priznane in praktično izvajane. To spoštovanje je celo dobilo priznanje, da je »bistveni dejavnik miru, pravičnosti in blaginje, ki so potrebni, če hočemo zagotoviti razvoj prijateljskih odnosov in sodelovanja« med udeleženiimi državami. Če se torej v eni deželi začne spontano kazati zanimanje za spoštovanje teh pravic v drugi deželi, tega ne bi smeli kar a priori imeti za navadno pretvezo ali sovražno dejanje, temveč raje za pričevanje človeške občestvene povezanosti, ki utrjuje mir, ker daje ljudstvom čutiti, da so si prijatelji in bratje.

»V tem okviru — pravi besedilo načela 7 — udeležene države priznavajo in spoštujejo svobodo posameznika, da sam ali v skupnosti izpoveduje kakšno vero ali prepričanje in živi po njem ter deluje tako, kot mu ukazuje njegova vest.« Ta stavek je preprost, suh in skoraj birokratski; vendar vsebuje nekaj zares pomembnega in bistvenega. To nam dokazuje zanimanje, ki ga je zbudil, ko je bilo znano besedilo zaključnega dokumenta, pri milijonih vernikov — katoličanov, pravoslavnikov, protestantov, Judov, muslimanov ali drugih veroizpovedi — bodisi posamezno ali kolektivno, v skupinah in skupnostih iz vseh krajev Evrope. Čutili so, da jih nekdo razume; čutili so, da helsinška izjava izraža njihovo mišljenje. Tako jih je zajelo veliko zgodovinsko dejanje, ki je dalo povod zanj skupno teženje po svobodi.

### *Kaj je po Helsinkih pozitivnega glede na versko svobodo*

Naravno je torej, da se apostolski sedež zanima posebno za to, kakšne so bile praktične posledice zaključnega dokumenta na tem posebnem področju. Mnogi celo zahtevajo, naj kaj pove, naj poda svojo sodbo. To bo storil v duhu odgovornosti, se pravi, zvesto se bo držal resnice in z namenom, da konstruktivno prispeva v tej zadevi.

Tisti, ki so sodelovali pri napornem iskanju formulacije zaključnega dokumenta, si prav gotovo niso nikoli mislili, da bo podpis tega tako svečanega in pomembnega dokumenta že takoj zahteval v nekem smislu skoraj pozornost zbujajoče spremembe in dopolnila.

Vendar je postalo takoj jasno, da »helsinški duh« nujno postavlja zahtevo, da je treba v katerem koli obsegu priznati svobodo ohraniti in varovati, tudi če je z zakoni različnih držav glede na pravice oseb in družbenih skupin omejena, to je prvo; in da je ne gre več utesnjevati ali zatirati z raznimi dovoljenji ali administrativnimi ukrepi.

Zares pomemben vidik zaključnega dokumenta namreč presega tisto, kar so do sedaj v posameznih deželah naredili neposredno po njem, da ga izvedejo; pod tem vidikom mislim začetek progresivnega razvoja, ki je bila zanj dana pobuda — tudi če je tu in tam težak in prepočasen za ljudstva, ki nanj čakajo — razvoja, mislim, ki nepovratno vodi v vedno večjo svobodo.

Kar zadeva versko svobodo, je nespodbitno, da zaključni dokument pomeni začetek pozitivnega procesa, čeprav je šele v začetkih. To je res dovolj razvidno pri vsem, kar se nanaša na gibanja in srečanja oseb ter na povezavo med deželami. Za ta spodbuden razvoj imamo potrdilo v poročilih različnih Cerkev in verskih skupnosti.

Kar zadeva posebej katoliško Cerkev, lahko v tem pogledu navedem niz dejstev, ki so brez dvoma pozitivna. Predvsem je bilo ugotovljeno, da je kar precej dosledno rastlo število dovoljenj za potovanja iz verskih nagibov: za prihod škofov v Rim »ad limina« (obisk, ki ga škofje vsakih pet let naredijo pri papežu; letos so bili na vrsti prav evropski škofje); za udeležbo škofov in drugih članov klera pri pomembnih zborovanjih apostolskega sedeža; za udeležbo redovnikov in redovnic na njihovih generalnih kapitljih ali kongresih v Rimu ali v drugih krajih Evrope ali Amerike; za udeležbo škofov, duhovnikov ter skupin vernikov na velikih verskih manifestacijah — kot sta sveto leto 1975 v Rimu in Mednarodni evharistični kongres v Philadelphii l. 1976 — ali na romanjih v evropska svetišča.

Nadalje naj omenim pogostnejša srečanja in izmenjavo obiskov med predstavniki episkopatov iz različnih dežel; številnejša dovoljenja izseljenim duhovnikom, da lahko v svojem domačem kraju obišejo svoje domače; nekaj mladih semeniščnikov je dobilo dovoljenje, da obiskujejo predavanja na kulturnih ali teoloških ustanovah v Rimu ali drugod.

Na področju družbenih občil in obveščanja moram nadalje omeniti dovoljenja verskim skupnostim, da so krajevno lahko tiskale nekaj molitvenikov in katekizmov; dovoljenje, da so katoliške skupnosti lahko prejele iz tujine na tisoče verskih publikacij (evangelijev, svetih pisem, katekizmov), liturgičnih knjig (mašnih knjig, obrednikov, brevirjev za duhovnike in redovnike) ali molitvenikov, medtem ko jih do sedaj niso mogle niti tiskati niti uvoziti. Nadalje ni več zabranjeno poslušati različne verske programe na radiu, kot npr. oddaje radia Vatikan.

Ti ukrepi ustrezajo obveznostim iz zaključnega dokumenta. Sicer so šele delni in po različnih krajih različni, vendar so začeli spreminjati prejšnje stanje, ki je bilo glede občil in odnosov med deželami zaradi svoje zaprtosti togo in brezupno.

### *Še obstoječe težave*

Gospod predsednik, bolj težko, kočljivo in zapleteno je govoriti o verski svobodi v posameznih državah. Tu se pozivi, prošnje in pričevanja, ki so včasih nujna in tesnobna, še kar naprej množe, ker v različnih deželah stanje še zdaleč ne dopušča normalnega življenja v zadostni svobodi.

Posebej je treba obžalovati, da v verskem življenju postavljajo težave določenim kategorijam oseb in verski vzgoji mladine; da omejujejo število aspirantov, ki jih sme Cerkev vzeti v šole, kjer jih vzgajajo za duhovnike; da škofom in duhovnikom omejujejo svobodo pastoralnega delovanja. So še druge hude odprte rane, ki bi želeli, da bi jih mogli zdraviti in ozdraviti; tudi temu upanju se ne moremo odpovedati.

Ko gre za katoliško Cerkev, je tako z različnimi skupnostmi vernikov vzhodnega obreda, ki so imele nekdanj cvetoče versko življenje s svojimi večstoletnimi izročili, vendar pa v novih pravno-političnih sistemih po vojni civilno nimajo več pravice do obstoja. To je tem bolj boleče, ker gre prav za osrednjo točko verske svobode: da lahko vsak svojo vero izpoveduje »po zapovedih svoje lastne vesti«.

Apostolski sedež seveda sodi, da je potrebno in primerno še naprej pridržati študij konkretnih problemov, ki se nanašajo na katoliško Cerkev, in krepiti dvostranski dialog, ki se je ta zadnja leta začel zlasti v ozračju, ki ga je ustvarila KVSE in omogoča večje stike in obsežnejše sodelovanje.

Upravičeno si želimo, da bi »helsinški duh« stopnjema vodil k zorenju zahteve, da je treba svobodi priznati novo širino; da je treba zlasti zagotoviti bistvene pogoje za duhovno življenje več milijonov vernikov in njihovih skupnosti.

Iz zaključnega helsinškega dokumenta nikakor nočemo narediti sredstva za polemiko; ne želimo si vrnitve k napetostim hladne vojne; naša delegacija hoče tukaj obnoviti zaupanje: vladajoči vseh dežel so poklicani, da z razlaganjem in posredovanjem pomagajo velika načela, razglašena in podpisana v Helsinkih, prenesti v konkretna dejanja, da bodo s svojo bistrostjo lahko dosegli, da bo ta življenjska in prvenstvena teženja sprejeta. Mislimo, da je takó izražena želja na mestu in nikakor ni utopična. Izhaja iz zaupanja v resnico, ki je od vedno v človeku; resnico, ki se širi najprej tako rekoč neopazno, potem pa vse silneje; resnico, ki zajema svet in zgodovino ter ju vodi v prihodnost, v tisto smer, ki jo ljudstva žele in slutijo, v smer svobode in upanja.

Tole je naše razmišljanje za KVSE in njen dinamični in ustvarjalni razvoj utrjevanja in graditve miru, ki v nas vnema željo, da bi med tem delom v Beogradu vsi do neke meje znali daljnovidno sprejeti nekatere teh teženj po svobodi in upanju ter jim ugoditi.

**Knut Walf, Das Bischöfliche Amt in der Sicht Josephinischer Kirchenrechtler,** v: Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, Band 13, Wien 1975, 8<sup>o</sup>, 150 strani.

Habilitacijsko delo Knuta Walfa je brez dvoma dragocen prispevek k boljšemu poznavanju celotne problematike jožefinizma v Avstriji. Avtorjev namen je bil podati kar moč celoten prikaz razmišljanj jožefinskih kanonistov o škofovski službi (str. 2). Delo je razdeljeno v trinajst poglavij. V prvih dveh podaja Knut Walf zelo kratko (enajst strani) razlago pojmov (terezijanizem in jožefinizem) in zgodovinsko ozadje časovnega obdobja, ki ga zajema v svojem delu. Zelo skrbno analizira mišljenje jožefinskih cerkvenih pravnikov o mestu škofa v Cerkvi in državi. Jožefinci so si prizadevali predvsem okrepiti vlogo delne Cerkve in njenega škofa v okviru celotne Cerkve (str. 13). Škofu, ki je po njihovem mišljenju že s posvečenjem dobil samostojno, izključno in redno oblast (str. 56), in to oblast prek kolegija vseh škofov tudi izvaja v celotni Cerkvi (str. 109—117), so priznavali večjo samostojnost in neodvisnost od papeža, ki predstavlja v monarhično-aristokratični Cerkvi le še »centrum unitatis«. Na drugi strani pa so ga veliko bolj podredili absolutistični svetni oblasti Habsburžanov (118—130).

Brez dvoma je treba Knutu Walfu priznati pregledno in jasno razdelitev njegovega dela. Ob razčlenjevanju posameznih idej jožefinskih kanonistov opozarja vedno tudi na njihov duhovni izvor (Thomasin,

de Marca, Petau, Fleury, Van Espen, Pereira, Nikolaus von Hontheim...). Na žalost pa je ostal preveč pri neki panoramski predstavitvi idej. Manjka neka globlja razčlenitev povezanosti oziroma diskrepance med naukom jožefinskih kanonistov in življenja posameznih škofov v avstrijski absolutistično jožefinski državi. Kanonisti so brez dvoma izhajali iz konkretnih danosti prosvetljske absolutistične države. Kot uradni državni učitelji, tj. profesorji na teoloških fakultetah, so bili večinoma nemočno izpostavljeni pritisku državne oblasti. Ta njihova nemočnost pride jasno do veljave v konkretnem odsevanju problemov časa, ki so vplivali na njihove ideje in njihova dela.

Kako pa so na ta nauk reagirali škofje? Knut Walf govori sicer o neki »tahi in slabi opoziciji« škofov (str. 123 s), vendar se ne pogloblja dovolj v to problematiko. Ne smemo tudi pozabiti, da so ti kanonisti izoblikovali »novo generacijo« duhovnikov (in tudi škofov). Pri tem ostane odprto vprašanje, kakšne posledice je imela ta jožefinska izobrazba za cerkev na Avstrijskem.

F. M. D.

**Hans Hollerweger, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich,** v: Studien zur Pastoralliturgie, Band 1, Regensburg 1976, 573 strani, 1 priloga.

S svojim habilitacijskim delom je Hans Hollerweger brez dvoma izpolnil veliko vrzel v zgodovinsko opredeljevanje jožefinizma v Av-

striji. Čeprav je prav reforma bogoslužja bila jožefincem eno najvažnejših področij njihovih reform, to do sedaj še ni bilo podrobno samostojno obdelano. Razlog za to je morda v premajhnem zanimanju preteklih dob za liturgična vprašanja (str. 21). Za Jožefa II. in njegove naslednike pa spadajo liturgične reforme k jedru cerkvenih reform, ki so bile v odpravi samostanov, urejanju župnijskih in škofijskih meja ter predpisih o bogoslužju (str. 22). Hollerweger si je tako zadal nalogo prikazati zgodovinski razvoj in medsebojno odvisnost jožefinskih reform bogoslužja v posameznih dednih deželah (str. 23). V skladu s tem ciljem je avtorju uspelo iz množice virov (ki leže deloma še skriti v posameznih arhivih), podatki jasen in natančen prikaz teh reform bogoslužja.

Delo je razdeljeno na dva dela:

V prvem delu (str. 25—397) obravnava nastanek in predzgodovino jožefinskih reform bogoslužja, njihov začetek za cesarice Marije Terezije in vse stopnje teh reform od Jožefa II. do odprave tkim. bogoslužnega reda za Franca I. 1850. Avtor se je omejil na ozemlje današnje Avstrije, čeprav seveda ni mogel čisto obiti tudi ostalih nekdanjih habsburških dednih dežel. Za svoja izvajanja črpa gradivo predvsem iz državnega in deželnih arhivov. Pri navedbi škofijskih arhivov pa so se mu prikradle nekatere pomanjkljivosti. Tako navaja npr. v seznamu virov (str. 13) tudi ljubljanski škofijski arhiv, čeprav sem v delu zaman iskal kakšno navedbo iz tega arhiva.

V drugem, nekoliko krajšem delu knjige (str. 399—442) obravnava avtor posamezna področja jožefinske reforme bogoslužja: maša, zakramenti, večernice, cerkveno leto, pogreb, cerkvena glasba, cerkvena oprava, liturgične knjige. V teh podrobnih in natančnih izvajanjih pridejo pravi motivi jožefinskih reform še posebej do veljave. Ti so bili namreč predvsem v gospodarskih, državnih in cerkvenopolitičnih interesih prosvetljenske države Habsburžanov in ne toliko v nuji pastoralno teoloških potreb Cerkve. Avtorju se je brez dvoma posrečila primerjava naravnost neverjetne netolerance, malenkost-

nosti in ostrine, s katero je državna oblast te reforme vsilila ljudem, z njenimi pozitivnimi stranmi. Ne smemo namreč pozabiti, da se je veliko baročnih oblik pobožnosti v tem času že preživelo. Mnoge so bile celo globoko prežete z praznovanjem, tako da je neka reforma bila zelo potrebna.

Z dokumenti, ki jih je avtor priobčil v dodatku (str. 543—561), postane solidna podlaga pričujočega dela še bolj prepričljiva. Škoda pa je, da avtor za svoje delo ki je brez dvoma dragocen prispevek k zgodovini jožefinizma ne samo z vidika liturgike, ampak tudi na področju splošne cerkvene zgodovine, premalo pozornosti posvetil stvarnemu kazalu. Naj navedem le en primer: V kazalu navaja besedo Ljubljana le na str. 58, medtem, ko je v delu še več, tudi važnejših mest, npr. 204, 215, 226, 306, 307, 364, 371, 392, 428, 431, 449, 504, 506.

F. M. D.

**Hans Halter, *Taufe und Ethos*.** Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral. Freiburger Theologische Studien, Band 100. Herder Verlag Freiburg i. Br. 1977. 735 str.

Knjiga je doktorska disertacija, ki jo je sprejela teološka fakulteta univerze v Bonnu. Po obsegu, znanstveni metodi kakor tudi po vsebini presega navadna dela te vrste. Halter je študiral teologijo najprej na teološki visoki šoli v Churu v Švici in bil pred nadaljevanjem moralnoteološkega študija nekaj časa v dušnem pastirstvu. Pri disertaciji je imel srečo, da sta bila njegova mentorja in moderatorja dva odlična strokovnjaka, profesor Heinrich Schlier za biblični in profesor Franz Böckle za moralnoteološki del. Tako je knjiga naravnost klasična sinteza biblične in moralne teologije in v najboljšem smislu ustreza zahtevi 2. vatikanskega koncila, naj se moralna teologija prenovi na podlagi sv. pisma.

Kot pove naslov, raziskuje avtor notranjo zvezo med krstom in nravnim življenjem. Nova stvarnost, nov človek na podlagi vere in krsta je temelj nravnega

življenja. Nravne dolžnosti izhajajo iz nove bitnosti v Kristusu. Tematika pa je omejena pod dvema vidikoma. Halter upošteva le nauk sv. Pavla o krstu, in to samo v njegovih pismih Rimljanom, Korinčanom, Galačanom, Kološanom in Efežanom, druga pisma in druge novozavezne knjige ne pridejo v poštev. Posebni vidik pa, pod katerim Halter raziskuje nauk sv. Pavla, je vprašanje specifične posebnosti krščanske etike. Zadnjih 15 let, posebno pa, odkar je l. 1971 Alfons Auer, profesor moralne teologije v Tübingenu, izdal svojo knjigo *Autonome Moral und christlicher Glaube*, je to vprašanje v središču razpravljanja med moralnimi teologi. To se je pokazalo tudi na mednarodnem kongresu moralnih teologov nemškega jezika v septembru 1977 v Fribourgu v Švici. Avtor upošteva domala vso literaturo, ki je izšla do konca l. 1975 in jo skrbno analizira. Tudi eksegetična dela, ki jih je Halter konzultiral, so izredno številna. Zato ni čudno, da obsegajo znanstvene opombe več kot 200 strani in samo naslovi navedene literature zavzemajo nad 30 strani.

V uvodu (str. 13—32) podaja avtor dober pregled diskusije o specifični posebnosti krščanske etike. Teologe deli v tri skupine. Prva, ki je številčno najmočnejša, zastopa tezo, da je krščanska etika »teonomno-avtonomna« in da vsebinsko ne obsega na področju nravnih dolžnosti do človeka in sveta nobenih posebnih novih norm, ki bi izvirale le iz razodetja. Druga skupina, številčno mnogo manjša, jasneje poudarja in brani teonomni značaj krščanske etike in njeno tudi vsebinsko specifično posebnost na podlagi razodetja. Tretja skupina, ki se ji pridružuje tudi Halter, priznava sicer, da se strogo vzeto vsebinsko krščanska etika res ne razlikuje od avtonomne humane etike, da pa nova utemeljitev, nov smisel in nov cilj nravnega življenja na podlagi nove bitnosti v Kristusu vplivajo tudi na vsebino nravnih zahtev, posebno če jemljejo nraavno življenje kot celoto.

To tezo utemeljuje in prepričljivo dokazuje na podlagi skrbne analize naslednjih tekstov iz sv. Pavla: Rimlj 6,1-23; 7,1-6;

Gal 2,15-21; 3,26-29; 5,13-25; 1 Kor 1,10-17; 6,1-11; 10,1-13; 12,12-13; 2 Kor 1,12-22; Kol 1,12-14 2,6-23; 3,1-4.5-17; Ef 1,3-14; 2,1-10; 4,1-6.17-24.25-5,2; 5,3-14.25-27.

V drugem delu (str. 288—452) Halter razvija posledice, ki izvirajo iz nove stvarnosti krščene in v Kristusu živečega človeka za njegov etos, njegovo krščansko eksistenco in razumevanje, smisel in cilj njegovih nravnih dolžnosti. Podrobno razlaga štiri razsežnosti, ki so za krščansko eksistenco značilne: teološko-kristološka, eshatološka, pnevmatološka in eklezialna. V teh obstaja specifična posebnost krščanske etike.

Zadnji, sorazmerno kratek del (str. 453—492) povzame ugotovitve pod vidikom, kakšno vlogo ima razodetje oz. vera za spoznanje nravnih dolžnosti in oblikovanje življenja. Naštevata tri vloge: utemeljevanje, uresničenje in kriteriologija. Ta vsebinski povzetek je zelo zgoščen in v jezikovnem izražanju zares močan.

Na podlagi analize in sinteze, ki jo nudi Halter v svoji knjigi, se pokaže, da razlika med prvo skupino teologov, ki poudarja teonomno avtonomijo in vsebinsko skupnost krščanske etike s humano nraavnostjo, in drugo skupino, ki poudarja teonomijo in tudi vsebinsko izvornost krščanske etike na podlagi razodetja, ni tako velika, kakor se na prvi pogled morda zdi in kakor prihaja do veljave v nekaterih polemičnih člankih. Tisti, ki zagovarjajo teonomni in specifični vsebinski značaj krščanske etike, se boje nesporazumljenj zaradi poudarjanja avtonomije. Prav tako so mnenja, da obstaja nevarnost, da bi v krščanski etiki gledali le humano, človeško pametno in uvidevno nraavnost in prezrli to, kar je prinesel Kristus kot dar in kot zahtevo. Iz takega načelnega stališča pa večkrat teze, ki jo branijo zastopniki teonomne avtonomije, napačno razlagajo. Njihova kritika pa sili zastopnike teonomne avtonomije, da svoje stališče jasneje opredelijo in utemeljijo ter se izogonejemo možnih nesporazumljenj in dvoumnosti. Precej je odvisno seveda tudi od tega, kaj kdo pojmuje kot vsebino etičnih norm v strogem pomenu besede, in kaj kot



utemeljevanje, smisel, življenjsko razsežnost in cilj ali le nov način uresničevanja. Jasno je, da v življenju obojega ni mogoče natančno razločevati, kaj šele ločiti.

Kaljež Šuštar

**A. K. Ruf, Grundkurs Moralthologie.** I. Gesetz und Norm. II. Gewissen und Entscheidung. Herder Verlag Freiburg i. Br. 1975 in 1977. 176 in 166 str.

Kdor je študiral moralno teologijo pred kakimi 20, 30 leti in ima danes kakor koli opraviti z njo, posebno tudi v katezezi in dušnem pastirstvu, ugotavlja, kako zelo se je položaj spremenil. Sprememba ne zadeva samo človeka, ampak tudi moralno teologijo kot znanost. Ne nanaša se izključno le na njeno metodo, gre tudi za drugačno utemeljevanje nraavnih norm in upoštevati je treba prav tako tudi vsebinske spremembe. Ni čudno torej, da je vedno znova govor o krizi moralne teologije. Ne samo navadni kristjani, tudi teologi in dušni pastirji si niso vedno na jasnem, kaj danes sploh še velja. Moralni učbeniki v nekdanji klasični obliki, kakor so bili npr. Noldin, Prümmer ali Mausbach-Ermecke, nimajo več take avtoritete kakor nekoč, če jih sploh še uporabljajo. Moralno teologijo, ki jo je pred leti v treh obsežnih knjigah izdal B. Häring, so sicer dobro sprejeli in je v kratkem času doživela več izdaj, a tudi ta ne zadovoljuje vseh. Vedno več pa je monografij o posameznih vprašanih moralne teologije, bodisi iz fundamentalne moralke ali pa s posameznih področij človeškega življenja v družbi in v svetu.

Po naslovu obeh knjig, ki jih je izdal dominikanec A. K. Ruf, nekoč profesor moralne teologije v Walbergu in Bonnu, danes pa v Freiburgu i. Br., bi človek sklepal, da je njegovo delo sistematična fundamentalna moralka. A temu ni tako. Avtor govori sicer skoraj o vseh vprašanih, ki jih je nekoč obravnavala splošna moralna teologija, a tako, da predvsem informira, daje obris problematike in različnih odgovorov, ki jih med seboj pri-

merja, ne da bi hotel nauk zlit v sistematično celoto.

V prvi knjigi o nraavnem zakonu in normi primerja Ruf po splošnem uvodu o najvažnejših pojmih z nraavnega področja in o moralni teologiji kot znanosti med seboj osem različnih modelov. Ti vsak po svoje razlagajo, kako pride človek do spoznanja nraavnih norm, kako najde odgovor na vprašanje: kaj naj storim? Vsak model je shematično prikazan enako. Najprej avtor zastavi vprašanje in ga tudi zgodovinsko osvetli, potem oriše model in ga kratko razloži, nato ga negativno in pozitivno ovrednoti in na koncu nakaže nekatera sovprašanja, ki pridejo v modelu posebno do veljave.

Modeli, ki jih avtor predstavi v prvi knjigi, so naslednji: 1. iluminacijski model: nraavne norme najde človek v neposrednem notranjem spoznanju (razsvetljenju); 2. bibliacistični model: norme posreduje sv. pismo; 3. tradicionalistični model: norme posreduje cerkvena tradicija; 4. učiteljski model: norme posreduje cerkveno učiteljstvo; 5. nraavni model: do norm pride človek iz spoznanja biološke narave; 6. nraavno-pravni model: nraavne norme je mogoče spoznati iz metafizične narave; 7. kazuistični model: nraavne norme uči teologija; 8. eklezialno-kreativni model: do nraavnih norm pride kristjan po razumsko-verskem spoznanju.

Enako oriše druga knjiga zopet osem modelov, ki skušajo dati odgovor na vprašanje: kaj morem storiti?, in obravnavajo odločitve v vesti. Posamezni modeli, ki imajo prav tako razporeditev kakor v prvi knjigi, so naslednji: 1. ciljni model: nraavno delovanje je uresničevanje dobrega; 2. svobodnostni model: nraavno delovanje je svobodno izbiranje; 3. internacionalni model: nraavno delovanje izvira iz notranjega prepričanja; 4. dejavni model: nraavnost obstaja v zunanji dejavnosti; 5. temeljno-odločitveni model: nraavno dejanje izhaja iz situacijske vesti; 7. grešnostni model: nraavno dejanje kot zgrešitev cilja; 8. odgovornostni model: nraavno dejanje izvira iz ljubezni.

Ob takem strogem shematičnem obravnavanju nraavnega spoznanja in delovanja

v osmih modelih se takoj vriva vprašanje, ali gre res za samostojne in med seboj različne »modele« ali pa le za različne poudarke in vidike, ki se med seboj nujno dopolnjujejo. Vtis, da to sploh niso posebni modeli — izraz »model« je tako neprimeren, posebno za nekatera poglavja —, ampak le osvetlitev npravnega spoznanja in delovanja z različnih strani, postaja toliko močnejši, ker se avtorju posreči vsak »model« podati v enakem obsegu in najti vedno enako število negativnih in pozitivnih razlogov za vsakega. V prvi knjigi so pri vsakem modelu navedeni štirje razlogi proti in štirje za, v drugem pa trije razlogi proti in trije za. Seveda je takoj razvidno, da tako stroga sistematična in shematična razporeditev nikakor ne ustreza stvarnosti. Že posamezni razlogi imajo vsebinsko precej različno vrednost in shematizacija je prisiljena in izumetničena. Ruf sicer v obeh knjigah vsaj posredno nakazuje, da je po njegovem zadnji model najboljši in najbolj ustreza stanju današnje moralne teologije in miselnosti sodobnega kristjana, a tudi pri tem modelu navaja štiri oz. tri obvezne negativne razloge proti njemu.

Ali ima tako obravnavanje moralnega spoznanja in življenja svoj smisel? Ali se ne oddaljuje preveč od resničnosti, ki je vse drugačna, veliko bolj zapletena in nepregledna? Ali jo je tako sploh mogoče zajeti in prikazati? Ali pomeni torej knjiga kak pozitiven prispevek k razvoju moralne teologije?

Ima, in sicer kot informacija o moralno-teološki problematiki, kot prikazovanje vprašanj, ki jih je treba upoštevati in kot oris možnih odgovorov, ki so jih našli v zgodovini in jih iščejo danes. To velja posebno za odstavek ob koncu vsakega modela, kjer avtor prinaša tudi daljše odlomke iz del številnih teologov, posebno sodobnih. Obe knjigi nudita bogato snov, puščata pa bralca v negotovosti, kateri model naj bi izbral ali kaj naj bi iz posameznih modelov prevzel. Kot pobuda za razmišljanje in kot podlaga za razgovor ali delo v skupinah sta knjigi zelo koristni. V tem vidi tudi avtor njun pomen. Poskus je vsekakor zanimiv, posebno

pod metodičnim in didaktičnim vidikom. Grafične skice, ki so dodane vsakemu modelu, pa niso prav lahko umljive, čeprav so spet zanimiv poskus, kako bi bilo mogoče tudi vizualno ponazoriti, za kaj gre. Precej obširna literatura v obeh knjigah upošteva predvsem sodobne nemške avtorje.

Lojze Šuštar

**Štefan Steiner, Uvod v moralno teologijo.** Mohorjeva družba, Celje 1977, 145 strani.

V zbirki Teološki priručniki je Mohorjeva družba izdala knjigo Uvod v moralno teologijo, ki jo je napisal profesor moralne teologije na ljubljanski teološki fakulteti dr. Štefan Steiner.

To sorazmerno kratko delo ne obravnava nobenega splošnega ali posebnega moralnega vprašanja. To ni kakšen splošen pregled najvažnejših moralnih načel ali stališč, kot bi se tudi dalo sklepati iz naslova. Delo hoče samo seznaniti bralca s tem, kaj moralna teologija je, in mu dati nekaj vsebinskih in zgodovinskih okvirov. V prvem delu avtor prikazuje naravo, predmet, vire in metodo moralne teologije. Drugi del knjige je najboljše in je posvečen zgodovini moralne teologije. Prikaz zajema razvoj moralne teologije od svetega pisma stare zaveze do drugega vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora. Sem sodi tudi za nas še posebno zanimiv pregled pomembnejše moralno teološke literature pri Hrvatih in Slovencih. Tretji del pa je najkrajši in obravnava potrebnost in pomembnost moralne teologije ter nakazuje njene sodobne naloge.

Delo je pisano jasno in sistematično, vseskozi pa je prepleteno s številnimi kratkimi in sugestivnimi pripombami. Vsebuje veliko opozoril na pomembna moralno teološka dela. Zato bo lahko ta priručnik kljub svoji navidezni skromnosti in kratkosti marsikomu izredno koristno napotilo in pomoč za osebni študij in poglobljanje moralne teologije.

T. S.

**Johannes H. Emminghaus, Die Messe. Wesen-gestalt-vollzug.** Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg 1. Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1976, 302 str.

Pokoncilsko prenavljanje bogoslužja zahteva ne samo nove liturgične knjige ampak tudi, celo še bolj, prenovitev našega odnosa do bogoslužja. Žal, pri nas to delo le počasi napreduje, kot ugotavljamo na različnih sejah in posvetovanjih, drugi narodi pa imajo več možnosti, zlasti pa več delavcev, in zato lahko v ta namen izdajajo različne priročnike. Oglejmo si približe zgoraj navedeno knjigo, ki je ena te vrste.

V avstrijskem samostanu Klosterneuburg je bil pred več kot 50 leti znani Pius Parsch, znan tudi v naši literaturi, eden glavnih borcev za takšno bogoslužje, ki bi se ga dejavno udeleževali vsi navzoči člani božjega ljudstva. Ko je po koncilu ta njegova želja omogočena, ne pa še vedno povsod izpolnjena, je Pius-Parsch-Institut v tem samostanu začel izdajati vrsto knjig, ki naj pomagajo uresničiti ta cilj. Spoznali smo že drugo knjigo, ki je izšla v tej zbirki: Rudolf Pacik, *Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg* (prim. Cerkveni glasbenik 70 [1977], št. 7—9, str. 94—95), tokrat preglejmo vsebino Emminghausove knjige, ki bralcem približuje bistvo, obliko in izvedbo mašnega opravila.

Avtor, profesor liturgike na teološki fakulteti dunajske univerze, je svoje obsežno znanje, ki si ga je pridobil s študijem umetnostne zgodovine, zgodovine stare Cerkve, krščanske arheologije in liturgike, v tej knjigi uporabil za to, da bi »pomagal opravljati mašo v določenem občestvu na način, ki ustreza njeni naravi« (str. 14). Hotel je omogočiti, da bi bralec premislil, kako bi prišel do »dejavnega pa tudi iz vere koristnega sodelovanja« pri svetem opravilu, pa naj bo že mašnik ali kdo izmed njegovih sodelavcev, katehet ali član župnijske skupnosti.

V precej obsežnem uvodnem delu (str. 15—31) avtor najprej razlaga, kakšno naj

bi bilo po koncilu prenovljeno mašno opravilo, da bo res znamenje in izraz naše vere, središče in vrhunec kristjanovega zakramentalnega življenja, najgloblje uresničevanje Cerkve, ki je hierarhično urejena, in da bo po svoji obliki vidna kot obed in daritev, pa tudi kot opravilo zbranega božjega ljudstva.

Prvi del je biblični (str. 33—78) in zgodovinski pregled osnov in različnih oblik mašnega obreda od začetka do naših dni. Ni namreč mogoče prav oblikovati sedanje mašne opravilo, če ne upoštevamo Jezusovega naročila in njegove staro-zavezne osnove (zaveza), za besedno bogoslužje pa tudi sistema branja sv. pisma v judovskih shodnicah.

Zelo nazorno je avtor napisal razmerno kratek a vendarle bogat pregled (str. 79—149), kakšna je bila maša v »ustvarjalni zgodnji dobi«, kakšna je bila v času, ko je bila zaradi vsem razumljive latinščine res opravilo vsega občestva, kako se je rimski mašni obred preoblikoval v frankovskem okolju in pozneje tako preoblikovan ponovno prišel v Rim, kako se je v visokem srednjem veku živo bogoslužno občestvo razkrojilo, ko so zlasti v samostanih začeli maševati »privatno« in ko ljudje latinščine niso več razumeli, in kako je končno liturgično gibanje v 20. stoletju privedlo do 2. vatiškanskega koncila in sedanje preнове bogoslužja.

Drugi del (str. 151—214) po naslovih posameznih poglavij in manjših odstavkov ne kaže, da bi bil zgodovinski, obravnava namreč posamezne sestavine začetnega obreda, besednega in evharističnega bogoslužja in sklepnega obreda. Avtorjevo bogato zgodovinsko znanje pa je nevidni temelj tudi tu, ko praktično razlaga in opozarja na vse tiste vrvine, ki omogočajo dejavno sodelovanje vseh udeležencev. Zgodovinske ugotovitve vedno povezuje z uradno razlago mašnega obreda, kakor je zapisana v koncilski konstituciji o bogoslužju in v Splošni ureditvi rimskega misala. S tem neprisiljeno zavrača mnenje tistih, ki ponekod v srednji Evropi nasprotujejo »pokoncilski« maši, češ da ni več tisto, kar je hotel Kristus

in so poznali v prejšnjih stoletjih, zlasti v potridentskem misalu sv. Pija V.

Kljub tako bogati vsebini je knjiga pisana nekam lahkotno, ker se je avtor odrekel sklicevanju na znanstvene vire v opombah pod črto. Tistim, ki ustrezne literature ne poznajo, je v dodatku na 3 straneh zbral nekaj najbolj koristnih naslovov z nemškega jezikoslovnega področja. Praktično uporabnost knjige je zelo povečal s stvarnim kazalom, ki na 6 straneh navaja kakih 600 pojmov in imen — knjiga je s tem postala pravi priročnik. Na dveh prilogah je natisnjen pregleden

načrt zgradbe rimskega kanona in treh novih evharističnih molitev.

Avtorju, založbi in našim severnim sosedom lahko le čestitamo k tako lepi in koristni knjigi, ki je tudi s svojo zunanjo opremo res privlačna: na ščitnem ovitku je v barvah upodobljen znani Tasilov kelih, dragocenost izpred 1000 let, shranjen v samostanu Kremsmünster. Za Slovence lahko le ugotovimo, kako koristno bi bilo, če bi tudi naši udeleženci maše dobili kaj podobnega v roke.

Marijan Smolik

## Akademsko leto 1976/77 na teološki fakulteti (Poletni semester)

### *Vpis v poletni semester*

V poletni semester 1976/77 je bilo vpisanih 233 študentov. Stanje po letnikih je bilo naslednje: I. — 30, II. — 40, III. — 49, IV. — 31, V. — 33, VI. — 47, VII. — 3.

Vpisani študentje so iz naslednjih škofij, redovnih oziroma drugih skupnosti: ljubljanska nadškofija 62, mariborska škofija 57, koprška škofija 21, salezijanci 32, frančiškani 16, minoriti 11, jezuiti 7, lazaristi 7, kapucini 5, redovnice 3, križniki 2, subotiška škofija 1, laiki 9.

Številčno stanje v drugem semestru se glede na prvega ni spremenilo, čeprav so nekateri medtem odšli k vojakom, vendar so se drugi vrnili od vojakov.

### *Licenciatski izpiti*

Dne 28. maja 1977 sta uspešno opravila licenciatski ustni izpit kandidata P. Marko Karamatić in P. Božo Lujčić, oba člana frančiškanske province Bosne srebrne iz Sarajeva.

P. Marko Karamatić se je specializiral pri katedri cerkvene zgodovine. Naslov licenciatskega dela je »Fra Julijan Jelenić i njegovo djelo KULTURA I BOSANSKI FRANJEVCI«, mentor je bil docent P. dr. Metod Benedik, drugi recenzent pa privatni docent P. dr. Roman Tominec.

P. Božo Lujčić se je specializiral pri katedri dogmatične teologije. Naslov licenciatskega dela je »Poziv i poslanje proroka Jeremija prema 1, 4—19«, mentor

je bil redni profesor dr. Anton Strle, drugi recenzent pa docent dr. Franc Rozman.

Dne 23. junija je uspešno opravil licenciatski ustni izpit g. Ciril Sorč, duhovnik koprške škofije. Licenciatsko delo ima naslov »Značilnosti Moltmannove teologije upanja«. Mentor je bil redni profesor dr. Anton Strle, drugi recenzent pa docent P. dr. Anton Nadrah.

### *Teološka fakulteta v Ljubljani — član Konference katoliških teoloških institutov (CICT)*

Od maja 1977 je teološka fakulteta v Ljubljani članica Konference katoliških teoloških institutov (CICT — Conférence des Institutions Catholiques de Théologie) pri Mednarodni zvezi katoliških univerz (FIUC — Fédération Internationale des Universités Catholiques).

Organizacijski komite CICT ima svoj sedež v Tilburgu na Nizozemskem, glavni sekretar pa je P. Jaques Van Nieuwenhove. Začetki CICT segajo v leta 1973—1975, ko so rektorji raznih cerkvenih univerz ter dekani in drugi predstojniki teoloških fakultet in institutov sklenili ustanoviti ustrezno telo, ki bi povezovalo njihovo delo, služilo napredku teoloških ved, dajalo ustrezne informacije in tako služilo Cerкви.

Člani konference so lahko le tiste teološke fakultete in instituti, ki jih je kot take priznala Cerkev, država, kakšna škofija ali red in imajo pravico podeljevati

akademske naslove ter se ukvarjati z znanstvenim raziskovanjem.

CICT bo imela leta 1978 svoj prvi kongres v Porto Alegre v Braziliji. Tema kongresa je »Teološki instituti in različnost kultur«. Naša Teološka fakulteta je že odposlala odgovore na vprašalnik, ki se nanaša na specifičnost slovenske kulture in krščanstva ter nalog Cerkve v naših razmerah.

#### *Obisk na teološki fakulteti v Gradcu*

Na povabilo dekana teološke fakultete z Gradca prof. Dr. Huga Schwendenweina so odšli profesorji teološke fakultete iz Ljubljane/Maribora na enodnevni prijateljski obisk v Gradec (28. junija 1977). V imenu odsotnega rektorja graške univerze nas je sprejel prof. Sutter, predsednik združenja avstrijskih visokih šol za znanstvene vezi z Jugoslavijo. Navzoč je bil dekan prof. H. Schwendenwein ter številni profesorji in asistenti graške teološke fakultete.

Gostitelji so nas sprejeli na rektoratu univerze, razkazali so nam glavno uni-

verzitetno stavbo in univerzitetno knjižnico, ki hrani mnoge dragocene dokumente iz naših krajev in za naše kraje, institute in seminarje ter ustrezne knjižnice za posamezne teološke in druge sorodne vede. Profesorji obeh fakultet so si med seboj izmenjali izkušnje in ustrezno literaturo. Presenetilo nas je veliko število asistentov, ki pomagajo strokovnim profesorjem pri njihovem delu in se hkrati pripravljajo na profesorsko službo.

V semenišču so nam gostitelji priredili krajši komorni koncert v obnovljeni baročni dvorani, ki sicer rabi namenom katehetskega inštituta.

V popoldanskih urah smo se gostitelji in gostje odpeljali v grad Seggau, kjer nas je sprejel graški škof msgr. Johann Weber.

Čeprav je imel obisk v Gradcu predvsem prijateljski značaj, je posredoval tudi dragocene strokovne izkušnje, izmenjavo pogledov, strokovne literature, predvsem pa navezavo osebnih stikov, ki so pomembni tako za posamezne profesorje kot tudi za obe fakulteti.

Rafko Valenčič

# VSEBINA (SUMMARIUM)

## Razprave (Studia)

- |                               |     |  |
|-------------------------------|-----|--|
| Anton Strlè                   | 1   | <b>Nekateri pomembnejši vidiki v današnji kristologiji</b><br>Einige wichtigere Aspekte in der heutigen Christologie<br>Les points saillants dans la christologie actuelle   |
| Ivan Pojavnik                 | 21  | <b>Iz Origenove teologije (3. Relacionalnost stvarstva in človeka)</b><br>Aus der Origenes' Theologie (3. Die Relationalität der Schöpfung und des Menschen)<br>La théologie d'Origène (3. La relationalité de la création et de l'homme)  |
| Jože Krašovec                 | 36  | <b>Antiteze v Jobovi knjigi</b><br>Die Antithesen im Ijob-Buche<br>L'antithèse dans le livre de Job  |
| Milan Holc OFMConv            | 49  | <b>Nekatere družinsko pravne določbe v svetem pismu in v mezopotamskih pravnih zbirkah</b><br>Einige familienrechtliche Bestimmungen in der Heiligen Schrift und in der Rechtsammlungen Mesopotamiens<br>Quelques dispositions de droit familial dans l'Écriture Sainte et dans les recueils de lois mésopotamiens |
| Vladimir Truhlar              | 61  | <b>Stališče kristjana do prikazovanj v luči teologije</b><br>Stellungnahme der Christen zu Erscheinungen im Lichte der Theologie<br>L'attitude du chrétien face aux apparitions à la lumière d'une saine théologie   |
| Vinko Bevk                    | 70  | <b>Dozdeven zakon</b><br>Scheinehe<br>La mariage présumé   |
| <b>Pregledi (Miscellanea)</b> | 78  | <b>Navzočnost poveličanega Kristusa v Cerkvi in v sv. evharistiji (A. Strlè)</b><br>So katoliški binkoštniki res nevarni? (Jasna Kogoj)  |
|                               | 95  | <b>Apostolski sedež in verska svoboda (Achille Silvestrini)</b>  |
| <b>Ocene (Recensiones)</b>    | 100 | <b>Knut Walf, Das Bischöfliche Amt in der Sicht Josephinischer Kirchenrechtler (F. M. D.)</b>  |
|                               | 100 | <b>Hans Hollerweger, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Oesterreich (F. M. D.)</b>  |
|                               | 101 | <b>Hans Halter, Taufe und Ethos (Lojze Šuštar)</b>   |
|                               | 103 | <b>A. K. Ruf, Grundkurs Moraltheologie (Lojze Šuštar)</b>  |
|                               | 104 | <b>Štefan Steiner, Uvod v moralno teologijo (T. S.)</b>  |
|                               | 105 | <b>Johannes H. Emminnghaus, Die Messe. Wesen-Gestalt-Vollzug (Marijan Smolik)</b>  |
| <b>Poročila (Notitiae)</b>    | 107 | <b>Akademsko leto 1976/77 na teološki fakulteti (poletni semester) (Rafko Valenčič)</b>  |

