

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 50

LETO 1990 / ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

J. Krašovec	SAMOOBTOŽBA JERUZALEMA V ŽALOSTINKAH
C. Sorč	KRST KOT NOVO ROJSTVO
R. Valenčič	ČLOVEK — POT CERKVE
D. Ocvirk	KRISTJANI IN FRANCOŠKA REVOLUCIJA
A. Štrukelj	POSŁANSTVO REDOVNIKOV
F. Rozman	PREVAJANJE SVETEGA PISMA
G. Cuscito	KROMACIJEVA DOBA
M. Smolik	JANEZ ORAŽEM IN KNJIŽNICE

POROČILA

OCENE IN PREDSTAVITVE

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc (glavni urednik), Anton Stres (odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolik, Anton Strukelj.

Lektor: Avguštin Pirnat

Oprema: Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
61000 Ljubljana

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

Letna naročnina: 240,00 din, posamezna številka 60,00, za inozemstvo 480,00 din.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, na žiro račun: 50100-620-107-05-1010115-735329, DRUŽINA, Ljubljana; naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽINA, Ljubljana, Jugoslavija.

Tisk: Družina, Ljubljana

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis

Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, Director responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, Ljubljana, Jugoslavija

Typographia: Družina, Ljubljana, YU

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 50

LJUBLJANA 1990

Dr. Janezu Oražmu
profesorju in vzgojitelju
ob osemdesetletnici
v znamenje hvaležnosti

Jože Krašovec

Samoobtožba Jeruzalema v Žalostinkah

Značilnost Žalostink je konstantna tožba. Od začetka do konca pesnik v najtemnejših barvah slika usodo porušenega Jeruzalema in skrajno bedo njegovih prebivalcev doma in v izgnanstvu. Bolečina postane brez primere, ko se spominja nekdanje moči in sijaja Jeruzalema ter prikazuje škodoželjno zmagoslavje sovražnikov, ki so ga porušili in do obupa teptajo njegovo prebivalstvo.¹

Pesnik kaže izredno mero sočustvovanja do ubogega ljudstva. Vendar ga čustva ne zavedejo, da bi si prizadeval za ceneno tolažbo in hitro rešitev. Kot teolog umskih sintez in prerok izrednega poguma prodira v ozadje dogajanja in z vso jasnostjo in odločnostjo razkriva vzrok sedanje nesreče. Vse se je zgodilo zaradi Izraelove krivde, pretekle in sedanje, zaradi odpada od Jahveja. Kakor je konstantno besedišče, ki slika bedo Jeruzalema, je zato konstantno tudi besedišče, ki govori o božji jezi.²

Vztrajanje, da je lastna krivda edini razlog nesreče, v trenutku skrajne stiske pomeni, da je pesnik apologet božje pravičnosti. Neizbežno je, da se ljudstvo v obstoječem položaju sprašuje, kaj se je zgodilo z njegovim Bogom. Muči ga dvom o njegovi vsemogočnosti, zvestobi in usmiljenju. Kaj se je zgodilo s tradicionalnim verovanjem o lastni izvolitvi? Ko morda mnogi obupujejo in ne vidijo več nobene prihodnosti, ker se je skrhala tudi vera v Jahveja, pesnik iz vzajemnosti med samoobtožbo in opravičevanjem Boga pride do ugotovitve o edinem pogoju za rešitev. Govori o nujnosti spreobrnjenja. Bog je v svojem bistvu dober in usmiljen, zato ima kazen omejeno časovno dobo.³

Teološka osnova Žalostink nam razkriva torej dve konstanti. Prvič, načelo o vzročni zvezi med nesrečo in krivdo ljudstva; nesreča Izraela je znamenje božje jeze, po drugi strani pa škodoželjnost sovražnikov izziva božjo jezo. Drugič, načelo o božji dobroti in usmiljenju; položaj se lahko spremeni, če se ljudstvo v pravem pomenu besede spreobrne. Ti dve konstanti sta dobrodošel razlog, da besedila, ki se tičejo naše teme, obravnavamo v dveh oddelkih.

1. Krivda in kazen

Po uvodnih slikah porušenega in opustošenega Jeruzalema ter bede izgnanstva (1,1—4) se pesnik dotika še največje bolečine, škodoželjnega zmagoslavja sovražnikov (1,51). Pri tem razkriva globoko preroško vizijo, ko onkraj grozovite stiske vidi usodnost Izraelove krivde. V 1,5 pravi:

Njeni nasprotniki so prevladali,
njeni sovražniki uspevajo,
kajti Gospod ji je prizadel bolečino
zaradi vseh njenih pregreh (*'al rōb-pešā'eyhā*).
Njeni otroci so odšli,
ujetniki pred nasprotnikom.

Za Izraelovo pregreho pesnik uporablja besedo *peša'*; ta v svojem bistvu pomeni upor. Izraelova krivda je torej skrajno zadolžena.⁴ Jahve odgovarja s kaznijo in s tem razodeva svojo moč in suverenost.

V prvem spevu pesnik govori o vzročni zvezi med krivdo in sedanjo nesrečo še v vrsticah 8a, 14a in 18a. V 8a beremo:

Jeruzalem je hudo grešil (*hēt' hatē'āh*)⁵,
zato je postal nesnaga.

14 a se glasi:

Povezan je jarem mojih pregreh (*nišqad 'ōl pešā'ay*)⁶,
z njegovo roko so zavozlane...

V 18a pa imamo tudi edinstveno deklaracijo božje pravičnosti:

Gospod je pravičen (*saddīq hū' yhwh*),

ker sem se upirala njegovim ukazom (*kī pīhū māriti*).

Kaj v kontekstu Žalostink pomeni izjava o božji pravičnosti? Drugod jo srečamo v raznih kontekstih in oblikah: 2 Mz 9,27; 5 Mz 32,4; Jer 12,1; Ps 11,7, 116,5; 119,137; 129,4; 145,17; Job 34,17; Dan 9,14; Ezd 9,15; Neh 9,8.33; 2 Krn 12,6. Trije primeri so zelo podobni našemu. V 2 Mz 9,27 faraon izjavlja pred Mojzesom in Aronom po nadlogi toče: »Pregrešil sem se to pot. Jahve je pravičen (*hassaddīq*), jaz pa in moje ljudstvo smo krivi (*hār^ešā' im*)«. V Ezd 9,15 Ezdra izjavlja: »Gospod, Izraelov Bog, ti si pravičen (*saddīq 'attāh*); kajti ostali smo kot rešenci, kakor se danes vidi. Glej, pred teboj smo v svoji krivdi (*b^e'ašmātēnū*); saj zaradi nje ne moremo obstati pred tvojim obličjem.« V 9,33 ljudstvo izjavlja: »Ti si pravičen (*w^e'attāh saddīq*) v vsem, kar je prišlo nad nas; zakaj ti si bil zvest, ali mi smo brezbožno ravnali (*hiršā'nū*).«

Ta mesta nam pokažejo, da je za razumevanje izjave o božji pravičnosti odločilno poudarjanje nasprotja med božjo pravičnostjo in krivdo ljudstva. Ko je zaradi zunanjih nevspešnosti Bog na zatožni klopi, mora apologet božje svetosti pokazati na človeško krivdo, da lahko Boga opraviči. Izhaja pa lahko le iz teološkega načela, da Gospodar vsega sveta vedno dela prav. Iz tega sledi, da tudi sedanja nesreča ne more postavljati pod vprašaj pravilnosti božjega delovanja. Izkušstvo človeške krivde pa na drugi strani daje vso osnovo za ponižno priznanje lastne zadolženosti; to pomeni, da Bog pravilno ravna, ko kaznuje svoje ljudstvo. Izjava o božji pravičnosti je po vsem tem ključnega pomena v okviru Žalostink.

Pesnik Žalostink ne govori le na splošno o Judovi krivdi. V 2,14 in 4,13 močno poudari krivdo prerokov oziroma duhovnikov. V 2,14 pravi:

Tvoji preroki so ti prerokovali

prevaro in prazne reči;

niso razkrivali tvoje krivde (*lō' gillū 'al-'awōnēk*),

da bi obrnili tvojo usodo (*l^ehāšīb š^ebūtēk*).⁷

Prerokovali so ti izreke

v prevaro in zapeljevanje.

Iz izjave v vrstici 14b je razvidno, kako bistveno pesnik povezuje krivdo in nesrečo. Razumljivo je torej, da samo korenito spreobrnjenje lahko prepreči nesrečo. Če je nesreča že tu, je spreobrnjenje neobhoden pogoj za rešitev. Ker je kriv-

da ljudstva stalen pojav, je prvenstvena naloga prerokov v tem, da razkrivajo krivdo in spodbujajo k spreobrnjenju. Vendar se zdi kar naravno, da ljudstvo takšne preroke zavrača in si izbira druge, ki se znajo prilagajati njegovim željam.⁸ Zato je pravi prerok moral biti mož izrednega spoznanja in moči, nekako v smislu izjave v Mih 3,8:

Toda jaz (*w^e'ulām 'ānōkī*) sem napolnjen z močjo,
z Gospodovim duhom,
s pravičnostjo in pogumom,
da Jakobu predočim njegovo krivdo (*piš'ō*),
Izraelu njegov greh (*hattā'tō*).

V 4,13 naš pesnik sedanjosti nesrečo neposredno postavlja v vzročno zvezo s krivdo prerokov in duhovnikov. Besedilo se glasi:

To se je zgodilo⁹ zaradi grehov njegovih prerokov,
zaradi krivde njegovih duhovnikov,
ki so prelivali v njegovi sredi
kri pravičnih.

Na osnovi te vrstice ni mogoče zanesljivo sklepati, v kakšnih okoliščinah, kako in s kakšnimi metodami so preroki in duhovniki prelivali kri nedolžnih. Morda smemo domnevati predvsem krivično sodstvo. V vsakem primeru gre za zločine, ki imajo izredno težo in končno razložijo, zakaj je Jeruzalem zadela nezaslišana usoda.¹⁰

Obtoževanje prerokov in duhovnikov bi lahko izzvenelo kot opravičevanje ljudstva kot celote. Vendar pesnik tega ne dopušča. V enoti 3,42—47 skupnost priznava svoj odpad. V sklepanju na krivdo na osnovi nesreče pesnik uporablja tudi besedišče o odpuščanju:

- ⁴² Mi smo bili nezvesti in nepokorni;
ti nam nisi odpustil (*'attāh lō' sālāhtā*).
⁴³ Ogrnil si se z jezo in nas preganjal,
ubijal si brez usmiljenja (*hāragtā lō' hāmāltā*);¹¹
⁴⁴ ogrnil si se z oblakom,
da molitev ni prodrla.
⁴⁵ Iz nas si naredil smeti in odpadek
sredi med ljudstvi.
⁴⁶ Nad nami odpirajo usta
vsi naši sovražniki;
⁴⁷ groza in brezno sta naš delež,
opustošenje in polom.

Skupnost torej iz trde resničnosti sedanjega stanja sklepa, da ji Bog še ni odpustil.¹² Toda prav priznanje lastne krivde pomeni osnovo upanja za prihodnost; upanje, ki pride do veljave na nekaterih drugih mestih Žalostink.¹³

V 4,6 pesnik primerja usodi Jeruzalema in Sodome, da paradokso prikazuje strogo vzročno zvezo med nesrečo in krivdo. Pesniku se zdi, da je bila usoda Sodome lažja kakor je usoda Jeruzalema, kajti Sodoma je bila razdejana v trenutku, medtem ko je agonija Jeruzalema dolgotrajna. Iz tega sklepa, da mora biti krivda Jeruzalema večja:

Krivda hčere mojega ljudstva je bila večja,
kakor je bil greh Sodome,
ki je bila zrušena v trenutku
brez posega rok.

Pričujoča primerjava med krivdo Jeruzalema in Sodome v Bibliji ni osamljen primer. Srečamo jo še v Iz 1,7—10; Jer 23,14; Ezk 16,48. Podobno kakor naš pesnik tudi Ezk 16,48 izjavlja, da je bila krivda Jeruzalema večja: »Kakor resnično živim, govori vsemogočni Gospod, še Sodoma, tvoja sestra, in njene hčere niso delale tako, kakor si delala ti in tvoje hčere.«¹⁴

Sklepno 5. poglavje ni sestavljeno po akrostihnem načelu kakor vsa predhodna štiri poglavja, vendarle vsebuje 22 vrstic. Sicer tudi tu prevladuje tožba nad tragiko Jeruzalema, toda iz uvoda (v. 1) in sklepa (v. 19—22) je razvidno, da imamo pred seboj molitev skupnosti. Ljudstvo se v 1. osebi množine neposredno obrača k Jahveju. Ko toži nad težo sedanje nesreče (v. 2—17), mu prihaja živo v zavest krivda iz preteklosti. V v. 7 beremo:

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

Predhodna vrstica (6) kaže, da prihaja tukaj v ospredje precej določena krivda očetov: paktiranje z Egipčani in Asirci iz koristolovskih razlogov.

Tožba o zadolženosti očetov vsekakor spominja na izjave o kolektivnem povračilu v 2 Mz 10,5; Jer 31,29; 32,18; Ezk 18,2. Vendar tega načela ne kaže absolutizirati. V v. 16 isto ljudstvo vzklika nad svojo lastno krivdo:

Padla je, krona naše glave,¹⁵
gorje nam, ker smo grešili!

Vrstici 7 in 16 torej skupaj izražata isto kakor Jer 3,25: »Ležati moramo v svoji sramoti, naša nečast nas pokriva. Zakaj grešili smo zoper Gospoda, svojega Boga, mi in naši očetje, od svoje mladosti do današnjega dne. Nismo poslušali glasu Gospoda, našega Boga.«

Konstantno sklepanje na Izraelovo krivdo na osnovi nesreče in stiske je v Žalostinkah pomemben teološki vrh. To velja toliko bolj, ker pomeni priznanje lastne zadolženosti opravičevanje Boga brez slehernega pridržka, tako da celo sovražniki veljajo kot orodje v njegovih rokah. Če je nesreča posledica krivde, je logično sklepati, da je Bog sam poklical sovražnika nad svoje ljudstvo (1,17b; prim. Iz 36,10).

Narava in zadržanje sovražnikov seveda ne dopuščata, da bi zavest lastne krivde izključevala obsodbo sovražnikov. Za zmagovalca je kar značilno, da ne misli predvsem na božjo postavo, temveč hoče uveljavljati svojo voljo (prim. Iz 10,5—15). Po drugi strani se sovražniku zmagovalcu pridružuje vrsta drugih sovražnih sadistov, ki uživajo nad nesrečo ponižanega ljudstva (prim. 1,5a.7c.9c.21b; 2,15a.16.17c; 3,60—61; 4,21). Njihovo škodoželjno veselje je za pesnika Žalostink vir najhujše bolečine. Nič čudnega torej, če prav to veselje izzove v njem možno povračilno čustvo. Zdi se mu nujno, da nekoč tudi škodoželjne sovražnike zadene stiska, ki v sedanjosti pesti njegovo ljudstvo.

Pesnik se trikrat s povračilnim čustvom obrača proti sovražnikom. V 1,21b—22 beremo:

Vsi moji sovražniki so slišali o moji nesreči,
veselijo se, da si ti to storil.
Privedi dan, ki si ga določil,
naj se jim zgodi kakor meni!
Vsa njihova hudobija naj pride pred tebe;
ravnaj z njimi (*w^e‘ōlēl lāmō*)
kakor si ravnal z meno (*ka‘āšer ‘ōlaltā li*)
zaradi vseh mojih pregreh;

kajti silovito je moje ječanje
in moje srce je bolno.«

Na koncu tretjega speva pesnik govori o maščevalnosti in zasmehovanju sovražnikov, da lahko sklene (64—66):

Povnil jim boš (*tāšīb lāhem g^emūl*), Gospod,
po delu njihovih rok (*k^ema'āšēh y^edēhem*).

Srce jim boš otopil,
zadelo jih bo tvoje prekletstvo.

Z jezo jih boš preganjal in uničil
izpred tvojega neba, o Gospod.

Na koncu četrtega speva (21—22) se končno pesnik izreka proti Izraelovem tradicionalnemu sovražniku Edomu:¹⁶

Raduj in veseli se Edomska hči,
ki prebivaš v deželi Ucu!

Tudi nad tebe bo prišel kelih;
opijanila se boš in razgalila.

Tvoja krivda je poravnana (*tam-^cāwōnēk*), Sionska hči,
ne bo te več pregnal.

Kaznoval bo tvojo krivdo (*pāqad ^cāwōnēk*), Edomska hči,
razkril bo tvoje grehe.

Zadnji odlomek je vsekakor najmočnejši. Čudovita je antiteza v v. 22. Teža stiske pesniku gotovo lahko daje osnovo za domnevo, da mora biti krivdi prej ali slej zadoščeno; to pomeni, da bo ljudstvo zopet uživalo sadove božje dobrote. Izkušstvo sovražnikove prevzetnosti pa narekuje izrek sodbe nad njim. Vse kaže, da antiteza 22a / / 22b ni le psihološko pogojena, temveč ima globoko teološko osnovo. Tu gre za izraz vere v božje vodstvo nad svetom. Gospodar veselja ne more dopuščati, da bi se bohotila kakršna koli človeška prevzetnost, Bog je po enakem zakonu svoje svetosti in absolutnosti sodnik nad grehom Izraela in narodov. V izjavi o pravični kazni nad sovražniki pa najbrž ne gre le za uveljavitev načela o povračilu. Verjetno je pomembnejši klic tradicionalne vere o izvolitvi Siona. Ko sovražnik gospoduje nad njim in slavi zmagoslavje, se zdi nujno, da Jahve uveljavi svoj odrešenijski načrt s tem, ko poniža sovražnika.

2. Premoč božje dobrote in usmiljenja

Sicer konstantno slikanje skrajne stiske in razkrivanje Izraelove krivde sredi Žalostink prekine izpoved božje dobrote in usmiljenja. Tu se kaže, da je pesnik Žalostink globoko zakoreninjen v jahvistični religiji. Zaveda se, da Jahve v zadnjem bistvu ni Bog jeze, temveč dobrote in usmiljenja. V 3,22—33 beremo:

²² Gospodova dobrotna dela (*hasdē yhw*) niso končana,
njegovo usmiljenje (*rahāmāw*) ni zaključeno;

²³ vsako jutro se obnavlja.

Velika je tvoja zvestoba (*'ēmūnātekā*).

²⁴ Gospod je moj dežel (*helqī yhw*), si pravim,
zato imam upanje vanj (*'al kēn 'ōhīl lō*).

²⁵ Gospod je dober (*tōb*) do njega, ki upa vanj,
do tistega, ki ga išče.

²⁶ Dobro je mirno čakati
na Gospodovo rešitev.

- 27 Dobro je za moža, če nosi
jarem v svoji mladosti.
- 28 Samoten naj sedi in molči,
ko mu ga nalaga.
- 29 Usta naj položi v prah,
morda še obstaja upanje (*'ûlay yēš tiqwāh*).
- 30 Tistemu, ki ga tepe, naj ponudi lice,
naj se nasiti z zasramovanjem.
- 31 Gospod vendar
ne zavrača za vedno;
- 32 če je prizadel bolečino, se bo usmilil
v skladu s svojo veliko dobroto,
- 33 saj ne ravna iz naslade, ko muči
in žalosti človeške otroke.

Pesnik ne obstane v nemoči, temveč dvigne pogled v neskončno obzorje božjega vladanja. Zaveda se, da ne sme grebsti le v trpljenje, ki ga pritiska k tlom in ga sili v obup, temveč mora prodreti onkraj svojega življenjskega okvira v neskončno širino božjih obzorij. Ko občuti najbolj skrajno temino, ko se mu stanje zdi brezupno, mu zasije svetloba božje luči (3,18—21), ki mu narekuje veličastno vizijo o božji dobroti in usmiljenju. Če je še malo prej menil, da ni več tolažbe in upanja (3,18), zdaj spoznava, da božja dobrota, usmiljenje in zvestoba niso končani (3,22—23).¹⁷

V ozadju tega spoznanja je mogoče zaslediti temeljne teološke postavke hebrejskega jahvizma: Jahve je absoluten gospodar nad vso zgodovino, a vendar hoče biti Izraelov Bog. Odločilno je, da pesnik lahko izjavi: »Jahve je moj delež« (3,24).¹⁸ Ko Jahve postane njegov Bog, ko ima zares osebno razmerje do njega, je njegova kriza premagana. Skrajno pesimistična izjava *'ābad nishī w^etōhalti mēyhwh* (3,18) se umakne spokojnemu občutju ... *'al kēn 'ōhīl lō* (3,24).

Pesnik priporoča ljudstvu, naj potrpežljivo čaka in vdano prenaša trpljenje (3,25—30). S tem zavrača ves pesimizem, ki je vse bolj grozil preizkušanemu ljudstvu in tudi njemu. Priporočilo o vdanem prenašanju trpljenja seveda ničesar nima opraviti z resignacijo. Dejanski motiv te drže je nesporna teološka postavka o božji dobroti in usmiljenju. Zato mora človek resnične vere imeti dovolj moči in upanja tudi takrat, kadar ga Bog hudo tepe. Kljub temu pesnik o upanju ne govori brez slehernega pridržka. V 3,29b pravi *'ûlay yēš tiqwāh*. Členica »morda« tukaj očitno ni izraz pomanjkljive vere, kakor da bi bilo načelno vprašljivo, ali za človeka obstaja upanje. Pesnik upošteva absolutno Jahvejevo svobodo in človekovo krivdo. Načelno je božje delovanje za človeka vedno dobro, čeprav v določenih primerih lahko poteka v nasprotju s človekovimi predstavami in željami. Pesnik Žalostink pa ne more mimo Izraelove krivde, ko razmišlja o sedanjem trpljenju in o možnostih, da nastopi rešitev. Toliko bolj velja, da človek od Boga ničesar ne more zahtevati. Rešitev je čisti božji dar in o njej odloča Bog sam. V vsakem primeru velja za človeka, da mora pred svetim Bogom tiho in potrpežljivo čakati. Zavest lastne krivde pa pomeni hkrati, da je tiho čakanje potrebna pokora za lastne zablode, ki so ovira za nastop rešitve.¹⁹

V duhu celotne knjige Žalostink tudi pričujoče besedilo kaže, da pesnik sedanjo tragiko vidi v strogi vzročni zvezi z Izraelovo krivdo. Teološka postavka o premoči božje dobrote in usmiljenja vendarle pomeni, da človekova krivda strogo vzeto ni usodna; božja jeza ne traja na veke, temveč je podrejena zakonom božje dobrote in usmiljenja (3,31—33).²⁰

Vse to seveda ne velja brezpogojno. Božja kazen je klic k spreobrnjenju. Tožba ljudstva, ki pride do veljave v 3,34—36, daje povod, da pesnik prav to odločno poudarja (3,37—41). Ljudstvo toži, zakaj se pred obličjem Najvišjega dogaja, da tako hudo teptajo pravo ljudstva. »Mar Gospod tega ne vidi?« (36b). Pesnik brani božjo pravičnost s tem, da poudarja njegovo vsemogočnost in krivdo ljudstva. Da, Bog vidi vse, vse tudi poteka po njegovi volji. »Kdo more odrediti, da se nekaj zgodi, če ni Gospod zapovedal?« (38);²¹ »Mar ne prihajajo iz ust Najvišjega nesreče in sreča?« (38). Par »nesreče« // »sreča« je primer merizma oziroma polarnega izraza za »vse«. ²² Vse prihaja od Boga; sedanje stanje ne more biti izjema. In vendar zavežno ljudstvo nima pravice, da se pritožuje nad Vsemogočnim. Nesreča ga poziva, da gre vase in se spreobrne k svojemu Bogu. Pesnik se postavi v vrsto grešnega ljudstva in v prvi osebi množine vabi k spreobrnitvi (40—41):

Preudarimo in preiščimo svoja pota,
vrnimo se Gospodu (*w^enāšūbāh 'ad yhw*).

Povzdignimo svoja srca, ne roke,
proti Bogu, ki je v nebesih.

Dejanje občestvene spokornosti pomeni najvišje spoznanje o Bogu in skrajni realizem glede človekovega razmerja do njega. Bog je usmiljeno bitje, vendar nikakor ni pripravljen na kompromis. V skladu s svojo zvestobo pričakuje od človeka nedeljeno zvestobo in ga pokori, vse dokler se ta ne obrne k njemu brez pridržka.²³

Tema o spreobrnjenju se končno pojavi še v sklepnem delu molitve v petem spevu. V 5,19—22 beremo:

Ti, Gospod, prestoluješ na veke,
tvoj prestol stoji od roda do roda.
Zakaj nas hočeš za vedno pozabiti,
nas zapustiti toliko časa?

Obrni nas k sebi, Gospod, da se spreobrnemo (*hāšībēnū yhw 'eleykā w^enāšūba*),

obnovi naše dni kakor v starih časih!

Ali pa si nas popolnoma zavrzel,
si do skrajnosti jezen na nas?

Ta molitev je odsev stiske sedanjega trenutka in zavesti, da je rešitev samo pri Bogu, ki je vesoljni gospodar zgodovine. Spokorjeno ljudstvo se zaveda, da ga je upravičeno zadela huda božja jeza. Toda zavest o izvolitvi in premoči božje dobrote in usmiljenja mu daje osnovo za upanje, da ga Bog ne zavrača za vedno. To upanje je seveda neločljivo povezano z voljo za spreobrnjenje. Ljudstvo je dejansko že toliko dozorelo, da vidi onkraj lastnih zmožnosti ne samo rešitev, temveč tudi spreobrnjenje, ki je osnovni pogoj za rešitev. Zaveda se, da je spreobrnjenje v bistvu božje delo, ki si ga je treba izprositi. Odločilno je, da je ljudstvo zdaj pripravljeno sprejeti sadove božjega dela. Zato z nestrpnostjo sprašuje svojega Boga, zakaj ne preneha njegova jeza (20.22), da bi doživelo olajšanje.

Povzetek: Jože Krašovec, Samoobtožba Jeruzalema v Žalostinkah

V Žalostinkah govori Jeruzalem kot mladenka, ki doživlja najbolj skrajno ponižanje in zapuščanost. Oropana je svojih otrok, ker so bili ali pobiti ali pa so morali iti v izgnanstvo. V tem položaju se posebno močno zave vezi s svojim Bogom. Oglašča se tudi ljudstvo kot celota. Brez slehernega pridržka izpoveduje svojo krivdo in krivdo očetov ter priznava božjo pravičnost. Ker vidi matematično vzročno zvezo med lastno krivdo in božjo kaznijo, se

obenem zaveda, da ni nobene možnosti za božje usmiljenje in preokret dogodkov, če se ne spokori. Vendar pod težo krivde in popolnega zloma ne vidi več možnosti, da vstane samo in se vrne svojemu Bogu, zato na koncu prosi: »Obrni nas k sebi, Gospod, da se spreobrnemo, obnovi naše dni kakor v starih časih!«

Summary: Jože Krašovec, Self-Accusation of Jerusalem in Lamentations

In the Lamentations Jerusalem speaks as a young girl, who goes through extreme humiliation and desertedness. She is bereft of her children, who have either been killed or exiled. In this situation she becomes strongly aware of her connection with God. Also the people as a whole raise their voices. Without reservations they confess their guilt and the guilt of their fathers and recognize God's justice. Since they see a causal relationship between their own guilt and God's punishment, they also know that God's mercy and a turn of events are not possible unless they repent. Yet under the weight of their guilt and the complete breakdown they no more see a possibility to rise by themselves and to return to their God. Thus at the end they beg: »Restore us to thyself, O Lord, that we may be restored. Renew our days as of old!«

¹ Prim. 1,5a.9c; 2,16.17; 3,46.58—63; 4,21.

² Prim. besedišče o jezi v raznih oblikah: *bā(b'e)'ap* (3,42.66); *b'e'appō* (2,1a); *b'e'za'am 'appō* (2,6c); *b'e'yōm 'ap yhwh* (2,22b); *b'e'yōm 'appekā* (2,21c); *b'e'yōm 'appō* (2,1c); *b'e'yōm hārōn 'appō* (1,12; 4,11a); *bāhorī 'ap* (2,3a); (*kā'ēš*) *hāmātō* (2,4c; 4,11a); *b'e'ebra'tō* (2,2b); *b'e'šebet 'ebra'tō* (3,1).

³ Med komentarji k Žalostinkam gl. predvsem: M. Haller, *Die Klagelieder: Die Fünf Megilloth* (Handbuch zum Alten Testament 18; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1940); J. Meek — W. P. Merrill, *The Book of Lamentation* (The Interpreter's Bible 6; Nashville: Abingdon, 1956) 1—38; A. Weiser, *Klagelieder* (Das Alte Testament Deutsch 16; Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1962); W. Rudolph, *Die Klagelieder* (Kommentar zum Alten Testament XVII 1—3; Gütersloh: G. Mohn, 1962) 187—263; H.-J. Kraus, *Klagelieder (Threni)* (Biblicher Kommentar, Altes Testament XX; Neukirchen—Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968); D. R. Hillers, *Lamentations* (The Anchor Bible 7A; Garden City, New York: Doubleday Company, 1972).

⁴ Prim. L. Koehler, *Theologie des Alten Testaments* (Neue theologische Grundrisse; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1936) 158.

⁵ *Hēt'* je notranji oziroma absolutni objekt, imenovan tudi *schema etymologicum* ali *figura etymologica*, zato ni potrebno spreminjati vokalizacije v *hātō'* v smislu *inf. absolutus*. Gl. W. Gesenius — E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik* (Hildesheim: G. Olms, 1962) § 117p.

⁶ Prevod je negotov, ker je glagol *šāqad* hapax legomenon, grški in latinski prevodi pa domnevajo glagol *šāqad* s tem, da v 'l vidijo predlog 'al.

⁷ Masoretsko obliko *šbytk* običajno berejo *š^ebūtek*. Glede pomena sintagme *l^ehāšīb š^ebūtek* so mnenja deljena; toliko bolj, ker že stari prevodi prinašajo različne rešitve. Najbolj verjetno se zdi, da sintagma pomeni »spremeniti usodo (na dobro)«. Prim. predvsem E. L. Dietrich, *Šwb šbw. Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 40; Giessen: A. Töpelmann, 1925).

⁸ Lažni preroki so omenjeni na mnogih mestih hebrejske Biblije: Jer 14,13—16; 23,9—40; 27—27; 29,8—9; Ezk 13; 21,34; 22,28; Mih 3,5—7. V veliki meri se pojavlja isto besedišče kakor v Žal 2,14. Prim. G. von Rad, *Die falschen Propheten*, ZAW 10 (1933) 109—20; G. Quell, *Wahre und falsche Propheten* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 46/1; Gütersloh: C. Bertelsmann, 1952).

⁹ Vrstica 13 jezikovno sicer ni povezana s predhodno 12. Pojavi se kot samostojna enota, vendar vse kaže, da je »To se je zgodilo« treba predpostavljati iz tematskih razlogov konteksta.

¹⁰ Prim. izjave o zločinih prerokov in duhovnikov v Jer 6,13; 8,10; 23,11—14; Ezk 22,25—31; Oz 5,1—2; 6,7—11.

¹¹ Prim. 2,21c: *tābahtā lō' hāmāltā*.

¹² Zdi se, da *sālah* ne pomeni le odpuščanje greha, temveč obenem tudi odstranitev stiske, ki je znak kazni za greh. Gl. J. J. Stamm, Erlösen und Vergeben im Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung (Bern: A. Francke, 1940) 53—58.

¹³ Gl. II. oddelek.

¹⁴ Prim. Jer 2,10—11.

¹⁵ Prim. 2,1—2; 4,1—2; Jer 13,18.

¹⁶ Prim. Ezk 25,12—14; Abd 1—15; Ps 137,7.

¹⁷ Prim. pomen besede *hesed* predvsem v 1 Mz 32,11; Iz 63,7; Ps 17,7; 89,2.15.34; 107,43, *rahāmim* v Iz 63,7; Zah 1,16; Ps 79,8, *'emūnāh* v Iz 25,1; Oz 2,22; Ps 89,34; 142,6. V celoti odlomek močno spominja na Mih 7,18—20.

¹⁸ Prim. 4 Mz 18,20; Ps 16,5; 73,26; 119,57; 142,6.

¹⁹ Druga mesta hebrejske Biblije, v katerih se pojavi členica *'ūlay* ali podobno izrazno sredstvo, nam pokažejo, da je v ozadju te členice človeška krivda. V 2 Mz 32,30 beremo: »Drugi dan je Mojzes rekel ljudstvu: 'Hudo ste se pregrešili; a zdaj pojdem gor h Gospodu; morda sprosimo odpuščanja vašega greha.« Am 5,15 pravi: »Sovražite hudo in ljubite dobro, in storite, da vlada pravica pri vratih; morda se Gospod, Bog nad vojskami, usmili Jožefovega ostanka.« Podobno pravi Sof 2,3: »Iščite Gospoda, vsi ponižni v deželi, ki vršite njegovo pravico! Iščite pravičnost, iščite ponižnost, morda se skrijete ob dnevu Gospodove jeze.« Prim. tudi Jl 2,14: »... Kdo ve, če se ne vrne, se usmili (*mī yōdēa' yāšūb w'e nīhām*) in pusti za seboj blagoslov...«; Jon 3,9: »... Kdo ve, če se Bog ne vrne in usmili, se vrne od svoje plamteče jeze, da ne poginemo.«

²⁰ K vrstici 32 prim. Iz 54,7—8 in Oz 6,1.

²¹ Prim. Ps 33,9.

²² Podoben primer merizma imamo v Iz 45,7, kjer se pojavita polarna para *'ōr // hōšek* in *šālōm // rā'*:

Jaz delam luč in temo ustvarjam,
napravljam mir in nesrečo ustvarjam,
jaz sem Gospod, ki vse to delam.

²³ Podobno kakor naše besedilo tudi Jer 3,19—4,4 prinaša nujen Jahvejev poziv k spreobrnjenju, da bi se ljudstvo izognilo nesreče. Prim. tudi Am 6,1 in Jl 2,13.

Ciril Sorč

Krst kot novo rojstvo

Uvod

Tako »prozaična« knjiga, kot je Zakonik cerkvenega prava, podaja naslednjo definicijo krsta: »Krst, vrata zakramentov, čigar prejem, ali vsaj želja po njem, je za zveličanje potreben, rešuje ljudi grehov, jih preraja za božje otroke in jih z neizbrisnim znamenjem, upodobljene Kristusu, včlenja v Cerkev« (ZCP 849; prim. DS 1314). Kristjani se torej ne rodimo, ampak se v kristjane prerodimo. Ta začetek, to drugo rojstvo, je krst. Krst je za posameznika dar novega življenja v Kristusu. O tej novosti govori Sveto pismo Nove zaveze v različnih podobah, ki se med seboj dopolnjujejo: Krst je deležnost pri Kristusovi smrti in vstajenju (Rim 6,3-5); očiščenje od grehov (1 Kor 6,11); novo rojstvo (Jn 3,5); razsvetljenje po Kristusu (Ef 5,14); obleči Kristusa (Gal 3,27); kopel prerojenja in prenovitev po Svetem Duhu (Tit 3,5); rešenje po vodi (1 Pt 3,20-21); izhod (eksodus) iz suženjstva (1 Kor 10,1-2); osvoboditev s prehodom v novo človeštvo, v katerem so pregrade spola, rase in socialnega stanu premagane (Gal 3,27 sl.; 1 Kor 12,13).¹ Krst je povzetek resničnosti, ki opredeljuje krščenca v celoti in za vse življenje kot tistega, ki je sprejel novo in polno življenje po nezasluženi in nezaslišani božji dobroti kot dar, kot eshatološki dar, saj nas krst vključuje v prihodnje in večno življenje. Resničnega, večnega življenja si ne moremo »prislužiti« ali podedovati, ampak ga moremo samo sprejeti kot božji dar (Jn 4,13). V luči gornjih podob bomo skušali spregovoriti o krstu kot novem rojstvu ali prerojenju, to pa je »temelj krščanske identitete«² in dostojanstva ter tako krščenca vseskozi opredeljuje.

Krst je novo rojstvo

»Resnično resnično ti povem: če se kdo ne rodi od zgoraj (anóthen: od začetka, znova, od zgoraj), ne more videti božjega kraljestva... Resnično resnično ti povem: če se kdo ne rodi (ghennethe) iz vode in Duha, ne more priti v božje kraljestvo. Kar je rojeno iz mesa, je meso, kar pa je rojeno iz Duha, je duh« (Jn 3,3.5-6).

Resnično življenje ima samo Bog, zato ga more tudi samo on darovati. Za krst smemo reči, da »predstavlja táko božjo naklonjenost do človeka, ki podarja življenje«³. Krst udejanja resnično prerojenje, je resnično nov začetek, je novo stvarjenje. Po krstu je nastala nova stvarnost, katere doslej ni bilo. Nikodem, kateremu je Jezus spregovoril gornje besede, je realistično »razumel« to dejanje kot ponovno telesno rojstvo; Jezus pa je mislil *realno* prerojenje, novo rojstvo. Ta novost

je zagotovljena z delovanjem Duha (in ne mesa) in z okoljem, v katerega smo rojeni — to je rojstvo za božje kraljestvo — tisto absolutno eshatološko novost, v katero ne moremo stopiti kot »stari ljudje«, ampak samo kot novi ljudje, to pa postanemo po stvariteljskem božjem posegu »od zgoraj«.

Novo rojstvo je nujno potrebno in osnovni pogoj za življenje v razsežnostih božjega kraljestva, ki je nastopilo v tem svetu s prihodom Jezusa Kristusa. Ta je zahteval krst (v tesni povezavi z vero) kot osnovni pogoj za pripadnost njemu in za zveličanje; to je razvidno iz opozorila, ki spremlja naročilo učencem, naj oznanjajo in krščujejo (prim. Mr 16,16). To novo rojstvo torej omogoča življenje v novih razmerah: kot je rojstvo na svet pogoj za življenje v svetu, tako (analogno) je rojstvo v božjem kraljestvu pogoj za življenje v tem kraljestvu, pogoj za sprejem drugih zakramentov, ki omogočajo človeku rast in bivanje v božjem kraljestvu. To so čisto nove razsežnosti, ki so absolutno zaprte za starega človeka, za človeka, zaznamovanega z izvirnim grehom. Kakor je rojstvo zaznamovano z grehom, rojstvo za smrt, tako je krst rojstvo za življenje, saj je rojstvo iz Boga (Jn 1,13; 1 Jn 3,8 sl.), rojstvo od zgoraj (Jn 3,7), rojstvo iz vode in Svetega Duha (Jn 3,5). Vstop v božje kraljestvo, v bivanje po novem, omogoča novo rojstvo, ki sicer predpostavlja in zahteva spreobrnjenje (metanoia), hkrati pa ga neskončno presega. To novo rojstvo usposablja človeka za bivanje in delovanje, ki ni iz mesa, ampak iz duha. To mu je omogočeno po delovanju od zgoraj. Da bi Janez čimbolj nazorno prikazal to bistveno različnost in novost, ki jo vnaša v življenje krščenca krst, uporablja zgoraj omenjena izraz meso in Duh: Meso je v tem sklopu človeška narava v svoji ustvarjenosti, ranjeni z grehom, Duh pa je Bog sam ali nadnaravni red. Med tema dvema območjema bivanja je nemogoč kakršenkoli prehod brez posega ab extra. Bog podarja odrešenje, ga uresničuje zastonj (gratis). V našem primeru gre torej za ponovno rojstvo po božjem posegu. Torej nobene evolucije človeka, po kateri bi postali božji otroci: božji so samo tisti, ki so rojeni iz Boga. Upamo si trditi, da je stvarjenje človeka iz prahu zemlje naravnano na stvarjenje iz vode in Duha, da je to pravzaprav dokončna uresničitev prvega. Zato je še le krst tisto pravo rojstvo, ki je drugo rojstvo (kakor prevaja Vulgata Jn 3,7; prim. 1 Pt 1,3.23) in omogoča nesluhten razcvet življenja in popoln razvoj človeka - ni rojstvo z napako, kakor čutevamo vsako rojstvo, katerega konec je smrt: naj bo to telesna ali pa (kar je mnogo hujše) druga smrt. *Novost* torej, ki jo prinaša krst (in krščansko življenje, ki izvira iz tega) pride do veljave na podlagi primerjanja s *starostjo* prejšnjega življenja. Janez Krizostom to razliko takole opisuje: »Ko stopamo v posvečeno vodo, je stari človek pokopan, obujen pa novi človek, ki je ponovno oblikovan po podobi svojega Stvarnika. Končno se spusti Sveti Duh po duhovnikovih besedah in njegovi roki na katehumena in iz vode stopi na mesto starega človeka novi človek, očiščen vse umazanije greha, ki je slekel staro obleko greha ter si nadel novo, kraljevsko oblačilo.«⁴ To ni zgolj črno-belo slikanje stanja, ampak dejansko popolna sprememba, ki ne izvira iz prejšnjega življenja, saj ga ne moremo pripraviti, ampak samo sprejeti (in je zato popoln prelom s prejšnjim življenjem). To novost kristjanovega življenja izraža tudi novo ime, ki ni zgolj razpoznavno znamenje, ampak izraža celotno človekovo naravnost in včlenjenost v novo občestvo.

Ta ideja o krstu kot novem rojstvu, prerobenju (regeneratio), ima pomembno mesto tudi pri cerkvenih očetih. Omenil bi samo Ireneja Lyonskega, ki vidi novo rojstvo prav v krščevanju v sveto Trojico (prim. Dem. 3). Krst je torej rojstvo v Boga Očeta po njegovem Sinu v Svetem Duhu (prim. Dem. 7). Irenej to novo rojstvo še posebej povezuje s Svetim Duhom. Pri krstu prejme krščenc Svetega Duha in ta odslej prebiva v človeku (prim. Dem. 42). »Tisti, ki so nosilci božjega Duha, jih isti

Duh vodi k Logosu, t.j. Sinu; Sin jih predstavlja Očetu, Oče pa jim podeljuje ne-razpadljivost« (Dem. 7).⁵

Krščeni smo v Jezusa Kristusa (prim. Apd 2,38; 8,16; 10,48; Rim 6,3; Gal 3,27). Baptizein pomeni potopiti. Krščeneec je potopljen v Jezusa, njegovo življenje je skrito v Jezusu, oblikovano po njem in zato je njemu življenje Kristus. V krstu prihajata do veljave dve resničnosti: krščeneec brezpogojno pripada Kristusu in ta ga nepreklicno sprejema. V krščencu postane učinkovit prehod Jezusa Kristusa od smrti k vstajenju. Krščeneec je vcepljen v velikonočno skrivnost, s Kristusom umira in vstaja. Krst je novi eksodus, odhod iz Egipta je bil predokus, Kristusova velikonočna skrivnost dokončna izpolnitev, krst pa osebna vključitev. Krščeneec odmre deželi suženjstva (duhovnemu Egiptu), odmre grehu (ki je želo smrti) in vstane s Kristusom v novo življenje, zanj pa so značilne nove razsežnosti, nov slog življenja. Ta bogata in pomenljiva resničnost se uresničuje v krščencu po priličenju križanemu in vstalemu Jezusu Kristusu; prav zaradi tega je Cerkev redno krščevala na velikonočno vigilijo, ko je obhajala Jezusov prehod — pasho iz smrti v vstajenje, kot prvino vseh, ki se mu bodo pridružili. Delovanje in učinek krsta moremo razumeti le v luči Kristusove smrti in vstajenja.

Veliko noč so večkrat označevali kot prvi dan novega stvarstva, zato je tudi krst — pripadnost vstalemu Kristusu — vstop v to novo stvarstvo, je novo stvarjenje. Prisotnost elementa vode in Svetega Duha nas spominja na tisto prvo stvarjenje, ko je »božji duh vel nad vodami« (1 Mz 1,2).

Krst kot novo stvarjenje

Vera v Boga stvarnika je prisotna v vsej biblični zgodovini od začetka do konca. Sveto pismo se začne s poročilom o stvarjenju sveta in končuje z eshatološkim božjim stvarjenjem novega neba in nove zemlje (prim. Raz 21). Med prvim in poslednjim stvarjenjem pa nam Sveto pismo predočuje velika božja dela, ki so prav tako stvariteljska, saj so neuresničljiva brez božjega stvariteljskega posega (nastanek Izraela, učlovečenje večne Besede v devici Mariji, Kristusovo vstajenje, rojstvo Cerkve na binkošti, krst). Ta stvariteljska dejanja izpričujejo in uresničujejo napredujoče preustvarjanje vsega v Kristusu, v skladu z večnim božjim načrtom. Tako je stvarjenje vključeno v celotni božji načrt odrešenja. Stvarjenje je torej sestavni del zgodovine odrešenja, in to ne zgolj kot nujna postavka zgodovine odrešenja, ampak kot prvo dejanje, ki bo doseglo svoj vrh (epilog) v novem nebu in novi zemlji. V luči svetopisemskih tekstov smemo trditi, da je stvarjenje vse božje delovanje od oblikovanja zemlje, stvarjenja človeka pa vse do dopolnitve božjega kraljestva.

Ustvarjati more *samo* Bog. Vsa zgoraj omenjena dejstva iz Stare in Nove zaveze so stvariteljski deji, katere more uresničiti samo Bog. Krst je stvariteljski božji poseg, resnično novo stvarjenje človeka, katero moremo primerjati s stvarjenjem sveta, z učlovečenjem in vstajenjem Jezusa Kristusa. Janez Krizostom pravi o novem stvarjenju, da daleč presega stvarjenje prvega človeka. Adam je bil ustvarjen po božji podobi, novi človek je z Bogom združen. Prvi človek je gospodoval živalim, novi človek je postavljen nad nebesa. Prvemu človeku je pripadal zemeljski raj, novemu človeku pripadajo nebesa. Prvi človek je bil ustvarjen šesti dan, novi človek je bil preroden prvi dan tedna, tisti dan, ko je bila ustvarjena tudi luč (prim. In Joh 25, PG 59, 150). Za krščenca torej veljajo Pavlove besede: »Če je kdo v Kristusu, je nova stvar« (2 Kor 5, 17). Ustvariti pomeni vedno priklicati v bivanje tam, kjer ni nič, obuditi življenje tam, kjer je smrt, podeliti milost tam, kjer je greh. Krst je

stvariteljski božji poseg v času Cerkve, ki posreduje vsakemu človeku skrivnost prenovljenja in prerodenja, katero je vzpostavil Jezus Kristus s svojo velkonočno skrivnostjo.⁶ Tako izvira iz krsta za človeka upanje in njegovo bivanje je odprto v prihodnost Boga (prim. Ef 1,18). Človek kot nova stvar, kar je postal pri krstu, ima tako pred seboj absolutno prihodnost, njegovo življenje je polno smisla. Kolikor je sedaj s Kristusom skrit v Bogu, ima upanje na deležnost pri Kristusovi slavi (prim. Kol 3,3-4). Kajti tistim, ki so bili opravičeni pri krstu iz milosti v moči Svetega Duha, je namenjena dediščina večnega življenja in jo bodo tudi dosegli, če bodo ohranili upanje, ki jim je bilo ob novem rojstvu podeljeno (prim. Tit 3,7). Ker izhaja krst iz odrešenja, ki je novo in dokončno stvarjenje, postavlja krščenca v eshatološki čas in razmere. Kristjan je že sedaj deležen v *veri* in *na potovanju* tistih resničnosti, katere bo mogel nekoč uživati v *gledanju* in *na cilju*. Zato se mora truditi, da bodo tudi njegova dela nekakšen predujem teh eshatoloških dobrin. Drugače rečeno: Ta novi ontološki temelj je hkrati etična moč, moč za nove odnose.

Nekateri elementi in znamenja, ki spremljajo podeljevanje zakramenta sv. krsta, nas spominjajo na tista stvariteljska znamenja, ki so spremljala stvarjenje na začetku časov, prvo stvarjenje. Zelo bogato simboliko ima vsekakor element vode.

Znamenje vode

»V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo. Zemlja pa je bila pusta in prazna. Tema je bila nad globinami, in duh božji je vel nad vodami« (1 Mz 1,1-2).

Svetopisemski pisatelj je videl v tej vodi ob stvarjenju naravno življenjsko okolje, v katerem nastaja življenje. Po božjem ukazu postanejo vode rodovitne, porajajo življenje: »Naj mrgole v vodah živa bitja...« (1 Mz 1,20). Cerkveni očetje so pogosto povezovali te vode ob stvarjenju sveta s krstno vodo, ki je novo življenjsko in stvariteljsko okolje: »Mi, preostale ribice, se rodimo v vodi po zgledu naše Ribe, Jezusa Kristusa, in smo rešeni samo, če ostanemo v vodi.«⁷

Prav tako so očetje povezovali rodovitnost vodá ob stvarjenju sveta z rodovitnostjo krstne vode: »Voda ob začetku stvarjenja je rodila živa bitja; zato se nikar ne čudi, če krstne vode posredujejo življenje.«⁸ To rodovitnost pa je takrat ob stvarjenju, kakor tudi sedaj ob krstu, podelil vodi Sveti Duh. Evdokimov, ki se naslanja na cerkvene očete, pravi: »Sveti Duh, poosebljeno počelo posvečenja, posreduje v zakramentalnem delovanju svojo moč (energije) krstni vodi, živi vodi, hydor zoon, tako da je nosilka milosti, voda, ki poraja, métra hydatos.«⁹ V tem smislu moramo razumeti besede ob blagoslovu krstne vode: Kakor je božji Duh deloval na vode ob stvarjenju, da je v njih zbudil prva živa bitja, tako Sveti Duh deluje na krstno vodo, da bi iz nje nastalo novo stvarjenje. Božji Duh je namreč Duh stvarnik (prim. pesem slednico Veni Creator Spiritus).

Božji Duh, ki je vel nad vodami ob stvarjenju sveta, jih je napravil rodovitne. Isti božji Duh, ki zbuja prvo stvarjenje, je prišel nad Marijo, da bi spočel v njej prvorojenca novega stvarstva in deluje v krstni vodi, da bi priklical v življenje novega človeka, ki je ustvarjen po božji podobi in sličnosti in pravičnosti in svetosti (prim. Ef 4,24). *Voda* in *Duh* sta dva dejavnika, ki spadata k bistvu krsta: »Če se kdo ne rodi iz vode in Duha, ne more priti v božje kraljestvo« (Jn 3,5). Rojstvo iz vode in Duha je rojstvo od zgoraj (prim. Jn 3,3), je rojstvo iz Boga (Jn 1,12-13) zaradi tega je krščenelec resnično božji otrok (1 Jn 3,1). Odločilno je torej delovanje Svetega Duha, ki pa je v tesni zvezi s tvarnim elementom vode; ta vsebuje bogato simboliko

očiščevanja, svežine in življenjskosti.¹⁰ »Ko pa sta se razodeli dobrota in človekoljubnost Boga, našega odrešenika, nas je odrešil, a ne zaradi pravičnih del, ki bi jih storili mi, marveč iz svojega usmiljenja, ko nas je v *kopeli prerodil* in *prenovil po Svetem Duhu*. Tega je po našem odrešeniku Jezusu Kristusu obilno izlil na nas, da bi bili po njegovi milosti opravičeni in bi postali dediči večnega življenja, v katero upamo« (Tit 3,4-6). Sveti krst je tako kopal (loutron) prerojenja in prenovitve: po krstu smo ponovno rojeni, vendar ne v prejšnje, staro stanje, ampak v popolnoma novo bivanje, saj postanemo nova stvar (2 Kor 5,17). Upravičeno je Nikodem spraševal po telesu, naročju novega rojstva, Cerkev pa odkriva materinsko naročje tega novega rojstva v krstni vodi Cerkve, nad katero veje, se spušča, deluje božji Duh.¹¹ Če sedaj nekako primerjamo (seveda v analognem govorjenju) naravno rojstvo s krstnim prerojenjem, smemo reči: Kakor pomeni naravno rojstvo, da začne kdo živeti, tako krst, da začne bivati na novo: »Staro je minilo. Glejte, nastalo je novo!« (2 Kor 5,17). Biti krščeni torej pomeni biti prerojeni (1 Pt 1,3.23) in postati prvine novega stvarstva (Jak 1,18; Rim 8,19—39) in novega človeštva.

Cerkveni očetje so vedno videli tudi tesno povezavo med krstom in rajem. To ne, da bi bili iskali »izgubljeni raj«, se vračali v preteklost. Gre za bogato simboliko, ki hoče izraziti pripadnost eshatološkemu raju — božjemu kraljestvu. Človek je izgubil raj z izvirnim grehom, ponovno pa ga je dosegel po zakramentu krsta: »Ti katehumen si zunaj raja, izgnanec skupaj z našim očetom Adamom; toda sedaj se bodo odprla vrata; stopi tja, od koder si odšel, in ne obotavljaj se...«¹² Med mnogimi elementi, ki izpostavljajo ta pomen krsta, je vreden posebne pozornosti prav simbol velike reke, ki teče iz Edena in namaka vrt ter se razliva na različne strani. Cerkveni očetje in krasilci krstilnikov so zelo pogosto povezovali to veliko reko v Raju s krstno vodo: Krstna voda je reka novega raja. Na teološkem področju simbolika raja izraža, da krščenelec ni samo prerojen, ampak postane ponovno deležen božjega življenja in tako sposoben v sebi obnoviti božjo podobo, ki je bila z grehom okrnjena.

Krst — kraj osvobajanja

Krst je vcepljenje v Kristusovo pasho, prehod iz smrti v vstajenje in hkrati je pasha kristjana samega. Čudoviti božji deli odrešenja, na kateri se sklicujemo, ko skušamo razumeti to razsežnost krsta, sta v Stari zavezi odhod iz Egipta in v Novi zavezi smrt in vstajenje Jezusa Kristusa. V obeh primerih se izraža božje rešenje kot osvobodilno delovanje iz suženjstva v svobodo.¹³ Krst podobno osvobaja kot dogodka ob odhodu iz Egipta in na Golgoti. Je pravzaprav nadaljevanje in uresničevanje drugega. V tem pomenu je krst *osvoboditev*. Torej: Bog ne samo *ustvarja*, ampak tudi *osvobaja*. Svetopisemski izraz osvobajati pomeni rešiti človeka iz razmer, ki so po človeško brezizhodne in iz njih se človek sam ne more rešiti, da bi začel novo, svobodno življenje.

To se predvsem kaže pri prehodu prek Rdečega morja. Vse ljudstvo stoji na bregu Rdečega morja kot pred nekakšnim grobom. Pred njim grozijo vode, da ga zagrnejo, za njim stoji faraonova vojska. Ljudstvo občuti vso svojo nemoč. Po človeško ni nikakršne možne rešitve. Toda to, kar je nemogoče človeku, je mogoče Bogu. Ta odpre prehod sredi morja, tako da more ljudstvo po suhem na drugo stran in z dvignjeno glavo potovati obljubljeni deželi naproti. Ista voda, ki je napravila prostor Izraelcem, je postala grob za faraonovo vojsko. Dogodek je tako velik, da se ga bo to rešeno izraelsko ljudstvo spominjalo kot največjega dejanja rešitve, ki jo je Jahve storil v prid svojega izvoljenega ljudstva. Ko so preroki na-

povedovali neskončno bolj popoln božji odrešenijski poseg v poslednjih dneh, so večkrat jemali ta dogodek za izhodišče. Dogodek na Golgoti pomeni dovršitev te napovedi. Ob Kristusovem križu je človeštvo v popolnoma brezupnem stanju: v smrti in grehu. Kristus stopi v ta prepad duhovne in telesne smrti, si ju naloži in osvobodi človeštvo, da bi ga s svojim vstajenjem prepeljal k milosti in v odrešenje. Pri krstnem vrelcu pa prehaja ta Kristusova osvoboditev na posameznega človeka. Katehumen je pred prejemom zakramenta sv. krsta v smrti in grehu. Iz tega se ne more rešiti sam. Po zakramentu krsta pa ga Kristus osvobodi tega stanja in ga napravi deležnega svojega vstajenja, podeli mu svobodo božjih otrok ter ga usmeri z vsem odrešenim ljudstvom proti obljubljeni deželi. Pomenljivo sprašuje Pavel: »Ali mar ne veste, da smo bili vsi, ki smo bili krščeni v Kristusa Jezusa, krščeni v njegovo smrt? S krstom smo bili torej skupaj z njim pokopani v smrt, da bi prav tako, kakor je Kristus po veličastnem Očetovem posegu vstal od mrtvih, tudi mi stopili na pot novega življenja. Če smo namreč njemu postali podobni v njegovi smrti, mu bomo tudi pridruženi v njegovem vstajenju« (Rim 6,3-5; prim. Rim 7,6; Kol 3,1-4).¹⁴ Podoba smrti in vstajenja je zelo zgovorna v svoji izraznosti. Kakor mrtvo telo ne more samo prižgati iskrice življenja in tako ponovno zaživeti, tako tudi človek, ki »hlapčuje grehu« (hamartía), ne more vstati v življenje s Kristusom. Potreben je stvariteljski poseg Očeta, ki je prav tako veličasten, kot tisti, s katerim je obudil Jezusa od mrtvih: »S krstom smo bili torej skupaj z njim pokopani v smrti, da bi prav tako, kakor je Kristus po veličastnem Očetovem posegu vstal od mrtvih, tudi mi stopili na pot novega življenja« (Rim, 6,4). Krst (umiranje s Kristusom) je smrt žela smrti — greha: »Zakaj kdor je umrl, je osvobojen greha« (6,7). Krščenc je torej »mrtev za greh« in »živi za Boga, v Kristusu Jezusu« (6,11). Krst omogoča prav po Svetem Duhu, ki v njem deluje (prim. 1 Kor 6,11; 12,13) odločilni prehod iz območja greha (hamartía), ki prinaša smrt, v novo območje milosti (cháris), ki prinaša novo življenje. Krščenc ni več pod postavo, ampak pod milostjo (6,14 sl.) in »je v službi pravičnosti« (6,19; prim. v.18 in 22), kar je pravzaprav »služba Bogu« (6,22).¹⁵ Podobno govori Pavel o krstu v pismu Kološanom: »V njem (Kristusu) ste bili tudi obrezani, in sicer z obrezjo, ki je ni naredila človeška roka, ampak s Kristusovo obrezjo, s katero ste slekli svoje meseno telo. S krstom ste bili namreč pokopani skupaj z njim, v njem ste bili tudi obujeni, ker ste verovali v mogočnost Boga, ki ga je obudil od mrtvih« (2,11-12; prim. Ef 5,25-26). To resničnost smrti novokrščenca krstna liturgija nazorno izraža z obredom potapljanja.¹⁶

Po Pavlovem pojmovanju torej krst potopi krščenca v edinstveni dogodek Jezusove smrti. Videli smo, kako Pavel v Rim 6,1-14 govori o Jezusovem krstu, ki pomeni njegovo smrt in pokop. S krstom smo bili tudi mi pridruženi tej resničnosti, da bi bili tudi deležni tistega, o čemer govori Pavel v petem poglavju: »Bog pa izkazuje svojo ljubezen do nas s tem, da je Kristus umrl za nas, ko smo bili še grešniki. Veliko bolj bomo torej po njem rešeni jeze sedaj, ko smo opravičeni z njegovo krvjo« (Rim 5,8-9). Po tej spravi (5,10), tem opravičenju (5,16-19), tej zmagi nad grehom (5,16,20), sprejmemo dar Svetega Duha (5,5) za »novo življenje« (6,4), ki je prešlo iz »smrti v življenje« (6,13).¹⁷

Pavlova teologija krsta ne govori toliko o krstu kot objektivni stvarnosti, pač pa o krstu kot priličenju Jezusu Kristusu, deležnosti njegovega velikonočnega dogodka in deležnosti učinkov, ki iz tega izvirajo.¹⁸ Gre za nov, osebni odnos krščenca do živega Kristusa, ki je glava Cerkve (in tako glava vsakega posameznega uda te Cerkve). Ta nov osebni odnos do Kristusa, ki ga zavzame krščenc pri krstu, hoče izraziti tudi Pavlov izraz *obleči Kristusa*: »Zakaj vsi, ki ste bili krščeni v Kristusa, ste

oblekli Kristusa« (Gal 3,27; prim. Rim 13,14). Kristus je namreč »novi človek«, kakor je Adam »stari človek« (prim. Rim 5,12-21). Pri krstu se torej uresniči ta »preobleka«, ki ne pomeni zunanjega dejanja ali akcidentalne spremembe, pač pa notranji in bistveni dogodek. Za starega človeka je značilna zaveza, ki rodi za sužnost (Gal 4,22-29), so značilna dela mesa (Gal 5,19-21), jalova dela teme (Ef 5,11); za novega človeka pa prenova v duhu in mišljenju (prim. Ef 4,23), iz česar izvira novo življenje in novi odnosi: dobrosrčnost, usmiljenje, odpuščanje (prim. Ef 4,25-32), hoja v Kristusovi luči, kar izražajo tudi dela: »Sad luči je namreč v vsakršni dobroti, pravičnosti in resnici« (Ef 5,9) in zvestoba božjemu Duhu (Gal 5,22). Krščenci, ki so bili po krstu razsvetljeni,¹⁹ postanejo sami luč v Gospodu in morajo to, kar v resnici so, tudi v svojih delih izražati ter tako prinašati sadove luči. Kristjani, opravičeni, posvečeni ter razsvetljeni, so po krstu nova stvar in doživijo v krstu novo rojstvo.²⁰

Ta misel je značilna za zakramentalno katehezo cerkvenih očetov in liturgijo velikonočne vigilijske prve Cerkve, ko je med njo podeljevala tri zakramente krščanskega uvajanja. V tej liturgiji je nakazana tesna povezava med odhodom iz Egipta, Kristusovim velikonočnim dogodkom in krstom. Tako prihaja do veljave kontinuiteta velikih odrešenjskih božjih del. Janez Krizostom uči: »Krst je za kristjane to, kar je bilo za Izraelce osvoboditev iz egiptovske sužnosti. Zato ne smemo več misliti na egiptovsko suženstvo in opeko! Po krstu smemo gledati večje čudeže in smo deležni večjih odlik, kot so jih bili deležni Izraelci pri odhodu iz Egipta...«²¹ Krst je v resnici dogodek, v katerem božje odrešenjsko delovanje v zgodovini najpoprej doseže in prevzame posameznika. V vseh teh dogodkih se izkazuje isto božje odrešenjsko delovanje, ki pač poteka v različnih zgodovinskih obdobjih, in sicer prvi (odhod iz Egipta) kot *podoba*, drugi (Jezusova pasha) kot *resničnost* in tretji (krst) kot *zakrament*. Vse troje prihaja pri obhajanju velikonočne vigilijske doveljave v branju božje besede, simbolih in obhajanjih.

Krst kot zaveza novega Izraela

Osvoboditev vodi k zavezi. Pod Sinajem je Bog sklenil s svojim ljudstvom zavezo, s katero se je obvezal, da bo temu ljudstvu dal na razpolago svoje dobrine. Pobuda je absolutno na njegovi strani. Tudi ob nezvestobi ljudstva ostaja zvest zavezi in obljubi odrešenja. Ko se je to ljudstvo obrnilo od njega, je ohranil »ostanek«, iz katerega bo zrastel novi Izrael, novo ljudstvo, zbrano iz vseh narodov in bo nositelj mesijanskega odrešenja (Iz 6,13; 10,20-24; 66,18-24).

S tem novim ljudstvom je Gospod ustanovil novo in dokončno zavezo. Ta zaveza ni napisana, tako kot prva, na kamnite table, ampak v srce (Jer 31,31-34) in jo more uresničevati samo Duh (Ez 36,22-32). Cerkev je novozavezno božje ljudstvo, njegovo jedro si je izbral učlovečeni Bog Jezus Kristus, ga oblikoval, ko je javno deloval, mu zaupal svojo oblast in poslanstvo ter nanj izlil svojega Duha. To je ljudstvo nove in večne zaveze, »sacramentum salutis«, po katerem nepreklicno nadaljuje svoja čudovita dela odrešenja. Ta dela niso odvisna od kakovosti ljudi, po katerih jih izvršuje, ampak samo od zvestobe Boga samemu sebi in svojemu odrešenjskemu načrtu. To je temelj svetosti in nezmotljivosti Cerkve, in to je temelj objektivne učinkovitosti zakramentov!

Krst spada k tej nepreklicni zavezi, na podlagi katere moremo obstati. Krst je Kristusovo delovanje, ki z znamenjem uresničuje vstop v to edinstveno zavezo in omogoča polno deležnost pri življenju občestva nove in večne zaveze. Tako je vsak vernik, ki je po krstu stopil v to skrivnost zaveze med Kristusom in Cerkvijo, deležen posebne in nepreklicne božje pozornosti in skrbi, katera mu daje pravi-

co do milosti. To božjo zavezo imenujemo v teološkem jeziku *krstna milost* (karakter): duhovno in neizbrisno znamenje, ki za vedno zaznamuje krščene in jih pripravlja za milosti. Reči smemo: Enkrat kristjani, za vedno kristjani. Ko je Bog sklenil zavezo s človekom pri krstu, je to zaveza za vedno, saj je ne bo preklical. Človek more za grehom izgubiti posvečujočo milost, toda s tem ne izgubi pravice do nje po spreobrnjenju. Bog ostaja zvest kljub našim nezvestobam, zvest zavezi, ki jo je sklenil s krščencem. Človek pač lahko stori samo to, da ne uporablja sadov te zaveze, toda zaveza ne bo nikoli več uničena. Zato je krščeneec včlenjen v večno zavezo, katero je Kristus sklenil s svojo Cerkvijo: tako je krščeneec človek, ki je v zavezi z Bogom in z eshatološkim odrešenjskim občestvom.

Krst — življenje v sveti Trojici

Poznamo dogodek Jezusovega krsta v Jordanu in razodetje sv. Trojice (prim. Mt 3,13-17; Mr 1,9-11; Lk 3,21-22). Ta dogodek je pomenljiv tako zaradi priprave in podobe Jezusovega krsta trpljenja in smrti, katero sprejema zaradi našega odrešenja (prim. Lk 12,50; Mr 10,38-39), kakor tudi zato, ker je podoba našega krsta. Trinitarično razodetje ob Jezusovem krstu v Jordanu izpričuje, da je *krst trinitarična skrivnost*.²² Če je vera izpoved in sprejem trinitarične skrivnosti, je zakrament svetega krsta popolno včlenjenje v to trinitarično skrivnost. Tako trinitarična krstna formula, katero uporablja Cerkev že od začetka (Mt 28,18-20 — krst v ime Jezusa Kristusa ne pomeni odstopanja od te), izraža čisto nov odnos do troedinega Boga, katerega je novokrščeneec deležen po krstu.²³ Vse tri božje osebe uresničujejo preropenje novokrščence in vse tri osebe odslej prebivajo v njem. Krst je tako trinitarično delovanje, ki povzroči v krščencu, da postane bivališče sv. Trojice. Pri krstu je obnovljena božja podoba (pravzaprav imago Trinitatis) v človeku in skupaj z njo je obnovljen tudi organ za sprejemanje milosti.

Kristjani se imenujemo in smo *Očetovi otroci*, torej nič več sužnji, ampak sinovi in dediči (prim. Gal 4,4-7; Rim 8,14-17); kristjani smo *bratje in sestre v Kristusu* (prim. Rim 8,28-30; Mt 25,40; Mt 28,10; Mr 3,31-35), smo njegovo telo (prim. Ef 4,15 sl.) in *tempelj Svetega Duha* (1 Kor 3,16; Ef 2,19-22; Jn 14,23-26). Vse te oznake spadajo že v času zgodnjega krščanstva tako zelo k opredelitvi in utemeljitvi krščanskega življenja, da je prišlo to prav posebej do veljave prav pri sprejemu krščanstva, pri svetem krstu. Izpoved vere v Očeta, Sina in Svetega Duha pomeni tudi pripadnost sv. Trojici, torej ni zgolj abstraktno priznanje nekih teoloških resnic, ampak zaupen vstop v tisto območje odnosov, katere nam omogoča božja odprtost. Pri krstu se nam torej odprejo trinitarične razsežnosti bivanja!²⁴ Krščeneec sme Boga imenovati svojega Očeta, dvignjen je na stopnjo sinovstva: »Da pa ste sinovi, se vidi iz tega, da je Bog poslal v naša srca Duha svojega Sina, ki vpije: 'Aba, Oče!' Potemtakem nisi več suženj, temveč sin; če pa si sin, si tudi dedič, kakor je hotel Bog« (Gal 4,6-7). Ker prebiva v krščencu Sveti Duh (1 Kor 3,16), ga upodablja po edinem Sinu Jezusu Kristusu, tako da smemo imenovati krščencega sin v Sinu: »Saj niste prejeli duha suženjstva, da bi spet zapadli v strah, ampak ste prejeli duha posinovljenja, v katerem kličemo: 'Aba, Oče!' Sam Duh pričuje našemu duhu, da smo božji otroci. Če smo pa otroci, smo tudi dediči: dediči pri Bogu, sodediči pa s Kristusom, če le trpimo z njim, da bomo z njim tudi poveljčani« (Rim 8,15-17). V krstu ne deluje samo Sveti Duh, ampak se nam tudi podarja, in sicer tako, da postane v krščencu novo življenjsko počelo. Saj on prebiva v krščencu: Po zakramentu krsta se ljudje prerodijo v Kristusu in tako postanejo sinovi, ki stopijo v novo družino božjih otrok. Pavel pravi: »Vi vsi ste namreč po veri v Kristusa Jezu-

sa božji sinovi. Zakaj vsi, ki ste bili krščeni v Kristusa, ste oblekli Kristusa. Ni več Juda ne Grka, ni več sužnja ne svobodnjaka, ni več moškega ne ženske: zakaj vsi ste eno v Kristusu Jezusu. Če pa ste Kristusovi, ste potemtakem Abrahamov zarod, po obljubi pa dediči« (Gal 3,26-29). Bog je obljubil Abrahamu številen zarod, ki bo presegal število zvezd, to bo ljudstvo odrešenih. Z Jezusom Kristusom se je ta obljuba uresničila. V moči krsta se človek prerodi v Kristusu in postane znotraj božjega ljudstva dedič kraljestva po obljubi. Tukaj ni pomembno, ali sem Jud ali pogan, saj je Kristus iz obeh napravil novo stvar: »S svojim mesom je (Jezus) odpravil postavo z njenimi zapovedmi in predpisi, da bi v sebi iz dveh ustvaril enega, novega človeka« (Ef 2,15). Predvsem iz Pavlove teologije krsta moremo povzeti, da je krst trinitarični dogodek: Bog (Oče) deluje v Jezusu Kristusu v moči Svetega Duha.

Ta tema o krstu kot rojstvu iz Boga in tako vcepljenju v trinitarično božje življenje prihaja do veljave tudi v dokumentih drugega vatikanskega koncila, saj ta črpa izraze in vsebino v Svetem pismu. Po krstu smo postali božji otroci (C 11,1 in 2; prim. B 6; M 14,2) in deležni božje narave (C 40,1; prim. E 22,1). Naše božje otroštvo pa temelji na združenosti s Kristusom in zaznamovanosti s Svetim Duhom (C 48,4). Naše dostojanstvo torej izvira iz preropenja v Kristusu (C 32,2). Toda poleg nauka o preropenju v Kristusu je v koncilski teologiji pomembno tudi včlenjenje v Kristusa, iz tega pa izvirajo velike pravice in milosti: uvrščenost v božje ljudstvo, deležnost Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe, katero izvršujejo krščeni v družbi in svetu (C 31,1; E 3,1; M 7,1 in 15,1). Po krstu smo združeni s Kristusom (prim. C 15) in smo njemu podobni, kot pravi dogmatična konstitucija o Cerkvi: »S krstom se namreč upodobimo po Kristusu: 'V enem Duhu namreč smo bili vsi krščeni v eno telo' (1 Kor 12,13). S tem svetim obredom se predstavlja in uresničuje združenje s Kristusovo smrtjo in vstajenjem (C 7,2; prim. Rim 6,4-5). Koncil še bolj določno govori o združenju s Kristusovo smrtjo in vstajenjem, in to označuje s pojmom velikonočna skrivnost (mysterium paschale): »Po krstu se namreč ljudje vcepijo v Kristusovo velikonočno skrivnost: s Kristusom umrjejo, skupaj z njim so pokopani, z njim so obujeni« (B 6). Tukaj je poudarek na smrti s Kristusom, to pa je pogoj za vstajenje z njim (prim. Rim 6,4; Ef 2,6; Kol 3,1; 2 Tim 2,11), za novo življenje v Kristusu. »Krst je v moči poveličanega Kristusa naš 'transitus', naša 'pasha', naša individualna vključitev v tisto novo in večno zavezo, ki je bila na občestveni način sklenjena s Kristusovo pasho. Ves nadaljni razvoj in razcvet krščanskega življenja, razcvet, ki se bo končal šele s poveličanim vstajenjem, z dovršeno pasho celotnega božjega ljudstva in na neki način vsega vesoljstva, zajema svojo moč iz krstne pashe.« Človek je pri krstu resnično privzet v to, kar se je v velikonočni skrivnosti zgodilo s Kristusom, v njegov prehod iz smrti v življenje. To resnico izraža tudi blagoslov krstne vode, ko krščevec prosí: »Naj pride, prosimo, Gospod, na to vodo po tvojem Sinu moč Svetega Duha, da bi vsi, ki so bili s Kristusom pokopani po krstu v smrt, z njim vstali v življenje.«

Omeniti pa je potrebno še en vidik krsta kot preropenja ali novega rojstva, ki je bil večkrat zapostavljen, je pa temeljnega pomena: to je vidik rojstva iz Svetega Duha.²⁵ Sveti Duh je eshatološki dar, po katerem in v katerem imamo dostop k Očetu. To pnevmatološko razsežnost krsta moramo v naši zahodni Cerkvi vsekakor še bolj razviti. Koncil opozarja na to razsežnost, ko pravi: »Ko (Sveti Duh) v Kristusa verujoče v okrilju krstnega studenca poraja k novemu življenju, jih zbira v eno božje ljudstvo, ki je »izvoljen rod, kraljevo duhovništvo, svet narod, pridobljeno ljudstvo« (1 Pt 2,9)« (M 15,1; prim. M 7,2 in C 11,2). Ta resničnost je izražena tudi tam, kjer koncil govori o Svetem Duhu kot delilcu zakramentov, služb in dru-

gih darov (npr. karizem) (prim. C 12,2; LA 3,4). Sveti Duh je tisti, ki napravi krstno vodo rodovitno, tako da se morejo v njej porajati božji otroci. To jasno izraža klicanje (epikleza) Svetega Duha pri blagoslovitvi vode, katero primerjajo teologi z evharistično epiklezo (vsaka epikleza je zakramentalen prihod Svetega Duha):²⁶ »Naj pride, prosimo, Gospod, na to vodo po tvojem Sinu moč Svetega Duha, da bi vsi, ki so bili s Kristusom pokopani po krstu v smrt, z njim vstali v življenje.« Ta blagoslovitev krstne vode je (vsaj v mnogih občestvih v katoliški Cerkvi) preveč neopažena. Voda je prasimbol izvora prvega življenja. V materinem telesu je ta resnično življenjsko okolje živega bitja. Analogno temu, vendar prav tako resnično, postane krstna voda okolje božjega življenja, ko po epiklezi pride Sveti Duh nad to vodo in jo prešine s svojo božjo močjo.²⁷ Ciril Jeruzalemski govori o moči Svetega Duha v povezavi z evharistično epiklezo (Cat. V,7), to pa velja za delovanje Svetega Duha tudi v drugih zakramentih: »Vse, česar se Sveti Duh dotakne, posveti in preoblikuje.« Voda ni spremenjena v svojih kemičnih sestavinah, toda vsebina je nova. Krstna voda je kakor rodovitno naročje matere Cerkve. Po njej se namreč porajajo njeni, božji otroci (prim. Jn 1,12-13).²⁸ Corbon pravi: »Cerkev daruje Očetu novega posinovljenca, ki je oblikovan po ljubljem Sinu. Tako je to bitje povsem 'novo' in živi iz sv. Trojice. Vsi drugi učinki krsta izhajajo iz te epikleze.«²⁹ Tudi maziljenje s krizmo pomeni zaznamovanost s Svetim Duhom, ki navezuje že na zakrament sv. birmе. Ciril Jeruzalemski pravi: »Z zaznamovanjem (s krizmo) je telo maziljeno z vidnim mazilom, duša pa s Svetim Duhom.«³⁰

Novo življenje v krstu prihaja od Očeta, po priličenju umrlemu in vstalemu Kristusu, in to v milosti Svetega Duha. To je življenje, ki odseva trinitarično edinstvo v včlenjenju v Kristusovo skrivnostno telo, ki je Cerkev (prim. Ef 4,4 sl.), in v naprej doživlja edinost božjega kraljestva.³¹ Bivanje v milosti krsta izhaja iz sv. Trojice in temelji na njej. Velikonočno bivanje, vcepljeno v trinitarično skrivnost na osnovi krsta, so kristjani že od začetka pojmovali kot življenje vere, upanja in ljubezni (prim. 1 Tes 1,3; 5,8; 1 Kor 13,7.13; Gal 5,5 sl.; Rim 5,1-5; 12,6-12; Kol 1,4 sl.; Ef 1,15-18; 4,2-5; itd.); kristjan je v sv. Trojici človek vere, upanja in ljubezni!³² Kolikor človek po krstu živi v odnosu do Boga Očeta kot posinovljenec in prenovljen človek (prim. Kol 3,10; Rim 8,29; 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18), se v njem dogaja to, kar je lastno Očetu: rojevanje ljubezni. Ta odsev v njem in njegovi zgodovini je darujoča se ljubezen (*caritas*): to je najvišji dar, ker povezuje človeka z izvorom in počelom vseh stvari in vsake ljubezni (prim. 1 Kor 13,13); ta navdihuje in uveljavlja vsako dobro pobudo (prim. 1 Kor 13,1-6); ta je temelj vere in upanja, saj »vse veruje in vse upa« (1 Kor 13,7). Koder je ljubezen, tam je Bog: v dobrotni ljubezni krščeneč ponavzočuje in razodeva Boga! Ker je človek s krstom včlenjen v učlovečenega Sina, je po velikonočnem bivanju podoben, ki je posebljena sprejemljivost ljubezni, bit ljubljenе ljubezni. To sprejemljivost ljubezni odseva v krščnem vera: ta je sprejetje božjega daru, ljubeča pokorščina, zvesto poslušanje božje besede (prim. npr. Rim 1,5; 6,17; 10,7; 2 Kor 10,4; 1 Tim 1,6; 2 Tim 1,8; itd.). Ko človek veruje, je deležen večnega gibanja ljubezni, s katero Sin sprejema brez vsake omejitve Očetovo ljubezen in postaja tako njegova večna podoba. Verovati v tem smislu pomeni prepustiti se božji ljubezni, »dopustiti, da smo jetniki Nevidnega« (Luter). »Po daru Svetega Duha dospe človek do tega, da v veri zre in okuša skrivnost božjega načrta« (CS 15,4). Vera ne išče zunanjih dokazov, se ne pogaja, ne računa, pač pa sprejema, zaupa, uboga. Zato je predmet vere - Kristus - tudi model naše vere, on, ki je šel prvi skozi boj vere (prim. Heb 12,2).³³ V življenju vernika se ponovno uresničuje skrivnost Sinove pokorščine. Kolikor je človek po krstu napolnjen z darom Svetega Duha, odseva to, kar je lastno Duhu: biti vez edinstvo in ljubezni.

Ta odsev se imenuje v življenju krščenca *upanje*; to zedinja sedanjost in božjo prihodnost ter stalno odpira vernikovo srce novemu. Teološko upanje je obljuba prihodnosti, je »zavzetost za to, kar je možno« (S. Kierkegaard), tista zavzetost, ki priteguje v človekovo sedanjost božji jutri. Upanje podarja fantazijo ljubezni in pogum pokorščini vere: »Kateri zaupajo v Gospoda, dobivajo novo moč, dobivajo peruti kakor orli; tečejo in ne opešajo, hodijo in se ne utrudijo« (Iz 40,31). To upanje združuje pogum ljubezni in potrpežljivost vere, zato nikoli ne osramoti (prim. Rim 5,5)!

Dejavnost krščanske ljubezni in sprejemljivost vere (združeni sta v svobodi upanja) opredelujeta odrešeno bivanje kot trinitarično in velikonočno bivanje. Zato ne obstajata ločeni; v tem dejstvu se zrcali neločljiva dinamična gonilna moč izvirnosti, sprejemljivosti in svobodne odprtosti večne ljubezni, ki je življenje Trojice. Krstno bivanje je torej toliko bolj uresničeno, kolikor bolj zna sprejeti vase oživljajočo prisotnost trinitarične skrivnosti in jo izražati s potezami ljubezni in vere v upanju, ki ne osramoti. Poseben izraz kristjanovega življenja in poglobljanja v skrivnost svete Trojice, pa je *krščanska molitev*.³⁴

Krst — deleženje pri božji svetosti

V svetopisemskem razodetju se Bog razodeva kot »Sveti« in tisti, ki »posvečuje«. Svetost je torej za Boga nekaj, po čemer se Bog popolnoma razlikuje od vsakega drugega bitja. Obenem pa je to božja moč, ki očiščuje in se podarja vsemu, s čimer prihaja v stik (Iz 6,1-8). Po Kristusovem odrešenju je človekova svetost v deležu božje svetosti. Krst je tako zakrament, ki uresničuje v človeku to spremembo in mu omogoča to neuničljivo življenje. Ta skrivnost je izražena med drugim v 1 Kor 6,11, kjer Pavel najprej našteva grehe, v katerih so bili njegovi sogovorniki, nato pa končuje: »In taki ste bili nekateri. Toda umili ste se, se posvetili in opravičenje dosegli v imenu Gospoda Jezusa Kristusa in v Duhu našega Boga (prim. tudi Ef 2,1-6). Tukaj so naštetih temeljni vidiki krsta: negativni vidik je *umivanje*, očiščenje vsake prejšnje krivde (Apd 22,16); pozitivni vidik sta *posvečenje* in *opravičenje*. Napolnjeni smo z milostjo, ki je lastna življenju vstalega Jezusa Kristusa in Svetemu Duhu, ki je po svojem bistvu in poslanstvu v ojkonomiji odrešenja Posvečevalec. V moči te deležnosti je krščenec pravičen (Tit 3,3-7), ne zaradi svojih dobrih del, ampak samo zaradi božjega usmiljenja, katero je Oče razodel, ko je poslal Sina in Svetega Duha ter ga bo do konca časov razodeval po zakramentu krsta, tega pa je zaupal Cerkvi. Torej tudi pravičnost, katere je deležen s krivdo obložen človek, zahteva božji stvariteljski poseg in si ga ne more zaslužiti. Te pravičnosti pa ne smemo pojmovati v juridičnem pomenu, temveč kot obnovev notranjega človeka (prim. Rim 5,19). Če je človek resnično prenovljen, je tudi resnično pravičen, in to tudi v božjih očeh. Ta dvojni učinek svetega krsta je prisoten v oznanjevanju vse od apostolskega oznanila: »Spreobrnite se! Vsak izmed vas naj se dá v imenu Jezusa Kristusa krstiti v odpuščanje svojih grehov in prejeli boste dar Svetega Duha« (Apd 2,38). Krst je torej tisto veliko božje delo (magnalia Dei), ki je absolutno božjega izvora in uresničuje v človeku spremenjenje, posvečenje v ontološkem pomenu besede, saj moremo definirati krstno milost kot božjo ontologijo, božji temelj kristjanovega življenja. To resničnost hočejo tudi izraziti apostolove besede »obleči novega človeka, ki ga je Bog ustvaril v resnični pravičnosti in svetosti« (Ef 4,24; prim. Kol 3,10). Isto hoče simbolično izraziti krstni obred, ko izročijo belo oblačilo z besedami: »Postali ste nova

stvar in oblekli ste Kristusa«. To resničnost so izrazili cerkveni očetje, ko so opisovali krst kot razsvetlitev (fotisma) Justin, 1. Apol., 61)³⁵, kot bleščečo obleko (Bazilij), kot deležnost pri luči (Gregor Nacijanški).³⁶ Učinek tega milostnega božjega posega pri svetem krstu označuje apostol Pavel tudi kot pečat (sfragis) (prim. 2 Kor 1,21; Ef 1,13; 4,30; prim. tudi Raz 7,2; 9,4). Ta izraz so radi uporabljali tudi cerkveni očetje³⁷; npr. Irenej Lyonski: »Krst je pečat večnega življenja in novo rojstvo v Bogu, tako da nismo več sinovi umrljivih ljudi, temveč večnega Boga« (Dem. 3).³⁸ Cerkev pa je na temelju izročila Svetega pisma in očetov razvila nauk o krstu kot neizbrisnem znamenju (character indelebilis). Podobno kot je v kožo vžgano znamenje (tetoviranje!) neizbrisno, tako vtisne krst krščencu neizbrisno Gospodovo znamenje, da je odslej Kristusova last. Znamenje te večne zaznamovanosti pomeni tudi maziljenje s krizmo. Zato ne smemo istemu človeku ponovno podeliti krsta (prim. DS 1624). Reči smemo: Krst je neizbrisno znamenje kristjanove drugačnosti. Ta pa naj bi prišla do veljave tudi v tem, kako bo živel.

Krst v službi novega življenja

Vedeti moramo, da krst ni sama v sebi sklenjena stvarnost, ampak je osnovni pogoj za rast (kot vsako rojstvo) k odraslosti in zrelosti. Odrasel kristjan je tisti, ki v sebi uresničuje zakramentalno stvarnost. Odrasel kristjan ne potrebuje nobene zunanje prisile, da bi odmiral svetu, saj je sposoben svobodno in odgovorno »križati svoje meso s strastmi in poželenji vred« (Gal 5,24) in si »obleči novega človeka, ki ga je Bog ustvaril v resnični pravičnosti in svetosti« (Ef 4,24). V tej luči in iz lastnega izkustva vidimo, da je krst odraslost v upanju, da je *dolgotrajen proces*, kakor pričajo svetniki, ne pa slepilo.³⁹

Krst je zakrament, ki vključuje človeka v poslanstvo Cerkve in preko nje v poslanstvo Sina in Svetega Duha.⁴⁰ Krščeneec je poslan, da vsem oznanja evangelij milosti.⁴¹ S tega zornega kota krst ni zgolj sredstvo odrešenja in posvečenja za krščenca, ampak hkrati tudi odgovornost za zveličanje vseh. Krščenci so poslani v svet, da pričujejo za »tistega, ki jih je poklical iz teme v svojo čudovito svetlobo. Nekdaj niste bili ljudstvo zdaj pa ste božje ljudstvo. Niste našli usmiljenja, zdaj pa se vas je usmilil« (1 Pt 2,9b-10). Krst ni samo dejanje rešenja, ampak kaže na Kristusov dogodek, iz katerega izvira, in na cilj, katerega odpira in omogoča. V teh vidikih poteka kristjanovo življenje. Krščeneec, sam prenovljen, mora biti na vseh ravneh življenja v službi novega in polnega življenja, nove pravičnosti. Krst zadeva človeka v vsem njegovem bistvu. Človek ima v odnosu do stvarstva središčno vlogo, zato dobiva krst celo kozmične razsežnosti, kakor imata kozmične razsežnosti Kristusova smrt in vstajenje, v kateri je krščeneec včlenjen. Iz teh razsežnosti pa izvira tudi odgovornost za vse stvarstvo in nova etika, nova morala, ki izvira iz postave milosti in Duha, v nasprotju s postavo greha: to je postava nove zapovedi ljubezni, ki ustvarja tudi nove razmere. Häring pravi, da bi morala biti »celotna krščanska vzgoja nekakšno oblikovanje vesti, ki izhaja iz krsta. Poglobiti se moramo v to, kar smo prejeli pri krstu in si nato prizadevati, da bi obrodili sad tukaj in sedaj kot udje Kristusovega telesa.«⁴² Krst je v službi tistega odrešenjskega delovanja, tiste eshatološke zmage Kristusa nad grehom in smrtjo, katero je ta izbojeval s svojo smrtjo na križu in vzpostavil s svojim vstajenjem. U. Kühn povzema naloge, ki izhajajo iz krsta v štiri točke: 1. obhajati bogoslužje; 2. biti v službi sprave z Bogom in brati (Mt 5,23.44); 3. biti v službi pravičnosti (v odnosu do družbe in stvarstva); 4. biti v službi resnice.⁴³

Krst je pravzaprav osnovni pogoj in vstop v polnost življenja, ki dosega svoj vrh v *evharistiji*, zakramentu zakramentov (Pseudo Dionizij). Zato je Cerkev vedno videla tesno povezavo med krstom in evharistijo. Janez Pavel II. piše v okrožnici *Redemptor hominis*, da je »evharistija kot središče vrh vsega zakramentalnega življenja; po njej namreč vsak kristjan prejema zveličavno moč odrešenja na poti od krstne skrivnosti, pri kateri je s Kristusom pokopan v smrt, do deleža pri vstajenju« (RH 20). Samo tako nam je jasno, zakaj dosega zakramentalno življenje vse Cerkve in posameznih kristjanov vrh in polnost prav v evharistiji, saj se verniki s prejetjem evharistije popolnoma vcepljajo v Kristusovo telo in je v evharistiji zaobsežen ves duhovni zaklad Cerkve, Kristus sam. Če se je v nekaterih obdobjih ta povezava nekoliko razrahljala, se je pa po koncilu, po prenovljeni liturgiji, spet utrdila (prim. D 5,2; C 3; 11; 26; M 39).

Krst — rojstvo v novi Izrael — Cerkev

Krst pa je tudi kot *vrata* vodi v novo občestvo odrešenih, duhovno stavbo Cerkve, v kateri so krščenci »kot živi kamni« (1 Pt 2,4-10).⁴⁴ Vsi krščeni so združeni v božjem ljudstvu (*laos theou*) v Kristusu in vsak krščenec je laikòs, član tega ljudstva, deležen kraljevskega duhovništva, to pa je vir najvišjega dostojanstva v Cerkvi. V svoji resničnosti je Cerkev nov življenjski prostor za ljudi, katerega jim je odprl Kristus na križu (Cerkev rojena na križu).⁴⁵ Pri krstu ni mogoče ločevati včlenjenja v Kristusa od včlenjenja v Cerkev. Z enim in edinim dejanjem postane krščenec Kristusov ud in ud njegovega telesa — Cerkve. Od vélike noči in binkošti naprej si ne moremo zamišljati Kristusa brez njegovega eklezialnega telesa. Kjer je Kristus navzoč in se daje, je navzoč in se daje samo kot Glava telesa — Cerkve, kot tisti, ki zbira v svojem telesu tisto, kar je bilo razdeljeno (prim. Ef 2,14). Krščenec se tako z enim dejanjem združi z glavo, ta pa ne obstaja brez telesa, in s telesom, ki ne more obstajati brez glave.⁴⁶ V Cerkvi pa vedno obstaja vprašanje razdeljenosti, vprašanje polne edinosti (*communio, koinonia*). Če je pri ljudeh ta edinost načeta, pa jo Bog vedno napolnjuje z milostjo krsta. Edina Cerkev že dolgo ni zedinjena, toda Bog bo vedno v njej zbiral vernike, saj je in ostane prostor milosti.⁴⁷

Povezava med vero in krstom

Peter je v svojem govoru na prve binkošti jasno pokazal ojkonomijo - pot in zaporedje, ki sta potrebni za sprejem krščanstva (Apd 2,14-41) in za rešitev iz pokvarjenega rodu (prim. 2,40). Najprej spreobrnjenje na podlagi oznanila apostolov, sprejem krsta v odpuščanje grehov in nato sprejem Svetega Duha (2,37-41). Iz tega dogodka vidimo, da krst ni kakšno osamljeno dejanje, ki bi ne glede na druga dejanja učinkovalo, ampak je povezano s celo vrsto duhovnih naravnosti in dogodkov, saj je nekakšen povzetek vsega, kar predstavlja krščansko novost. Nad vse pomembna je povezava med krstom in vero; to nakazujejo Apd na koncu omenjenega odlomka: »Tisti, ki so sprejeli njegovo besedo, so se dali krstiti; in tega dne se jim je pridružilo približno tri tisoč ljudi« (2,41).⁴⁸ Oznanjevanje evangelija vsebuje tudi povabilo h krstu, ta pa pomeni in vzpostavlja vso novost krščanstva.⁴⁹

Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi, da »vero zakramenti (torej tudi krst) ne le predpostavljajo, ampak jo z besedami in reči tudi hranijo, krepijo in izražajo« (B 59). Koncil govori tudi o namenu, ki ga ima apostolsko prizadevanje, namreč da bi

se vsi, ki po veri in krstu postanejo božji otroci, zbirali in v Cerkvi hvalili Boga (prim. B 10). V odloku o misijonski dejavnosti govori o laikih, ki pripadajo Kristusu, »ker so se po veri in krstu v Cerkvi na novo rodili« (M 21,2). »Tisti namreč, ki verujejo v Kristusa in ki so prerojeni ne iz minljivega, temveč iz neminljivega semena, po besedi živega Boga (prim. I Pt 1,23), ne iz mesa, temveč iz vode in Svetega Duha (prim. Jn 3,5-6), postanejo naposled 'izvoljen rod'« (C 9,1). S temi in mnogimi drugimi navedki koncil nekako dopolnjuje ali na novo izraža tisto povezanost med vero in krstom, ki ni zgolj priprava, dispozicija (vera) in vzroka (krst). Koncil govori o prerobenju iz vere ali besede in krsta in poudarja njuno medsebojno naravnost. Namen oznanjevanja evangelija je, da bi se ljudje, »pererobeni po božji besedi, s krstom pridruževali Cerkvi« (M 6,3). Tudi škofje in duhovniki so v službi tega prerobenja iz besede, oznanila, in krsta (prim. C 21,1; C 28,5). Pomenljive so tudi besede v odloku o misijonih: »Sveti Duh kliče s semeni Besede in z oznanjevanjem evangelija vse ljudi h Kristusu in prebuja v srcih poslušnost veri; ko v Kristusa verujoče v okrilju krstnega studenca poraja k novemu življenju, jih zbira v eno božje ljudstvo« (M 15,1). Te besede nas spominjajo na tiste, ki so zapisane v dogmatični konstituciji o Cerkvi in se naslanjajo na marijansko podobo Cerkve: »Z oznanjevanjem in s krstom namreč rodi za novo in neumrljivo življenje otroke, spočete od Svetega Duha in rojene iz Boga« (C 64). Ta podoba o semenu in rojstvu, o spočetju in rojstvu, je bila bogato razvita v patristični dobi in koncil je zajemal iz tega zaklada, ne da bi se bil globlje spuščal v to problematiko.⁵⁰

Nekakšen povzetek koncilskega nauka glede povezave vere in krsta bi mogli strniti v besedah: Temeljni del vere ima svoje mesto v krstu. Vera je namreč odločitev za pripadnost Kristusu, je naslonitev lastnega življenja nanj kot resnično trdnost. Ko se kdo odloči za to, mora storiti zares. In za popolno pripadnost Kristusu je potreben tudi krst, ki ga včleni v Kristusa. Takó je prerobenje, ki mu ga podari vera, dopolnjeno šele po prejemu svetega krsta. S tem je vera dvignjena nad preprosto razpoloženje in prihaja do veljave tesna povezanzost med vero in krstom. Krst naredi temeljni dogodek opravičenja iz vere viden, izraža, da ne živimo iz zaupanja vase in svojo vero, ampak v božje obljube in božje zagotovilo. To je za vselej zakramentalno uresničeno v krstu, toda v življenju mora človek to stalno izpolnjevati: kristjanovo življenje je vsakodnevni krst; o tem pravi Luter takole: »Semel es baptizatus sacramentaliter, sed semper baptizandus fide, semper moriendum semperque vivendum.«⁵¹

Krst v sklopu velikih del odrešenja

Če Bog na vseh področjih zgodovine odrešenja ustvarja, osvobaja, sklepa zavezo, prebiva, posvečuje, pošilja in sodi, potem to velja tudi glede krsta: krst je skrivnost novega stvarjenja, osvoboditve izpod suženjstva greha in smrti, je zaveza za službo Bogu, je posvečenje in nadnaravno življenje po daru Svetega Duha, pomeni prebivanje Očeta, Sina in Svetega Duha v krščencu, pomeni poklicanost in soudeležnost pri poslanstvu Kristusa in Cerkve, je življenjska odločitev vere in eshatološka sodba. Ta perspektiva kaže, kako krst neodtuljivo pripada celotni ojkonomiji božjega delovanja in znamenjem, katerih del je v sedanjem času Cerkve. Ta perspektiva vidi sorodnost med vero pri krstu in vero v velikih božjih delih zgodovine odrešenja: dej vere ne more biti v nobenem primeru kakšno slepo ali zgolj miselno dejanje, pač pa sprejem organskega in napredujočega načrta odrešenja. Končno ta perspektiva kaže, da je pomen krsta isti, kot se izraža v drugih velikih delih odrešenja, ki jih je Bog izvrševal v Izraelu in v Kristusu in katere Sveti Duh nadaljuje v sedanjem času, v času Cerkve.

Povzetek: Ciril Sorč, Krst kot novo rojstvo

Razprava prikazuje zakrament svetega krsta kot novo rojstvo. Krst je namreč zakrament, ki človeku podeli novo, božje življenje, ga upodobi po Kristusu, ga napravi za prebivalca božjega kraljestva in ga včleni v Cerkev, občestvo odrešenih. Na temelju vseh teh sprememb, ki se izvršijo v človeku, smemo govoriti o krstu kot novem rojstvu.

Avtor najprej poišče razloge za tako pojmovanje krsta v Svetem pismu in pri cerkvenih očetih. Sveto pismo govori o njem kot o novem stvarjenju (pozitivni vidik) in osvoboditvi iz suženjstva grehu (negativni vidik). Cerkveni očetje odkrivajo bogato simboliko krstne vode že v »vodah stvarjenja« in predvsem v »vodi Rdečega morja«. Krst ima bistveno zavezni značaj, saj je znamenje in izraz nove zaveze, ki jo Bog sklepa z vsakim posameznikom. Krščeneec je vcepljen v samo skrivnost svete Trojice. Izraz tega novega življenja je nov način bivanja — deležnost pri božji svetosti.

Summary: Ciril Sorč, Baptism as New Birth

The paper describes the sacrament of baptism as a new birth. Namely, by baptism a new, divine life is bestowed upon man, he is formed after Christ's likeness, made an inhabitant of God's realm and a member of the Church, the community of the redeemed. In view of all these changes that occur in a person, baptism can be called a new birth.

The grounds for such a concept of baptism are first sought in the Bible and the Church fathers. The Bible speaks about baptism as a new creation (positive aspect) and as liberation from servitude to sin. Church fathers discovered the rich symbolism of baptismal water in the »waters of the creation« and especially in the »water of the Red Sea«. Baptism is the sign and expression of the new Covenant between God and every individual. The baptized person is grafted on the mystery of the Trinity. This new life is expressed by a new way of existence — a share in God's sanctity.

¹ Dokument ekumenskega sporazuma iz Lime, v: *Commissione di Fede e Costituzione, Battesimo, Eucaristia, Ministero*, Torino - Leumann 1982, Battesimo, št. 2.

² G. Wenz, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, 73.

³ W. Zauner - J. Singer, *Zeichen der Hoffnung*, Herder, Wien 1982, 55.

⁴ Nav. E. Braniste, *Taufinterpretation bei Johannes Chrysostomos*, v: E. Chr. Suttner (Hrsg.), *Taufe und Firmung*, Pustet, Regensburg 1971, 53.

⁵ Prim. T.J. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature. Prvi svezak*, KS, Zagreb 1976, 460-461.

⁶ Prim. C. Rocchetta, *I sacramenti della fede*, EDB, Bologna 1982, 266.

⁷ Tertulijan, *De Baptismo*, 1,3.

⁸ Tertulijan, *De Baptismo*, 3.

⁹ P. Evdokimov, *L'ortodossia*, Ed. Dehoniane, Bologna 1981, 399-400.

¹⁰ Prim. Y. Congar, *Credo nello Spirito santo I*, Queriniana, Brescia 1984, 63 sl. in *Credo nello Spirito santo 2*, 201-213.

¹¹ Janez Krizostom pravi: »Ko vidiš posodo s sveto vodo in roko duhovnika na svoji glavi, potem ne misli, da je to navadna voda ter da leži na tvoji glavi samo škofova roka. Kajti ne povzroča človek tistega, kar se izvršuje, ampak milost Svetega Duha. Milost namreč ozdravlja naravo vode in se izliva po rokah duhovnika na tvojo glavo« (Iz krstne kateheze. Nav. E. Braniste, *Taufinterpretation bei Johannes Chrysostomos*, v: E. Chr. Suttner (Hrsg.), *Taufe und Firmung*, Pustet, Regensburg 1971, 45.

- ¹² Gregor Niški, PG 46,417 C.
- ¹³ Ta osvobajajoči vidik krsta izpostavljata V. Codina in D. Irrararaval v knjigi *Sacramenti dell'iniziazione. Acqua e Spirito di libert , Cittadella, Assisi 1990.*
- ¹⁴ Prim. G. Galitis, *Eingliederung in die Kirche nach dem NT*, v: E. Chr. Suttner (Hrsg.), n.d., 18.
- ¹⁵ Prim. A. Ganoczy, *Aus seiner F lle haben wir alle empfangen*, Patmos, Düsseldorf 1989, 74-77.
- ¹⁶ Vlogo pre iš enja in novega življenja vidi Cerkev v vodi vesoljnega potopa, kar izrazi pri blagoslovitvi krsne vode: »Neke vrste preropenje si nakazal tudi v vesoljnem potopu, ko se je po skrivnosti iste prvine končala pregreha in začela krepost« (v it. »vita nuova«). Prim. I Pt 3,18-21!
- ¹⁷ Prim. J.-M. R. Tillard, *I sacramenti della Chiesa*, v: B. Lauret - F. Refoul , *Iniziazione alla pratica della teologia. Volume 3*, Queriniana, Brescia 1986, 425; P. Evdokimov, *L'ortodossia*, 399.
- ¹⁸ Prim. J. Auer, *Die Sakramente der Kirche* (KKD VII), Friedrich Pustet, Regensburg 1979(2), 43.
- ¹⁹ Misel o razsvetljenju je zelo prisotna pri Gregorju Nacianškem; prim. PG 36,364 in S. Harkianakis, v: E. Chr. Suttner, n.d., 85.
- ²⁰ Prim. H. Schlier, *Der Geist und die Kirche*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1980, 134-150.
- ²¹ Nav. E. Braniste, n.d., 54-55.
- ²² Tako, da imenujejo nekateri cerkveni o etjje krst zakrament svete Trojice. Prim. P. Evdokimov, *L'ortodossia*, 400-401.
- ²³ Krsna formula: »Jaz te krstim v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha«, ne pomenijo »namesto njih« ali »po njihovem naročilu«, ampak »v njih«: lahko bi rekli: »ti si odslej naprej v sv. Trojici in sv. Trojica je v tebi«.
- ²⁴ Prim. T. Schneider, *Auf seiner Spur*, Patmos, Düsseldorf 1990, 54.
- ²⁵ Gregor Nacianški celo izvaja iz krsne formule v Mt 28,19 dokaz za božanstvo Svetega Duha, ko pravi: » e Sveti Duh ne zasluži našega  e enja, kako me more pobo anstviti po zakramentu svetega krsta?« (Oratio V, 28).
- ²⁶ Prim. J. Corbon, *Liturgia alla sorgente*, Paoline, Roma 1982, 144-157; prim.  e Ciril Jeruzalemski, PG 33,1089-1092 o epiklezi nad krizmo.
- ²⁷ Ponazorilno znamenje, da pride Sveti Duh, je, ko se kr evalec dotakne vode; v starem krsnem obredniku pa je kr evalec tudi dahnil v vodo in s tem  e bolj nazorno nakazal to oživljajočo mo , ki jo daje Sveti Duh krsni vodi. Nekateri primerjajo to »dahljenje« tistemu, ko je Duh vel nad vodami pri stvarjenju (1 Mz 1,1) in dahnjenju Boga ob stvarjenju prvega človeka (1 Mz 2,7).
- ²⁸ Y. Congar pa pravi: »Krsna voda je kot naročje matere Cerkve, v katerem Sveti Duh poraja Kristusovo telo« (Y. Congar, n.d. 3,278). Kristolo ka in pnevmatolo ka razsežnost pri krstu sta združeni tako kot v celotni odrešenjski oikonomiji.
- ²⁹ J. Corbon, n.d., 146.
- ³⁰ Tretja kateheza; nav. L. Laham, *Pneumatologie der Sakramente der christl. Mystagogie*, v: E. Chr. Suttner (Hrsg.), n.d., 67.
- ³¹ Prim. prav tam,  tev. 3-7; T. Goffi, *La fondazione trinitaria della vita morale e spirituale*, v: *Credere oggi* 34 (1986)  t. 4, 82-93.
- ³² Prim. E. J ngel, *Dio, mistero del mondo*, 505 sl.
- ³³ Prim. H.U. von Balthasar, *Fides Christi*, v: *Isti, Sponsa Verbi*, Brescia 1972², 41-72; J. Guillet, *La foi de J sus-Christ*, Paris 1980.
- ³⁴ Prim. H.U.v. Balthasar, *Das unterscheidend christliche Gebet*, v: IKZ 14 (1985) 289-293.
- ³⁵ Justinovo poročilo (okoli l. 150) o krsni praksi pravi: »(Katehumene) peljemo na kakšen kraj, kjer je voda; tam se prerode v nekakšnem novem rojstvu, ki smo ga izkusili tudi mi sami na sebi; kajti v imenu Boga, Očeta in Gospoda vesoljstva, ter v imenu odrešenika Jezusa Kristusa in Svetega Duha se potem v vodi okopajo... Ta kopel se pri nas imenuje »razsvetljenje« (nav. V. Truhlar, *Leksikon duhovnosti*, MD, Celje 1974, 276). Prim. tudi Kle-

men Aleksandrijski, Paedag. I. 6,26: »Pri krstu smo razsvetljeni, ko smo razsvetljeni, postanemo sinovi, ko postanemo sinovi, postanemo popolni, ko smo popolni, postanemo nesmrtni.«

³⁶ Prim. T. Nikolaou, *Glaubensbekenntnis und Taufe als »Anfang des Lebens in Christus«*, v: Oekumenisches Forum. Nr. 10, Graz 1987, 95.

³⁷ Pri Hermu že sam obred krstnega maziljenja pomeni krst. Prim. J. Daniélou, *Od začetkov do konca tretjega stoletja*, v: J. Daniélou - H. Marrou, *Zgodovina Cerkve I*, Družina, Ljubljana 1988, 94.

³⁸ Prim. Drugo pismo Korinčanom Klemena Rimskega (90-101): »Ohranite telo neomadeževano in pečat neoskrunjen, da boste prejeli večno življenje (8,6; prim. tudi 7,6).

³⁹ Prim. P.J. Cordes, *Taufe und die Imperative christlicher Mündigkeit*, v: IkZ (Communio) 18 (1989) 491-504.

⁴⁰ O Cerkvi pravi odlok o misijonski dejavnosti (Ad gentes) takole: »Potujoča Cerkev je po svoji naravi misijonarska, saj ima po načrtu Boga Očeta svoj izvor v poslanosti Sina in poslanosti Svetega Duha« (M 2).

⁴¹ Dogmatična konstitucija o Cerkvi pravi: »Vsi laiki brez izjeme so poklicani, da kot živi udje z vsemi močmi, ki so jih prejeli po Stvarnikovi dobroti in po Odrešenikovi milosti, prispevajo k rasti Cerkve in k njenemu neprestanemu posvečevanju« (C 33; prim. M 31, 36).

⁴² B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo I*, Paoline, Roma 1979, 301.

⁴³ U. Kühn, *In einem Geist zu einem Leib getauft (1 Kor 12,13)*, v: Oekumenisches Forum. Nr. 10, Graz 1987, 86-88.

⁴⁴ Prim. DS 3685: (Ecclesia est) societas, in qua homines, per baptismatis lavacrum, divinae gratiae vitam ingrediuntur. Prim. še DS 1671; ZCP 96; 204.

⁴⁵ Prim. J.-M.R. Tillard, *I sacramenti della Chiesa*, v: n.d., 432.

⁴⁶ Prim. J.-M.R. Tillard, n.d., 435.

⁴⁷ Prim. J.M.R. Tillard, *Perspectives nouvelles sur le baptême*, v: Irénikon, 51 (1978) 171-185.

⁴⁸ Ta povezanost krsta in vere je razvidna tudi iz drugih mest v Apd, npr.: 8,12; 8,36-38; 10,47-48; 16,14-15; 16,32-33; 18,8; 19,4-6; itd.

⁴⁹ Prim. S. Cipriani, *Battesimo*, v: *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Paoline, Milano 1988, 148; F. Scherer, *Krštenje*, v: J. Gelineau, itd., *Pastoralna teologija liturgijskih slavlja*, KS, Zagreb 1973, 334-351.

⁵⁰ Prim. K.J. Becker, *L'insegnamento sul battesimo, 00* v: *Vaticano II, 2. Bilancio & prospettive*, Cittadella editrice, Assisi 1987, 649 sl.

⁵¹ Nav. H. Ott, *Die Taufe*, v: *Dogmatik im Dialog. Band I*, Gütersloher Verlagshaus Ger Mohn, Gütersloh 1973, 165.

Človek — pot Cerkve

»Človek je pot Cerkve«, je zapisal papež Janez Pavel II. v svoji prvi okrožnici *Redemptor hominis*.¹ Krščanski misleci se pogosto sklicujejo na te besede, ki imajo tako ontološko kot tudi programsko vsebino. Analiza teh besed nas opozarja na nekatera temeljna izhodišča o človeku in o Cerkvi ter o njunem medsebojnem razmerju, ki jih je mogoče strniti v naslednje vidike:

1. inkarnatorično—diakonijski vidik: gre za nadaljevanje poti, ki jo je pokazal Kristus s svojim učlovečenjem in celotnim odrešenjskim poslanstvom;

2. personalistično-eklezijski vidik: v središču zanimanja in dela Cerkve je človek. Cerkev je zaradi človeka in ne človek zaradi Cerkve;

3. moralno-etični vidik: človek hodi po poti življenja, je viator — popotnik, romar, ki svoje človeško poslanstvo spoznava in uresničuje v času in sredi sveta;

4. zgodovinski vidik: gre za določenega človeka, postavljenega v zgodovinske in časovne razmere, ki ga opredeljujejo, vendar tudi sam oblikuje njihovo podobo;

5. dinamični vidik: gre za naporno 'pot', ki pozna vzpone in padce, jasnosti in negotovosti, nihanja in odstopanja.

Besede okrožnice, da je 'človek pot Cerkve', kličejo v zavest resnico o Kristusovem učlovečenju, kakor jo Cerkev izpoveduje v veroizpovedi: »Et incarnatus est...et homo factus est. — In se je učlovečil...in je postal človek«. Te besede imajo najprej indikativnozgodovinski, rememorativni pomen. Povedo namreč, kaj se je zgodilo. Toda zgodovinsko sporočilo ima tudi imperativen pomen: Bog sam je postal človek, da bi človek mogel v polnosti živeti svojo človeškost. Avguštinove besede: »Deus factus est homo, ut homo fieret Deus« lahko izrazimo tudi drugače: Bog je postal človek, da bi človek postal (bolj) človek! Kako bo to dosegel, je odvisno tudi od tega, kako sebe kot človeka razumeva in sprejema.

V preteklih dobah so človeka različno definirali, odvisno od tega, katero značilnost so hoteli poudariti in v kakšno relacijo so ga postavili. V razmerju do sočloveka in družbe so ga opredelili kot *ens sociale* — družbeno bitje. V primerjavi z živalskim svetom so ga imenovali *animal rationale* — razumna žival. V razmerju do zunanjega, materialnega sveta so mu dali ime *homo faber* — človek delavec. V povezavi z določenimi človekovimi lastnostmi in dejavnostmi so ga opredelili kot *homo religiosus*, *homo ludens*, *homo loquens*, *homo culturalis* ipd. Danes te opredelitve dopolnjujemo še z drugimi. Imenujemo ga *homo viator*, *homo technicus et scientificus* ipd.² Nekateri pa bolj poudarjajo človekove notranje, duhovne, etične kvalitete in medosebne odnose. Človek je simbolično, odprto, vprašu-

joče, priobčujoče, zgodovinsko, odgovorno bitje in bitje prihodnosti.³ Z Blaisom Pascalom pa bi mogli reči: »Človek neskončno presega samega sebe.«⁴

Kljub vsem poskusom, da bi ustrezno definirali človeka in imeli pravo podobo o njem, so resnične besede Martina Heideggerja: »Še nobena doba ni tako malo vedela o človeku kot naša. Nikoli tudi ni bilo vprašanje o človeku tako žgoče in neodložljivo, kot je danes.« Naše zanimanje se je od zunanjega, materialnega sveta, obrnilo k človeku. Bolj nas zanima oseba kot stvar. Spoznanje o stvareh je nepomembno, če nismo prišli do spoznanja o človeku samem. Ne pričakujemo več odgovorov zgolj na intelektualni ravni, ki bi jih ohranjali nedotaknjene v definicijah, knjigah in učbenikih. Za človeka gre, za njegov razvoj in obstoj, za uveljavitev njegove osebe, dostojanstva in poklicanosti. Pri tem ni v ospredju le posameznik, marveč človek kot član določene narodnostne in državne skupnosti ter celotne človeške družine. Bolj kot v preteklosti spoznavamo, da je usoda posameznika istovetna z usodo človeštva, da vprašanj ni mogoče reševati parcialno, marveč le v medsebojni povezavi.

1. Kratak zgodovinski ekskurz

Zanimanje za človeka in njegov celovit, integralni razvoj, ni za Cerkev nič novega. Pač pa je danes to zanimanje toliko večje in bolj žgoče, da se izraža v novih oblikah in na novih področjih življenja. Razmišljanja o človeku niso zgolj akademske narave, marveč ga obravnavajo v povezavi z drugimi in okoljem, zgodovino in prihodnostjo.

Svetopisemsko sporočilo govori o ljubezni in skrbi, ki jo ima Bog za vsakega človeka, posebej še za zatirane in pregnane, tujce in vdove, majhne in pozabljene, bolne in trpeče. Na poseben način se Bog sklanja k človeku — grešniku, ki je zavrnil božjo ljubezen, prelomil sklenjeno zavezo ter s tem poteptal človeško dostojanstvo. Bog sicer sodi človeka in njegova dejanja, sodba pa se kaže v opravičenju in odrešenju, v odpiranju novih možnosti za nadaljnje življenje. Božji poseg v človekovo življenje ni časovno omejen na določen trenutek ali dogajanje. Bog namreč vodi človeka k vedno globljemu spoznanju in mu pomaga, da zopet odkrije svoje dostojanstvo. Pri tem Bog v polnosti upošteva človekovo duhovno in telesno razsežnost. Ob srečanju s Kristusom se ljudem vrača duševno in telesno zdravje, doživljajo harmonijo v razmerju do sebe in sveta, v njih se poraja novo upanje v Boga in v človeka. Tako doživljajo božjo ljubezen in skrb Levi, Zahej, grešniki, obsedenci, bolniki... Božja in zato tudi človeška skrb ima torej permanentno dimenzijo.

Prva Cerkev je pravilno razumela Kristusovo poslanstvo služenja človeku. Kristus je tisti, »ki streže« (Lk 22, 27) in ne tisti, kateremu naj drugi strežejo. Beseda 'diakonija' izvirno pomeni streči pri mizi. To delo so v tistem času opravljali sužnji, zato je bilo delo samo manjvredno, poniževalno. »Tako ni prav nič čudno, da Nova zaveza ne uporablja za poimenovanje cerkvene službe nobene druge besede, ki jih pozna grški jezik in kulturno področje ter poudarjajo moč in veličino, ampak da je izbrala samo eno besedo: diakonija«, pravi G. Greshake.⁵ Skrb za človeka se nam že od teh časov kaže ne kot donosna in priznana dejavnost, tudi ne kot vzvišena in ugledna služba, marveč v pripravljenosti, da se človek sam izniči, pozabi nase, se morda tudi kompromitira in umaže zaradi drugih. Kajti skrb za lastno čistost ima pogosto zelo individualistična ozadja.⁶

Najbrž je bila Cerkev Kristusovemu zgledu in naročilu bolj zvesta v prvih stoletjih kakor pa pozneje, ko je dobila ugled in moč, zunanje priznanje in ugodnosti. Nikoli pa ni v njenih občestvih, skupnostih in gibanjih zamrla zavest, da je poklicana k služenju človeku in po človeku tudi Bogu. Številne cerkvene in druge ustanove, redovne in laiške skupnosti, zlasti bratovščine, ki so v vsakem času in v najrazličnejših zgodovinskih razmerah našle pot do človeka, so znamenje, da je Cerkev kot celota imela pred seboj človeka, njegovo časno in večno dobro. Cerkev je, po besedah Pavla VI., »expert en l'humanité« — izvedenka v človečnosti.

Le bežno, brez namere, da bi v celoti našteli vse, kar bi bilo vredno omembe, naj omenimo nekaj zgodovinskih dejstev. Usmiljeni Samarijan kot podoba človeka, ki zna prisluhniti vzgibom vesti in zahtevam evangelija, je bil navzoč v Cerkvi od prvih oblik skrbi za potrebne, o katerih poročajo Apostolska dela (2,42—45; 6,1—6), vse do matere Terezije v naših dneh, ko gre za obrambo človekovih pravic, lajšanje mnogovrstnega trpljenja, zavzemanje za nerojene in obolele za aidsom vključno s teologijo osvoboditve, kolikor se ta že ne približuje političnemu delovanju.

Kristusove besede: »Karkoli ste storili enemu izmed teh mojih najmanjših bratov, ste storili meni« (Mt 25,40), je prva Cerkev pravilno razumela. Apostol Jakob je zahtevo dopolnil z besedami, da je »vera brez del mrtva« (Jk 3,26). Življenje prvih kristjanov pa je razodevalo tako medsebojno edinost kot tudi skrb za potrebne v njihovi bližini ali drugod (prim. Apd 6; 24; Rim 1; 15; 2 Kor 8—9; Gal 2). Ortodoksija se je dopolnjevala v ortopraksiji; spoznanje (vera) je imelo svojo dopolnitev v dejanjih, kakor so jih narekovala tedanje razmere.

Cerkev je skozi vsa stoletja na različne načine delila z lačnimi svoj kruh, sprejemala popotnike in brezdomce, se postavila v obrambo zatiranih, nemočnih in po krivici obtoženih, lajšala trpljenje in bolezen, si prizadevala za odpravo suženjstva in nevednosti. Danes se zlasti zavzema za priznanje človekovega dostojanstva in njegovih pravic, za odstranitev revščine in zaostalosti, bori se proti raznim oblikam zasvojenosti od mamil in alkoholizma, proti najrazličnejšim oblikam manipulacije s človekom, proti totalitarnim ideologijam in drugemu socialnemu in etičnemu zlu, ki se je nakopičilo v svetu.

Posamične pobude skrbi za človeka so v vseh časih našle dopolnitev v organiziranih oblikah cerkvenega in sploh družbenega življenja. Hospici in lazareti, redovne skupnosti in bratovščine, druge posebne ustanove (kongregacije, konference) so prevzemale skrb za bolne in trpeče, popotnike in sužnje, umirajoče in mrtve, brezdomce in zapuščene, prepuščene lastni moralni otopelosti ali nezmožnosti, zasvojene ali kakorkoli oropane človeškega dostojanstva in pravic.

Od začetka misijskega delovanja je Cerkev sprejela za svojo nalogo tudi delo za splošni — ekonomski, kulturni, zdravstveni, politični blagor narodov, ki jim je prinašala evangelij. Zavedala se je, da je odrešenjsko oznanilo nepopolno in neučinkovito, če ne govori o Bogu in človeku, če krščanstvo ne prepoji vseh por življenja. Tudi sicer se je skrb za človeka kazala v delu za razvoj znanosti in kulture, plemenitju človeka in medosebnih odnosov. V zadnjih stoletjih, zlasti v času industrializacije zahodnega sveta, ob preseljevanju delavstva in posameznih skupin, ob nastopu različnih političnih, ekonomskih in ideoloških skupin, se je Cerkev zavzemala za delavca in iz(pri)seljenca, njegove pravice in dostojanstvo. Danes postajajo nekatera vprašanja še bolj žgoča bodisi zato, ker se iz ozkega kroga dežel, geografskega prostora ali skupin, prenašajo na svetovno raven, bodisi zato, ker jih človeštvo ne uspe pravočasno rešiti.

Vsekakor pa ne bi smeli vsake pobude v preteklosti ali v sedanjem času idea-

lizirati. Marsikaj človeškega in nepopolnega se je prikradlo v to delo. Tako je bil v preteklosti pogosto prisoten filozofski in življenjski dualizem, ki zaradi svoje usmeritve ni mogel v polnosti uveljavljati človekove duhovno-telesne, zemeljsko-transcendentalne enovitosti in integritete. 'Fuga mundi' — beg iz sveta, ki se je prikradel v asketične drže, ni mogel prispevati k pravilnemu vrednotenju sveta in človekove angažiranosti za svet. Marsikdaj je bilo pod pretvezo dobrih del, storjenih v korist bližnjega, bolj v ospredju zasluženje tistega, ki je delil dobroto, kakor pa subjekt, ki je bil deležen skrbi drugega. Tako je postal predmet ali priložnost, ob katerem si je drugi nabiral dobra dela. Tudi misijonsko delo je nemalokrat zanemarilo tisto, čemur danes pravimo inkulturacija, to je upoštevanje in vrednotenje avtohtone kulture, tradicije in posebnosti kakšnega naroda. V nekaterih primerih je upravičen očitke, da so cerkvena skupnost ali njeni ljudje zanemarili ponižane, brezpravne, revne in obrobne ter se bolj ukvarjali z uglednimi, bogatimi, izobraženci ipd. Za preteklo stoletje nekateri očitajo Cerkvi, da je zanemarila delavca, ki je ječal pod pritiskom krivičnih in nevzdržnih življenjskih razmer, zapostavljanja in izkoriščanja. Šele papež Leon XIII. je to zamudo nekoliko popravil.⁷ K. Rahner upravičeno opozarja, da Cerkev ne more zanikati svoje odgovornosti za krivice, ki jih je storila nekaterim kategorijam ljudi zaradi zagovarjanja krivičnih odnosov (npr. mož do žena, gospodarjev do služabnikov ipd.).⁸ Spomnimo se, da je dekret o verski svobodi sprejet šele na 2. vatikanskem cerkvenem zboru (1965) in da je v preteklosti marsikdo trpel, tudi znotraj Cerkve, zaradi svojega prepričanja. Svoboda v iskanju resnice, prepričanju in izpovedovanju prepričanja pa je eden od temeljev spoštovanja človeka. Ljubezen v medsebojnih odnosih je bila tako zapostavljena na račun resnice. Tudi bolj ali manj upravičeni očitki, da je Cerkev v določenih primerih in razmerah opustila svojo dolžnost, npr. da ni storila dovolj za odpravo suženjstva, da je hote ali nehoče podpirala krivične družbene sisteme, da ni spregovorila v obrambo človeka in njegovih pravic, ko bi morala spregovoriti (npr. Pij XII., Rožman in Stepinac), da se danes preveč povezuje bodisi s politično levico ali drugimi sistemi, izraža prepričanje ljudi, da ima Cerkev specifične naloge, ki jih mora opraviti v človekov prid.

2. Nekateri problemi današnjega sveta in naloge Cerkve

Revija *Pro mundi vita*⁹ je objavila v pripravi na škofovsko sinodo 1985 prikaz stanja v svetu in v Cerkvi. Podatki utegnejo biti zanimivi in zato koristni tako za vesoljno kot krajevne Cerkve. Seveda je potrebno te podatke v marsičem popraviti glede na dogajanja v letu 1989—90. V nadaljevanju navajam nekatere značilnosti sedanjega sveta.

Po anketi Euro-barometra (Bruxelles) je mir najbolj žgoče vprašanje Evropejcev pa tudi vsega človeštva. Vsak dan stojimo na pragu vojnega spopada, ki se je v začetku leta 1991 že začel, izničenja doseženega, s tem pa tudi vprašanja o smislu življenja, prizadevanj za razvoj narodov. Vloga OZN in tudi UNESCA za poravnavo sporov med narodi je, kakor se zdi, vedno manjša.

Nasprotja in napetosti med razvitimi in nerazvitimi, Severom in Jugom se povečujejo tako na ekonomski kot politični ravni. Odnosi med blokoma, Vzhodom in Zahodom, so bili v tistih letih dokaj zadržani; šele zadnja leta so prinesla odmrznitev in nove sporazume. Pač pa je bilo mogoče že slutiti rast islamskega fundamentalizma. Ekonomska in politična moč z ene ali odvisnost z druge strani ima posledice ne le na institucionalni ravni, marveč se osredotoča na človeku, ki po-

staja vedno bolj le člen v kolesju, vrtečem se odslej mimo njega in njegovih najbolj osebnih teženj. Omejuje ga v njegovi ustvarjalnosti, saj se zdi, da so stvari in dogajanja determinirani. Vedno manj se čuti svobodnega v oblikovanju sveta in lastne eksistence, da o utemeljenih pričakovanjih niti ne govorimo.

Izkoriščanje in totalitarizem se kažeta tako v deželah dosedanjega realsocializma kot tudi kapitalizma. Posamezniki, etnične skupine, narodi in verske skupnosti si prizadevajo za polno priznanje človekovih pravic. Upravičeno J. Ratzinger trdi, da je potrebno poglobiti spoznanje o izvirnem grehu, ki v sodobnem svetu na poseben način kaže svojo moč tudi kot strukturalni greh; ta kaže svojo moč v grešnih strukturah, okolju, ki človeka zavaja v etično nedovoljene rešitve.¹⁰

Poleg stotisočev milijonov ljudi, ki žive v podhranjenosti in umirajo zaradi lakote, bolezni ali pomanjkanja osnovnih življenjskih potrebščin, je v svetu vsaj 8—10 milijonov beguncev. Njihovo število vsak dan narašča, zlasti še po zlomu marksističnega kolektivismu v vzhodnoevropskih deželah v letu 1990. Tudi število zasvojenih z drogo in alkoholom, ki jih je okrog 300 milijonov, se zlasti med mladimi zaradi negotovosti, brezcilnosti in drugih antinomij življenja vsak dan povečuje. Trgovina z drogo ustvarja že 8—9 % svetovne izmenjave. Problema ni mogoče rešiti zgolj z individualnimi pobudami in napor.

Svetovno prebivalstvo se bo s 4,76 milijarde v letu 1984 povečalo na 6,1 milijarde v letu 2000, leta 2100 pa na 10,2 milijarde. Toda 96 % vsega prirastka gre na račun tretjega sveta, medtem ko mnoge evropske dežele umirajo zaradi premajhnega prirastka. Pol milijarde ljudi živi v skrajni revščini.

Mnogi živijo — ali životarijo — na obrobju sveta, dogajanj in odločanj. To so žene, otroci, priseljenci, nepismeni (teh je 800 milijonov), invalidi in bolni, tisti, ki so zašli na kriva pota življenja; tudi še nerojene moremo uvrstiti v to skupino, saj se skoraj nihče ne poteguje za njihove pravice, med katerimi je na prvem mestu pravica do življenja. Pogosto ima svet za vse marginalizirane le besedo obsodbe ali ga zanimajo le sociološki podatki, dlje pa njegova skrb ne seže.

Možnosti znanosti in tehnike so sicer najbolj vidne v razmerju do materialnega sveta. Toda hkrati je človek tako usodno posegel v okolje in njegovo ravnovesje, s tem pa tudi v lastno bivanje, tako da postaja vsak dan bolj ogroženo. V zadnjem času se z genetskim inženiringom oblike manipulacije prenašajo v laboratorije. Milijoni abortusov na leto so znamenje, kako malo je vredno človeško življenje in kaj vse človek tvega, da bi se 'znebnil nezaželenega' otroka. Z druge strani pa si genetski inženiring izredno prizadeva, da bi za vsako ceno priklical otroka k življenju z umetno inseminacijo, z nadomestno materjo ali kako drugače ter določili njegov spol in druge značilnosti.

V medčloveških odnosih se kažejo nasprotja, katerih posledice je težko predvideti. Čeprav se v odnosih med spoloma uveljavljajo določene zrelejše oblike — enakost, spoštovanje, partnerstvo —, se na drugih področjih pogloblja odtujenost zaradi izkoriščanja, nasilja, nezmožnosti sprejeti trajne obveznosti in odgovornost. Vedno več je otrok, ki izhajajo ali živijo v neurejenih razmerah, ki trpijo zaradi pomanjkanja starševske ljubezni. Mnogovrstna zaposlitev žene prinaša obremenitve, ki povzročajo apatičnost in preobčutljivost, s tem pa tudi nezmožnost harmoničnega osebnega, družinskega ter družbenega življenja. Brez dvoma pa so to le prvi simptomi. Negativne posledice se bodo v vsej grozljivosti pokazale šele čez čas.

Najbolj občutljiva pa so in ostanejo tista področja, ki neposredno ogrožajo človekovo dostojanstvo in pravice, svobodo in prepričanja, s tem pa tudi omejujejo možnost njegovega vsestranskega razvoja in osebne odgovornosti. Vedno

bolj se uveljavljajo različne oblike manipulacije (ideološke, politične, medicinske...) ter vplivi javnega mnenja zlasti prek sredstev družbenega obveščanja.

Človek je sicer hotel po različnih poteh doseči svobodo zase in za druge, začeniši z obvladovanjem narave, osvobajanjem izpod suženjstva, izboljšanjem delovnih in življenjskih pogojev, prizadevanjem za razvoj, zavračanjem totalitarnih ideologij ipd. Toda vedno znova mora ugotavljati, da si je nakopal druge, tudi hujše oblike ujetosti in suženjstva. Zadnji koncil ugotavlja, da je sicer človek storil velik napredek na področju znanosti in tehnike, toda na področju duhovne vzgoje, ki edina počlovečuje in osvobaja, je mnogo zanemaril. Zato upravičeno svari, da je v nevarnosti prihodnost človeštva, če človek ne bo hkrati skrbel tudi za duhovni napredek.¹¹ Petindvajset let po koncilu moremo tej ugotovitvi še bolj pritrlditi, saj je razkorak med znanstvenim in duhovnim napredkom vedno večji. Zaželena svoboda se je sprevrгла v suženjstvo, znanstveno—tehnični napredek, ki kakor Damoklov meč visi nad človeštvom, pa v nove grožnje in negotovost glede prihodnosti.

Zaradi naštetih in drugih razlogov človek doživlja odtujenost samemu sebi, zgublja življenjski smisel in čut za duhovne vrednote, zateka pa se v razne oblike porabništva — imetja, uživanja, pozabe, kar je zlasti značilno za mladi rod. Ker ne najde harmonije v sebi, je ne more vnašati v medčloveške odnose in v odnose do narave. Nobenega dvoma ni, da je začetek vseh napetosti in razhajanj današnje družbe človek sam, ki je s svojim zgrešenim ravnanjem priklical v življenje krivične odnose in strukture, zaradi katerih se odslej vrti v začaranem krogu.

3. 'Promotio humana' in Cerkev

Izraz 'promotio humana' (tudi 'promotio hominis') je danes vse pogosteje v rabi. Z njim označujemo skrb za človekov celosten, integralni razvoj. Kakšna je pri tem vloga Cerkve?

Navidilo o krščanski svobodi in osvoboditvi postavlja naslednje izhodišče: »Bistveno poslanstvo Cerkve, ki je nadaljevanje Kristusovega poslanstva, je oznanjevanje evangelija in prinašanje odrešenja.«¹² Z drugimi besedami: je služenje človeku in njegovemu odrešenju. V tem smislu je pomenljiv že naslov koncilske pastoralne konstitucije. Prvotni načrt je imel naslov 'Cerkev in svet', pozneje pa je prevladala usmeritev 'Cerkev v svetu'. Svojo nalogo Cerkev spolnjuje na področju celovitega osvobajanja človeka in ne morda zgolj na parcialnem ekonomskem, političnem, kulturnem, socialnem ali drugem področju. Spornost tako imenovane teologije osvoboditve je ravno v tem, da primarno nalogo zapostavlja s parcialnimi nalogami. Prav tako ni mogoče obravnavati človeka samo z enega vidika, saj gre v vsakem primeru za človeka samega, za njegov tuzemski in večni blagor. Kakor so v preteklosti pogosto zanemarjali človekov zemeljski obstoj, tako je danes še večja nevarnost, da pozabljajo človekovo transcendentalno poklicanost in naravnost.

Promotionis humanae ni mogoče doseči zgolj z naravnimi sredstvi in cilji.¹³ Resnični razvoj človeka in njegovo osvobajanje izhajata iz človekovega notranjega bistva, ki je odprto v neskončnost in presežnost, ki je odprto v dobro in zavrača zlo, ki hrepeni po vedno globljem in popolnejšem. Pri tem gre za celovit razvoj človeka v njegovi individualni in socialni razsežnosti in poklicanosti ter etični odgovornosti glede na osebne zmožnosti in dane možnosti.

Subjekt promotionis humanae je človek, toda človek v vsej enovitosti in kompleksnosti svoje eksistence: v enovitosti, ki jo izražata človekova narava in cilj, v kompleksnosti, ker sta narava in cilj razpeta med stvarnosti in možnosti, med hrepenenje in uresničenje, med biti in še ne biti v polnosti — človek.

Katere so torej poti, ki Cerkev usmerjajo k človeku, s tem pa tudi človeka vodijo k Cerkvi in Bogu.

1. Gre za človeka, ki ga je Bog v svoji ljubezni priklical v življenje. Ustvarjen je po božji podobi, zato je poklican, da to podobo v sebi dopolnjuje; njegova najvišja poklicanost je živeti v edinosti in občestvu z Bogom in sočlovekom, kar že uresničuje v zemeljskem življenju, v polnosti pa bo to dosegel v prihodnjem življenju. Čeprav je usmerjen k dobremu in sreči, doživlja svojo končnost, grešnost in omejenost, iz nje pa ga dviga in odrešuje Kristus. V nobenem primeru Cerkev ne sme zanemariti te človekove celovite poklicanosti, sicer bi bila nezvesta božjemu načrtu in evangeljskemu sporočilu. Vendar je mogoče človeka razumeti le v skrivnosti Kristusa, Boga in človeka.¹⁴ V tem smislu moramo tudi razumeti povabilo, ki ga je izrazil človeštvu Janez Pavel II. na dan izvolitve 16. oktobra 1978: »Oprite vrata Kristusu, Odrešeniku».

2. Gre za človeka kot enovito duhovno—telesno bitje. V tem smislu ne govorimo, da človek ima telo in duha, marveč človek je telo in duh. V skrbi za njegov večni blagor so kdaj v preteklih obdobjih zanemarili njegovo zemeljsko bivanje in naloge. Tedaj je tudi eshatološka razsežnost zgubila utemeljenost in privlačnost. Čeprav je manihejski dualizem sad pozne antike, platonizma in plotinizma, je torej tujek v krščanski misli, je odmeval v določenih dobah tudi v krščanstvu. S prezirom telesa je povezan tudi prezir sveta, s tem pa je vnešena v življenje dimenzija odtujitve. Zadeva ni tako nedolžna, ker je »vernost izgubila življenjsko moč, kar je bilo zanjo večja nevarnost kot pa barbarski vdori, ker je bila načeta od znotraj«, kakor pravi E. Mounier.¹⁵ Zaradi zanemarjanja zemeljsko-telesne dimenzije so se zlasti v našem času rodila druga skrajna prepričanja, ki povzdigujejo in malikujejo telo, telesnost in uživanje. Problematika telesnosti-spolnosti, kakor jo je doslej obravnavala katoliška moralka — gre v večini primerov za moške in celibaterje —, doživlja dopolnitev s strani antropoloških ved in laičkih avtorjev, to pa tudi Cerkvi nalaga dolžnost, da bolj celovito sprejema in oznanja resnico o odrešenju celega človeka.

3. Človek je oseba, to je bitje, usmerjeno v neskončnost, je »vrh, kjer se začnajo vse poti svetak«. ¹⁶ Oseba pa je obdarjena z dostojanstvom in poklicanostjo, je subjekt pravic in dolžnosti. Medtem ko so mu temeljne pravice dane, tako pravica do življenja, ko se to prične, do duhovne in telesne integritete, do svobode vesti in prepričanja, so druge pravice pridobljene z delom, dogovorom ali kako drugače. Oseba pa sprejema dolžnosti tako z vzgojo in etičnim oblikovanjem v odgovorno osebnost kot tudi z zavestnim vključevanjem v človeško družino. Tako družbene ustanove, v prvi vrsti država, a tudi Cerkev, morajo te pravice človeku priznati in jih hkrati braniti pred tistimi, ki bi jih osporavali ali kršili. Prav tako pa morajo omenjene ustanove skrbeti za vzgojo človeka k odgovornemu sprejemanju dolžnosti. Ker je v našem času ravno na področju spoštovanja človeka in njegovih neodtujljivih pravic toliko kršitev, ima Cerkev še posebno nalogo varovati in pospeševati pravice vsakega človeka. Kjer je namreč ponižan človek, je ponižan tudi Bog; kjer trpi človek, trpi Bog. Kakor pot do človeka vodi prek Boga, tako tudi pot do Boga vodi prek človeka.

4. Gre za vsakega človeka, posebej še za tistega, ki iz različnih razlogov sam ne more spregovoriti, se braniti in si pomagati. Pri tem mislimo na nerojene, zatirane

in zapostavljene, na tiste, ki nimajo ne pravic ne možnosti, da bi se zavzeli za spoštovanje človeškega dostojanstva. Prav tako gre tudi za tiste, ki so sami svoje dostojanstvo zavrgli ali se ga sploh ne zavedajo. Cerkev je v takih primerih še posebej znamenje, da jih Bog sprejema v njihovi situaciji, jih dviga, jim odpušča in vrača možnost novega življenja. V božjem imenu jim zagotavlja, da je greh odpuščen, da je spreobrnjenje možno.

Kar zadeva pravice Cerkev oziroma verujočih, obstaja nevarnost, da bi se Cerkev zavzemala le za spoštovanje in ohranitev pravic svojih članov in skupnosti. Takšno zapiranje je v nasprotju z razumevanjem in poslanstvom Cerkve, ki je 'vesoljni zakrament odrešenja', 'znamenje in orodje za edinost vsega človeškega rodu'. Cerkev bo toliko bolj prepričljiva, kolikor bolj bo v službi slehernega človeka. Čim bolj se bo posvečala marginaliziranim ljudem — zavrnjenim, neukim, neupoštevanim, bolnim in trpečim, lačnim, preganjanim in drugim —, tem bolj bo njena služba človeku prepričljiva. Dokler se te skupine ljudi zbirajo okrog Cerkve ali kateregakoli cerkvenega občestva, je to znamenje, da ni odpovedala pri svojem poslanstvu v človekov prid. Očitek, da Cerkev išče le družbo priznanih, bogatih, uglednih, kulturnih ljudi, zanemarija pa 'male', pa naj gre za preteklost ali sedanjost, je vsekakor vreden premisleka in spraševanja vesti.

5. To seveda ne pomeni, da je stik s kulturo, znanostjo, politiko in drugimi področji človekovega udejstvovanja ali s predstavniki teh področjih nepomemben. Namen človeških dejavnosti je vzgoja, dvig in osvobajanje človeka. Zato je dolžnost Cerkve, da prispeva svoj delež na teh področjih. Kolikor bi sama to zanemarila ali bi se sogovorniki s teh področij bolj ali manj zavestno distancirali od vere in verskega navdiha, gre za 'dramo ločitve kulture in vere' (Pavel VI.). Skrb za kulturo je skrb za človeka, ki zaradi porabništva, zanemarjanja ali zanikanja duhovne razsežnosti bivanja, prevrednotenja vrednot, porušenih medsebojnih odnosov nujno potrebuje kaj več kot le kruh za vsakdanje preživetje. Kultura ima lastno govorico, ki je govorica preseganja vsakdanjega in hrepenenje po presežnem, lepoti in večnosti. Tudi vera, če trenutno pustimo ob strani njeno specifično naravo, ima lastnosti kulture. Poslušaj vzgibe duha, išče samostojno in popolnejšo pot, ustvarja komunikacijo med osebami, ob vsakdanjem sega po večnem in presegačem.

Ali bo Cerkev na Slovenskem znala ohraniti v naših dneh vez med vero in kulturo, tema neločljivima sopotnikoma? Odločilne sodbe ni mogoče zapisati v nekaj besedah. Tako večplastnega področja tudi ni mogoče oceniti le z enega vidika. Vendar kulturniki sami opozarjajo, da je Cerkev na Slovenskem zgubila tesnejši stik s kulturo in kulturniki, zlasti stik, ki bi navdihoval nove stvaritve, sporočila za naš in prihodnji čas. Upravičena je kritika, da se je tudi na področjih sakralne umetnosti uveljavilo predvsem načelo funkcionalnosti, z drugimi besedami načelo porabništva. Hitre in cenene izbire in rešitve niso najboljše. Tako je v marsičem obubožano krščansko oznanilo, saj je postalo stereotipno v svojih izraznih sredstvih; v glasbi se uveljavljajo cenene zvrsti; liturgija je daleč od podobe nebeškega bogoslužja; arhitektura je nova le do tedaj, dokler zidov ne prekrije patina prahu... Religiozne teme so pogosto prevzeli drugi, neverni. Nihče jim nima pravice odrekati tega, da se le z vso spoštljivostjo, kot kulturniki in umetniki, bližajo Lepoti in Resnici. Skrb za integralni človekov razvoj pa bo tudi na tem področju združeval vse tiste ustanove, ki so poklicane, da človeka vzgajajo za kulturo, jo ustvarjajo in posredujejo.

6. Eno najbolj žgočih vprašanj sedanjega sveta in zato tudi naloga Cerkve je delo za mir. Mir, kakor ga Cerkev razume in sprejema, je božji dar, je sad pravičnih

medsebojnih odnosov med posamezniki in skupinami, narodi in kulturami, prepričanji in ideologijami, je izraz sprave med ljudmi različnih pogledov. Cerkev upošteva, da zaradi različnosti, greha in sebičnosti nastajajo napetosti in zamere, krivice in zadolžitve, zato je v Kristusovem imenu oznanjevalka miru in sprave.¹⁷

Kaj lahko stori Cerkev za mir v sedanjih domačih in svetovnih razmerah? Najprej je tu vprašanje sprave v slovenskem narodu med ljudmi, ki so zaradi ideoloških in svetovnonazorskih razlik prišli v medsebojna nasprotja, obtoževanja in delali krivice. Opuščanje in sprava sta posebni obliki sprejemanja in razumevanja drugega, pa naj je krivica storjena z ene ali druge strani. Pomenita prvi korak, ki ga storimo na poti k drugemu, da bi mu s tem dali možnost odpirati se sočloveku, ga osvoboditi odtujenosti sebi, drugemu in Bogu. Sprava pomeni tudi sprejemanje ponujene roke. Bog v vsakem primeru človeku prvi daje roko sprave, zato je tudi človeštvu in Cerkvi najlepši vzor spravnega služenja.

Cerkev kot 'Mati in Učiteljica' ter 'izvedenka v človečnosti' pa ima neodtujljivo nalogo delati za mir v svetu. Posamezni kristjani, krščanska občestva in vesoljna Cerkev ne smejo čutiti samo svojih problemov, ne da bi čutili z vsemi, ki kakor koli trpijo krivico in nasilje zaradi spopadov in vojn. V nasprotju z marksistično ideologijo, ki oznanja razredni boj, s totalitarnimi in fundamentalističnimi sistemi, ki napovedujejo uničenje drugače mislečih in sveto vojno, oznanja Cerkev možnost in dolžnost sprave ter je sama znamenje, zakrament edinosti in povezanosti vsega človeštva z Bogom. Daleč je od kakršnega koli osebnega ali družbenega determinizma, pač pa daje upanje na končno zmago dobrega nad hudim, pravice nad krivico.

7. Delo za razvoj je poleg miru tisto žgoče vprašanje, ki se čedalje bolj zaostrojuje. Nasprotja med razvitimi in nerazvitimi se povečujejo, z gospodarskega področja pa se prenašajo na politično in družbeno raven. Rešitve ni mogoče pričakovati drugače kot le s solidarnostjo razvitih in bogatih. Solidarnost je namreč nova beseda in stvarnost za razvoj celotnega človeštva. Dokler se ne bodo razviti, bogati in civilizirani narodi zavedali, da naravna in duhovna bogastva sveta pripadajo vsem ljudem, da so dolžni deliti s potrebnimi in jim pomagati, je ogrožen tudi njihov gmotni in duhovni razvoj. Naloge Cerkve na tem področju so specifične in etične narave; kolikor verujoče vzgaja za solidarnost ter znotraj cerkvene skupnosti spodbuja tovrstne pobude in ustanove, državnim in drugim ustanovam na tem področju nudi svojo moralno podporo in pomoč.¹⁸

Cerkev se zaveda, da so za celovit razvoj posameznika in narodov potrebne tudi gmotne možnosti. Poleg tega pa je sprejem evangelija okrnjen, če vera ne rodi sadov ljubezni.

8. Svet je pričakoval od znanstvenega in tehničnega razvoja rešitev žgočih problemov, kot so nerazvitost, nepismenost, zdravstvena zaščita, promocija narodov in posameznika. Prav tako je pričakoval ugodnejšo in trajnejšo rešitev v zavarovanju okolja vključno z veseljstvom, zagotovitve energetske vire za sedanje in prihodnje rodove. Človeštvo je iz industrijske in postindustrijske družbe stopilo v obdobje informatike, ki daje neslutene možnosti komunikacije. Brez duha, ki ustvarja in oživilja pristne medosebne odnose, tudi komunikacija sama ne more ničesar narediti.

Človeštvo vedno bolj prihaja do spoznanja, da je zanemarilo etični vidik razvoja, čeprav ta edini zagotavlja nadaljnji integralni in harmonični razvoj sveta. Človek je menil, da sme počenjati vse, kar mu omogočata znanost in tehnologija. Prišel je do absurdnih spoznanj in meja, da s takim ravnanjem ogroža sam sebe in svoj dom. Razvoj brez priznanja in upoštevanja etičnih norm se prej ali slej spre-

vrže in obrne proti človeku. V fizičnem svetu vladajo zakonitosti, ki jih človek s svojim umom odkriva in jih, hočeš nočeš, mora upoštevati, če noče biti sprt z lastno pametjo. Na področju delovanja pa je človek zavezan etičnim normam. Cerkev sicer nima v zakupu etičnih norm, saj so zapisane v sleherno človeško bitje, v njegovo vest. Kot duhovna instanca, zvesta Kristusovemu naročilu, pa oznanja resnico o Bogu in človeku, razlaga božji zakon ter daje človeštvu diskretno pomoč. Kot živa vest človeštva uči in brani trajno vrednost etičnih norm, s tem pa brani človeka, njegovo dostojanstvo in pravice ter opozarja na neodtujljive dolžnosti.

V tej zvezi je treba reči, da Cerkev ni vedno pravočasno zaznavala določenih problemov ali ni mogla nanje odgovarjati. Tako nekateri omenjajo sporno ravnanje verskega sporočila, ki naj bi spodbujalo le človekov gospodovalni odnos do stvarstva in njegovega razvoja, manj pa upoštevalo resnično gospodstvo in oskrbništvu, kakor ga je treba razumeti v duhu svetopisemskega sporočila. Slepo zaupanje v znanstveni in tehnološki razvoj sedanjega sveta je doživelo kritiko že med koncilom.¹⁹ Danes bi bila ta kritika še bolj neprizanesljiva. Genetski inženiring ima že neslutene razsežnosti; pri mnogih ljudeh žanje nekritično zaupanje. Državni etični komiteji, ki jih ustanavljajo v mnogih deželah, pa dajo vedeti, da stvari le niso tako preproste. Čeprav je Cerkev že spregovorila v obrambo dostojanstva človeškega bitja in proti vsakršni manipulaciji, le s težavo sledi dogajanjem v laboratorijih in drugih raziskovalnih centrih.²⁰ Vprašanje je tudi, ali ni ogrožena avtonomija znanosti, če kdo že vnaprej določa meje raziskovanja. Tako navadno nekateri razlagajo predhodna opozorila Cerkve. V nasprotnem primeru pa se določena etično dvomljiva ali nedopustna praksa že tako uveljavi, da sklicevanje na etične norme post factum ne zaleže veliko. Vsekakor bo morala Cerkev zaradi službe človeku in človečnosti premisliti in najti ustrezne poti, ne nazadnje tudi novo govorico, da bo služila, ne pa gospodovala, spodbujala k pravnim rešitvam, ne pa gasila požar.

9. Skrb za človeka poleg ustvarjanja zunanjih možnosti pomeni predvsem prizadevanje za njegovo duhovno in etično zrelost. Brez dvoma je to najprej naloga vsakega posameznika; tega pa ni mogoče doseči brez osebnega in zavestnega truda ter sodelovanja okolja. Najhujše so nevzgojenost, moralna otopelost, zasužnjenost, odvisnost in zaslepljenost, ki se jih človek niti ne zaveda.

Najprej gre za človekovo etično vzgojo in vlogo, ki jo ima pri tem Cerkev. Katoliški moralisti upravičeno poudarjajo vrednost in obveznost splošnih naravnih moralnih načel za vse ljudi. Večino moralnih načel namreč priznavajo vsi ljudje brez razlike. Vest in zdrav notranji čut razlikujeta med dobrim in zlim, poštenostjo in nepoštenostjo, delavnostjo in lenobo, odgovornostjo in neodgovornostjo. Zlasti nekatera področja življenja so tu doživela prevrednotenje dosedanjih stališč. Permisivnost, liberalizem ali nepoučenost so zlasti razvrednotili družino in družinsko moralo, spoštovanje življenja in človeka sploh, delovne in poslovne odnose ipd.

Množijo se prefinjene oblike manipulacije s človekom, z njegovo psihifično stvarnostjo, ki se je človek komaj zaveda: totalitarne ideologije, javno mnenje, sredstva družbenega obveščanja, psihofarmaki, razne oblike prisile in izsiljevanja. Pomanjkanje vzgoje in stalnega etičnega prizadevanja ustvarja ugodne možnosti, da človek potuje skozi življenje kot duhovni nedonošeneč, brez človeške zrelosti, brez zavesti, kaj hoče in kaj zmore, kaj se z njim dogaja. Veter življenja ga zanaša kot pleve po zraku, zdaj sem zdaj tja. Ali more vera v takih razmerah sploh biti osebna in zrela? Ali so tudi druge odločitve osebne in vredne človeka?

Naloga družbe je skrb za javni blagor ljudi, kamor štejeemo ne le gospodarski,

politični, kulturni in splošni razvoj državljanov, marveč tudi vzgojno-etični vidik. Pri tem družba ne sme izvajati prisile. Drugače rečeno: družba mora ustvarjati take možnosti, ki bodo omogočale rast osebnosti, svobodno in odgovorno ravnanje glede na osebno etično ali drugo prepričanje, zrelo in kritično presojanje stvarnosti. Naloge Cerkve kot duhovne instance pa so neprimerno bolj zahtevne in občutljive. Dotikajo se tudi oblikovanja človekove vesti, ravnanja v skladu z vestjo ali prepričanjem, presojanja lastnih dejanj in ravnanja drugih v duhu evangelija, odgovornost ne le pred lastno vestjo in pred drugimi, marveč tudi pred Bogom. Zahtevnost in občutljivost te naloge je toliko večja, ker neverujoči ali drugače misleči (načelno) ne sprejemajo take vloge Cerkve, pa tudi nekateri verujoči jo zavračajo. Zdi se, da je ravno področje etične vzgoje ena največjih nalog Cerkve v naših razmerah. Zaprtost Cerkve v geto v povojnih časih, odrinjenost iz javnega življenja, ukvarjanje z lastnimi problemi za preživetje je sicer razumljiva, ne pa opravičljiva. Ali bo v novih časih in novih razmerah zmogla drugače ravnati? Zrelost spodbuja nove oblike zrelosti v vsakdanjih razmerah, odgovornost rodi novo odgovornost, vložena skrb se obrestuje, pogum odpira vrata za nova dejanja...

* * *

Načelo, da je 'človek pot Cerkve', zahteva, da Cerkev spremlja človeka, njegov življenje in dejavnost. Ne more se torej zadovoljiti z opravljanjem bogoslužnih dejanj, se zapreti med zidove cerkva in drugih cerkvenih prostorov, se omejiti na doslej uveljavljene in preskušene oblike svoje navzočnosti v svetu. Prav tako se Cerkev ne more omejiti le na svoje delo. V skrbi za človeka in njegov razvoj prispeva svoj delež k skupnim naporom družbe in njenih ustanov. Ob človeku se tako srečujeta ustanovi, ki imata tako različno poslanstvo: ena njegov zemeljski in druga njegov večni blagor. Skupni cilj, človek, obe na poseben način povezuje, to pa je ne samo predmet njunega spoznanja, marveč tudi skupnih in vsaki ustanovi lastnih prizadevanj.

Promotio humana je za Cerkev eno izmed znamenj časa. Čeprav je bil 'človek pot Cerkve' v vsakem zgodovinskem času, je v sedanjih razmerah ta vidik še močnejše v ospredju. Narekujejo ga vsemu človeštvu skupni problemi, ki jih ni mogoče zadovoljivo rešiti le na enem kraju, ne da bi to storili tudi na drugem koncu sveta. Vprašanja so se zaostрила zaradi usodne povezanosti človeške družine, ki doživlja rast ali izničenje v planetarnih dimenzijah. Usoda enega je povezana z usodo drugega. Človeštvo ima prihodnost le v medsebojni povezanosti, ki bo temeljila na spoštovanju človeka in skrbi za njegov celostni razvoj ali pa bo doživelo degradacijo in polom. Cerkev v duhu razodetja spoznava dostojanstvo in veličino človeka. Spoznava, da »v resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zažari skrivnost človeka.«²¹ To pa pomeni, da ob svitu človeka in njegovega počlovečenja pred nami zažari tudi Kristus, Bog in človek. Podoba odkriva svojega Mojstra.²² Kakor nas spoznanje Boga vodi k spoznanju človeka, tako nas tudi spoznanje človeka vodi do spoznanja Boga.

Povzetek: Rafko Valenčič, Človek — pot Cerkve

Izhodišče razprave so besede papeža Janeza Pavla II., zapisane v okrožnici *Redemptor hominis* (1979, 14), da je »človek pot Cerkve«. V 1. pogl. je podan kratek zgodovinski pregled, kako je Cerkev to nalogo spolnjevala doslej. 2. pogl. strnjeno prikazuje probleme današnjega sveta in naloge Cerkve. 3. pogl. obravnava t. i. »promotio humana« (promotio hominis). Gre za vidike navzočnosti in dejavnosti Cerkve v svetu v človekov prid. Najpomembnejši med njimi so: vrednotenje človekovega dostojanstva in poklicanosti, celostno sprejemanje človeka in njegovih pravic, integralni razvoj človeške osebnosti in vsega človeštva, prizadevanje za mir ter duhovno in etično prenovo človeka.

Summary: Rafko Valenčič, Man — Path of the Church

»Man is the path of the Church.« This statement taken from the Encyclic *Redemptor hominis* of John Paul II., serves as a point of departure of this paper. The first chapter offers a short historical retrospect of how the Church has accomplished her mission so far. The second chapter gives a concise presentation of actual problems of the world and of the respective tasks of the Church. Finally, the so called »promotio humana« is dealt with. It includes various aspects of the Church's presence and activity in favour of man. Let's name some of them: the appreciation of man's dignity and calling, the integral affirmation of his rights, the full development of each person and of the whole mankind, the striving for peace and for the spiritual and moral renovation of humanity.

¹ *Človekov Odrešenik*, 14, CD 2, Ljubljana 1979; prim. *L'enciclica Redemptor hominis di Giovanni Paolo II, v: Presenza pastorale XLIX*, 8/9 (1079), 1—78.

² Prim. B. Mondin, *L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica*, Milano (Massimo) 1975.

³ Prim. A. Trstenjak, *V znamenju človeka*, Tinje (Dom prosvete) 1973; *Človek bitje prihodnosti*, Ljubljana (SM) 1985; *Človek končno in neskončno bitje. Oznanjevalna antropologija*, Celje (MD) 1988; *Biti človek*, Ljubljana (CZ) 1989.

⁴ *Misli*, Celje (MD) 1986, 425.

⁵ *Biti duhovnik*, Ljubljana (Družina) 1990, 118.

⁶ Prim. E. Mounier, *Oseba in dejanje*, Ljubljana (2000) 1990, 25: »Če nas vsako dejanje včleni v svet že obstoječih dejstev, potem z dejanjem nikoli ne dosežemo čistosti. Vsa stanja so nečista, pomešana, dvoumna in zato nas tudi trgajo. Povsem protislovno je, če kdo hoče delovati, pa se noče odreči nobenemu svojih načel ali si umazati rok: razodeva egocentrično farizejstvo, navezano bolj na lastno podobo, kakor na skupno človeško usodo.«

⁷ Prim. J. Neuner, *Nessun monopolio nella promozione della libertà*, v: *Concilium* 4 (1973) 43 sl.

⁸ Prav tam, 44—45.

⁹ *Vingt ans après Vatican II, Bulletin* 102, 1984/3; celotna številka je posvečena vprašanju sodobnega sveta in nalogam Cerkve.

¹⁰ O strukturalnem grehu prim. Janez Pavel II., *Apostolska spodbuda o spravi in pokori*, CD 25, Ljubljana 1985.

¹¹ Prim. *Pastoralno konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu* 1—10, zlasti 5.

¹² Slovenski prevod: CD 31, Ljubljana 1986, št. 63.

¹³ Prav tam, št. 64.

¹⁴ *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*, 22; *Redemptor hominis*, 7—10.

¹⁵ Pr. t., 55.

¹⁶ E. Mounier, n.d., 9.

¹⁷ Prim. Konferenca evropskih Cerkev — Svet Evropskih škofovskih konferenc: *Mir v pravičnosti*, CD 42, Ljubljana 1989.

¹⁸ Prim. zadnje socialne okrožnice in navodila: *Laborem Exercens*, CD 13, Ljubljana 1981; *Sollicitudo rei socialis*, CD 37, Ljubljana 1988; *Navodilo o teologiji osvoboditve*, CD 24, Ljubljana 1984; *Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi*, CD 31, Ljubljana 1986.

¹⁹ Prim. 3. poglavje I. dela; nekateri koncilski očetje so zlasti kritizirali vizionarsko in optimistično razumevanje sveta, kakor ga je svetu predstavil v svojih delih P. Teilhard de Chardin.

²⁰ Prim. *Dostojanstvo človeka: Bioetika*, CD 28, Ljubljana 1985; *Navodilo o daru življenja*, CD 36, Ljubljana 1987.

²¹ Prim. *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*, 22; *Redemptor hominis*, 8.

²² Prim. 1 Mz 1, 26.

Drago Ocvirk

Kristjani ter francoska revolucija takrat in danes

»Postanite popolni kristjani
in boste dobri demokrati.«

(prihodnji) Pij VII.¹

»Leto 1789 ter Deklaracija o
pravicač človeka in državljana
sta razvila možnosti za odgovorno
družbo, ki ostaja cilj tudi za našo
generacijo in kristjane danes.«

Francoski škofje²

I. KRISTJANI OBLIKUJEJO DRUŽBENO ŽIVLJENJE

Ukazati ali prepovedati ribi, naj živi v vodi ali ne, je enako nesmiselno kot ukazovati ali prepovedovati kristjanom, da se ukvarjajo s politiko. Stvarno vprašanje v zvezi z ribo je, kako bo plavala, za kristjana pa, kako se bo v določeni družbi obnašal. Kot človek je namreč neizogibno tudi politično bitje, kot kristjan pa pripada določenemu duhovnemu izročilu, v katerem črpa smernice za svojo dejavnost.

Naj so kristjani od Kristusa dalje še tako zatrjevali, da jih politika ne zanima, se predstavniki političnih ustanov niso pustili preslepiti. Nespravljivi sovražniki, kot so bili veliki duhovniki, Pilat in Herod, so našli skupnen jezik, ker so zaslutili, da so njihovi interesi ogroženi. Judovska in rimska oblast sta jih preganjala, ker so s svojo vero in doslednostjo spodkopavali temelje tedanje družbene ureditve. Kristjani so bili politično nevarni kot kristjani, čeprav se tega niso (vedno) jasno zavedali.³

I. Petnajst stoletij krščanskega sveta

Tudi potem ko je krščanski Bog zamenjal poganke, prevzel njihovo vlogo ter postal uraden bog rimskega cesarstva in fevdalne Evrope, s tem pa tudi njun varuh in zaščitnik, si politična oblast ni več povsem opomogla od ran, ki ji jih je prizadelo krščanstvo. Nikoli več se ni mogla povzpeti na položaj Absolutnega. Rousseau je v Pogodbi grenko očital krščanstvu, da je zrelativiziralo političen sistem: »Jezus je prišel vzpostaviti na zemljo duhovno kraljestvo; ker je ločil te-

ološki sistem od političnega, je to povzročilo, da je država prenehala biti enotna in da so se sprožili notranji razdori, ki niso nikoli nehali pretresati krščanskih ljudstev.«⁴

Politična oblast je bila razpeta med tronom in oltarjem, svetnim in duhovnim. Tehnica se je prevesila zdaj sem, zdaj tja. Od reformacije naprej pa se je vse bolj odločno nagibala v prid svetnim oblastem, ker je zahodno krščanstvo oslabele zaradi teoloških in cerkvenih zdrah, ki so v Evropi podžigale versko-politične vojne. Mir so končno vzpostavile svetne oblasti, ko so sprejele pragmatično načelo: *Cujus regio, ejus religio*.

Toda naj je bila oblast v rokah laikov ali klerikov, vsi so bili kristjani in so si družbo predstavljali kot telo, ki je podobno Kristusovemu. Kot pri Kristusu, se tudi v družbi prepleta božje in človeško: kljub temu da je enotna, ena, je v njej vendarle treba razlikovati med glavo in udi. Vladar je srednik med obema svetovoma. V sebi »je združeval princip oblasti, princip postave, princip vednosti, toda veljalo je, da uboga višjo oblast. V istem mahu je zatrjeval, da ga zakoni ne vežejo in da je podrejen postavi, da je oče in sin pravičnosti; v posesti je imel modrost toda podrejen je bil razumu. Po srednjeveškem obrazcu je bil *major et minor se ipso*, višji in nižji od samega sebe.«⁵

Skoraj petnajst stoletij so kristjani živeli s takimi političnimi predstavami in v svetu, ki so ga te predstave oblikovale. Pozabljeni so bili časi predkonstantinovega obdobja, ko so kristjani veljali za subverzivne elemente v tedanjem političnem sistemu. Kaj drugega, kakor je to, kar so poznali toliko časa, si niso znali ne mogli predstavljati. Njihovo obzorje je hierarhično urejen svet, kjer ima vsak človek svoje mesto in vlogo, ključni položaj v tem sistemu pa ima Bog. Zemeljska monarhija je podoba nebeške.

Toda kaj, če ta podoba izgine in se tak svet razblini? Kako bodo reagirali kristjani in njihova Cerkev? Bodo ustvarili nove predstave sveta in poiskali nove oblike skupnega sožitja ali pa bodo to nalogo prepustili drugim? In končno, bo to kaj vplivalo na odnose med kristjani znotraj njihove Cerkve?

2. Korenine in razlage revolucije

Teh vprašanj si sploh ne bi postavljali, če se ta stoletni svet ne bi bil res zrušil konec osemnajstega stoletja. Zapečatili so ga dogodki, ki jih imenujemo s skupnim imenovalcem francoska revolucija. Ta označuje množico dogodkov, v glavnem nenačrtovanih ali pa takih, ki so ušli iz rok njihovim začetnikom in sledili logiki nepredvidljivega.

Korenine dogodkov iz 1789 je treba iskati že v krizah, ki jih je doživljala francoska družba v 15. in 16. stoletju. To je v 17. stoletju nasilno povsem preoblikovalo absolutistično monarhijo, ustvarjeno od Richelieuja (1585-1642) naprej. Revolucionarnim dogodkom pa sta botrovali tudi znanstvena in filozofska revolucija 17. stoletja. Seveda pa revolucionarnih dogodkov ne moremo skrciti na omenjene procese, še manj na uresničevanje zamisli, ki naj bi jo imelo in izpeljalo ali meščanstvo ali frasoni ali zgodovina, usmerjena v komunizem. »Skratka, izvori francoske revolucije so preprosti le za preproste duhove.«⁶

V 19. stoletju je *teokratska ideologija* razširila med katoličani prepričanje, da so revolucijo pripravili brezbožni in protikatoliški krogi. Njihov cilj naj bi bil uničenje katoliške Cerkve. Približno v istem času pa je *antiklerikalni radikalizem* uveljavil nasprotno mnenje, da je bila katoliška Cerkev reakcionarna, protirevolucionarna in da je hotela izničiti vse dosežke revolucije. Bolj ko se je revolucija

umikala v preteklost, bolj sta jo obe strani mitizirali, prva v slabem, druga v dobrem, bolj se je zaostroval ideološki boj med laiki in katoličani. Da ne bi poenostavljali še mi in ostali v črno beli tehniki, si moramo oživiti spomin in se na kratko spomniti pomembnejših dogodkov in dejanj, v katerih se je izkristaliziralo stališče katoličanov do sprememb v teku.

3. Od ukinitve fevdalnega sistema do spora s Cerkvijo

Brez pretiravanja lahko rečemo, da so poletno revolucijo 1789 izpeljali katoličani: »poslanci, laiki in kleriki, so bili katoličani ali katoliško vzgojeni«⁷. Poslanci državnih stanov so se zbrali na kraljevo zahtevo, da bi ozdravili finančni položaj kraljestva. »Toda po vrsti dogodkov, ki so jim 'izvoljenci' (kleriki in laiki) takoj pripisali zgodovinski pomen, so zapleti in razpleti v maju in juniju 1789 postali revolucija, revolucija pisano z veliko.«⁸ Vendar ni prav nič gotovo, da bi bila ta »skupščinska revolucija« uspela, če ne bi bilo nepredvidenih dogodkov julija in avgusta.

Dne 12. julija so se dvignili Parižani v strahu, da je kraljeva vojska obkolila Pariz in da ga namerava napasti. Dva dni kasneje je padla Bastilja. Pariškemu zgledu sledijo še druga mesta. V istem času je na podeželju zavladal povsem iracionalen in imaginaren »veliki strah« pred »razbojniki« in »plemiško zaroto«⁹ in povzročil kmečko vstajo. S kmeti nista računala ne plemstvo ne meščanstvo. Dogodki torej kažejo, da pravzaprav ne gre za eno samo revolucijo, marveč za »trk treh samostojnih in sočasnih revolucij, ki je pospešil koledar razsvetljenega reformizma«¹⁰.

Nobena revolucija ni bila pripravljena vnaprej, ampak so jim botrovali različni dejavniki: zahteve plemstva po ukinitvi absolutizma, neenakomerna razporeditev davkov, brezposelnost, gospodarska kriza, slaba letina, lakota... Od treh revolucij je imela le prva jasno politično zavest in določeno predstavo o tem, kakšna naj bi bila družba. Hotela je le zamenjati absolutistično monarhijo s parlamentarno. »Drugi dve mešata preteklost in prihodnost, nostalgije in futurizme. Ker so ju sprožile bolj okoliščine kot pa filozofija, si sposojajo tako pri starem milenarizmu revnih kot pri idejah svojega časa. Predvsem razodevata novo razsežnost krize, ki pretresa Stari režim, in kot drugo plat sistema: ljudsko neučakanost in nasilje.«¹¹

»Pomembno je opozoriti, da uničenje absolutistične monarhije, ki se je zgodilo v manj kakor treh mesecih in so ga slovesno proslavili in potrdili z *Deklaracijo o pravicah človeka in državljana*, ni povzročilo nobenega spora s Cerkvijo.«¹² Osnutek za Deklaracijo je pripravila komisija, ki ji je predsedoval bordojski nadškof Champion de Cicé in so jo po dolgi debati in dopolnilih sprejeli 26. avgusta 1789. Večina katoličanov je Deklaracijo, za katero je glasovala tudi duhovščina, dobro sprejela. Pokazala se je namreč potreba po novi politični in družbeni preureditvi, potem ko sta se zrušili absolutistična monarhija in hierarhična družba. Pravice so priznane in razglašene »v navzočnosti in pod zaščito najvišjega Bitja«, ki v tedanjem jeziku označuje krščanskega Boga¹³, in se opirajo na naravno pravo, kar je seveda sprejemljivo za katoličane. Pri členih 10 in 11 o svobodi kulta in tiska, ki sta kasneje jabolko spora, opozarjajo na njuno ozkost in omejenost le protestanti in zagovorniki večje svobode.

Prav tako ni skalila dobrih odnosov med Cerkvijo in državo nacionalizacija cerkvenega premoženja, ki jo je skupščina ukazala 2. novembra, da bi odplačala dolgove starega režima. Pobudo za nacionalizacijo je dal škof Talleyrand in svoje stališče podprl z besedami: »Duhovščina ni lastnik, kakor so drugi, ker ni dano

premoženje, ki ga uživa in s katerim ne more razpolagati, v korist osebam, ampak v pomoč službi.«¹⁴ Že 13. aprila 1790 je država ustanovila sklad za vzdrževanje katoliškega kulta, ki je večini duhovščine omogočil višji standard kot prej.

Toda Cerkev ni bila le duhovščina, marveč se je dojemala kot mistično telo, ki je eno in hkratno s civilno družbo. V tej perspektivi pa se začenja počasi odpirati prepad med Cerkvijo in novo državo na dveh področjih: toleranca in vmešavanje svetnih oblasti v duhovne zadeve.

Deklaracija o pravicah se je modro izognila problemom kot je svoboda kultov in vesti, da ne bi vznemirila Cerkve. Toda ko je razglasila, da ne sme biti nihče »vznemirjan zaradi svojega prepričanja, tudi verskega ne.« (§ 10), je odprla vrata toleranci. Temu se ni nihče uprl. Šele ko je skupščina priznala polnopravnost protestantom in Judom, je zbudila zaskrbljenost v cerkvenih krogih, da bo toleranca vodila v laicizacijo kraljestva.

Veliko bolj pogubna in škodljiva kakor toleranca pa je bila pretenzija skupščine, da suvereno odloča v stvareh, ki so duhovne in svetne obenem. Čeprav so opravili s starim režimom, so poslanci nadaljevali z njegovim cezaropapizmom, ki je v Franciji začinjen še s cerkvenim galikanizmom.¹⁵ To pretenzijo so nemalokrat oholo izrazili: »Nedvomno imamo moč, da spremenimo religijo, vendar tega ne bomo storili!«¹⁶, je vzkliknil Camus, sicer velik zagovornik Cerkve. V dejanjih se je to kmalu pokazalo: najprej z odlogom redovniških večnih zaobljub, nato pa s prepovedjo redov s slovesnimi zaobljubami razen tistih, ki so delovali v socialni in šolstvu (13. februarja 1790). Tako sta se spopadli dve pojmovanji: prvo je utemeljeno na družbeni koristi, drugo pa na prvenstvu večnih mističnih vezi.

Dne 12. julija 1790 je šla skupščina še dalje. Razglasila je namreč *Kleriško civilno ustavo*, s katero je hotela uskladiti kulturno dejavnost z javnimi službami. Škofije je skrčila s 130 na 83. Določeno je bilo, da bodo škofove in duhovnike volili kot vse druge državne uslužbence, a bodo morali priseči zvestobo ustavi. Duhovnega poslanstva ne bo več podeljeval papež, marveč metropolit ali kak drug škof.

Reforma bi bila za Cerkev sprejemljiva, saj je podobno izpeljal tudi Jožef II. v svojih deželah. Večina škofov jo je sicer odklanjala, a duhovščina je bila pripravljena, da jo sprejme. Cerkev je končno postavljala le en sam pogoj: take reforme ne more izpeljati država enostransko, marveč jo mora potrditi kakšna duhovna avtoriteta. Škofje so zahtevali koncil, a ga skupščina ni dovolila, saj bi s tem priznala, da ni zadnja in vrhovna avtoriteta v vsem, tudi v verskih zadevah, bržčas pa se je tudi zavedala, da je francoska Cerkev kljub galikanski miselnosti še preveč navezana na Rim, da bi sprejela tako pomembne odločitve brez njegove odobritve.

Skupščina je svoje neizprosno stališče opravičevala z namero, da bo obnovila prvo Cerkev, kjer so imeli kristjani vse skupno in so bili vsi enaki. Po drugi strani pa je trdila, da se njena reforma tiče le upravnih in disciplinskih vprašanj, ne pa strogo verskih. Religijo je pojmovala v okviru Rousseaujeve civilne religije, ki je hkratna z družbo. Znano je, kako je Rousseau očital Cerkvi, da je »odtegnila srca vernih od politike«, ker razlikuje med svetnim in duhovnim. Zaradi takih iztočnic skupščini ni zadostovala politična lojalnost duhovščine, ampak je zahtevala, da se ji podredi tudi v cerkveno-upravnih zadevah. Še avgusta 1792, ko je skupščina prepovedala preostale redove in procesije ter zaplenila vse zvonove, so nekateri previdni politiki, npr. Robespierre, svarili pred razkolom med skupščino in ljudstvom. Desmoulins je takrat ironično zabrusil Manuelu, ki je podpihoval sovraštvo do katolištva: »Dragi moj Manuel, kralji so zreli, ljubi Bog pa še ne!«¹⁷ Kljub politični previdnosti in modrosti nekaterih, so dogodki sledili logiki nasilja in izključevanja.

4. Cerkev porinjena v opozicijo¹⁸

Devet mesecev po sprejetju *Kleriške civilne ustave* jo je Pij VI. obsodil z brevoma *Quod Aliquantum in Charitas*. V teh mesecih je bilo več poskusov, da bi omili stališče skupščine, ki se je obnašala nadvse suvereno in povsem enostransko ter pretrgala dvestoletne konkordatske odnose z Rimom. Škofje so v pismih papežu in v *Predstavitvi načel* (30. oktobra 1790) nakazovali možne izhode. Toda vse zaman, skupščina sploh ni hotela slišati za papeževe pravice.

Škofje so bili lojalni v profanih stvareh in naklonjeni novi oblasti. Kar dve tretjini škofov sta prisegli na politično ustavo 4. februarja 1790. Poslanci nimajo torej duhovščini ničesar očitati. **Edina napaka, ki jo je storila po prepričanju poslanec, je ta, da je zrelativizirala politiko in politično pripadnost.** To so škofje trpko ugotavljali v pismu papežu maja 1791: »Mogoče je razširiti ali omejiti politično enakost glede na različne oblike oblasti. In mi smo bili prepričani, da so naša mnenja svobodna tako kot mnenja vseh državljanov, v bolj ali manj obsežnih vprašanih, za katera je sam Bog oznanil, da so prepuščena človeški razpravi. (...) Mi v moči naše službe nimamo pravice, da bi razpravljali o pravicah, oblikah in razlikah oblasti.«¹⁹

Ali je za prekinitev odnosov z oblastjo kriv papež Pij VI., ki ga predstavljajo kot reakcionarja? Stvari niso tako črno-bele! V *Quod Aliquantum* pravi škofom: »Navzlic vsemu moramo opozoriti, da ni naš namen, ko tu govorimo o dolžni pokorščini legitimni oblasti, da bi napadali nove civilne zakone, ki jih je lahko odobril kralj, ker se pač nanašajo le na časno vladanje, ki mu je naloženo. Ko opozarjamo na ta načela, niti najmanj ne nameravamo povzročiti, da bi vzpostavili stari francoski režim. Misliti kaj takega bi bilo le obnavljanje klevetanja, ki so ga doslej širili le zato, da bi napravili religijo odvratno. Vi in jaz ne iščemo, ne delamo drugega, kakor da bi ohranili nedotaknjene svete pravice Cerkve in apostolskega sedeža.«

Papež je v svojih pismih večkrat omenil, da je reagiral šele po devetih mesecih, ker preprosto ni imel sogovornika. Skupščina ga je ignorirala, škofje so bili brez moči. Njegov edini sogovornik je bil, vsaj teoretično, kralj. Dne 10. julija 1790 ga je opozoril naj »ne misli, da ima zgolj civilno in politično telo pravico spreminjati nauk in vesoljno disciplino Cerkve.« Ko je kralj, ki je bil ujetnik skupščine, potrdil *Kleriško civilno ustavo*, je papež vzel na znanje njegovo izjavo, da želi »umreti v katoliški Cerkvi.« Papež vse do konca ni storil ničesar, kar bi bilo lahko oviralo spravo ali sprožilo državljansko vojno. Tudi ni hotel še bolj izpostaviti »večjim nevarnostim duhovniško dostojanstvo« s prenačljeno javno izjavo. V pismu kralju (22. septembra 1790) piše: »Ali je smel Petrov naslednik izreči doktrinalno sodbo po zrelem premisleku, ne da bi se bil predhodno prepričal, da bo ubogljivost črede lahko podprla pastirjev glas?«

Pij VI. je podkrepil svojo obsodbo *Kleriške civilne ustave* z zgodovinskimi primeri, med katerimi je najbolj zanimiv primer canterburyskega nadškofa Tomaža Becketa. Ta je najprej privolil na klarendonsko ustavo, ki jo je Henrik II. 1164. vsilil Cerkvi. »Ta princ je napravil *kleriško civilno ustavo*, ki je podobna tej, ki jo je napravila narodna skupščina.(...) Kakor on je tudi narodna skupščina uzakoniła odločitve, s katerimi si pripisuje duhovno oblast; kakor on je prisilila vse, da so prisegli, predvsem škofove in druge klerike, in sedaj so škofje primorani, da ji prisegajo, kot so svoj čas papežu. (...) Končno so francoski škofje enako kot angleški predlagali tej skupščini takšno prisego, v kateri so razlikovali pravice svetne oblasti od pravic duhovne avtoritete. Javno so izjavili, da se podrejšo temu,

kar je zgolj civilno, in da ne zavračajo ničesar drugega kakor to, za kar skupščina ni kompetentna.«

Papež je tako postavil Kleriško civilno ustavo v zgodovino odnosov med državo in Cerkvijo. »To številno sklicevanje na večstoletno preteklost bi moralo že samo po sebi zadostovati, da bi prav ovrednotili trditve, po katerih naj bi sveti sedež, zaradi svojega konzervativizma, v tem trenutku zavrnil 'modernost' kot tako, v njeni zgodovinski izvornosti.«²⁰.

5. Iz preganjanja vstane prerojena Cerkev

Ni dovolj prostora, da bi omenjal še leta terorja in načrtnega razkristjanjevanja, preganjanja, mučenja in pobijanja katoličanov, v katerih pa Cerkev ni propadla, marveč se je korenito prečistila in so se njeni člani, laiki in kleriki, po več stoletjih odtujenosti zopet povezali.

Ena najpomembnejših posledic revolucionarnih dogajanj za Cerkev je gotovo ta, da so katoličani *na novo ovrednotili vest in pravico do verske svobode*. To, kar je prej hierarhija odrekala drugim, je sedaj zahtevala zase! Od Kleriške civilne ustave dalje so škofje branili svoja stališča s pravico do svobodne vesti in verske svobode: »Kadar bi zmota kakšnega trenutka speljala civilno oblast iz njenih meja, tedaj ne bi mogla utemeljevati zaupanja vernih in pokorščine škofov; vzpostavila bi druge zakone, drugo disciplino, drugo vladanje, ki ga Cerkev ne pozna.« Če daje skupščina popolno svobodo protestantom, potem »ne more izvajati proti služabnikom katoliške vere oblast, ki si je ne privoščiti v odnosu do tujih religij«, so še zapisali francoski škofje v Predstavitvi načel. S to argumentacijo so škofje nad vse moderni in v skladu z Deklaracijo o pravicah človeka in državljana, ki jo je razglasila ista skupščina, ki se do njih obnaša absolutistično, ne meneč se za svobodo vesti in vere.

Skupščina ni pričakovala, da bo tako veliko klera odklonilo prisego, še zlasti zato ne, ker je bil kler vzgojen v galikanski tradiciji. Kleriška civilna ustava ni bila nikakršna nuja in revolucija bi bila ohranila svoja glavna načela tudi brez nje, pa tudi izglasovali so jo s 485 glasovi za in 400 proti. Škof Talleyrand, eden njenih pobudnikov, je o njej rekel, da je slabša kakor zločin, ker je politična napaka. Toda ko je bila napaka storjena, so bili poslanci pred izbiro tiranske logike: »Ali preklicati Odlok o civilni ustavi ali sprožiti preganjanje. Skupščina je bila preveč ponosna, preveč prepričana o svoji moči, in tudi preveč strastna, da bi se bila lahko umaknila.«²¹

Druga posledica spora med Cerkvijo in revolucijo je *jasno razlikovanje med vero in politično ureditvijo*. Dolga stoletja so oboje enačili, sedaj pa, ko je vera znova postala zadeva vesti in svobodne odločitve, se je pokazalo, da se ne more ujemati z nobenim političnim sistemom: ne monarhičnim, ne republikanskim. Ker se Cerkev ni mogla več zanašati na pomoč svetnih oblasti pri širjenju, utrjevanju in ohranjanju vere, je morala na novo organizirati svojo pastoralo, ki je odtlej naprej slonela na misijonskem oznanjevanju.

Nepričakovana posledica spopada, ki se je stopnjeval od Kleriške civilne ustave dalje, je vse *večja povezanost galikanske Cerkve z Rimom in rastoč moralni vpliv papeštva*. Revolucija, ki je hotela še tesneje povezati religijo z državo in si jo celo povsem podrediti, je dosegla ravno nasprotno. Papež je postal porok za svobodo galikanske Cerkve, ki je bila žrtev političnega galikanstva. Taine je očital revolucionarjem: »Ves kler ste porinili k Rimu; povezuujete ga s papežem, od katerega ste ga hoteli ločiti; odvzeli ste mu nacionalni značaj, ki ste mu ga hoteli vsiliti.

Bil je francoski, napravili ste ga ultramontanskega.«²² Galikanska obzorja so se razširila še zlasti, ko so druge katoliške dežele sprejele francoske škofo in trideset tisoč duhovnikov.

Ugled papeštva je med francoskimi katoličani močno porastel, še zlasti potem, ko je Napoleon zbrisal z zemljevida papeško državo, bolnega osemdesetletnega Pija VI. pa odpeljal v izgnanstvo, kjer je po letu in pol umrl (29. avgusta 1799 v Valenceu). Ko je na smrt bolan zaprosil, naj mu dovolijo umreti v Rimu, je general Haller 'obzirno' odvrnil: »Umreti je mogoče kjerkoli!«²³ Revolucija je mislila, da je s tem, ko je pustila umreti papeža v izgnanstvu, opravila s papeštvom, kakor je ukinila monarhijo, ko je obglavila kralja. Toda Napoleon je bil drugačnega mnenja, ker se je zavedal pomembnosti religije za družbeno življenje. »Ljudem, ki ne verujejo v Boga, ne vladaš, ampak jih streljaš,«²⁴ je rekel. Da bi uspešno vladal v Republiki, je potreboval pomoč klera, tega pa je lahko znova zedinil le papež. In res, že v naslednjem letu po smrti »šestega od Pijev in zadnjega od papežev«²⁵, je Petrov tron zasedel Pij VII., človek velikih obzorij, odprt za moderne ideje. Od triindvajsetih let vladanja jih je pet preživel v Napoleonovem ujetništvu. Bil je velik človek v hudih časih, ki je s svojo modrostjo, dejanji in dostojanstvenim trpljenjem visoko dvignil ugled in moralno moč papeštva.

Še četrta pomembna posledica za versko življenje pa je *duhovna in misijonska obnova*. Na mesto izgnanih duhovnikov in razpuščenih redov so prišli laiki, ki so nadaljevali socialno in vzgojno delo ter vodili župnijsko življenje. Mnogi so tvegali glavo, ker so pomagali duhovnikom, ki so živeli in delovali v ilegali. Razlike med duhovščino in laiki so se zabrisale, zavest soodgovornosti vseh katoličanov za usodo Cerkve je bila izredno živa. Nemalo katoličanov je bilo umorjenih zaradi vere, to pa ni drugih spravilo v malodušje, marveč jih je zgled mučencev opogumil in spodbudil, da so se še bolj angažirali. Od številnih mučencev jih je Cerkev doslej razglasila 374, 500 primerov pa je še v procesu. Med mučenkami je tudi šestnajst karmeličank iz Compiègna, ki jih je ovekovečil Georges Bernanos v delu *Dialog karmeličank*.

II. OD PROTIREVOLUCIJE DO PRIZNANJA NJENIH NAČEL

I. Protirevolucionarna Cerkev

Dogodki so se tako razvijali, da se je prepad med revolucijo in Cerkvijo lahko samo še poglobljal. Pij VI., ki mu »je bila odvrtna že misel na revolucijo«²⁶, je pri konzistoriju 17. junija 1793 omenil usmrtitev Ludvika XVI. in obsodil nov politični režim: »Ta javna moč, dana ljudstvu, ki se ne ravna ne po razumu ne po svetu, se ne oblikuje v nobeni točki po pravih idejah, vrednoti malo kaj z resnico, veliko pa ocenjuje z mnenjem; to ljudstvo, ki je vedno nestanovitno, ki ga je mogoče zlahka prevarati in spraviti v vsa pretiravanja, nehvaleženo, arogantno, kruto; ki se veseli v klanju in prelivanju krvi...« Taka predstava o revoluciji, ki se je sčasoma zakoreninila med katoličani, jih je pripeljala v okrilje protirevolucije. Tako je protirevolucija postala prevladujoča oblika katoliškega političnega razmišljanja.

To politično-religijsko gibanje se je pojavilo že pred revolucijo in je v neposrednem nasprotju z razsvetljenstvom. Z revolucijo se je le razširilo, katoličani pa so ga številčno močno okrepili ter postali njegovi privrženci in glasniki. Joseph de Maistre, eden njegovih glavnih predstavnikov, je zapisal: »Vzpostavitev monarhije, ki jo imenujejo protirevolucija, ne bo nikakršna nasprotna revolucija, ampak

nasprotje revolucije.«²⁸ Gibanje je odločno zavračalo načela iz 1789 in še zlasti kritiziralo svet, ki je zgrajen na človekovih pravicah.

V tem kontekstu je treba razumeti papeški nauk v 19. stoletju. »Revolucija ni v njem nikoli nič drugega kakor odbojni pol, ki se mu pridružijo kot protivrednote: modernost, demokracija, liberalizem, človekove pravice, svoboda vesti, itd.«²⁹ Tudi papeži, ki so sledili modernemu in preudarnemu Piju VII., še zdaleč niso dosegali svojega predhodnika, ki je papeštvo rešil in mu dal novih moči v tako usodnih časih.

Razumljivo je, da so v dobi restavracije iskali Pijevega naslednika med najbolj reakcionarnimi kardinali. Leon XII. (1823-29), ki so ga izvolili pod avstrijskim pritiskom, je presegel pričakovanja. Prepovedal je prevajanje Svetega pisma v domače jezike, »ker bi bil s tem samo še človeški evangelij, ali še slabše, hudičev evangelij«. Oživil je inkvizicijo in začel preganjati heretike, ki so jih ovaduhli odkrivali povsod. Pij VII. je uvedel cepljenje proti kozam, Leon XII. pa je prepovedal »to hudičevo novotarijo, ki nasprotuje naravnim zakonom« in ni spremenil svoje odločitve, čeprav je začela bolezen na novo razsajati. Nasledil ga je Pij VIII. (1829—30), ki je hotel nadaljevati delo svojega imenjaka. Bil je odprt mož in takoj ustavil divjanje policije po papeški državi. Žal je umrl po dvajsetih mesecih vladanja.

Bartolomeo Alberto Cappellari, ki je 1799 zapisal: »Lažje bi bilo ugasniti sonce kot pa uničiti papeštvo,« je postal z Metternichovo pomočjo Gregor XVI. (1831—46). Politično je bil sila omejen, njegovi svetovalci pa so njegov reakcionarni žar še podpihovali. Tako je v okrožnici Mirari vos (avgusta 1832) obsodil brezbržnost, svobodo vesti (absurdni, sleparski nauk in še bolje rečeno: norost), svobodo misli in besede (pogubna zmota, ki vodi v propad najbolj cvetoče države), prizadevanje za reforme in med njimi svobodo tiska (tako škodljiva, da je ni mogoče dovolj sovražiti) in končno tudi ločitev Cerkve od države. Medtem ko je obsojal vse povprek, pa je bil položaj v njegovi državi tako kaotičen, da je bilo slabše samo še v Turčiji. Že ob izvolitvi so mu dobroamerne države s posebnim memorandumom svetovale, naj uresniči nekaj najnujnejših reform, on pa je raje poklical avstrijske čete, da so zatrle vstajo.

Bolj obetaven je bil njegov naslednik Pij IX. Nekoč mu je celo ušel kardinalski klobuk, ker ga je Gregor XVI. imel za liberalca. Tedaj je izjavil: »Pri Mastajjevih so še mačke liberalne.' To je gotovo veljalo za mačke, ne pa za Giovannija Mastai Ferrettija.«³⁰ Tudi on je reševal svojo državo s tujimi četami in ta je postala že tretjič v 19. stoletju policijska država. Tudi njegova teorija se ni bistveno razlikovala od prakse, kar je razvidno iz njegove okrožnice Quanta Cura in spiska — Syllabus — (8. decembra 1864), kjer našteva osemdeset obsojenih trditev. Nazadnje je obsojena trditev, da »se rimski papež lahko in mora spraviti ter pogoditi z napredkom, liberalizmom in moderno civilizacijo.« Prva in osnovna težava je 10. člen Deklaracije o pravicah človeka in državljana: »Nihče ne sme biti vznemirjan zaradi svojega prepričanja, tudi verskega ne, pod pogojem, da njegovo izražanje ne moti javnega reda, ki ga določa zakon.«

Gotovo bi se bilo katolištvo vse drugače opredeljevalo do revolucije in ne bi bilo tako zlahka zaplulo v protirevolucionarni pristan, če bi bili nasledniki Pija VII. imeli manj opravka z obrambo papeške države in manj neposrednih političnih in ozemeljskih interesov. Reševanje nerešljivega pa je onemogočilo potreben odmik od dnevne politike, neprizadeto in kritično presojanje nove miselnosti ter trezno vrednotenje novih vrednot in novih oblik družbenega življenja. Sicer so se v katoliškem taboru vedno našli ljudje, kot npr. Lamennais, Lacordaire, Monta-

lembert, ki so poskušali spraviti Cerkev in revolucijo. Lacordaire je deset let pred Syllabusom izjavil, da »je revolucija zagovarjala nekaj idej, ki so same po sebi krščanske in so se, kljub zločinom in napakam, splošno razširile po Evropi.«³¹ Toda katoliški liberalci so bili v 19. stoletju vedno znova obsojeni ter so se morali podrediti cerkvenim oblastem in njihovemu dojetanju revolucije.

2. Od avtoritarnosti k demokraciji

Zgodovinarji še niso raziskali in uspešno razložili, kaj vse je vplivalo na katoliško Cerkev, da se je v našem stoletju pridružila prej obsojani manjšini liberalnih katoličanov in sprejela njihov pogled na revolucijo. Eden od pomembnih zgodovinskih dejavnikov za ta obrat je gotovo propad papeške države. S tem so bile namreč ustvarjene možnosti za dialog z moderno civilizacijo. Začel ga je Leon XIII. (1878-1903), naslednik Pija IX., za katerega vemo, da »je kuhal jezo na Italijo in ni hotel sprejeti njenih novih državnih pravil igre, kakor je kuhal jezo na sodoben svet od svojega Syllabusa naprej. Še huje je, da je v tako jezo potegnil vso Cerkev. Glavna zasluga Leona XIII. bo, da bo porival Cerkev v igro in jo spravil s svojim časom.«³²

K temu obratu so nedvomno veliko prispevali še drugi zgodovinski dogodki kot npr. pridružitve francoskih katoličanov republiki, uveljavljanje laičnih zakonov, ločitev Cerkve od države, totalitarizmi od nacizma do komunizma, druga svetovna vojna, angažiranje Cerkve v svetovnih socialnih problemih, zadnji koncil...

Ko poslušamo danes Janeza Pavla II., se zdijo Lacordairove besede preroške. Papež je rekel Parižanom junija 1980: »Česa vse niso storili sinovi in hčere vašega naroda za poznanje človeka, da bi ga izrazili prek formulacije njegovih neodtujljivih pravic! Znano je, kakšno mesto ima ideja svobode, enakosti in bratstva v vaši kulturi, v vaši zgodovini. V bistvu so to krščanske ideje. To pravim, čeprav se zavedam, da se tisti, ki so prvi formulirali ta ideal, niso nanašali na človekovo zavezo v večno mladostjo. Vendar so hoteli delovati človeku v prid.«³³

Skrivnost novega vrednotenja revolucije razodevata dva citata, ki sem ju postavil na čelo te razprave. Cerkev je namreč pod vplivom številnih zgodovinskih dejavnikov prišla do pozitivnega vrednotenja demokracije. To je bilo mogoče zato, ker je opustila teološko predstavo o človeku, ki je veljala v krščanski civilizaciji: »Človek sub peccato nima pravic, ker ga je odkupila samo milost; zato ima samo dolžnosti do Boga (...) Človekova emancipacija v imenu njegovih pravic, ki jih narekuje razum, je politični nesmisel, ker je teološka pošastnost (Duvoisin). Od tod je izpeljana človekova podrejenost božjemu redu, ki ga Cerkev varuje in razlaga. Cerkev v režimu krščanske civilizacije ne more trpeti, da bi človek mogel graditi kakšno prihodnost, drugače povedano, da bi imel kakšno zgodovinskost, ker je ta prihodnost za njim, v izvirnem grehu, zaradi katerega se bo moral odkupovati vse življenje sub gratia. To odkupovanje je v zvestem izpolnjevanju dolžnosti do Stvarnika, Suverenega zakonodajalca, ki pooblašča kot svoje namestnike papeže in kralje, ki so sprejeli sveto maziljenje.«³⁴ Dokler Cerkev ni prerasla hierarhičnega pojmovanja človeka in družbe, ni mogla sprejeti človekovih pravic, ki predpostavljajo človeka kot samostojen in razumski subjekt. Revolucionarno podobo o človeku je dopolnila Deklaracija iz leta 1948 z družbenimi in ekonomskimi pravicami, ki so posamezniku vrnile družbeno razsežnost. S tako podobo človeka pa se strinja tudi sodobna teologija, zato so sprejemljive tako človeške pravice kakor tudi demokracija.

S tega novega teološkega izhodišča pa je tudi leto 1789 po svojih načelih, ki so zapisana v *Deklaraciji o pravicah človeka in državljana*, nedvomno pozitivno, ker je usmerjeno k »odgovorni družbi«. Koncilska konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu uporablja podobne besede kakor narodna skupščina 1789.: »S človeško naravo se v polni meri sklada, da se najdejo take pravno-politične ureditve, ki omogočajo vsem državljanom vedno večjo in za vse državljane brez razlike enako možnost, da so stvarno, svobodno in dejavno udeleženi tako pri postavljanju pravnih temeljev državne skupnosti kakor tudi pri vodstvu države in pri določanju območja in ciljev raznih ustanov ter pri volitvi voditeljev.« (CS 75,1).

Prihodnji Pij VII. pa nas je s svojo mislijo: »Postanite popolni kristjani in boste dobri demokrati,« opozoril na vse preveč pozabljeno dejstvo, ki ga je J. Maritain izrazil v stavku: »Ne le da država, kjer vlada demokratičen duh, izvira iz evangeljskega navdiha, ampak bi brez njega sploh ne mogla obstati.«³⁵ Ne bi šli tako daleč kot Maritain, vendar je treba priznati, da je krščanstvo, zgodovinsko in idejno gledano, eden od utemeljiteljev in sestavin demokracije. Ali bi ta lahko obstala brez njega, je drugo vprašanje! Danes je za nas aktualno vprašanje, kako se naj vključujemo v demokratično dogajanje ob celovitem upoštevanju sogovornikov, ne da bi se hkrati odrekli sebi.

3. Sodelovanje v demokraciji

Znano je³⁶, da demokracija ne pozna temelja, da je v njej osrednje mesto prazno in prav to omogoča in pospešuje vitalnost družbenih odnosov. Ta nedolocenost osvobaja družbo pred nostalgijo po Enem, ki je značilna za totalitarizme, kjer je vse odvisno od *ene* volje (partija, sekretar centralnega komiteja), obenem pa nas obvezuje, da upoštevamo kompleksnost družbenega življenja in njegovih nosilcev. Demokracija obstaja zaradi te bistvene odprtosti, zaradi katere ne more nihče trditi, da je zasedel mesto resničnosti, ampak so vsi in vsak povabljeni, da iščejo v organiziranih razpravah, kaj bi bilo treba storiti. Družbene razdeljenosti in različnosti ni mogoče premostiti in izničiti, zato tudi ni mogoče družbe popolnoma, total(itar)no obvladati. To pa tudi pomeni, da morajo vse družbene skupnosti po svoje sodelovati v vzpostavljanju družbenih vezi, ki jih brez določenega vzpostavljanja preprosto ni.

V tej perspektivi pa se je treba osvoboditi podobe Boga, ki je dvakratno odbijajoča: prvič zato, ker ga predstavlja kot absolutni in nespremenljivi temelj, drugič, ker dela iz njega nekaj človeku potrebnega in koristnega. Tak Bog je mišljen glede na nas, ne pa glede nanj. Je vezni material zgradbe in ji daje trdnost. Ali ni nevarno, da s tem pojmovanjem pospešujemo ateizem, saj ljudje prej ali slej ugotovijo, da družba pridobiva vitalnost, če je brez trdnega temelja? Ali pa je mogoče v tem Bogu, ki je potreben za trdnost sveta, prepoznati Jezusovega Boga?

Svetopisemsko izročilo nas namreč uvaja v povsem drugačen odnos do Boga, kakor pa ga vzpostavljamo s potrebnim in koristnim temeljem družbenega življenja, ki pa je, priznajmo, ovira za demokratično razpravljanje. Sveto pismo ne govori o Bogu kot nosilnem tramu celotne zgradbe, marveč je človek tisti, ki najde srečo in polnost, kadar ga prepozna za to, kar je in kakršen je. Bog je predstavljen z izrazi pozornosti, ljudomilosti, dobrotljivosti, zastonjskosti, brezrazložnega darovanja... Ne uporablja se za utrjevanje vesolja in zgodovine, ampak prav nasprotno: vesolje in zgodovina najdeta smisel, kadar ga opevata. Človek je ustvarjen, da bi častil in slavil Boga, ne pa da ga podreja sebi, svojim željam in potrebam ter se z njim okorišča. Bog je vreden spoštovanja po tem, kar je, in za to, kar je!

To pa seveda ne pomeni, da izganja božja zastonjska logika Boga iz našega življenja; nasprotno, primerna je v svetni družbi, ki priznava različnost. Ker Bog zastonjskosti ni ne vez ne temelj, omogoča ljudem razpravljanje, — to pa je družbena vez in njen temelj. Vstop v zastonjskost rešuje človeka v koristniškem svetu, ki ga vzpostavlja ples znamenj. Zadnja beseda vsega ni zamenljivost, smrtonosna enoličnost, kjer je vse eno, zamenljivo in ni ničesar nenadomestljivega. Prva in zadnja beseda je v presenetljivem odkritju, da je Drugi, kar je, da ga lahko spoznamo v njegovi lepoti in dobroti, ki je onstran vsakršnega mešetarjenja in dobičkarstva. Vstop v religijski svet zastonjskosti ne prinaša nobenih količinskih koristi, toda vse odreši, daje novo kakovost, lepoto in mobilizira naše moči, da delamo za priznanje različnosti, drugačnosti, kar tudi imenujemo spoštovanje, pravičnost, ljubezen.

Moderna družba se ne sklada ne z ideologijo ne z religijo, zato je negotova glede svojih ciljev in tudi sredstev, s katerimi naj cilje doseže. V stalnem razpravljanju išče svoje cilje, razpravlja o njihovem pomenu, jih poskuša udejanjiti in popravlja njihove učinke. Taka družba potrebuje vse nosilce smisla, ki so v njej, da bi v skupnem razpravljanju našli pota, ki so najprimernejša zanjo. V tem kontekstu ima svoje mesto in vlogo tudi Cerkev. Njeno vrednotenje človeške osebe, določeno pojmovanje odnosov med moškimi in žensko, ravnanje s starimi in bolnimi, pa nerojenimi lahko postavi pod vprašaj ustaljena načela prevladujoče individualistične in utilitaristične etike. Odkod državi npr. neomejene pravice v zvezi z življenjem in smrtjo (splav in evtanazija) ali z vzgojo in šolstvom...?

Kolikor se Cerkev vključuje v demokratično razpravljanje in govori v svojem imenu, ne da bi pri tem hotela diktirati svoja stališča kot edino sprejemljiva, postaja verodostojna sogovornica, pred katero si tudi nasprotniki ne bodo zatiskali ušes. Davek, ki ga mora plačevati demokratični družbi, da ji prisluhne in jo upošteva, je sestop s piedestala, s katerega bi »urbi et orbi« vsiljevala svojo resnico. Cerkev se danes ne more obnašati kot »mati in učiteljica« nedoraslega človeštva, ampak bo uspešna, če bo predlagala svoje moralno in antropološko sporočilo kot vir smisla za tistega, ki ga hoče sprejeti. »Če hočeš« je formula, ki je bolj pogosta v Jezusovih govorih, kot pa »moraš, če ne...«.

4. Krščanska svoboda in odgovornost

Nehote se nam po vsem tem, kar je bilo rečeno o demokraciji in človekovih pravicah, za katere se Cerkev odločno zavzema v svetu, vsiljuje vprašanje: kako je s tem v Cerkvi. Verniki namreč, ki so odgovorni za družbeno življenje in se v njem angažirajo, ostajajo nemalokrat brez besed in nemi v Cerkvi. Tam le poslušajo, kaj jim bo povedal duhovnik, ki predstavlja višjo hierarhijo in posreduje nauk, ki se oblikuje v višjih sferah. Prav tako se pomembne odločitve za življenje vse Cerkve sprejemajo v glavnem v vrhovih brez potrebnih razpravljanj in iskanj v vsem božjem ljudstvu. Hočeš nočeš, daje Cerkev velikokrat vtis absolutistične monarhije.

Videli smo, da je imel ta sistem med revolucijo svojo dobro plat, ker se je lahko preganjana Cerkev oprla na papeža. Obenem pa je prav tako očitno, da je Cerkev zaživela drugače, a nič manj evangeljsko, ko so se angažirali laiki, ker ni bilo duhovnikov. Nedvomno bo potrebno, da Cerkev integrira nekatera spoznanja o človeku tudi v lastno ureditev, kolikor je ta sad človeškega ustvarjanja, - da bi bila bolj verodostojna, kadar zahteva od drugih, naj spoštujejo človekove pravice. Še več, kako naj verniki laiki sodelujejo kot kristjani v demokratičnem razpravljanju, če se o ničemer niso poprej pomenili med sabo in zato niti ne poznajo

cerkvenega nauka o posameznih problemih? Nikakor ne mislimo uvajati demokracije v Cerkev, gre le zato, da bi v Cerkvi znova zaživele teološke in filozofske razprave, ki so ji bile nekoč v čast, a jih je prav v času po francoski revoluciji zatrla pretirana centralizacija ali pa neodločna in plašna »odgovornost«.

Če res drži, da smo vsi kristjani prejeli s krstom duhovniško, kraljevsko in pre-roško službo, bi morale obstajati tudi v Cerkvi strukture, kjer bi jih lahko uresni-čevali in tako izostrili svoj verski čut ter se kot katoličani uspešneje vključevali v družbeno razpravljanje o usodnih vprašanih sožitja in življenja.

Zdi se, da obstajajo določene strukture edinole za opravljanje duhovniške službe, saj verniki laiki lahko sodelujejo pri evharistiji z molitvijo in z »et cum spi-ritu tuo«. Kaj pa kraljevska služba? Kje in o čem lahko verniki laiki soodločajo? In preroška? Kje in kdaj je zaželen in morda upoštevan njihov svet ali celo poštena, dobronamerna in konstruktivna kritika? O vsem tem se sicer veliko govori tudi v uradnih dokumentih, toda dokler verniki laiki ne morejo institucionalizirati svojih pravic in soodgovornosti za vso Cerkev in njeno poslanstvo v določenih struktu-rah, bo vse ostajalo pri vedno znova ponovljenih besedah in spodbudah. Brez takih struktur je katoliška Cerkev izrazito elitistično-klerikalno urejena. Brez ustanov, kjer lahko pride do besede tudi v verni skupnosti vsak vernik laik, da bi tudi tako uresničeval svojo krščansko svobodo in odgovornost, ne bo Cerkev za-nimiva za sobobnega človeka. Ta ni nedojemljiv za duhovne vrednote, o tem do-volj zgovorno pričujejo vedno nova duhovna gibanja in sekte, vendar pa hoče biti njihov dejavni nosilec, ne pa predmet takšne ali drugačne indoktrinacije. Tega premika v miselnosti in teženju ljudi pa ne morejo zadovoljivo upoštevati cerk-vene strukture, ki so nastale v drugih časih, miselnosti in teženjih.

Krog je sklenjen. Sistem razpravljanja, iskanja, sodelovanja in odločanja v Cerkvi kaže na to, da še nismo »popolni kristjani, ker smo slabi demokrati« (t. j. sogovorniki, sopuslušalci, sodelavci ...), če parafraziramo (prihodnjega) Pija VII. Naš cilj danes ostaja torej »odgovorna Cerkev« navzven in navznoter, kajti ta dvojna usmerjenost je enako neločljiva kot sta neločljivi svoboda in odgovornost. Tudi če se nam ta cilj izmika, ne smemo odnehati, saj gre za verodostojnost evan-gelija in naše vere v sodobnem svetu, ki je tak, kakršen je, tudi po zaslugi tako »revolucionarne« trojice (svoboda, enakost, bratstvo), kakor Jezusovega evangeli-ja in njegove Cerkve.

Povzetek: Drago Ocvirk, Kristjani ter francoska revolucija takrat in danes

S francosko revolucijo je konec krščansko-fevdalnega sveta. Prispevek katoličanov v začetku revolucije leta 1789 in pri sestavljanju *Deklaracije o pravicah človeka in državlja-na* je nad vse pomemben. Ker pa si je Skupščina prilastila pravico do urejanja čisto verskih zadev, se je Cerkev vse bolj odmikala od revolucije, dokler ni postala njena žrtev in na-sprotnik. V tem stoletju je Cerkev počasi sprejela revolucionarna načela o enakosti, svo-bodi in bratstvu in je postala v spremenjenih družbenozgodovinskih okoliščinah eden od glavnih branilcev in pospeševalcev človekovih pravic v svetu.

Summary: Drago Ocvirk, Christians and the French Revolution Then and Today

The French Revolution implied the end of the Christian feudal world. The role of Catholics at its commencement in 1789 and their contribution to the formation of the *Declaration of the Rights of Man and Citizen* were considerable. Since the Assembly usurped the right of regulating religious matters, the Church progressively shifted away from the Revolution until it became its victim and opponent. During the present century, the Church adopted the revolutionary principles of Equality, Liberty and Fraternity. In the changed social and historical situation, it became one of the chief advocates and promoters of human rights in the world.

¹ Iz pridige na polnočnico leta 1797 kardinala Luigija Barnabe Chiaramontija, škofa v Imoli, kasneje papeža Pija VII. (1800—1823). Navaja J. Mathieu-Rosay, *Chronologie des papes*, Alleur, Marabout, 1988, 445.

² *Conférence des évêques de France, déclaration au sujet du bicentenaire de la Révolution française*, v: *La documentation catholique*, 1988, 1143.

³ V prvi Apologiji očita Justin (100-165) cesarju, da so ljudje obsojeni na smrt le zaradi krščanskega imena. »Ime ni ne dobro ne slabo: soditi je treba dejanja, ki so z njim povezana. (...) Gledano po pameti, ime ne more biti razlog za pohvalo ali grajo, če ni mogoče najti v dejanjih ničesar hvalevrednega ali zločinskega.« (I.,4). Poudarja, da so kristjani lojalni državljani, saj so »prvi pri plačevanju davkov in prispevkov (...) in to po Kristusovem naročilu. Mi častimo samo Boga, toda v vsem drugem pa vas radi ubogamo.« (I., 17). Prav zaradi svojega Boga so kristjani tujec v rimskem političnem sistemu. Justin se tega zaveda: »Ljudje nas razglašajo za ateiste. Da, gotovo, to priznavamo, smo ateisti teh samozvanih bogov, toda mi verujemo pravemu Bogu, očetu pravičnosti, modrosti in drugih kreposti, v katerem se ne mešata dobro in zlo. Z njim častimo (...) Sina, ki je prišel od njega (...) in preroškega Duha.« (I., 6).

⁴ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, VIII.

⁵ C. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 175.

⁶ F. Furet, D. Richet, prav tam, 9.

⁷ F. Furet, D. Richet, prav tam, 127.

⁸ Mgr. P. Eyt, *L'Eglise, La Révolution française et les révolutions*, v: *Communio*, XIV, 3-4, 1989, 115.

⁹ Prim. F. Lefebvre, *La grande peur de 1789, suivi de Les foules révolutionnaires*, Paris, Armand Collin, 1988, 272.

¹⁰ F. Furet, D. Richet, *La révolution française*, Paris, Fayard, 1973, 101.

¹¹ F. Furet, D. Richet, prav tam, 101.

¹² Y.-M. Hilaire, *Droits de l'homme, droits de la personne*, v: *Communio* XIV, 3-4, 1989, 143.

¹³ Deklaracija je razglašena »v navzočnosti in pod zaščito najvišjega Bitja«. Izraz najvišje Bitje ne pomeni nikakršnega deističnega boga, marveč je del krščanskega besednjaka v 17. in 18. stoletju. Deističen odtenek dobi šele pri Robespieru. Prim. J. Deprun, *A la fête de l'Être suprême: 'les noms divins' dans deux discours de Robespierre*, v: *Annales historiques de la Révolution française*, n. 2/1972; isti avtor, *De Descartes au romantisme*, Paris, 1987, 157-176.

¹⁴ Navaja F. Furet, D. Richet, prav tam, 131.

¹⁵ Fille aînée de l'Eglise - prvorojena hči Cerkve - je bila namreč ponosna na svojo precejšno neodvisnost od Rima in skrbno varovala galikanske posebne pravice pred rimskim centralizmom.

¹⁶ Navaja F. Furet, D. Richet, prav tam, 133.

¹⁷ F. Furet, D. Richet, prav tam, 170.

¹⁸ V prikazu cerkvene reakcije na Kleriško civilno ustavo se opiram na razpravo J. Chaunu, *La Constitution civile du Clergé*, v: *Communio*, n. XIV, 2-3, 1989, 34-46. Cerkevni dokumentov ne navajam posebej, ampak le avtorjeve izvirne misli. Ko je bila moja razprava že napisana, je izšel v *Etudes* 9 (1990) 249-292 članek *La Constitution Civile du Clergé*, kjer René Moulinas predstavlja miselnost poslanecev in jedro spora s Cerkvijo. Njegov prikaz dodatno osvetli totalitarno miselnost poslancev in razloge za njihovo nesposobnost, da bi bili zrelativizirali lastno politično moč.

¹⁹ Navaja J. Chaunu, *La Constitution civile du Clergé*, v: *Communio*, n. XIV, 2-3, 1989, 38.

²⁰ J. Chaunu, prav tam, 42.

²¹ Abbe Sicard, *L'ancien clergé de France: les évêques pendant la Révolution*, t.2, Paris, Lecoffre, 1899, 502.

²² H. Taine, *Les origines de la France contemporaine*, t.1, Paris, Robert Laffont, 1986, 439.

²³ Navaja J. Mathieu-Rosay, prav tam, 440.

²⁴ Navaja J. Mathieu-Rosay, prav tam, 444.

²⁵ Navaja J. Mathieu-Rosay, prav tam, 444.

²⁶ Mgr. P. Eyt, prav tam, 118.

²⁷ Navaja P. Pierrard, *Eglise et la Révolution, 1789-1889*, Paris, Nouvelle Cité, 1988, 84.1.

²⁸ Navaja M. Boffa v: *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, 665.

²⁹ Mgr. P. Eyt, prav tam, 118.

³⁰ Navaja J. Mathieu-Rosay, prav tam, 455.

³¹ Navaja P. Pierrard, *Eglise et la Révolution, 1789-1889*, Paris, Nouvelle Cité, 1988, 136.

³² J. Mathieu-Rosay, prav tam, 462.

³³ Jean-Paul II., *Homélie à la Messe de Bourget, 1er juin 1980*, v: *La documentation catholique*, 1980, 585.

³⁴ B. Plongeron, *L'Eglise et les Déclarations des droits de l'homme au dix-huitième siècle*, v: *Nouvelle revue théologique* 101 (1979) 372-373.

³⁵ Navaja Mgr. P. Eyt, prav tam, 122.

³⁶ 36 Prim. C. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981; *Essais sur la politique*, Paris, Seuil, 1986.

Anton Štrukelj

Poslanstvo redovnikov v spremenjenih razmerah in možnosti za vrnitev k prvotni karizmi ustanoviteljev*

Za začetek naj navedem odlomek iz preroka Ezekijela, saj slikovito označuje tudi naš današnji položaj in nakazuje novo upanje: »Roka Gospodova je prišla nadme. Gospod me je peljal ven ter me postavil sredi doline, ki je bila polna mrtvaških kosti. Vodil me je krog in krog mimo njih. In glej, bilo jih je silno veliko po dolini; bile so zelo suhe. Vprašal me je: 'Sin človekov, ali bodo te kosti oživele?' Odgovoril sem: 'Vsemogočni Gospod, ti veš.'

Tedaj mi je rekel: 'Prerokuj nad temi kostmi in jim reci: Suhe kosti, čujte Gospodovo besedo! Tako govori vsemogočni Gospod tem kostem: Glejte, pošljem duha, da oživite! Dam svojega duha v vas, da oživite in vas zopet naselim v vaši deželi. Tedaj spoznate, da sem jaz, Gospod, to rekel in izpolnil', govori Gospod« (Ezk 37, 1-5.14).

Ko je prerok Ezekijel prejel to besedo, je živel v izgnanstvu med svojimi rojaki, daleč proč od svoje domovine Izraela. Položaj se je zdel popolnoma brezizhoden. Nobenega upanja ni bilo, da bi se kaj spremenilo. Vse je zamrlo. Tako se je zdelo. V tem brezupnem položaju zasveti luč: Bog bo izlil svojega oživljajočega Duha in pobite kosti bodo spet zaživele.

Te spodbudne besede so sporočilo tudi za nas. To so besede za vso Cerkev, za vse ljudi in celotno stvarstvo. To so preroške besede, ki zgovorno osvetljujejo naš sedanji zgodovinski trenutek. Bog je obiskal svoje ljudstvo, »da razsvetli te, ki sede v temi in smrtni senci, da naravna naše noge na pot miru« (Lk 1, 79).

Letošnji redovniški dan je posvečen zelo živi tematiki: »Poslanstvo redovnikov v spremenjenih razmerah in možnosti za vrnitev k prvotni karizmi.« Med današnjim poslanstvom redovnikov in prvotno karizmo redovnih ustanoviteljev obstaja živa povezanost. To je povezanost med reko in njenim izvirom, ki trajno žubori. Svetniki so se povsem žrtvovali, pustili so se do kraja uporabiti in izrabiti v služenju tistim, »za katere je Gospod sam izrecno skrbel: za uboge, bolne, zapuščene, prizadete, razočarane in zablodele,« za vse, ki so bili potrebni kakršne koli pomoči. Da bi skrb za te ljudi tudi danes v Cerkvi ostala živa in da o tisti radikalnosti hoje za Kristusom, kakšno so prvotno uresničevali sveti ustanovitelji in ustanoviteljice, ne bi le pripovedovali, marveč jo vidno in konkretno živeli naprej, za to smo danes tukaj. K temu smo poklicani. To je vaše posebno poslanstvo.¹

1. Med krizo in upanjem

Danes pogosto navajajo dve ugotovitvi: redovi so v krizi, redovi so aktualnejši in času primernejši kakor kdajkoli prej. V smislu teh dveh nasprotujočih si trditev hočemo na kratko razmisliti o krizi in aktualnosti redovništva v našem času.

Glede krize redov je spregovorila sinoda nemških škofij v uvodnem delu svojega dokumenta o duhovnih skupnostih. »Redove kakor skoraj vse institucije v Cerkvi in družbi je zadela kriza, ki gre pri redovih često do dna njihovega obstoja. Mnogim se smisel njihove poklicanosti znotraj njihove skupnosti, vsaj takšne kakršno doživljajo sami, ne zdi več čisto jasen. Pomanjkanje ali popoln izostanek naraščaja, izstopi, postaranost in s tem preobremenitev sedanjega in mlajšega rodu so značilnosti trenutnega položaja. Tako podoba sedanjih redov ne deluje več privlačno. Samostani in redovniki sodijo za mnoge, tudi za prepričane kristjane, v poseben svet. Le nekateri se še zavedajo, kakšen pomen imajo ne le novejše skupnosti, ampak tudi redovi v trenutnem procesu preobrazbe Cerkve«in sveta.² Najhujša je kriza identitete, ki jo v globini določata pomanjkanje duhovnosti in molitve. To nas preseneča, saj vemo, da je zadnji cerkveni zbor tako izčrpno govoril o redovniškem življenju kakor le malokateri koncil poprej. Ista sinoda navaja nekatere razloge krize: Vzroki za to so mnogoplastni. Prepad med svojstvenim samostanskim svetom in sodobno družbo je postal prevelik. Ponekod še vedno težko prenašajo neizogibno napetost med karizmo in institucijo. Prenova redovniškega življenja, ki jo je naročil drugi vatikanski cerkveni zbor, ponekod še ni prinesla vidnejših sledov. Znatne negotovosti so nastale bodisi s prenatrago opustitvijo dragocenih izročil bodisi s krčevitim oklepanjem preživelega. Nove pobude in poskuse otežuje pomanjkanje jasno zastavljenih ciljev v skupnosti. Bojazen pred trajno vezanostjo in tudi dvom, ali življenje v samostanu pušča dovolj prostora za uresničenje osebnosti, mladim ljudem otežuje odločitev za takšen poklic.«³

Kljub navedenim težavam pa nikakor ni mogoče prezreti, kako si redovi zelo resno prizadevajo, da bi se prenovili v življenju in duhovnosti, ter si zastavili nove naloge v duhu evangelija in svojih ustanoviteljev. Mnogi iščejo ustrezne oblike svojega apostolskega delovanja. Redovniki se zavestneje posvečajo poglobljeni molitvi in skupnemu življenju. Priznanje gre številnim redovnikom in redovnicam, ki so v vseh teh letih, ne glede na uspeh ali zavračanje in celo preganjanje, velikodušno in zvesto vztrajali v svojem poklicu. Morda bodo prav te žrtve in molitve ostarelih vir nove rodovitnosti. Zaupati je treba v božje delovanje. Sveti Duh deluje tudi danes, in sicer morda prav v tistih skupnostih, ki so šle skoz hude viharje. »Čas je poln stisk. A vendar ni Kristus še nikoli hodil mogočneje skoz zemeljski čas,« je zatrdil kardinal J. H. Newman. Prav danes, ko se dozdeva, da je Kristusova stvar in tudi hoja za Kristusom v smrtnem boju, je prihod Svetega Duha razločnejše občuten in služenje bratom dragocenejše, privlačnejše in lepše kakor kdajkoli. »Težave, velike težave so vedno bile; ne smemo misliti, da so le v našem času. Toda v velikih krizah Cerkve so bili ravno redovi tisti, ki so odločilno prispevali k prenovi.« Te besede navaja kardinal Avguštin Mayer, ki ima kot bivši tajnik kongregacije za redovništvo in svetne institute nedvomno širok pregled nad današnjim stanjem v Cerkvi in svetu.⁴

Bolj kakor vsi pojavi krize je danes na mestu beseda upanja in zaupanja. V tej pozitivni naravnosti naj bosta vsaj v glavnih potezah nakazana utemeljitev in pomembnost redovništva. Balthasar pravi, da ima redovništvo za najpomembnejšo postavko v današnji Cerkvi. A ne samo redove, temveč sploh življenje po

evangeljskih svetih. »Polnost subjektivne hoje za Kristusom je v evangeljskih svetih.«Vsaka pristna reforma Cerkve in prvotnega duha evangelija izhaja vedno iz Jezusovih svetov. »Življenje evangeljskih svetov bo ostalo čuvar neokrnjenosti in celovitosti evangelija vse do konca sveta. Cerkev bo v vsaki dobi tako živa, kakor bodo v njej živi aktivni in kontemplativni redovi. Kajti Kristusov svet in svetost sta v najbolj notranjem odnosu.«⁵

Kristus ni le najvišji vzor življenja po evangeljskih svetih, ampak je to življenje samo. Kar svetuje svojim učencem, izvršuje najprej sam. Njegovo bitje je večna zaobljuba Očetu, tako da postaja v občestvu Svetega Duha Očetova popolna podoba. To, kar Jezus povzema in priporoča v evangeljskih svetih, je substanca njegovega lastnega življenja.

Začnimo pri devištvu: Jezus in njegova mati nista imela »izkustva« zakona, razen v vzvišenem smislu, ki je vsebovan znotraj njunega devištva. Ta smisel je ne samo duhoven, moralen, ampak tudi realen, še več, učlovečeni smisel: Marija postane mati kot *devica* (in nikakor ne narobe). Kot učlovečeni, a deviški postane Kristus ženin »telesne« Cerkve, ki pa more biti telesna le, ker je deviška. Kdor torej resno trdi, da deviškemu kristjani *manjka* človeško ali krščansko izkustvo, ta se spozabi neposredno nad Kristusom in Marijo in zakonitostjo skrivnostnega telesa, v katerem so udje po milosti deležni izkustvenih oblik Glave. Isto velja glede uboštva, saj človeku res ni treba imeti posesti, da bi vedel, koliko so zemeljske stvari vredne v dobrem kakor v slabem. Tudi Kristus je za nas živel v popolnem uboštvu. To velja najgloblje glede pokorščine, ki je bila naravnost povzetek Kristusovega življenja na zemlji in ravno ter izključno tisto, s čimer je odrešil in nazaj obrnil svet, ki je bil v nepokorščini odpadel od Boga. Kdor ni voljan iti v to poslednje in najbolj skrito, tisti pač nikoli ne bo ničesar razumel. Kristus ni sledil svojemu višjemu navdihu, tudi ne kot človek svojemu lastnemu božanstvu, ampak Svetemu Duhu, da ga je vodil in mu je razkrival Očetovo voljo in ki je bil tako kakor Oče *druga* oseba. In Sinova rodovitnost in odrešilnost sta bili samo v tem, da se je iz ljubezni do Očeta brezmejno in brezpogojno odpovedoval lastni volji, da bi bil tako v popolni odprtosti za Očeta pripravljen na vse. V tem smislu je bila tudi Marija s svojim »zgodí se«, ki ga je sprejela prav tako brezmejno, prva kristjanka.

To trinitarično skrivnost je Kristus podaril naprej svoji Cerkvi v evangeljskih svetih. V svojem bistvu so sveti neodstranljivi, z njimi Cerkev stoji in pade. Kdor se jih zločinsko dotakne, ne da bi morda to vedel, so dotakne skrivnosti, ki je v osrčju Cerkve. In kdor v kakem času slabi njihovo svetlobno moč, neposredno in nujno poškoduje svetlobno moč Cerkve.

Redovniški stan je bil in bo ostal najodličnejša oblika hoje za Kristuom, to je, nedeljenega služenja Kristusovemu odrešenjskemu poslanstvu. Redovniški stan ostaja — od svojih prvih velikih oblikovalcev Antona in Pahomija dalje — bolj ko vsi drugi življenjski izrazi Cerkve najpristnejši učinek evangeljskega duha. Zato »Cerkev ljubosumno bdi nad pristnim duhom svojih redov; in kakor se zelo veseli ob njihovi mnogoterosti, tako močno hoče v vsakem od njih prepoznati pristnega duha evangelija. Iz dvatisočletnega izkustva Cerkev danes ve — tudi če se zdi, da mnogi kristjani na to pozabljajo — da vsa 'Propaganda fidei' in sleherna organizacija v cerkvenem območju ostaja navsezadnje brezplodna, če ne stoji zadaj življenjska moč molitve in žrtve, ki se kot poslušna, uboga in čista ljubezen hrani iz izvirov križane ljubezni božjega Sina.«

Ker je bistvo Boga neskončna rodovitnost, je uboštvo le izraz bogastva ljubezni, devištvo le izraz rodovitnosti ljubezni in pokorščina le izraz svobode v slu-

ženju. »Kdor ljubi, bo imel za svojo najvišjo *svobodo* to, da ne izvršuje svoje volje, ampak voljo ljubljenega. Svoje največje *bogastvo* bo videl v tem, da nima ničesar razen tega, kar mu podarja ljubljene. In kot svojo najvišjo *rodovitnost* bo cenil to, da more biti kakor posoda, ki je pripravljena za vsako oplajajoče seme ljubljenega.« Zato je treba vedeti, da »nihče ni svobodnejši, kakor kdor je poslušen Bogu; nihče ni rodovitnejši, kakor kdor je čist; nihče ni bogatejši, kakor kdor ne more imeti v posesti ničesar lastnega.«

2. Redovi iščejo svoj prostor v današnjem svetu in Cerkvi

Ali je bilo v Cerkvi, v njeni zgodovini zadnjega tisočletja, kljub vsem nemirom kaj trdnjšega kakor redovi? Ali se niso redovi v vseh nazadovanjih zaradi notranje zaspanosti vendarle vedno znova prenovili in prestali vse viharje časa? Pomislimo samo na francosko revolucijo, ki je redovništvo v srednji in zahodni Evropi skoraj zadušila. In danes kar naenkrat, tako rekoč čez noč, ta negotovost! Koncil je hotel prenovo redovniškega življenja; nastal pa je pravi vihar. Tega silnega prenovitvenega vrenja v celotni Cerkvi seveda ni mogoče ločevati od izredno naglih sprememb v družbi. Nemir in negotovost, iskanje novih oblik sožitja, prizadevanje za spravo in polaganje novih temeljev za bolj humano prihodnost — vse to je tudi usoda redovnikov v našem svetu in Cerkvi. Ljudje hočejo boljši svet. Kdo jim bo pokazal pot in sredstva pri uveljevanju pravičnosti in solidarnosti? Ali nimajo prav redovniške skupnosti pri tej graditvi bolj božjega in s tem bolj človeškega sveta nenadomestljivo vlogo?

Redovi iščejo svoje mesto v današnjem svetu in Cerkvi. V nasprotju z razsvetljenstvom — ob koncu 18. in začetku 19. stoletja — so si redovi pridobili ugledno mesto v družbenem dogajanju. Potrebe tedanjega časa — zlasti vzgoja mladine in skrb za bolne ter ostarele — so narekovale ustanovitev številnih kongregacij. Samo v obdobju 15 let (1850 do 1865) je iskalo 150 kongregacij potrditev pri sv. sedežu. Te skupnosti so tudi pri nas opravile velikansko delo.

Po zadnji vojni se je položaj pri nas kakor tudi v drugih socialističnih deželah bistveno spremenil. A tudi v najhujših razmerah ni vse propadlo. Nasprotno. »Pri vsej nesreči, nad katero vzdihujemo, ni šlo katoliški Cerkvi še nikoli bolje kakor zdaj, seveda če gledamo na to, kar je bistveno.« Te besede je zapisal Adam Möhler ob skoraj popolnem uničenju stare cerkvene ureditve v Nemčiji spričo sekularizacije v prvi polovici prejšnjega stoletja.⁶ V nekem pogledu veljajo njegove besede tudi za naše povojne razmere. Kaj bomo rekli še za Cerkev v Sovjetski zvezi in drugih komunističnih režimih? Kdo bo spet pozidal porušene cerkve in samostane? Kdaj se bodo ljudje spet zbirali k čudovitemu bogoslužju? Kdo bo oživil zamrlo petje na Sinaju? Zdi se, kakor da se je po sedemdesetih letih končalo še eno babilonsko suženjstvo. »In peklena vrata je ne bodo premagala...«

Danes je treba popraviti nastalo škodo in ozdraviti globoke rane. Pri mnogih naših sodobnikih ugotavljamo, da so izgubili čut za Boga in sploh za duhovne vrednote. Redovniki morajo poznati stiske soljudi, da bi jim mogli služiti. Redovniške skupnosti morajo morajo danes v spremenjenih razmerah iskati svoj prostor v Cerkvi in v svetu ter izpolniti svoje poslanstvo v skladu s svojim prvotnim poslanstvom.

J. B. Metz pravi v svoji znani knjigi *Zeit der Orden*, da bi morali biti redovi na osnovi hoje za Kristusom, ki jih obvezuje, da se zavzemajo za uboge, zatirane in brezpravne, »apokaliptičen trn v meso«, »šok terapija Svetega Duha za vesoljno Cerkev«. ⁷ Res, kolikokrat so to že bili in naj bodo to še naprej. Toda ali moremo

to sami narediti ali celo programirati? Ali za to zadostuje že poklicanost k hoji za Kristusom po poti evangeljskih svetov? Ali si moremo predstavljati, da bi bil asiški ubožec božji izzivalec? Čeprav mu je Križani naročil, naj popravi razpadajočo Cerkev, in se je tega prenovitvenega dela tudi lotil, je bil vendar Križani njegovo vse. »Zdi se mi,« pravi letos umrli jezuit Friedrich Wulf, urednik revije Geist und Leben in odličen poznavalec redovništva, »da je jedro redovniške poklicanosti v tem, da se s Kristusom razlastimo, da nočemo več razpolagati sami s seboj, ampak se damo na voljo. Da ne programiramo sami božjega dela, ampak se damo na voljo v upanju, da bomo vedno znova zaslišali božji glas in ga oznanjali. Bog sam naj nas vpreže in nas pošlje, kamor hoče. Ob takšnih ljudeh bi se spet mogli naučiti upanja. Morda nam bo Bog poslal tudi preroke, svetnike, a zanje moremo le moliti. Bog tudi danes ni daleč od nas«. ⁸

3. Puščava ali tržnica

V čem je osnovno, bistveno in neodtujljivo poslanstvo duhovnih skupnosti? Temeljno poslanstvo duhovnih skupnosti je v tem, da so kot skupina, ki ima svoj izvor v evangeljskem klicu k hoji za Kristusom, s svojim načinom življenja in s svojim služenjem Bogu in ljudem živo znamenje in orodje odrešenja, ki je nastopilo s Kristusom. Ta naloga obvezuje vse skupnosti, da vsaka po svoje živi evangelij.

Skupna sinoda nemških škofij takole opredeljuje vlogo duhovnih skupnosti v Cerkvi: »Duhovne skupnosti so bile često božji klic njihovemu času. Prav v njihovih začetkih in tam, kjer je izvir ostal živ, so iz njih izšle trajne pobude. Duhovne skupnosti so bile celice krščanske prenove, bile so občestva molitve. Lotevale so se novih nalog, ki so bile za poslanstvo Cerkve življenjskega pomena in so se posvečale reševanju vprašanj in stisk svoje dobe. Sedanji nemir kliče po podobni pomoči. Ko ljudje iščejo smisel življenja, pričakujejo od duhovnih skupnosti orientacijo, versko spodbudo, navajanje k molitvi in meditaciji, pričevanje bratrskega sožitja in odprtost do soljudi. Njihov odnos do imetja, spolnosti, uspeha, življenjske blaginje in kariere naj opozarja na tisti red vrednot, ki ustreza evangeliju.« ⁹

Tako je torej zarisano osnovno poslanstvo redovniških skupnosti v Cerkvi in svetu. Glede tega, kako so uresničevali to poslanstvo, je bilo vseskozi veliko raznovrstnih oblik. V jedru pa je vse te oblike življenja in delovanja mogoče povzeti v dve načelni usmeritvi. Ali naj redovnik služi Bogu in ljudem v »puščavi ali na tržnici«? V zahodnem meništvi je vedno obstajala napetost med obojima. Ali naj se menih umakne v puščavo, da bi molil in bil sam z Bogom? Ali naj se napoti med ljudi, da bi se zavzemal zanje? Ta napetost je res problem in redovnik se mora učiti, da ga zna reševati sam zase, a o problemu mora vedno znova premišljevati vsaka skupnost, da bo mogla dati prednost ustreznemu.

Drugi vatikanski cerkveni zbor v svojem odloku Perfectae caritatis poziva redovnike, da se spet zamislijo v svoje začetke, da znova odkrivajo in premislijo duha svojih ustanoviteljev, kako bi nam ti v potrebah modernega sveta mogli biti v pomoč. Izzivalna naloga! ¹⁰

Ali je možna pot, po kateri bi mogli združevati akcijo in kontemplacijo? V nekem smislu obstaja samo takšno krščansko delovanje v svetu, ki izvira iz kontemplacije. Mati Terezija, redovnica, ki je 27. avgusta letos dopolnila osemdeset let, je takole izrazila svojo najglobljo željo po molitvenem življenju: »Smo kongregacija kontemplativnih redovnic sredi sveta. Ko ne bo več ubogih, lačnih in gobavih, se bomo mogle umakniti v samostan, da bi se popolnoma posvetile molitvi.« Ta

njena osnovna naravnost je hkrati učinkovita tudi v socialnem, ekumenskem in evangelizacijskem pogledu. Ne le delo, ki ga mati Terezija opravlja s svojimi sestrami, ampak njena prežetost s Kristusom prevzame in pretrese ljudi. To je pričevanje, ki gre onkraj statistično ugotovljivih podatkov. Njena kongregacija obstaja štirideset let in šteje 424 hiš s 3.500 sestrami, ki delujejo v 95 deželah.¹¹

A kot rečeno, zunanji podatki niso tako pomembni. »Kar je v nas, je večje kakor mi. Torej je vsebina večja kakor posoda. Če se posoda pri tem razbije ali vsebina samo razlije, je vseeno. Samo eno je pomembno: to, da podajamo sporočilo naprej,« je rekla A. von Speyr.¹²

Podobno misel je izrazila sv. Terezija iz Lisieuxa: »Najbolj vneti kristjani, duhovniki, mislijo, da pretiravamo, in da bi morale služiti z Marto, namesto da žrtvuemo Gospodu posodo svojega življenja z vsem vonjem, ki je zaprt v njej. A kaj zato, če posode počijo, ko tolažimo Jezusa in ko je svet primoran, naj hoče ali ne, zaznati vonj, ki se razliva iz njih in čisti okuženi zrak, ki ga v nekom diha naprej.«¹³

4. Karizme ustanoviteljev

Podnaslov Karizme ustanoviteljev je zelo značilen. O teologiji redovnih ustanoviteljev so začeli govoriti sorazmeroma pozno.¹⁴ René Laurentin pripominja, da v teoloških slovarjih in leksikonih, ki so izšli v prvi polovici našega stoletja, sploh ni najti besede karizma.¹⁵ Po drugem vatikanskem cerkvenem zboru pa se je teološko razmišljanje o karizmah polagoma poglobilo. V katoliškem območju nedvomno pripada Karlu Rahnerju zasluga, da je obrnil pozornost na to tematiko tako pri teologih kakor pri celotni Cerkvi.¹⁶ Danes je razpravljanje o karizmah¹⁷, o karizmatični razsežnosti novih cerkvenih gibanj¹⁸ in celo o karizmi in cerkvenem pravu¹⁹ v teologiji zelo živo.

Zadnji koncil je uporabljal besedo karizma enajstkrat, iz nje izvedeni pridevnik karizmatičen pa trikrat. Poleg tega gre večinoma le za kratke pripombe, z izjemo dveh mest, ki sta ekleziološko res pomembni. »Te karizme, bodisi izredne bodisi tudi preprosteje in bolj razširjene, so potrebam Cerkve nadvse primerne in koristne« (C 12,2). »Pastirjem pripada naloga, da sodijo o pristnosti in pravilni uporabi teh karizem, ne da bi Duha ugašali, marveč da bi vse preskušali in ohranjali, kar je dobro (prim. 1 Tes 5, 12. 19. 21)« (LA 3,3). Teološki pomen nauka zadnjega koncila o karizmah je vsekakor velik.²⁰

Janez Pavel II. je že v svojem prvem nagovoru vrhovnim predstojnikom moških redov poudaril pomembnost karizem redovnih ustanoviteljev: »Vsak od vaših redovnih ustanoviteljev je imel po navdihu Svetega Duha, ki ga je Kristus obljubil svoji Cerkvi, posebno karizmo. Za Kristusa je bil izredno 'orodje' v njegovem odrešenjskem delu, orodje, ki prav na ta način živi dalje v zgodovini človeštva. Cerkev je te karizme polagoma sprejemala, jih presojala in, če jih je imela za pristne, se je zanje zahvaljevala Gospodu ter jih skušala 'ohraniti' v življenju skupnosti, da bi mogle obroditi vedno več sadov.«²¹ Papež vedno znova poudarja zvestobo karizmi redovnega ustanovitelja.

»Biti zvest karizmi ustanovitelja pomeni biti zvest duhu svojih ustanoviteljev, njihovim evangelijskim namenom ter zgledu njihove svetosti,« je zapisano v apostolski spodbudi Pavla VI. »O obnovi redovniškega življenja.«²²

Prvi opis karizme najdemo v dokumentu Navodila za odnose med škofi in redovniki v Cerkvi. Tam je zapisano: »'Karizma ustanoviteljev' se javlja kor 'sad Duha', ki prehaja na njihove učence, da jo živijo, hranijo, poglobljajo in stalno razvijajo v soglasju s Kristusovim telesom, ki nenehno raste.«²³

Neredko se zgodi, da karizma nekako preseneti ljudi. S seboj prinaša nekaj tako novega, da ljudje tistega časa na to novost sploh niso pripravljene. »Karizme niso podeljene tjavdan. Bog jih marveč podarja za potrebe in stiske svoje Cerkve, v vsakokratni zgodovinski sedanosti. Če karizme izvirajo od Boga, potem večinoma ne plavajo skupaj z modnimi tokovi, ampak vse prej, vsebujejo protistrupe in zdravila za nevarnosti časa.«²⁴

To Baltasarjevo misel najdemo tudi v pravkar omenjenem cerkvenem dokumentu: »Vsaka pristna karizma ima v duhovnem življenju Cerkve nekaj resnično novega in nekaj dejavnih pobud, ki se včasih zde nadležne in povzročajo celo težave; ni namreč vedno lahko takoj prepoznati delovanje Svetega Duha.

Vsaki ustanovi lastna karizmatična narava zahteva tako od ustanovitelja kakor od njegovih učencev, da nenehno preverjajo, če so zvesti Gospodu, sprejemljivi za navdihe njegovega Duha, modro pozorni na razmere in znamenja časa, pripravljene vključiti se v Cerkev in se podrediti hierarhiji, drzni v pobudah, stanovitni v darovanju ter ponižni pri prenašanju nasprotovanj; pravo razmerje med resnično karizmo, ki meri na nekaj novega, in trpljenjem predstavlja zgodovinsko stalnico: to je povezava med karizmo in križem. Ne da bi kakor koli hoteli opravičevati nerazumevanje, je ta stalnica nad vse koristna pri presoji, ali je poklic pristen.

Seveda tudi navadnim redovnikom ne manjka darov, ki tudi izhajajo iz Duha, da bi z njimi v občestveni edinosti in v skrbi za prenavo bogatili, razvijali in pomlajevali življenje v ustanovi. Kako je s temi darovi in kdaj se prav uporabljajo, se pa vendar presoja po tem, v kakšnem soglasju so z občestvenim načrtom ustanove ter s potrebami Cerkve po sodbi zakonite oblasti.»²⁵

Zvestoba duhu ustanovitelja, zvestoba karizmi vključuje ustvarjalnost in terja živo sodelovanje tistih, ki hočejo nadaljevati ustanoviteljevo delo. »Karizmatična narava redovnega življenja se popolnoma sklada s plodno iznajditeljsko in ustvarjalno dejavnostjo.«²⁶ Ustanovitelja ne bi pravilno razumeli, če bi samo posnemali in kopirali tiste metode, ki jih je on uporabljal v svojem času. Karizma je kakor drevo, ki raste in vsako leto znova rodi nove sadove.

Odnos med karizmo, lastno kakemu redu ali duhovni skupnosti, in vsako posamezno generacijo redovnikov je podoben odnosu med skladateljivim genijem in nadarjenostjo izvajalca skladbe. Čim bolj se izvajalec približa skladateljevemu duhu, tem bolje interpretira, poustvarja skladbo. Prvotna skladateljeva inspiracija navdihuje tudi njega. To je očitno pri velikih poustvarjalcih in dirigentih.

Razen redkih izjem so morali tudi veliki glasbeniki v šole. Podobno so tudi prenekateri redovni ustanovitelji svoje zamisli preverjali in dopolnjevali ob drugih ustanovah, ki so jih obiskovali, študirali njihova pravila itd. Redkokatera stvar pade z neba.

H. U. von Balthasar je že pri petih letih igral Mozarta. Pozneje je večino svojega časa posvečal prav glasbi, modroslovju in literaturi, dokler ni doživel posebnega božjega klica, naj hodi za Kristusom. Potem je tudi svoj gramofon podaril drugim. Že dolgo ga namreč ni več potreboval. V duhu je imel pred očmi partituro vseh Mozartovih oper, ki jih je znal na pamet. V ušesih mu je natanko po partituri zvenela čudovita glasba.²⁷ Tako je tudi vsak redovnik poklican, naj si globoko v srce zapiše Gospodovo postavo in tudi duha svoje družbe.

Nekega dne pride uboga žena k Frančišku Asiškemu in ga v svoji stiski prosi za pomoč. »Kaj misliš,« vpraša Frančišek brata Petra, »kaj bi ji mogli dati?« Brat odgovori: »Ničesar nimamo pri hiši. Ne vem, iz česa bom nocoj skuhal večerjo. Edino, kar še imamo, je Sveto pismo. A tega potrebujemo za vsakodnevno skupno molitev.« Frančišek mu reče: »Daj ji Sveto pismo. Naj ga proda in si omili svojo bedo.

Kajti v tej knjigi je zapisano, da moramo pomagati ubogim. Bogu je bolj všeč, če Sveto pismo podarimo in storimo, kar v njem piše, kakor če ga le beremo».²⁸

Ali znamo biti tudi mi tako domiselni, tako ustvarjalni in predvsem tako dosledni? V evangeljski radikalnosti je svoboda.

5. Karizme ustanoviteljev v našem služanju

Karizma ustanoviteljev je vedno tudi odgovor na izzive določenega trenutka in ustreza potrebam božjega kraljestva v zgodovini. Redovni ustanovitelji so prisluhnili božjemu klicu in hkrati kot božje orodje služili judem. Bili so utelešeni odgovor na klice sveta in potrebe po prenovi Cerkve. To so bili ljudje, ki so se brez pridržka dali na voljo Bogu. Služili so brez strahu, da bi kaj izgubili, saj so že prej dali vse, izročili so sami sebe, razlastili so se. »Kdor svoje življenje izgubi, ga bo našel.«

Tu želim omeniti dve konstanti: molitev in prenavo. V zgodovini redov je bilo vedno tako: Čim bolj je bil kak red apostolsko dejaven, tem bolj so bili ustanovitelji redov pozorni na to, da utrdijo svoje sinove v prvotnem duhu, da se zaradi ljubezni do Boga odpovedujejo vsemu. »Čim bolj zunaj v svetu je krščansko poslanstvo, tem bolj notranje mora biti poslani utrjen v Bogu, če naj poslanstvo uspe.« Bolj kakor zunanji apostolat, dela ljubezni in človekoljubja v vsakršni obliki, bolj kakor kulturno delovanje, brez katerega Zahod ne bi bil to, kar je, je pomembno skrito življenje poklicanih za odrešenje sveta. To je jedro Bogu posvečenega življenja; in tako postane redovništvo zaklad, ki ga je Bog zaupal Cerkvi za odrešenje sveta.²⁹

Pri redovnikih sploh ne bi smelo biti omahovanja: ali Bog ali delovanje v svetu. Saj je jasno, da vsa kristjanova dejavnost izhaja iz žive povezanosti s Kristusom: »Brez mene ne morete ničesar storiti.« Za redovnike zato še posebej velja, da se morajo umikati svetu, da bi mogli biti v njem še učinkoviteje navzoči. To je razločilna poteza krščanstva od začetka naprej. »Krščanska dejavnost je smela obstajati samo tam, kjer so razumeli prvotnejše poslanstvo, namreč poslanstvo pritrditve kontemplaciji in skupni hoji v trpljenje.« Molitev je po besedi sv. Terezije Deteta Jezusa tista Arhimedova točka, s katere je mogoče dvigniti svet s tečajev. Mala Terezija je spoznala, da se molitev kot pristen izraz brezpogojne pripravljenosti uresničuje v 'srcu Cerkve' in je pridružena neskončni rodovitnosti marijanske pritrditve. Ta molitev kot najbolj notranja vzmet podeljuje vsej zunanji dejavnosti Cerkve njeno brezpogojno rodovitnost.

To osnovno zakonitost moramo imeti pred očmi tudi tedaj, kadar načrtujemo in uresničujemo apostolske naloge. Poleg tega pa se moramo prav danes zavedati, kako z novimi možnostmi delovanja narašča tudi nevarnost, da bi se sredi svojega služanja preveč približali duhu tega sveta. Nadškof dr. Šuštar je za Dies sanctificationis v Stični 6. 6. 1990 za izhodišče svojega premišljevanja vzel prav to apostolovo svarilo: »Nikar se ne prilagajajte miselnosti tega sveta, ampak se tako preobrazujte, da boste prenavljali svojega duha. Tako boste lahko razpoznavali, kaj hoče Bog, kaj je dobro, njemu všeč in popolno« (Rim 12,2). Razlikovati moramo med pravim, dobrim in potrebnim prilagajanjem ljudem, razmeram, nalogam, kulturi, razvoju, skrbem, jeziku in govorjenju, da se ne bi odmikali ljudem. Hkrati pa se moramo dobro zavedati, kako nevarno je napačno prilagajanje svetu in njegovim slabim vplivom. Zato imamo zelo veliko dolžnost prenavljati svojega duha.

Prilagoditev ne pomeni kompromisa; cerkveno gledano more prilagoditev pomeniti le očiščenje tistega, kar se je nabralo slabega, da bi prvotna zamisel na novo zablestela v vsej svoji čistosti prav za sedanost. To je dobra plat prilagoditve. Kdor pa se prilagaja temu svetu, postaja pokvarjena sol. »Kdor se poroči z duhom časa, bo kmalu vdovec« (S. Kirkegaard). »Kdor je preveč današnji, bo jutri že včerajšnji.«

Papež Janez XXIII. je sklical koncil zato, da bi se v Cerkvi uresničil »aggiornamento.« Dejavski namen aggiornamento, podanašnja, so po koncilu razumeli popolnoma napačno. Cerkev naj bi se notranje tako prenovila, da bi stopila nasproti novim razmeram sveta iz svojih najizvirnejših moči. Iz podanašnja pa so napravili pretvezo (da govorim s Pavlom, Gal 5, 13), s katero so naredili Cerkev posvetno. Papež in kardinal Ratzinger imata tukaj popolnoma prav: pokoncilskih zmed ni zakrivil koncil.»³⁰ Mi pa smo iz aggiornamento napravili »prilagoditev«, in sicer prilagoditev svetu. Ko govorimo o svetu, moramo upoštevati tisto razlikovanje, ki ga vsebuje že Sveto pismo, ko govori o svetu v dobrem in v slabem pomenu. Pravo gledanje na svet: »Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor veruje vanj, ne pogubil, ampak imel večno življenje« (Jn 3, 16). Prilagajamo se marveč svetu, ki Kristusa ne spozna in ne sprejema (1, 10s) ali ga celo sovraži (15, 18). To je svet v slabem pomenu, tako da nam apostol ljubezni naroča: »Ne ljubite sveta ne tega, kar je na svetu. Če kdo ljubi svet, ni v njem Očetove ljubezni. Zakaj karkoli je na svetu, poželenje mesa in poželenje oči in napuh življenja, ni od Očeta, ampak od sveta. In svet prejde in njegovo poželenje; kdor pa dela po božji volji, ostane vekomaj« (1 Jn 2, 15-17). Ali niso prav evangeljski sveti tri možnosti, kako plavati proti toku sveta in se ustavljati navedenim trem zablodam? Kakor vsi kristjani s krstom odmrjejo svetu, da bi s Kristusom živeli novo, skrito življenje v Bogu, tako se redovniki z zaobljubami še bolj zavežejo tej krstni poklicanosti. »Odmreti svetu (kakor mora to v krstu storiti in potrditi vsak kristjan) ne pomeni bežati pred svetom. V Kristusu odmrreti svetu pomeni skupaj s Kristusom se žrtvovati za svet in v njegov blagor.«

»Zato krščanski odgovor — ta edini more zadovoljiti človekovo srce — ni umovanje, ni skupek norm, ni politična ideologija. Pač pa je pričevanje Jezusa Kristusa, tukaj in sedaj, v isti stvarnosti in v isti novosti kakor pred dvatisoč leti.«³¹

Preden se torej lotimo svojega poslanstva v svetu, moramo upoštevati te zahteve. »Položaj Cerkve je danes izredno resen.« Zato je tudi nam namenjeno vprašanje: »Ali si pripravljen dati življenje za Kristusa?«³² Tako so se nameč spraševali veliki redovni ustanovitelji, npr. sv. Ignacij Lojolski: »Kaj naj storim za Kristusa?« ali sv. Vincencij Pavelski: »Kristusova ljubezen nas priganja.«

S takšno pripravljenostjo in s takšnim notranjim razpoloženjem naj bi se tudi mi lotevali odgovornih nalog, ki nas čakajo. Danes stojimo pred vsakovrstnimi izzivi. V dialogu s svetom, v služenju človeku, v zvestobi karizmi redovnih ustanoviteljev! Ne smemo le naštevati, kaj vse so ti veliki ljudje Cerkve storili v svojem času. Danes smo na vrsti mi. Z vsemi močmi in razpoložljivimi sredstvi moramo na delo! Danes moramo storiti tisto, kar bi bili oni storili na našem mestu. Namesto golega posnemanja je treba iskati novih možnosti za nadaljevanje istega poslanstva v spremenjenih razmerah. Gotovo redovniki v svojih skupnostih razmišljate o novih izzivih časa in o možnostih, kako danes nanje odgovarjati.³³ Spremenjene razmere prinašajo nova upanja in nova pričakovanja. Redovniki sami upate in pričakujete, da boste mogli neovirano in v vsej polnosti zaživeti svoje poslanstvo. Prav tako pa tudi naš čas, naša Cerkev in naši ljudje od vas pričakujejo, da boste odgovorili na njihova pričakovanja in prispevali svoj nenadomestljivi delež pri

prenovi. Prav je, da se tega zavedamo. Kar morete storiti vi, tega ne morejo storiti drugi. Kar morejo storiti drugi, tega ne morete storiti vi. Vsi skupaj pa moremo in tudi moramo storiti nekaj lepega za Boga. »Ko služimo Kristusu v najbolj ubogih, moramo ostati z nogami na tleh,« pravi mati Terezija.³⁴

Katere naloge imajo danes prednost?

— Pastoralno delovanje Cerkve dobiva nove možnosti. Redovniki so prvi poklicani k delu za etično prenavo našega naroda.

— Evangeljsko pričevanje v osebnem, cerkvenem in družbenem življenju. Prizadevanje za uveljavljanje miru in pravičnosti v svetu po evangeljskih načelih. Ali smo prepričani, da je Jezusov govor na gori najvišja in najpopolnejša oblika pravičnosti?

— Iskreno prizadevanje za spravo, medsebojno razumevanje in ljubezen v naših skupnostih in v okolici kot nenadomestljiv delež pri uresničevanju narodove sprave.

— Iz vsakodnevnega obhajanja evharistije naj bi se učili živeti v duhu odpovedi, zadoščevanja in velikodušnosti.

— Sodelovanje z vsemi ljudmi dobre volje v prizadevanju za napredek človeštva.

— Skrb za oblikovanje in pospeševanje pristne krščanske kulture, literature in umetnosti.

— Skrb za vzgojo krščanskih laikov na vseh področjih življenja

— Razločevanje duhov in prepoznavanje znamenj časov.

— Vzgoja mladih in šolstvo. Marsikje sestre že zdaj sodelujejo v šolah, predvsem pa pri vzgoji. Redovnice so pripravljene odpreti manjše otroške vrtce in skrbeti za varstvo otrok, ne samo najmanjših. Mogle bi sodelovati tudi v državnih otroških vrtcih in sicer zaradi prepotrebne verske vzgoje v teh ustanovah.

Posebno vprašanje je seveda srednja verska šola. Ali bi mogli poleg notranjega šolstva za semeniščnike in gimnazijce odpreti še kakšno drugo srednjo šolo? Vsekakor je treba misliti na šolsko-vzgojno dejavnost ter pravočasno usposabljanje kader.³⁵

— Domovi za ostarele. Sestre so že sedaj dejavne na tem področju. S svojo požrtvovalnostjo storijo veliko dobrega in so tudi drugim zgled nesebičnega služenja bolnim in ostarelim. Za zdaj pri nas najbrž ni mogoče odpirati lastnih domov za ostarele.

— Bolnišnice. Delo redovnih sester na tem področju je zelo pomembno. V zdravstvu vlada danes kriza. V današnjih bolnišnicah pogosto ni pravega krščanskega duha, manjka pristnega človeškega, osebnega in toplega odnosa do bolnika. Aparati nikakor ne morejo nadomestiti ljubezni. To je velik izziv redovnikom in redovnicam, ki naj nadaljujejo svojo karizmo služenja in posvetitve bolnim, ostarelim in osamljenim. Posebno hudo pa je vprašanje zdravstvene etike: zdravstvo mora služiti življenju in ga varovati, ne pa uničevati!

— Kateheza. Nedvomno so doslej redovniki in redovnice že zelo veliko napravili. Katehetskopolni tečaj je usposobil številne katehete in katehistinje tudi v vrstah redovnikov in redovnic.

— Vzgoja deklet za gospodinjske pomočnice v župniščih. To bi bila zelo potrebna in koristna oblika sodelovanja in pomoči pri pastoralnem delu.

— Kategorialna pastorala. Redovniki in redovnice naj bi v duhu svoje karizme razločevanja prepoznavali nove apostolske naloge. Po vojni so se zelo posvečali v pastorali na župnijah, redovnice zlasti v katehezi. Danes naj bi vsaka redov-

na skupnost iskala odgovore na nove izzive v duhu lastne karizme ter medsebojnega sodelovanja in dopolnjevanja znotraj krajevne Cerkve.

— Karitativne dejavnosti in apostolat med najpotrebnejšimi, obrobnimi, zapostavljenimi (kurati v jetnišnicah).

Sklep

Kaj pričakuje krajevna Cerkev od redovnih skupnosti? Na to vprašanje je zelo jasno opozoril POZLN. Tam je med drugim rečeno, da »imajo redovne skupnosti v Cerkvi posebno in nenadomestljivo pričevanjsko mesto, kar v naši splošni zavesti ni zadosti ovrednoteno. Redovne skupnosti nastajajo iz posebnih karizem ustanoviteljev, ki so trajen vir njihovega navdiha in delovanja. Njihova naloga je, da z vsem pričujejo za evangeljske zahteve in kažejo s svojim življenjem na vero celotne Cerkve, da živi 'za novo nebo in novo zemljo'.«

Nadalje je v sklepu POZLN rečeno, »naj bodo redovne hiše res kraji in šola molitve za vso delno Cerkev, opora vernikom in zlasti duhovnikom z izžarevanjem vere, dobrote, skupnosti in bratske ter sestrinske ljubezni.«³⁶

Redovniki naj bi torej s svojim zgledom pomagali laikom pri njihovem poslanstvu v svetu. Laik je luč sveta, duhovniki in redovniki so luč laika.

Povzetek: Anton Štrukelj, Poslanstvo redovnikov v spremenjenih razmerah in možnosti za vrnitev k prvotni karizmi ustanoviteljev.

Razprava obravnava krizo in aktualnost redovništva v našem času. Veliko negotovosti je prinesla bodisi prenapeta opustitev dragocenih izročil, bodisi krčevito oklepanje preživelega. Obenem je opaziti prizadevanje redov, da bi se prenovili in si zastavili nove naloge v duhu evangelija in svojih ustanoviteljev. Zvestoba karizmi vključuje ustvarjalnost in iznajdljivost.

Redovniške skupnosti imajo nenadomestljivo vlogo pri graditvi bolj božjega in s tem bolj človeškega sveta. Vedno so bile celice krščanske prenovne, občestva molitve in so pomagale v stiskah svojega časa. Redovniki se umikajo svetu, da bi mogli biti v njem še učinkoviteje navzoči. Nujno in pravo prilagoditev razmeram moramo dobro razlikovati od napačnega prilagajanja svetu in njegovemu duhu. Na koncu so našete današnje prioritete naloge redovnikov.

Summary: Anton Štrukelj, The Mission of Religious Orders in Changed Conditions and the Possibilities of a Return to the Original Charisma of the Founders

The paper treats the crisis and the relevance of religious orders to the present situation. Much uncertainty has been brought about either by abandoning some valuable traditions or by clutching at the past. At the same time there are evident endeavours of religious orders, who are involved in renewal and in setting themselves new tasks in the spirit of the Gospel and of their founders. Fidelity to the charisma includes creativity and inventiveness.

Religious orders play an irreplaceable role in building a more divine and thereby a more human world. They have always been cells of Christian renewal and prayer communities and have helped in the needs of their times. Monks and nuns retreat from the world only to be present in it even more efficiently. A necessary and right adjustment to the circumstances should be distinguished from the wrong conformity to the world and its spirit. In the final section, present priority tasks of religious orders are enumerated.

* Pričujoča razprava je nekoliko dopolnjeno predavanje z redovniškega dne v Ljubljani 19. 9. 1990.

¹ Prim. B. Albrecht, *Nachfolge Christi in Freude und Hoffnung*, Meitingen-Freising 1981, 76s.

² Orden, v: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Herder Freiburg 1976, 560.

³ Pr.t., 560.

⁴ Prim. Kard. A. Mayer, *Gemeinschaften heute, v: Mitten unter den Menschen*, Düsseldorf 1979, 17 in 26.

⁵ Te in naslednje Balthasarjeve misli v tem oddelku navajam iz A. Štrukelj, *Življenje iz polnosti vere*, Ljubljana (2)1986, 214—243.

⁶ A. Möhler, *Tübinger Quartalschrift* 5 (1823) 485s.

⁷ J. B. Metz, *Zeit der Orden?*, Herder Freiburg 1977, 10 in 78.

⁸ F. Wulf, *Die Orden auf der Suche nach ihrem Ort in Welt und Kirche von Heute, v: Mitten unter den Menschen*, Düsseldorf 1979, 61. Prim. J. Sudbrack, *Leben in geistlicher Gemeinschaft. Eine Spiritualität der evangelischen Räte für heute und morgen*, Würzburg 1983.

⁹ V op. 2 n.d., 559.

¹⁰ B. Kard. Hume, *Gott suchen*, Johannes Einsiedeln (3)1981, 15s (Naslov izvirnika: Searching for God).

¹¹ R. Ansuini, *Madre Teresa. L'Albanese più famosa del mondo, v: Trenta giorni* 7/90, 66.

¹² A. von Speyr, *Lumina und Neue Lumina*, Einsiedeln 1974, 63.

¹³ H. U. von Balthasar, *Schwester im Geist*, Johannes Einsiedeln 1970, 10.

¹⁴ Glej F. Ciardi, *Menschen des Geistes. Zu einer Theologie des Gründercharismas*, Schönstadt 1987.

¹⁵ R. Laurentin, *Zur Klärung des Begriffs »Charisma«*, v: *Concilium* 13 (1977) 551—556, zlasti 551.

¹⁶ K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche, Quaestiones disputatae* 5, Freiburg i. Br. 1958, 38—73.

¹⁷ Prim. L. Sartori, *Carismi, v: Nuovo dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio—S. Dianich, Alba 1977, 79—98.

¹⁸ Bischof P. J. Cordes, *Löscht den Geist nicht*, Freiburg i. Br. 1990. Prim. J. Kard. Meisner, *Wider die Entsinnlichung des Glaubens*, Graz 1990.

¹⁹ L. Gerosa, *Charisma und Recht*, Einsiedeln 1989.

²⁰ Gl. isti, n. d., 61—72.

²¹ Janez Pavel II., *Nagovor vrhovnim prestojnikom 24. nov. 1978, v: Oss.Rom.* 8 (1978) št. 47, str. 2.

²² Pavel VI., *Apostolska spodbuda O obnovi redovniškega življenja*, 29.6.1971, čl. 11. Slovenski prevod Maribor 1972.

²³ *AAS LXX* (1978) 473—506. Slovenski prevod CD 15, Ljubljana 1982, str. 14, t. 11.

²⁴ H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Johannes Einsiedeln 1968, 84.

²⁵ CD 15; str. 14s, t.12.

²⁶ CD 15; str.19, t.19. Dragocena je tudi Apostolska spodbuda o redovništvu Janeza Pavla II., v: CD 23, Ljubljana 1984.

²⁷ P. Henrici SJ, *Hans Urs von Balthasar. Ein Lebensbild*, v: *IKZ Communio* 18 (1989) 294—317, tu 295.

²⁸ Navaja Fr. Kamphaus, ki skupaj z J. Boursom prepričljivo predstavi tri evangeljske svete, v: *Leidenschaft für Gott. Ehelosigkeit, Armut, Gehorsam*, Herder Freiburg 1981.

²⁹ Glej v op. 5. n.d. Posebej tudi A. Nadrah, *Za božjim klicem*, Ljubljana 1989.

³⁰ H. U. von Balthasar, *Prüfet alles — das Gute behaltet*, Ostfildern 1986, 18.

³¹ Janez Pavel II. brazilskim škofom »ad limina apostolorum«, Rim, 23. 6. 1990.

³² A. Strle, *Živo upanje. Velikonočna skrivnost*, Ljubljana 1990, 150.

³³ Gl. M. Vovk, *Redovna karizma in pastoralne potrebe krajevne Cerkve v spremenjenih razmerah*. V tem predavanju navaja provincial dr. Vovk precej konkretnih pobud za redovniško služenje v spremenjenih razmerah.

³⁴ Mutter Teresa, *Beschaulich inmitten der Welt*, Johannes Einsiedeln 1990, 9. Prim. *Poslanstvo ljubezni. Misli matere Terezije*, Ljubljana 1988.

³⁵ Kongregacija za redovnike in svetne ustanove je 2. febr. 1990 objavila *Directives sur la formation dans les Instituts religieux*, v: *Doc. cath. št.* 2004, 15. april 1990, 389-415. Te smernice vsebujejo veliko koristnih napotkov za redovniško vzgojo.

³⁶ *Redovne skupnosti (Sklepi)*, v: *Zbornik Pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije*, Ljubljana 1989, 26s.

Prevajanje Svetega pisma na Slovenskem

Na Slovenskem poznamo protestantsko in katoliško prevajanje Svetega pisma. Glede na začetek prevajanja je protestantsko za približno pol stoletja starejše od katoliškega, glede števila prevodov pa je katoliško pred protestantskim, čeprav je bil prvi protestantski prevod celega Svetega pisma — Dalmatinova Biblija — podlaga mnogim katoliškim prevodom. Protestantsko prevajanje je ves čas slonelo na svetopisemskem izvirniku, katoliško pa vse do začetka 20. stoletja na Vulgati, uradni obliki Svetega pisma katoliške Cerkve.¹ Nagib za začetel prevajanja pa je bil na obeh straneh enak. Koprski škof Peter Pavel Vergerij (1498—1563) je nagovoril mladega in za protestantizem navdušenega Primoža Trubarja, naj prevede Sveto pismo, ker je prav Sveto pismo gibalo luteranskega verskega prepričanja.² Trubar je to uvidel. H prevajanju ga je spodbudilo tudi prisilno bivanje v tujini. Takrat je spoznal, da bo res samo s pisno besedo lahko uresničil reformacijske cilje na Slovenskem. Ker je začel prevajati svetopisemske knjige, ki jih največ rabijo pri bogoslužju — evangelije in psalme — je jasno, da Svetega pisma ni prevajal ljubiteljsko, temveč z določenim namenom. Z njim je utiral protestantsko bogoslužje na Slovenskem. In ker je bil prvi katoliški prevod Svetega pisma lekcionar, to so Čandkovi *Evangeliji inu listuvi* (1613), je jasno, da so tudi katoličani začeli prevajati Sveto pismo iz bogoslužnih potreb. Medtem ko je v zgodovini hodilo protestantsko in katoliško prevajanje Svetega pisma svoja pota, je danes obojno tako ekumensko, da ne moremo več govoriti o protestantskem in katoliškem prevajanju Svetega pisma na Slovenskem. Doseženo je načelo, da Sveto pismo ni ne protestantsko ne katoliško, temveč eno in skupno vsem, dokler ne vnašajo vanj svojih ideoloških zahtev.

Protestantsko prevajanje Svetega pisma

Protestantsko prevajanje Svetega pisma pri nas je tesno povezano z Lutrovo versko reformo. *Martin Luter* (1485—1546) je zavrzel cerkveno učiteljstvo in se oklenil samo Svetega pisma. Zanj je bilo Sveto pismo edini veljavni vodnik k zveličanju, zato naj ga bere vsak v razumljivem materinem jeziku. Za dosego tega cilja so potrebni prevodi Svetega pisma. Pod vplivom te zahteve je *Primož Trubar* (1508—1586) začel prevajati Sveto pismo v slovenščino. Ker Slovenci do tedaj še nismo imeli svoje književnosti, »se je prav iz teh dveh zahtev rodila naša književnost«. ³ Tako ni Trubar samo prvi slovenski prevajalec Svetega pisma, temveč tudi prvi slovenski pisatelj.

Čeprav je bilo Trubarjevo šolanje precej nesistematično in pozneje sam pravi, da je pogrešal znanje izvirnih svetopisemskih jezikov, hebrejšine in grščine,⁴ je dobro oral ledino slovenskega prevajanja Svetega pisma. Prevajati je začel s Staro zavezo. Za katekizem (*Katechismus*), ki je vseboval najnujnejša slovenska bogoslužna besedila za novo bogoslužje, je prevedel odlomke iz prvih treh poglavij Prve Mojzesove knjige. Natisnil ga je v tiskarni Ulricha Morharta v Tübingenu 1550. Katekizem je torej prva slovenska knjiga, v njej pa je tudi nekaj slovenskih odlomkov Svetega pisma, zato drži, da se slovenska književnost začne s prevajanjem Svetega pisma.

Trubar naprej Stare zaveze ni prevajal, razen psalmov, pač pa je prevedel vso Novo zavezo. Prevajal jo je razmeroma dolgo, od 1555 do 1582 in v več delih.

Najprej je prevedel Matejev evangelij in ga 1555 izdal z naslovom *Ta evangelij svetiga Matevža*. Tako je Matejev evangelij prva svetopisemska knjiga, ki je bila prevedena v slovenščino. Za tem je Trubar nadaljeval prevajanje Nove zaveze. 1557 je izdal *Ta prvi dejl tiga Noviga Testamenta*, ki je obsegal evangelije in Apostolska dela. 1560 je izdal *Ta drugi dejl tiga Noviga Testamenta*, ki je obsegal samo Pismo Rimljanom. 1561 je izdal *Svetiga Paula ta dva lista htim Korintariem inu htim Galatariem*. Vmes je prevajal tudi psalme in jih 1566 izdal z naslovom *Ta celi psalter Davidov*. 1567 je izdal *Svetiga Paula listuvi*. Knjiga vsebuje Pavlova pisma, od Pisma Rimljanov naprej. 1577 je izdal *Noviga Testamenta pusledni dejl*, ki je obsegal katoliška pisma in Razodetje; 1582 pa *Ta celi Novi Testament*. To je bila druga, popravljena izdaja cele Nove zaveze v dveh delih.

Značilnost Trubarjevega prevajanja Nove zaveze

Natančna primerjava Trubarjevega prevoda Nove zaveze z grškim izvirnikom in Lutrovim prevodom Nove zaveze pokaže, da Trubar ni samostojno prevajal Nove zaveze po grškem izvirniku, temveč po Lutrovem prevodu. Kako bi se mogla oba enako oddaljiti od izvirnika, če bi prevajala vsak zase? Tako pa večkrat oba dodajata iste besede, ki jih ni v izvirniku oziroma se oba enako izražata mimo izvirnika. Na primer: izvirnik pravi, da bo Mesija *pasel (poimanej)* moje ljudstvo Izraela (Mt 2,6), Luter pa, da bo Mesija *Gospod čez* moje ljudstvo Izraela (der über mein Volk Israel *ein Herr sei*) in Trubar za njim: kir *bode čes* muie ludi Israel *en Gospud*.

Seveda to in osamljen primer, temveč značilen za Trubarjevo hojo za Lutrom. Če bi bil Trubar samostojno prevajal po izvirniku, se ne bi bil mogel od njega natančno tako oddaljiti, kakor se je Luter. Prav to, da se Trubar v tolikih primerih dobesedno ujema z Lutrom in se z njim hkrati oddaljuje od izvirnika, je dokaz, da ni prevajal v celoti po izvirniku.

Kolikšna je Trubarjeva odvisnost od Lutra, pokaže natančna primerjava njegovega prevoda Markovega poročila o delovanju Janeza Krstnika (1, 1—8). Poročilo ima osem vrstic in v njem se Trubar samo v pol drugi vrstici razlikuje od Lutra, v ostalem pa se z njim dobesedno ujema. Tudi ko se z njim razhaja, se ne v vsebini, temveč v besednem redu stavka, kar pomeni, da se približno 80 odstotkov te pripovedi dobesedno ujema z Lutrom. Če to ugotovitev raztegnemo na ves Markov evangelij ali celo na vso Novo zavezo, potem velja, da se Trubarjeva Nova zaveza v 80 odstotkih dobesedno ujema z Lutrovo. Taka sorodnost pa ni naključna. Težko bi jo pričakovali, tudi če bi prevajala neodvisno drug od drugega iz istega izvirnika, kajti izvirnik daje široke možnosti niansiranja, posebno v izboru besed, be-

sednih zvez, vrstnega reda..., med Trubarjem in Lutrom pa je prav v tem velika sorodnost, zato drži, da je Trubar prevajal po Lutru, ne pa po grškem izvirniku.

To pa ne pomeni, da je Trubarjev prevod kar enak Lutrovemu. Trubar se kljub tesni naslonitvi na Lutra v marsičem razlikuje od njega. V Trubarjevem prevodu je precej samostojnosti, čeprav ne toliko vsebinske, kot jezikovne in slogovne. Trubarjev besedni red v stavku je pogosto drugačen kot pri Lutru. To je posebno pogosto v Pismu Rimljanom, kjer se skoraj v vsaki vrstici razlikuje od Lutra (prim. 1,3—4.7.9; 2,1.4.7—8 itd.), nekoliko manj v drugih Pavlovih pismih, posebno malo pa v evangelijih, zlasti Janezovem, ki je najbolj dobeseden Lutrov prevod. Vendar zamenjan besedni red ne spričuje, da je te vrstice prevedel po izvirniku, ker se v drugačnem besednem redu enako odaljuje od Lutra kot od izvirnika. V gradnji stavka je Trubar večkrat popolnoma samostojen.

Od Lutra se večkrat razlikuje tudi v tem, da dodaja besede, ki jih Luter nima in prav tako ne izvirnik (prim. Mt 7,22; Rim 3,21). To so nekakšna pojasnila, ki so nastala tako, ker se mu prvi izraz ni zdel dovolj močan, zato je dodal še drugega. To je nekakšen razširjen prevod glede na Lutra in izvirnik.

Takšno vnašanje besed in pojasnil (prim. Jn 1,20.38) ni samo znamenje prevajalske šibkosti, ko je prevajalec v zadregi, če je dovolj izčrpno prevedel smisel izvirnika, temveč tudi nasilje na svetim besedilom, ker mu dodaja stvari, ki jih izvirnik nima. Tako so nastale glose. To so popravki in pojasnila, ki so bila sprva na robu svetopisemskega besedila, pri prepisovanju rokopisov pa so kaj rada zašla v besedilo. Takšne glose so navadno usklajevalne narave in ravno usklajevanje je najbolj značilna lastnost Trubarjevega prevajanja Nove zaveze.

Poleg nedoslednosti, ki se kaže vseskozi v pisavi sičnikov in šumevcev,⁵ v različni pisavi istih svetopisemskih osebnih in krajevnih imen, na primer: *Andreas, Andrea, Andria; Betleem, Bethleem* in v različnem prevajanju istih svetopisemskih stavkov, izrekov ali rekel, je usklajevanje ali harmonizacija, ko različne besede ali stavke izvirnika enako prevaja, največja značilnost Trubarjevega prevajanja Nove zaveze. Najbolj značilen primer takšnega usklajevanja je četrta prošnja v očenašu. Ta se v njegovem prevodu enako glasi pri Mateju (6,11) in Luku (11,3): »Dai nom danes naš usagdani kruh,« čeprav se Lukova v resnici glasi: »Naš vsakdanji kruh nam dajaj od dne do dne.« Medtem ko je Luter ohranil razliko v prošnji, Trubar prevaja obe dobesedno enako.

Največ usklajevanj pa izhaja iz predloge, ki jo je uporabljal. To je bila grška oblika novozaveznega besedila, ki ga je sestavil Erazem Rotterdamski (1516) in je dvesto let veljala za sprejeto besedilo (*textus receptus*). Za to besedilo so najbolj značilne zložene in usklajene (harmonizirane) različice, ko je manj razumljiva oblika usklajena z razumljivo obliko iz drugega evangelija. Tako Trubar prevaja »Dotle ona suiga perviga sinu ie rodila« (Mt 1,25), pri čemer je beseda *perviga* vnesena iz Lk 2,7, kjer je pristna; ker pa je v predlogi, ki jo je uporabljal Trubar, tudi pri Mateju, jo ima tudi Trubar pri Mateju. Podobnih usklajevanj je toliko, da se po njih njegov prevod razlikuje od poznejših katoliških prevodov Svetega pisma. Tako sta se v slovenskem prevajalskem izročilu izoblikovali dve obliki svetopisemskega besedila: prvi je položil temelje Trubar in se je ohranjala v protestantskem izročilu do zadnjega slovenskega protestantskega prevoda celega Svetega pisma (1914), ki ga je priredil Antonin Chráska s sodelavci; drugi pa je položil temelje Jurij Japelj s sodelavci, ki so prevajali Sveto pismo po Vulgati, v kateri pa ni usklajenih različic. Ta oblika je torej navzoča v slovenskem katoliškem prevajanju Svetega pisma.

Kljub Trubarjevi močni naslonitvi na Lutra pa večkrat dobimo vtis, da je skušal tudi samostojno prevajati po grškem izvorniku. To potrjuje zlasti odstopanje od Lutra in dobesečna odvisnost od grškega izvornika. V samostojnem prevajanju po grškem izvorniku ni bil prida uspešen. To prej razodeva tolikšno Trubarjevo nemoč, da si komaj predstavljamo, kakšen bi bil njegov prevod, če se ne bi bil nãslanjal na Lutra. Pri prevajanju iz izvornika ali bolje rečeno pri »spogledovanju z izvornikom«⁶ je včasih našel posrečene rešitve in stavek lepo slovensko prevedel. Tako je aorist *eiden* pravilno prevedel z dovršnikom: »Iesus *sagleda* Simona inu Andrea nega brata« (Mr 1, 16), vendar je bil nedosleden in že v 19. vrstici isti glagol prevedel z nedovršnim sedanjikom »vidi«. Vse to pa samo potrjuje ugotovitev, da je nedoslednost glavna značilnost Trubarjevega prevajanja Nove zaveze.

Vzrok za takšno prevajanje je bilo Trubarjevo pridiganje. Zaradi živahnosti v pripovedovanju pridigar rad spreminja isto dopoved. Njegov prevod bolj ustreza praktičnim bogoslužnim potrebam kakor znanstvenim zahtevam prevajanja Svetega pisma. Veličina njegovega prevoda ni v znanstveni natančnosti in sposobnosti prevajanja, temveč v tem, da je sploh začel prevajati in tako prvi dal rojakom Sveto pismo v domačem jeziku, povrh pa v obliki, ki je bila zelo primerna za bogoslužje.

Končno je pomembno tudi to, da se je Trubar pri prevajanju naslonil na domačo, ljudsko govorico. Za osnovo mu je bilo dolensko narečje z Raščice,⁷ literarno obliko pa mu je dajal ljubljanski pridigarški slog; res pa je tudi, da je sam našel veliko novih besed in besednih tvorb.⁸ Njegov prevod ni »prevod zaradi prevoda«, temveč v živo govorico prestavljena božja beseda. Prevod je dober le toliko, kolikor ga ljudstvo sprejme za svojega. Trubarjev prevod pa je tak, saj v veliki meri živi v Dalmatinovi Bibliji in celo v poznejših katoliških prevodih Svetega pisma. Posebna zasluga Trubarjevega prevajanja Svetega pisma je, da je s svojim prevajanjem spodbudil h prevajanju še druge, zlasti Jurija Dalmatina.¹⁰

Z Jurijem Dalmatinom smo se uvrstili med redke narode, ki so imeli prevedeno celo Sveto pismo

Trubarjevo začeto delo je doseglo vrh že v njegovem sodobniku *Juriju Dalmatinu* (1547—1589).

Dalmatin je bil rojen v Krškem. Tam je bil njegov učitelj humanist in protestant *Adam Bohorič* (1520—1598), ki je bil tudi sam plodovit protestantski pisec. Bohorič je poskrbel, da je dobil Dalmatin v Ljubljani službo pri superintendentu Primožju Trubarju. Ta je takoj spoznal njegove sposobnosti in ga 1565 vzel s seboj na Würtemberško, kjer je Dalmatin obiskoval latinsko šolo v Babenhausenu, nato pa univerzo v Tübingenu. Takrat je postal ožji Trubarjev sodelavec in začel prevajati Sveto pismo. 1572 je prevedel *Mozesovo peteroknjižje*. Od tega leta je namreč spet deloval v Ljubljani. Skrbel je za protestantsko tiskarno. 1575 je tiskar Janez Mandelc natisnil njegov prevod Sirahove knjige z naslovom *Jesus Sirah*. Medtem je Dalmatin marljivo prevajal naprej in 1578 končal prevod celega Svetega pisma. Že isto leto je Mandelc natisnil Dalmatinov prevod *Pet Mojzesovih bukev*. Z njim je Dalmatin opozoril protestantsko javnost in avstrijske deželne stanove na nov prevod Svetega pisma, vendar ga ni mogel še natisniti. 1580 je izdal še *Salomonove pripuvisti*, celotno Sveto pismo pa je še vedno čakalo na natis. 1581 so deželni stanovi sklicali revizijsko komisijo vodilnih protestantskih teologov iz Kranjske, Koroške in Štajerske. Komisija je po dvomesečnem posve-

tovanju odobrila prevod in ga priporočila za natis. Glavni jezikovni svetovalec v njej je bil Adam Bohorič, ki je pregovoril Dalmatina, da je odpravil v prevodu Trubarjeve jezikovne napake, nedoslednosti njegovega pravopisa in se oklenil Kreljevih pravopisnih zahtev. Ker je bil tiskar Janez Mandelc medtem izgnan iz Ljubljane (1582), Dalmatinovega prevoda ni bilo mogoče tiskati doma. Po daljšem pogajanju so ga natisnili v Wittembergu na Saškem. Tiskali so ga pod osebnim nadzorstvom prevajalca Dalmatina, njegovega učitelja Bohoriča in drugih. Natisnjen je bil proti koncu 1583, z letnico 1584 in naslovom *BIBLIA, tu je vse svetu pismu stariga inu noviga testamenta*; nato so ga v sodih¹⁰ poslali na Kranjsko. Z njim smo se Slovenci uvrstili med 12 redkih narodov, ki so imeli v 16. stoletju prevedeno celo Sveto pismo v materinem jeziku.

Kako je Dalmatin prevajal Sveto pismo?

Čeprav je Dalmatin znal hebrejsko in grško, Svetega pisma ni prevajal po izvorniku. Staro zavezo je prevajal po Lutru, Novo zavezo pa je priredil po Trubarju. Pri tem je opuščal Trubarjeve kazalne zaimke in števnike, ki jih je pod vplivom nemščine dosledno uporabljal. Trubar na primer pravi: s *tem* oljem, s *to* žalbo, *ta* eden, *ta* drugi, *en* človek; Dalmatin pa: z oljem, z žalbo, eden, drugi, človek. Odpravljal je Trubarjeve germanizme, na primer za »gori nehal« (aufhören) ima Dalmatin samo »nehal«. Vendar v tem ni bil dosleden, saj je v njegovem prevodu še zmeraj preveč barbarizmov in vulgarizmov, ki so jih protestanti sami občutili kot slabost Trubarjevega jezika.¹¹

Dalmatin se je pri prevajanju Svetega pisma, tudi Nove zaveze, močno naslanjal na Lutra. Lutru je sledil tako daleč, da je v Novi zavezi popravljajal mesta, v katerih je Trubar sledil Erazmu Rotterdamskemu in jih uskladil z Lutrom.¹² Samo tako dosledno oklepanje Lutra je bilo vzrok, »da se ni mogel odtrgati od nemškega izraza, niti na tistih mnogoštevilnih mestih ne, kjer je že Trubar pred njim dobro slovenski povedal. Dalmatin je namreč na mnogih mestih Trubarja poslabšal in mu zavrzel dobre slovenske izraze ali konstrukcije, ki so mu prišle morebiti zaradi tega na misel, ker se je svobodno gibal med Vulgato in Lutrom in je včasih kaj prav po domače in samo po smislu prevel... Vsega skupaj ni popravil nad 10 odstotkov Trubarjevih germanizmov, v 90 odstotkov primerov pa mu je prijateljski sledil.¹³

Ne glede na vse to je opravil Dalmatin veliko delo. Sam je prvi prevedel celo Sveto pismo v slovenščino, za njim smo namreč Slovenci doslej dobili samo še štirikrat prevod celega pisma v materinem jeziku. Njegov prevod je imel velik vpliv na nadaljnje prevajanje Svetega pisma pri nas, tudi katoliško. Tudi v dobi protireformacije so ga uporabljali pri bogoslužju, saj boljšega niso imeli. Škof Tomaž Hren je izposloval iz Rima, 21. julija 1602 dovoljenje,¹⁴ da so smeli duhovniki uporabljati protestantske knjige, med drugimi tudi Dalmatinovo Biblijo, le uvod vanjo so morali iztrgati, ker je bil napisan v strogem protestantskem duhu.

Protestantsko prevajanje po dobi protestantizma

Po zatrtju protestantizma je približno za dvesto let prenehala protestantska književna dejavnost na Slovenskem. Po dolgem premoru se je oglasil podeželjski učitelj Štefan Kūzmič (1723—1779), rojen v Strukovcih. Za protestante v Prekmur-

ju, kjer so se edino strnjeno ohranili na Slovenskem, je prevedel iz grškega izvirnika Novo zavezo. Knjigo z naslovom *Nuovi zakon* je natisnil 1771 v vzhodno nemškem mestu Halle. Ima zanimiv predgovor, ki ga je najbrž napisal v latinščini Jožef Torkoš, Küzmič pa ga je prevedel v slovenščino.¹⁵ Küzmič je poznal tudi Dalmatinovo Biblijo in nekatere druge slovenske prevode, med drugimi Ferencelov lužiškosrbski prevod Nove zaveze in lužiškosrbski prevod Svetega pisma iz 1728, vendar jim ni sledil, temveč je samostojno prevajal po izvirniku.¹⁶ Njegov prevod so prekmurški evangeličani sprejeli za svojega in ga še danes uporabljajo pri bogoslužju.

Šandor Terplan (1816—1858), rojen v Ivanovcih in umrl kot pastor v Puconcih, je preuredil 1848 prevod Štefana Küzmiča iz 1771 in mu dodal svoj prevod psalmov v prekmurščini. Knjiga je bila večkrat ponatisnjena, zadnjič 1928.

V zadnji tretjini 19. stoletja so na pobudo Britanske in inozemske svetopi-semske družbe (BISD), ustanovljene v Londonu 1804, oživele protestantske izdaje Svetega pisma. Potem ko je družba zavrnila Cegnarjev prevod, je naprosila Franca Remca za prevajanje Svetega pisma.

Franc Remec (1846—1917), doma iz Kranja, je bil nemirne narave. Gimnazijo je obiskoval v Ljubljani, Varaždinu, Novem mestu in Trstu. V Gorici je stopil v bogoslovje, a je že po nekaj dneh izstopil in prestopil v protestantstvo. Pozneje se je vrnil v katoliško Cerkev in umrl kot občinski reevež v Kranju. V svojih protestantskih letih je prevedel najprej Markov evangelij in ga 1869 izdal v Trstu v založbi A. Reicharda z naslovom *Evangelij po sv. Marku*. Že naslednje leto je BISD izdala na Dunaju njegov prevod *Evangelij po sv. Matevžu* in *Evangelij po sv. Luku*, 1871 pa v Trstu *Evangelij po sv. Janezu* in *Dejanja sv. aposteljnov*.

V tem času je prevedel za BISD nekaj knjig Nove zaveze tudi *Matija Valjavec* (1831—1897). Na Dunaju je 1873 izšel njegov prevod *Pavla aposteljna list Rimljanom*, 1877 pa je izšel na Dunaju *Novi zakon*, prvi del, v katerem so bili natisnjeni Valjavčevi prevodi prvega in drugega pisma Korinčanom ter pismo Galačanom. Njegove prevode je jezikovno pregledal Josip Stritar.

Josip Stritar (1836—1923) je med bivanjem na Dunaju tudi sam veliko prevajal Sveto pismo, čeprav na prevodih ni hotel biti nikoli podpisan. Znano je, kako je bil nejevoljen nad objavo v Ljubljanskem zvonu, da bo izšel protestantski prevod Salomonovih pregovorov. »Zakaj se poudarja protestantstvo? Ko sem jaz prevzel to nalogo, rekel sem možu naravnost in z vso odločnostjo: jaz sem po rodu katoličan in katoličan ostanem, za protestantstvo ne bodem delal nikdar po nobeni ceni nikake propagande. Dejalo se mi je, in to se mi zdi čisto pravo: Sveto pismo ni ne katoliško, ne protestantovsko; kar se tiče razlaganja, to Vam nič ne mari, Vi se držite teksta, besede. Jaz sem vse dobro premislil in zdelo se mi je da smem prevzeti naročeno delo; še zdaj sem preverjen, da imenovana družba ni vredna preganjanja, nego prej podpore od vsakega pametnega in poštenega Slovenca.«¹⁷

Josip Stritar je v letih 1881—1898 prevajal Staro zavezo v naslednjem redu: 1881 je prevedel psalme. Izdala jih je BISD na Dunaju z naslovom *Psalmi Davidovi*. 1883 je končal *Pregovore*, ki so izšli istega leta na Dunaju, ponatisnjeni pa 1896. 1885 je izšla *Svetega pisma prva knjiga Mojzesova*, 1887 *Izaija*, 1898 pa *Jeremija* in *Žalostinke*. Vmes je prevajal tudi Novo zavezo. 1882 je izšla celotna *Nova zaveza* v založbi BISD na Dunaju, s Stritarjevim prevodom psalmov iz 1881. Zanj je Stritar prevedel pisma od Efežanov do Jude ter Razodetje. Izdaja je bila večkrat ponatisnjena, že isto leto je izšel ponatis v žepnem formatu.¹⁸

Za slovenske evangeličane med Muro in Rabo je *Janoš Kardoš* (1801—1875) iz Noršinec in pastor v Hodošu izdal v prekmurščini prevod heksatevha z naslovom

Moses i Josue in podnaslovom *Petere knjige Mosesa i knjige Josua*. Prevod je izhajal kot podlistek. Ko je bil končan, je 1923 izšel kot priloga v Düşevnem listu.

Na začetku 20. stoletja se je lotil prevajanja celega Svetega pisma v slovenščino češki misijonar *Antonin Chráska* (1868—1953), ki je živel v Ljubljani in se tako dobro naučil slovensko, da je ob pomoči *Antona Mikuša*, *Frana Govekarja* in drugih zmožel to delo. 1903 je izdal psalme po hebrejskem izvorniku in Lukov evangelij, 1914 pa v eni knjigi celo Sveto pismo z naslovom *Sveto pismo starega in novega zakona*. Stari zakon po hebrejskem, Novi po grškem izvorniku. Z njim smo dobili Slovenci, prvič po Dalmatinu, celo Sveto pismo v eni knjigi. Literarni zgovinar Franc Kidrič ga je ugodno ocenil. Zadnji ponatis je oskrbelo Svetopisemsko društvo Beograd 1981.

Po izidu tega Svetega pisma se slovenski evangeličani niso lotili novega prevajanja Svetega pisma, pač pa so po II. vatrikanskem koncilu sodelovali (senior Ludvik Novak in pastorja Ludvik Jošar in Vladimir Miselj) s katoličani (Jakob Aleksič, Stanko Cajnkar, Jože Dolenc, Maksimilijan Držečnik, Vekoslav Grmič) pri redakciji mariborske izdaje (1958—1961), iz katere je nastalo 1973 slovensko *ekumensko Sveto pismo*. Izdala in založila ga je Britanska biblična¹⁹ družba, natisnila pa tiskarna Delo v Ljubljani 1974. Z njim smo dobili prvič tudi katoličani celo Sveto pismo v eni knjigi. To je tudi prva slovenska izdaja Svetega pisma, ki ga enako uporabljata katoliški duhovnik in evangeličanski pastor. Ekumensko Sveto pismo je bilo že večkrat ponatisnjeno, zadnji ponatis (1989) vsebuje novi, jubilejni prevod Nove zaveze iz 1984.

Katoliško prevajanje Svetega pisma

Katoliško prevajanje Svetega pisma je bilo do nastopa ljubljanskega škofa Tomaža Hrena (1560—1630) v primeri s protestantskim, neobogljeno. »Vse slovstveno prizadevanje katoliške duhovščine v dobi razcveta protestantskega pismenstva predstavljajo posamezni zapisi, glose in samo dva nekoliko obsežnejša rokopisa.«²⁰ Eden od njiju je anonimni *Slovenski evangelistarij* (1591—1612), ki vsebuje osemdeset slovenskih evangelijev za nedelje in praznike. Pisec je deloma posnemal protestantski jezik in pravopis, sicer pa je sledil svoji gorenjščini.²¹

Prvi katoliški prevajalec Svetega pisma je bil jezuit *Janez Čandek* (okrog 1581—1624). Doma je bil z Višnje Gore, študiral pa v Gradcu. On pravzaprav ni prevajal Svetega pisma, temveč je le na podlagi Dalmatinove Biblije in Trubarjeve Nove zaveze priredil lekcionar in ga 1612 poslal Hrenu v odobritev. Hren je iztrebil iz rokopisa tujke in jih nadomestil z domačimi besedami, ohranil pa protestantski pravopis.²² Nato je dal 1613 knjigo natisniti z naslovom *Evangeliji inu listuvi*. Natisnil jo je v 3000 izvodih, vendar brez Čandkovega imena. Knjigo so uporabljali tudi zunaj ljubljanske škofije, zato je bila večkrat ponatisnjena. Veljala je za učbenik književne slovenščine do 18. stoletja.²³

Za njim je *Janez Ludvik Schönleben* (1618—1681), doma iz Ljubljane, jezuit, pozneje pa izstopil iz jezuitskega reda in bil stolni dekan, za tem pa arhidiakon v Ribnici, 1672 priredil novo izdajo Hrenovih oziroma Čandkovih Evangelijev inu listuv. Knjigo so zamislili kot priročnik za duhovnike. Poleg evangelijev je vsebovala še kratek katekizem, najpotrebnejše molitve in sedem cerkvenih pesmi, ki jih je deloma vzel iz protestantskih pesmaric, deloma pa iz ljudskega izročila. Dodal je tudi navodilo za branje in pisanje slovenščine.²⁴ Lekcionar je njegova edina slovenska knjiga, sicer pa je bil plodovit pisatelj. Napisal je 38 knjig latin-

skih in nemških pridig, bogoslovnih razprav ter zgodovinskih in arheoloških spisov.

Veliko delo je opravil tudi *Matija Kastelic* (1620—1688). Rojen je bil v Kilovčah na Notranjskem. Bil je župnik v Toplicah, Šentjerneju in nazadnje kanonik v Novem mestu. Priredil je nov prevod Svetega pisma na podlagi Dalmatinove Biblije, vendar je ostal v rokopisu, ker ni našel založnika. Naslonil se je na jezik in pisavo protestantov, vendar je oboje poslabšal glede na predlogo. Pri njem se prvič kaže barok v slovenski knjigi.²⁵

Franc Miha Paglovec (1679—1759), doma iz Kamnika, študiral pri jezuitih v Ljubljani in bil kaplan v domači župniji, od 1705 do smrti pa župnik v Tuhinju, je sorazmerno pozno, v štirinpetdesetem letu, začel književno delovati. Prvi je izdal katoliški prevod kake svetopisemske knjige. To je bil njegov prevod Tobijeve knjige z naslovom *Tobijove bukve* (1733). Za tem je priredil lekcionar z naslovom *Evangelija inu branja* (1741) in ga ponovno izdal 1754 in 1758. Najbolj pa je uspel s knjigo *Zvesti tovariš* (1742), v kateri je objavil katekizem, molitve in skoraj vse, kar je bilo v Tobijovih bukvah.

Zelo dejaven je bil bosonogi avguštinec o. *Marko Pohlin* (1735—1801). Rojen je bil v Ljubljani, izobrazil pa se je v redovni šoli v Maria Brunn pri Dunaju, kjer je nazadnje živel kot učitelj in tam tudi umrl. Najprej je priredil postne evangelije in jih 1773 izdal v Ljubljani z naslovom *Sveti Postni Evangeliumi*. Za tem je prevedel Prvo Mojzesovo knjigo. Za rokopis z naslovom *Svetega pisma starega testameta perve Moyzesove Bugve iz razlaganjem svetega teksta* je dobil 1773 na Dunaju dovoljenje za natis. 1781 je rokopis predložil v odobritev še škofu Herbersteinu, vendar mu ta ni dovolil natisniti knjige. Isto se je zgodilo tudi z njegovim prevodom psalmov. Zdi se, da je za svoje prevode uporabil Kastelčev prevod, čeprav jih sam pripisuje Vorenzu.²⁶

Ljubljanski škof *Karl J. Herberstein* (1719—1787) je bil odločen katolik in zagovornik cerkvene politike Jožefa II. Ko je preprečil izid Pohlinovih prevodov svetopisemskih knjig, si je želel dobiti temeljit prevod Svetega pisma. Imenoval je komisijo janzenistične duhovščine, ki naj bi pripravila uradno škofijsko izdajo Svetega pisma. Voditelj te komisije je bil *Jurij Japelj* (1744—1807), ki je bil od vseh jezikovno najbolj izobražen. Ko je bil Japelj župnik in dekan v Naklem, je z *Blažem Kumerdejem* (1738—1805), učiteljem na Bledu, začel prevajati Sveto pismo po Vulgati. Začela sta z Novo zavezo in 1784 izdala prvi zvezek. Pri prevajanju Nove zaveze sta se močno naslonila na Dalmatinovo Biblijo, le v oblikoslovju sta se ravnala po gorenjski govoric 18. stoletja,²⁷ medtem ko se Dalmatinovega stavčnega sklada nista dotikala.²⁸

Za Novo zavezo je prišla na vrsto Stara zaveza. Skupaj sta prevedla in izdala samo Mojzesovo peteroknjžje (1791), nato sta se razšla, delno zaradi tega, ker je bil Kumerdej prestavljen v Celje, Japelj pa na Ježico, delno zaradi razlik v nazorih glede pravopisa. Poslej je Japelj prevajal sam, vendar ne dolgo. Kmalu so se mu pridružili Anton Traven, Jožef Škrinar, Jožef Rihar, Modest Šraj in Janez Debevec, toda tudi ti se niso strinjali z Japljevimi jezikovnimi zahtevami in teološkimi nazori, zato so mu kmalu vzeli delo iz rok. Prevajanje so končali 1802 in izdali Staro zavezo še v osmih zvezkih, tako da obsega Japljev prevod Svetega pisma 11 zvezkov, 2 novozavezna in 9 starozaveznih. To je bil prvi katoliški prevod celega Svetega pisma v slovenščino; izšel je približno dvesto let za prvim protestantskim prevodom celega Svetega pisma. Anton Breznik ocenjuje v temeljiti študiji *Japljev prevod sv. pisma* takole: »Japljevci so ustvarili na podlagi katoliških nemških in francoskih prevodov ter strokovnih pripomočkov pomembno delo, ki se ga lahko me-

ri s tovrstnimi deli večjih kulturnih narodov one dobe. Novi zakon je res še slab, a stari zakon je izveden velikopotezno. Ta prevod je prvo zrelo delo naše prerodne (prosvetljene) dobe.«²⁹ Z Japljem smo dobili Slovenci drugič prevod celega Svetega pisma v materinem jeziku.

V Japljevi dobi se je razmahnilo tudi narečno prevajanje Svetega pisma.

Mikološ Küzmič (1738—1804), župnik in poddekan v Kančovcih, je prevedel v prekmurščino nedeljski in praznični lekcionar *Sveti evangyliomi* (1780). Lekcionar je bil večkrat ponatisnjen, zadnjič 1920. Črkopis je v glavnem isti, kakor so ga uvedli protestanti v prekmursko knjigo, jezik pa je čistejši, kot ga je pisal Štefan Küzmič.

Peter Danjko, rojen 1787 pri Sv. Petru pri Radgoni in umrl kot župnik v Veliki Nedelji (1873), je izdal 1817 v vzhodnoštajerskem narečju lekcionar brez odlomkov iz Pavlovih pisem in katoliških listov z naslovom *Evangyliomi na vse nedele in svetke*; 1821 pa *Svetega pisma zgodbe iz starega zakona*.

Ožbalt Gutsman (1727—1790), rojen v Grabštajnu blizu Celovca, jezuit in nazadnje pridigar v Celovcu, je izdal 1780 *evangelistar* v koroškem narečju in tako postal prvi pomembni koroški pisatelj.

Matevž Ravnikar (1776—1845), janzenistični pisatelj in profesor dogmatike na ljubljanskem liceju, je prevedel *Zgodbe Svetega pisma za mlade ljudi* (1817), ki jih je napisal nemški mladinski pisatelj Christoph Schmid, čeprav bi moral poskrbeti za nov prevod Svetega pisma.

Čeprav je bil Japljev prevod Svetega pisma nekakšno vodilo književne slovenščine v 18. stoletju, se je kmalu kazala potreba po novem prevodu Svetega pisma. Za Japljem je prvi začel prevajati Sveto pismo *Andrej Gollmayer* (1797—1883). Rojen je bil v Radovljici, umrl pa kot nadškof v Gorici. Ko je bil profesor v Ljubljani je prevedel in opremil s kratkimi razlagami Sveto pismo nove zaveze. Prvi del z naslovom *Sveto pismo nove zaveze* je izšel 1834 v Ljubljani; drugi del pa je bil privzet v Wolfovo Sveto pismo, 5. in 6. zvezek. To je bil dotlej najboljši katoliški prevod Nove zaveze.

Na pobudo škofa Antona Martina Slomška je začel prevajati Staro zavezo benediktinec *p. Placid Jernej Javornik* (1803—1864). Prevajal je po Vulgati, pri tem je pa upošteval hebrejski izvirnik. 1847 je izšel v Ljubljani prvi snopič, obsegal je dvajset poglavij Geneze z naslovom *Perve Mosesove bukve*, naslednje leto pa v Celovcu cela Geneza z naslovom *Sveto pismo stariga zakona z obsežnim komentarjem*. Nato je izdal še *Druge in tretje Mozesove bukve* 1854 v Celovcu, Četrto in Peto Mojzesovo knjigo, Jozuetovo knjigo ter Prvo in Drugo knjigo Kraljev pa so privzeli v Wolfovo Sveto pismo (1856—1859).³⁰

Tretji slovenski celotni prevod Svetega pisma je oskrbel ljubljanski škof *Anton Alojzij Wolf* (1782—1859). Prevajanje je poveril *Juriju Volcu* (1805—1885), ki je bil spiritual v semenišču, nato pa stolni kanonik. Volc je bil takrat že znan nabožni pisatelj in je dobro obvladal književno slovenščino. K prevajanju je pritegnil vrsto sodelavcev (A. Čebašek, A. Gollmayer, P. Hitzinger, M. Hočevar, L. Jeran, A. Lesar, J. Marn, F. Metelko, A. Mežanc, A. Pintar, M. Ravnikar—Poženčan, A. Zamejic). Prevajali so po Vulgati in prevodu, ki ga je po Vulgati ponemčil *J. F. Allioli*. Kjer se Vulgatino besedilo razlikuje od hebrejskega in grškega izvirnika, so to naznačili pod črto. Iz Alliolija so prevzeli tudi obsežno razlago, ki sloni na razlagi cerkvenih očetov. Prevod so nameravali končati do 1861, za štiristoletnico ljubljanske škofije, a se je zataknilo pri 4. zvezku, tako da je izšel šele 1863, toda z letnico 1859. Prevod je izšel v šestih zvezkih in ga imenujemo kratko *Wolfovo Sveto pismo*, čeprav škof Wolf ni zanj ničesar prevedel.

Po izidu Wolfovega Svetega pisma so se s prevajanjem Svetega pisma ukvarjali tudi pesniki.

Jovan Vesel Koseski (1798—1884) je s pomočjo Simona Gregorčiča prepesnil in v samozaložbi izdal starozavezno knjigo *Psalmi* (1892). *Anton Medved* (1869—1910) je v pesniški obliki izdal *Jeremijeve Žalostinke*, prvi del 1894, drugi pa 1906; oba dela pa v svojih *Poezijah* 1909. V Želimirju je pri Fran S. Finžgarju prepesnil starozavezno knjigo *Job* in jo 1904 objavil v *Dom in svetu*.

Simon Gregorčič (1844—1906) je po končanem sodelovanju z Jovanom Veselom Koseskim (1892) sam dovršeno prevedel psalm 118 v 22 pesmih. Prepesnil je tudi Jobovo knjigo in jo izdal z naslovom *Svetopisemska knjiga Job in psalm 118*. Knjigi je nadškof F. Sedej napisal uvod. Gregorčič je prevajal tudi *Žalostinke*. Prevod je pred smrtjo končal, a ne dovršil.³¹

Želji Mohorjeve družbe v Celovcu, da bi kar najbolj razširila Sveto pismo med ljudi, je ustregel *Frančišek Lampe* (1859—1900), doma s Črnega vrha nad Idrijo in profesor bogoslovja v Ljubljani. Za delo se je dobro pripravil. 1891 je šel na študijsko potovanje v Egipt in Palestino, 1884 pa izdal prvi snopič *Zgodb Svetega pisma starega zakona*, nato pa vsako leto po en snopič. Lampe je izdal 7 snopičev Stare zaveze, naslednja dva pa *Janez Ev. Krek* (1865—1917), ki je v letih 1903—1912 napisal tudi *Zgodbe Svetega pisma novega zakona*. Lampetove—Krekove Zgodbe Svetega pisma so prva najbolj množična oblika Svetega pisma na Slovenskem.

Krek ni sprejel Wolfovega Svetega pisma, saj je bilo to takrat v jezikovnem pogledu že močno zastarelo, temveč je sam po Vulgati in delno po grškem izvirniku priredil novozavezno besedilo. Pri tem se je opiral tudi na Novo zavezo, ki jo je 1882 izdala BİSD na Dunaju. Pri njej je sodeloval tudi Josip Stritar in je v Krekovem času slovela posebno zaradi žive ljudske govornice. Tako je Krek močno zboljšal svetopisemsko besedilo glede na Wolfov prevod. Opušča književne in v pogovornem jeziku malo rabljene besede, odvišne zaimke, prilastek postavlja pred samostalnik (*iz Davidove hiše*, namesto *iz hiše Davidove*, kar ima Wolf) in menja besedni red v stavku, tako da je njegovo sporočilo bolj jasno in logično. Z eno besedo: našel je rešitve, ki segajo v naš čas; sprejel jih je tudi jubilejni prevod Nove zaveze (Ljubljana 1984). Krek torej ni samostojno prevajal Nove zaveze, temveč le korenito popravljaj obstoječe prevode z eno samo željo, da bi bilo njeno sporočilo kar najbolj razumljivo bralcem, da bi bilo sočno, vabljivo in lepo berljivo.

Evangelijev ne razlaga drugega za drugim, temveč harmonično, to se pravi, da ob dogodku, ki ga razlaga, upošteva vsa evangeljska poročila, ki se nanašajo nanj, vendar tako, da jemlje za osnovo Lukovo ali Janezovo poročilo, druga pa samo toliko, kolikor o dogodku kaj posebnega poročajo. Dogodke pa, ki jih omenja samo en evangelist, v celoti razlaga samo po njem. Luka jemlje za osnovo zato, ker je takrat veljal za evangelij, ki v najbolj časovni zapovrstnosti popisuje Jezusovo življenje; Janeza pa, ker postavlja Jezusovo življenje v razpon treh velikih noči.

Njegova razlaga je zelo poljudna, jasna in privlačna. Nikoli ne načenja vprašanj tekstne ali zgodovinske kritike svetopisemskih pripovedi. Nikdar se ne sprašuje, če so svetopisemske pripovedi zgodovinsko pristne in kako so zakoreninjene v izročilu. Ali so res izvirne ali pa prevzete od religij, ki so obdajale kristjane? Krek je pisal za preprosto ljudstvo, zato ni maral vznemirjati ljudi s tezami, s katerimi so na prelomu stoletja racionalistični razlagalci burili duhove. Njegove zgodbe plovejo mimo razburljivih, če ne kar uničujočih tokov biblične kritike in

so napisane tako, kakor da se je vse dobesedno zgodilo, kot je zapisano v evangeli-
lijah. Krek opisuje tudi svetopisemske kraje, naravo in okolje tako doživeto, da
bralec domala stopa po njih. Zdi se, da je imel v mislih kak slovenski kot, ko
opisuje Idumejo, njene soteske in brzice, hribe in doline, njeno visoko pogorje in
ravnine. S takim pisanjem je res »poslovenil«
Sveto pismo.

Kakor sta Lampe in Krek namenila Zgodbe Svetega pisma preprostemu ljud-
stvu, tako je ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič (1850—1937) namenil svoj
prevod psalmov duhovnikom. Izdal jih je v knjigi *Psalmi et cantica secundum or-
dinem in psalterio Romano* (1915/16). Razvrščeni so tako kot v brevirju in ne ka-
kor v Svetem pismu. Prevajal jih je po Vulgati. Oziral pa se je tudi na hebrejski
izvirnik, čeprav njegovih različic redno ni vnašal v besedilo. Močno se je oprl na
Lampetovo besedilo, tako da je približno 3/4 Jegličevega besedila enaka Lam-
petovemu. Največja značilnost Jegličevega prevoda je v tem, da vnaša vanj bese-
de, ki jih ni v Svetem pismu, s čimer razširja svetopisemsko besedilo in ga čus-
tveno niansira. Medtem ko pravi psalmist »Iz stiske sem klical h Gospodu«
(Ps 118,5), prevaja Jeglič: »Iz grozne stiske sem klical h Gospodu.« To dela popolnoma
premišljeno in sicer zato, da bi imeli psalmi večji psihološki učinek. Ne glede na
to pa večkrat boljše Lampetov jezik in tudi vsebino, ker bolj dosledno upošteva
pomen hebrejskega časa, posebno preteklika (imperfekta), ki ima lahko pretekli,
sedanji in prihodnji pomen. Razlaga psalmov se nanaša predvsem na avtorstvo in
nastanek psalmov, medtem ko so misli za duhovnika komaj rezultat razlage.

Ob novih delnih prevodih Svetega pisma, se je še bolj kazala potreba po
enotnem novem prevodu celega Svetega pisma. Konstitucija lavantinske sinode
(1903) je napovedala nov, priročen prevod Svetega pisma. Želja je bila ponovno
izražena na slovensko-hrvaškem katoliškem shodu v Ljubljani (1913). Posebno pa
se je poživila, ko se je Slovenija znebila sobivanja z Avstrijo (1918). Delno ji je
ustregel profesor Nove zaveze na mariborskem bogoslovnem učilišču, Josip Zi-
danšek (1858—1930). 1918 je izdal v Mariboru nov prevod Nove zaveze z naslo-
vom *Novi zakon*, obsega pa samo evangelijske in Apostolska dela. To je prva slo-
venska katoliška žepna izdaja Svetega pisma. Zidanšek ni samostojno prevajal
Nove zaveze, temveč jo je samo priredil po Vulgati, pri čemer je upošteval več
nemških prevodov (Arndt, Weber, Ecker). Vulgate se oklepa preveč suženjsko in
vendar je glede na taktatne slovenske prevode Nove zaveze — še vedno je bil v
rabi Wolfov prevod, protestanti so imeli Chráskov prevod, Krekov pa je harmoni-
zacija evangelijskih — precej izboljšano novozavežno besedilo. Ima lepše in bolj
pravilne slovenske oblike imen, npr. Matej, Luka, namesto Matevž, Lukež, kot
imata Wolf in Chráska, in boljše glagolske tvorbe, ki se kažejo zlasti v sosledici
časov, kakor Krek, ki povečini rabi sedanjik. Zaimmek stavlja pred osebek, npr. »Po-
šljem svojega angela pred tvojim obličjem« (Mr 1,2), medtem ko ga Chráska stav-
lja za osebek: »Pošljem angela svojega pred obličjem tvojim.« Skratka, Zidanško-
va prireditev Nove zaveze je v jezikovnem pogledu najlepša oblika Nove zaveze v
tistem času pri nas. Kosa se celo z lekcionarjem, ki so ga izdali profesorji maribor-
skega bogoslovnega učilišča (1912) z naslovom *Cerkvena berila za nedelje, praz-
nike in godove cerkvenega leta*. Pred vsako svetopisemsko knjigo ima Zidanšek
kratek, eno stran obsegajoč uvod v knjigo, kjer obravnava predvsem vprašanje
avtorstva knjige. Pod črto pa ima nekaj skromnih opomb, ki komaj povedo kaj
drugega kot svetopisemsko besedilo. Škoda da ni izdal tudi druga dela, od Pisma
Rimljanom do Razodetja.

Po naročilu škofa Jegliča so Frančišek Jerè (1881—1958), Gregorij Pečjak
(1867—1961) in Andrej Snoj (1886—1962) začeli prevajati Novo zavezo po grškem

izvirniku: Jerè kot najboljši poznavalec klasičnih jezikov, Pečjak kot strokovnjak za slovenski jezik in Snoj kot bibličist. Sprva so nameravali prevajati po Vulgati; ko se je pa Snoj vrnil z bibličnih študijev v Rimu, so se odločili za grški izvirnik. 1925 so izdali prvi del, evangelije in Apostolska dela z naslovom *Sveto pismo novega zakona*. To je prvi katoliški prevod Svetega pisma iz izvirnika. Za tisti čas je bilo to pogumno dejanje, ker Cerkev ni dovoljevala prevajanja Svetega pisma za javno uporabo po izvirniku, temveč samo po Vulgati. Prevod bi bil zato kmalu prišel na indeks. Ker pa se je izkazalo, da so različice, v katerih se izvirnik razlikuje od Vulgate, prevedli po Vulgati, se to ni zgodilo. Prevod je velik napredek v vsebinskem in jezikovnem pogledu, čeprav so se prevajalci bolj držali zakonitosti klasične grščine kot biblične. 1929 so izdali drugi del, od Pisma Rimljanom do Razodetja. Prvi ponatis obeh delov je izšel 1937, nato 1948 v skromni obliki in na slabem papirju, 1949 (ZDA), 1954 (Celovec), 1968 (Celovec) in 1976 (Stockholm). Za nameravan Slavičev prevod cele Stare zaveze iz izvirnika so Jerè, Pečjak in Snoj prevedli devterokanonične knjige Stare zaveze iz grščine.

Medtem je *Matija Slavič* (1877—1958), doma v Bučečovcih v Prekmurju in profesor Stare zaveze na teološki fakulteti ljubljanske univerze, začel predavati Staro zavezo iz hebrejskega izvirnika. 1939 je izdal v Celju Pet Mojzesovih knjig in Jozuetovo knjigo z naslovom *Sveto pismo stare zaveze*, prvi del. Vojna je preprečila nadaljnje izhajanje prevoda, čeprav je Slavič marljivo prevajal naprej. Leta 1951 je izdal v ciklostilu *prevod psalmov*. Že prej pa je kot profesor Stare zaveze v Mariboru izdal 1917 nekakšen lekcionar z naslovom *Nedeljski in prazniški evangelij z razlago in opomini*. Knjiga je doživela velik uspeh. Leto poprej je izšla v nemščini z naslovom *Sonn — und Festevangelien*, pozneje pa še v madžarščini.

Po vojni je prevajanje Svetega pisma nekaj časa zastalo. Še bolj je zastalo izdajanje Svetega pisma. Nove izdaje so dobivali samo zamejski Slovenci. 1952 je izšel v Celovcu *Sveti evangelij Jezusa Kristusa po Mateju*. Knjiga je ponatis Nove zaveze, ki jo je izdala Bogoslovna akademija v Ljubljani. 1953 so izšli pri Družbi sv. Mohorja v Celovcu psalmi, ki jih je prevedel *Jože Vovk*. Izšli so v knjigi z naslovom *Cerkvena poezija, psalmi, slavospevi in cerkvene himne*. 1968 je izšlo, prav tako pri Družbi sv. Mohorja v Celovcu, *Družinsko Sveto pismo* v dveh delih z besedilom evangelijev in Apostolskih del, ki so ga prevedli Jerè, Pečjak in Snoj.

Za stoletnico Wolfovega prevoda Svetega pisma se je mariborskemu škofu dr. Maksimilijanu Držečniku posrečilo dobiti dovoljenje od novih oblasti za natis Svetega pisma. Čeprav je bilo dovoljenje močno zaželeno, je prevajalce nekoliko spravilo v zadrego, ker prevod Stare zaveze še ni bil končan. Slavič še ni prevedel vse Stare zaveze. Manjkali so mu še Mali preroki, zato je te prevedel po Vulgati profesor Stare zaveze na teološki fakulteti *Jakob Aleksič* (1897—1980), Nova zaveza pa je bila ponatis iz 1937. Prvi zvezek z naslovom *Sveto pismo stare zaveze* je izšel 1958 in vsebuje pet Mojzesovih knjig, Jozuetovo knjigo, knjigo Sodnikov, Rutino knjigo, štiri knjige Kraljev in Kroniški knjigi. Natisnjen je bil v 30.000 izvodov, vendar je bil v nekaj tednih razprodan, kar spričuje, kako zaželeno je bilo Sveto pismo po tako dolgem prisilnem molku. Drugi zvezek vsebuje zgodovinske in poučne knjige Stare zaveze, tretji preroške, četrti pa vso Novo zavezo. Ta je izšel 1961. Ker je dovoljenje zanj izposloval mariborski škof in je izdajo založil mariborski škofijski ordinariat, se ga je oprijelo ime *mariborsko Sveto pismo*. Z njim smo dobili petič celo Sveto pismo hkrati. Prvi in drugi zvezek sta bila ponatisnjena 1961 in 1962 pri Mohorjevi družbi v Celju.

1962 so izdali v Celovcu v eni knjigi *Sveto pismo nove zaveze*, ki je ponatis dveh delov iz 1954 in 1955.

1967 je izdal Jakob Aleksič *Malo Sveto pismo*. To je izbor svetopisemskih besedil Stare in Nove zaveze pod vidikom božjega kraljestva. Spremno besedo je napisal nadškof Jožef Pogačnik.

1968 je izšlo v Ljubljani, v sporazumu ljubljanskega in zagrebškega nadškofijskega ordinariata, *Kratko Sveto pismo s slikami*. To je prireditev ameriškega Svetega pisma za mlade, ki sta ga sestavila profesorja Joseph E. Krause in Samuel Terrien. Slovensko izdajo je pripravil profesor Francè Rozman (prevod naslovov in veznega besedila). To je doslej najbolj razširjena oblika Svetega pisma pri nas. Doživelo je več ponatisov (1974, 1979, 1982 in 1983) v skupni nakladi 117.500 izvodov.

1971 je izšla pri Mladinski knjigi v Ljubljani v zbirki Lirika *Visoka pesem*, ki jo je prepesnil Jože Šmit.

1972 je izdala Mohorjeva družba v Celju kot redno knjigo svoje letne knjižne zbirke za svoje člane *Ježusov evangelij* z uvodi, opombami, barvnimi ilustracijam in zemljevidi. Uvode in opombe je napisal *Stanko Cajnkar*, evangeljsko besedilo pa je ponatis iz mariborske izdaje (1961).

1973 je izdala Mohorjeva družba v Celju v isti zbirki *Apostolska dela* z uvodi, opombami, barvnimi ilustracijami in zemljevidi. V njih so opombe tako obsežne in zbrane na enem mestu, da knjigo lahko imenujemo prvi slovenski komentar kake svetopisemske knjige. Napisal ga je prav tako *Stanko Cajnkar*. Medtem ko evangeljsko besedilo v Ježusovem evangeliju ni prida spremenjeno, pa je besedilo Apostolskih del precej popravljeno po francoski jeruzalemski Bibliji.

1974 je izšlo v Ljubljani ekumensko Sveto pismo z naslovom *Sveto pismo stare in nove zaveze*. Besedilo obeh zavez je vzeto iz mariborske izdaje, vendar je novozavezno besedilo precej popravljeno. V Lukovem evangeliju je kar 622 razlik med mariborsko in ekumensko izdajo, vendar jih kar 463 odpade na manjše spremenjeni besedni red v stavku, na primer: *pa je rekel za je pa rekel*, manj pa na stvarne in vsebinske izboljšave. V ekumenskem Svetem pismu je še vse preveč odmrlih in nerabljenih besed, npr. zaplata, setve, sobotni dan... in nevzklaženosti pri popravljanju svetopisemskega besedila.³² Prednost ekumenskega Svetega pisma je predvsem v tem, da ga sprejemajo vse krščanske skupnosti na Slovenskem in da je celo Sveto pismo v eni knjigi, kar je za katoličane prvi primer v zgodovini prevajanja Svetega pisma na Slovenskem.

1977 je izdal nadškofijski ordinariat v Ljubljani žepno izdajo *Evangeliji in Apostolska dela*, nato pa isto leto celo Novo zavezo v žepni izdaji z naslovom *Sveto pismo nove zaveze*. Svetopisemsko besedilo je vzeto iz ekumenske izdaje (1974), besedilo opomb in uvodov v posamezne knjige pa je napisal *Ivan Rupnik*, vendar to v celoti ne drži, ker so v evangelijih in Apostolskih delih v resnici Snojeve opombe iz mariborske izdaje.³³

Pokoncilsko prevajanje Svetega pisma

Po II. vatikanskem koncilu se je silno razmahnilo prevajanje Svetega pisma. Koncil je naročil, naj bi dobili v vseh jezikih dobre in pravilne prevode Svetega pisma in to »iz izvirnih besedil svetih knjig« (BR 22). Tako so kmalu dobili vsi večji narodi nov prevod Svetega pisma iz izvirnika ali vsaj temeljito popravljene obstoječi prevod. Taka potreba se je kazala tudi pri nas, čeprav še ni bilo dolgo, kar smo dobili prevod celega Svetega pisma iz izvirnika, to je bila mariborska izdaja (1958—1961), vendar je jezikovno že zastarel, pa tudi ni dohajal najnovejših do-

sežkov biblične znanosti. Isto velja bolj ali manj za ekumensko Sveto pismo (1974), saj je bilo samo jezikovno, ne pa stvarno izboljšanje mariborske izdaje.

Za to delo je bil naprošen *Janko Moder*, priznan prevajalec iz svetovne književnosti. Moder je prevedel Novo zavezo po francoski jeruzalemski Bibliji (*La Bible de Jérusalem*, Paris 1973) ob upoštevanju grškega izvirnika. Njegov prevod so pregledali S. Cajnkar, J. Dolenc in J. Zdešar, vendar cerkveni predstojniki z njim kar niso bili zadovoljni, vseboval je preveč različic glede na uradno obliko Svetega pisma pri nas. Moder je bil namreč zelo pod vplivom takratne nove smeri v prevajanju Svetega pisma, tako imenovanega *dinamičnega prevajanja*, ko prevajalec ne prevaja toliko besede, temveč pojme. Natis se je zavlačeval, dokler ni 1977 Družba sv. Mohorja v Celovcu izdala evangelije in Apostolska dela z naslovom *Sveto pismo nove zaveze, Evangeliji in Apostolska dela*, vse drugo pa je za zdaj ostalo v rokopisu. Knjiga je izšla kot pomožni učbenik za katoliški verouk v krški škofiji.

1979 je izdal *Francè Rozman* prevod evangelijev po grškem izvirniku ekumenske znanstveno-kritične izdaje *The Greek New Testament*, Stuttgart³ 1975, z naslovom *Jezusova blagovest*. Prevod dosledno upošteva zakonitost biblične grščine. Mestoma prevaja dinamično, vendar je vnesel precej vsebinskih izboljšav v sprejeto besedilo, čeprav je bolj poskus na sodoben način prevesti Sveto pismo.

Pobudo za popolnoma nov prevod celega Svetega pisma iz izvirnika so dali profesorji Svetega pisma ljubljanske teološke fakultete. Profesorja Jože Krašovec in Francè Rozman sta, neodvisno drug od drugega, naslovila prošnjo Slovenski pokrajinski škofovski konferenci za nov prevod Svetega pisma; prvi 22. maja 1980, drugi pa 20. aprila 1980. Ta je sprejela njuno pobudo.

Škofje so jo na seji 9. septembra 1980 potrdili in zadolžili predlagatelja, da pripravita načrt za nov prevod. Imenovana je bila široka redakcijska komisija, v kateri so bili prevajalci, teologi, slovenisti in zastopniki drugih krščanskih veroizpovedi. Dne 14. marca 1981 je bila prva seja redakcijske komisije; razpravljala je o smernicah prevajanja in potrdila predloženi načrt, nakar se je začelo prevajanje.

Najprej so prevajali samo Novo zavezo. Prevajali so jo po grškem izvirniku ekumenske znanstveno-kritične izdaje *The Greek New Testament*, Stuttgart³ 1975. Prevajali so: *Otmär Črnilogar*, *Kajetan Gantar*, *Alojzij Rebula* in *Francè Rozman*.³⁴ Jezikovno so pregledali prevode: *Janez Gradišnik*, *Mirko Mahnič* in *Avguštin Pirnat*, prevajalsko delo pa je usklajeval *Zdravko Reven*. Prevod so končali v štirih letih, tako da je izšel na štiristoletnico Dalmatinove Biblije, 1984, zato se imenuje *jubilejni prevod*, kar je povedano v podnaslovu, naslov sam pa se kratko glasi *Sveto pismo nove zaveze*. Javnosti je bilo predstavljeno 16. januarja 1985 na teološki fakulteti ob veliki udeležbi ljudi in zastopnikov cerkvene ter civilne oblasti.

Po prevajanju Nove zaveze je steklo prevajanje Stare zaveze. Devterokanonične knjige prevajajo iz grškega izvirnika prevajalci Svetega pisma nove zaveze, protokanonične pa iz hebrejskega izvirnika: *Jurij Bizjak*, *Milan Holc*, *Jože Krašovec*, *Marijan Peklaj*, s. *Snežna Večko* in *Janez Zupet*.

Prevajanje še traja, čeprav je že rodilo nekaj sadov. *Jurij Bizjak* je ločeno izdal prevod Jobove knjige z naslovom *Job*. Izdalo jo je Ognjišče v Kopru 1989; *Jože Krašovec* pa prevod psalmov. Razlago psalmov sta napisala Heinrich Gross in Heinz Reinelt (serija *Geistliche Schriftlesung*), prevedel pa jo je škof *dr. Jože Smej*. Knjigo z naslovom *Psalmi* je izdala Mohorjeva družba v Celju 1989.

1988 je izdalo Ognjišče v Kopru *Zgodbe Svetega pisma*. Knjiga je prevod angleške Otroške Biblije (*The Children's Bible*) in vsebuje 237 zgodb Stare zaveze.

in 128 zgodb Nove zaveze. Zgodbe niso svetopisemska pripoved dogodkov, temveč prosto pripovedovanje dogodkov po Svetem pismu, zato angleški naslov bolj ustreza vsebini kot slovenski.

Na pobudo Slovenske pokrajinske škofovske konference je izšla 1990 v založbi Združene biblične družbe v Londonu žepna izdaja jubilejnega prevoda Nove zaveze s popolnoma novimi uvodi v posamezne knjige in opombami, ki jih je napisal prof. Francè Rozman. Knjigo z naslovom *Sveto pismo nove zaveze* sta pripravila za natis Janko Jeromen in Zdravko Reven.

To je zdaj zadnji sad slovenskega prevajanja Svetega pisma.

Povzetek: Francè Rozman, Prevajanje Svetega pisma na Slovenskem

Na Slovenskem poznamo protestantsko in katoliško prevajanje Svetega pisma. V zgodovini je hodilo vsako svojo pot, danes pa sta se tako zblížali, da poznamo samo ekumensko prevajanje Svetega pisma. Sad skupnega prevajanja je *ekumensko Sveto pismo* (Ljubljana 1974). Zgodovina slovenskega prevajanja Svetega pisma spričuje, da smo dobili približno vsakih sto let prevod celega Svetega pisma, od tega dvakrat protestantski in trikrat katoliški prevod; vmes pa je izšlo več delnih prevodov, tako protestantskih kot katoliških. Nekateri od njih, na primer *Lampetove-Krekove Zgodbe Svetega pisma stare in nove zaveze* in *Kratko Sveto pismo s slikami* so bili prave uspešnice in so našli pot domala v vsako hišo. Raznovrstne izdaje Svetega pisma in včasih v izjemno visoki nakladi spričujejo, da je naše ljudstvo vedno cenilo Sveto pismo.

Summary: Francè Rozman, Translating the Bible in Slovenia

Slovenes have known Protestant and Catholic translations of the Bible. In history either went their own way, yet recently they have come so close that only ecumenical translating takes place. A result of the joint translating is the *Ecumenical Bible* (Ljubljana 1974). The history of Slovene translations shows that a new translation of the Bible has been published about every 100 years, two of them being Protestant and three Catholic; between them several partial translations, Protestant as well Catholic, were published. Some of them, e. g. *Biblical Stories of the Old and the New Testament* by Lampe and Krek and *Short Illustrated Bible* have been real best sellers and have found their way into practically every house. Various editions of the Bible, sometimes in an exceptionally large number of copies, show that Slovene people have always held the Bible in high esteem.

¹ Tridentinski cerkveni zbor je na četrti seji, 8. aprila 1546, razglasil Vulgato za juridično nezmotno. »Vulgata editio... pro autentica habeatur« (EB 61). S tem je postala uradna oblika Svetega pisma v katoliški Cerkvi. Vsi prevodi za javno rabo so morali biti narejeni po njej in opremljeni z razlago cerkvenih očetov (EB 62).

² Prim. Anton Slodnjak, *Slovensko slovstvo*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1968, 28/29.

³ Mirko Rupel, *Reformacija*, v: Zgodovina slovenskega slovstva I. Uredil Lino Legiša s sodelovanjem Alfonza Gspana. Slovenska matica, Ljubljana 1956, 206.

⁴ Prim. Mirko Rupel, n. d., 207. Vendar s Trubarjevim slabim znanjem grščine ne smemo pretiravati. V njej se je lahko pozneje spopolnil, saj se je tudi Erazem Rotterdamski brezhibno naučil grščine šele ko se je začel resno ukvarjati s Svetim pismom.

⁵ Prim. Mirko Rupel, n. d., 232.

⁶ Trubar sam pravi, da ni naravnost prevajal iz grškega izvirnika, kajti samo v tem smislu lahko razumemo njegove besede: »Pri le tim našim prevračanu smo veden imeli pred sabo ta pravi studenec tiga noviga testamenta, kir je grški pisan; raven tiga smo mi tudi gledali na tu prevračane tih novih inu starih vučenikou, kateri so ta nov testament iz tiga grškiga jezika v ta latinski, nemški inu laški preobrnili, nerveč pak na Erazmov Rotterda-

mov nov testament, h timu so nam nega annotationes silnu pomagale.« Navaja Mirko Rupel, Slovenski protestantski pisci, Ljubljana, 1966, 66.

⁷ Mirko Rupel pravi: »Njegova odločitev, povzdigniti govor svoje rojstne vasi, torej osrednje narečje, v knjižni jezik, je bila nadvse srečna. Prav zaradi svoje zemljepisne lege se je raško ali, širše vzeto, 'kranjsko' narečje lahko uveljavilo, kakor so se pri drugih narodnih povzpeli osrednji dialekti do časti knjižnega jezika« (Zgodovina slovenskega slovstva, Ljubljana 1956, 213); Jakob Rigler pa: »Trubar ni povzdignil v slovenski knjižni jezik dolenskega narečja z Raščice, ampak po domačem narečju nekoliko modificiral govor Ljubljane.« v: Razprava o slovenskem jeziku, Ljubljana 1986, 29.47 in v: Začetki slovenskega knjižnega jezika, Ljubljana 1968.

⁸ Janko Moder je samo v dveh odlomkih Lukovega evangelija (7,41—47 in 15,11—17) našel kar 36 besed in besednih zvez, ki jih Trubar še ni uporabil v svojem Katekizmu 1550. Prim. Štiristo let prevajanja na Slovenskem, Ljubljana 1985, 50.

⁹ Prim. Francè Rozman, *Kako je Trubar prevajal Sveto pismo nove zaveze*, v: BV 46 (1986) 240.

¹⁰ Ne zaradi tihotapljanja, ampak ker so bili sodi takrat normalno sredstvo za prevažanje knjig.

¹¹ Janko Moder, *Ob Trubarjevih »treh rečeh«*, v: Štiristo let prevajanja na Slovenskem, Ljubljana 1985, 49.

¹² Prim. Anton Slodnjak, n. d., 37.

¹³ Anton Breznik, *Jezikovne razprave*, Ljubljana 1982, 29—30. Navaja Janko Moder, n. d., 49/50.

¹⁴ Prim. Josip Turk, *Tomaž Hren*, v: BV 8 (1928) 17.

¹⁵ Tako misli Mirko Rupel v razpravi *Protireformacija in barok*, v: *Zgodovina slovenskega slovstva I*, Ljubljana 1956, 317, pastor Mihael Kuzmič pa pripisuje Štefanu Kuzmiču samemu, prim. Mihael Kuzmič, *Predgovori Štefana Kuzmiča*, Ljubljana 1981 «in *Protestantske izdajke Svetega pisma v slovenščini*, v: *Evangelikičanski koledar 1978*, 99—118.

¹⁶ Mirko Rupel, *Protireformacija in barok*, v: *Zgodovina slovenskega slovstva I*, Ljubljana 1956, 317.

¹⁷ Janko Moder, *Josip Stritar kot prevajalec Svetega pisma*, v: *Potokarjev zbornik*, Ljubljana 1987, 103—104, op. 27.

¹⁸ Po zbranih podatkih Mihaela Kuzmiča navaja Janko Moder, n. d., 102—103, op. 6.

¹⁹ Tako se sedaj imenuje ta družba; uporabljen je izraz »biblična«, ne »svetopisemska« kot prej.

²⁰ Anton Slodnjak, n. d., 41.

²¹ Prim. Anton Slodnjak, n. d., 41.

²² ES, 2. zv., 91 (dr. Rigler) pravi, da »pri lekcionarju ni mogoče natančno določiti, kako in koliko so sodelovali Čandek, Hren in še kdo.«

²³ Prim. Lino Legiša s sodelovanjem Alfonza Gspana, n. d., 279 in Anton Slodnjak, n. d., 42—43.

²⁴ SBL, 3. zv., 238.

²⁵ Prim. Lino Legiša s sodelovanjem Alfonza Gspana, n. d., 286.

²⁶ Prevod p. Ksaverija Vorenza v 6 zvezkih z naslovom *Zelu svetu pismu noviga in stariga testamenta* je ostal v rokopisu.

²⁷ Anton Slodnjak, n. d., 63.

²⁸ Alfonz Gspan, *Razsvetljenstvo*, v: *Zgodovina slovenskega slovstva I*, Ljubljana 1956, 373.

²⁹ ČJKZ VII (1928) 77.

³⁰ SBL I, 390.

³¹ SBL I, 256.

³² Prim. Francè Rozman, *Kritična zanesljivost novozaveznega besedila v slovenski ekumenski izdaji Svetega pisma*, BV 38 (1977) 77—94.

³³ Prim. recenzijo Evangelijev in Apostolskih del v: BV 38 (1978) 511—516.516—519.

³⁴ Kaj je kdo prevedel in kdo so prevajali opombe je povedano v predgovoru jubilejni izdaji Nove zaveze na str. 6.

Giuseppe Cuscito

Kulturno in versko okolje Kromacijeve dobe v luči najnovejšega zgodovinopisja

Arheološke raziskave teodorskega mestnega predela, ki so se začele leta 1896, so pripomogle k spoznavanju prve krščanske skupnosti na Beneškem (*Venetia*), ki je komaj izšla iz vihre zadnjega preganjanja. Prav tako je — po mojem mnenju — pravkaršnja najdba spisov škofa Kromacija po zaslugi J. Lemariéja in R. Etaixa¹ pripomogla, da se je osvetlilo kulturno in versko okolje vojskujoče se in v marsikaterem pogledu trpeče Cerkve, ki pa je že bila v polnem razmahu in na poti, da utrdi svoj položaj: s Hieronimom iz Stridona in Rufinom iz Konkordije predstavlja Kromacij trojico mož, ki so se vsak po svoje posvetili božji stvari ter v odločilnem trenutku cerkvenega kulturnega razvoja in pastoralnega delovanja na Zahodu težili na Oglej in njegovo okolico.

Lemarié po pravici prišteva med največja duhovna središča antične Italije poleg Rima, Milana in Turina tudi Oglej zaradi razmaha duhovnega gibanja, ki je nastalo v 4. stoletju, in asketske zavzetosti, o kateri so v Rufinovih, Hieronimovih in Kromacijevih spisih precej bogati sledovi.²

Ne moremo sicer trditi, da bi bil Oglej v tistem času sedež meniških ali podobnih ustanov, zlasti ne takih, ki imajo obveznost skupnega življenja in hišnega reda, kakor so dognali s svojimi zadnjimi izsledki Lemarié, Penko in Spinelli,³ vendar je že Cavallera — morebiti najuglednejši med učenjaki starega rodu, ki so se ukvarjali s sv. Hieronimom — omenjal Oglej samo kot »milieu extrêmement intéressant«, kjer so prav tako cenili asketizem kakor umske užitke. Pri tem je označil Kromacijev dom za »vrai monastère«.⁴ Sicer pa nam znani avtobiografski odlomek v Rufinovi *Apologiji*, ki sega v leta okrog 400, ko je divjal hud besedni boj in so v Origenovi pravdi stavili na Rufina nasproti njegovemu nekdanjemu tovarišu in prijatelju Hieronimu (*Ego... in monasterio iam positus, per gratiam baptismi regeneratus, signaculum fidei consecutus sum per sanctos viros Chromatium, lovinum et Eusebium, opinatissimos et probatissimos in ecclesiis Dei episcopos*), vsiljuje le misel, da je »že kot katehumen živel meniško življenje«, ne da bi zatrdil, da je v Ogleju res obstajal pravi pravcati samostan kot ustanova. Ne razpolagamo namreč z drugimi pričevanji, ki bi nam lahko potrdila, da je v Ogleju obstajala takšna ustanova v naslednjih letih. Rufin in Hieronim potrjujeta sicer, da so v oglejskem okolju živeli menihi, vendar so bili to samo posamezniki zunaj vsakega komunitetnega sklopa.⁵

Prav tako kaže izključevati možnost skupnega življenja oglejske duhovščine, ki naj bi ga bil ustanovil na redovniški osnovi Kromacijev predhodnik Valerijan,

zlasti po novejših izsledkih p. Spinellija; ta meni, da se v *chorus beatorum*, kateremu je Hieronim primerjal oglejsko duhovščino,⁶ ne da prepoznati »redovniška skupnost, ki poje psalme, temveč skupina verskih pričevalcev. Vodita jo brata Kromacij in Evzebij, ki jima pripisujemo zaslugo, da sta zatrla arianizem v Ogleju.«⁷

Sicer pa nas Hieronim v pismu, ki ga leta 375/376 pošilja iz kalhidske puščave trem najodličnejšim predstavnikom oglejske duhovščine, t. j. Jovinu, Kromaciju in njegovemu bratu Evzebiju, opozarja, da sta brata živela s sestrami, posvečenimi Gospodu, pri svoji svetniški materi in primerja njihov dom — ne njihovega samostana — domu sedmerih bratov Makabejcev: »O srečno bivališče, v katerem vidimo mater, okrašeno z venci makabejskih mučencev! Vsak dan izpričujete Kristusa, ko izpolnujete njegove zapovedi; tej zasebni odliki dodajate še javno in očitno versko pričevanje, saj je po vaši zaslugi iz vašega mesta odstranjen strup arijanskega krivega nauka.«⁸

Spinelli poudarja, da se v tem odlomku splošen ugled, ki ga uživa oglejska duhovščina, natančneje Kromacij in Evzebij, ne nanaša na njihovo posebno odločitev, da živijo asketsko (*licet quotidie Christum confiteamini, dum eius praecepta servatis*), temveč na posebno zavzeto pričevanje za Kristusovo božanstvo kot protitež arijanskemu krivemu nauku; zaradi tega pričevanja si zaslužijo naslov *martyres* in *confessores*, zato jih primerja *blaženim* v nebesih: sklada se torej z vsebino *Chronicon*a za leto 374, kjer Hieronim po smrti Avksencija Milanskega, ko se je Italija povrnila po zaslugi škofa Ambroža k pravemu rimskemu nauku, označuje oglejski kler tako rekoč kot *chorus beatorum*.⁹

Namig na ovdovalo mater in deviške sestre, s katerimi živita brata Kromacij in Evzebij, naj bi bilo »edino neposredno pričevanje nekakšnega redovniškega življenja v Ogleju«, ki ga lahko povzamemo iz Hieronimovega 7. pisma. O njih pravi namreč Hieronim, da »so premagale šibkost nežnega spola in svetno nečimrnost: sedaj pričakujejo z bogato zalogo olja za svojo svetilko, da pride ženin«. ¹⁰ Gre torej za Bogu posvečene device, ki so se odločile za življenje po evangeljskih svetih, pa so kljub temu ostale na svojem domu po asketski navadi, ki je bogato izpričana v 4. stoletju tako v Rimu kakor tudi v Milanu in drugod. ¹¹ Po njihovem načinu življenja postaja ta dom novo svetišče, nikakor pa ne samostan — *monasterium: O beata domus*, v katerem prebivajo vdova Ana, deviške prerokinje in novi Samuel, ki so ga vzrejali v svetišču.«¹²

Celo Hieronim se sploh ni imel za redovnika, dokler ni razburljivo zapustil Ogleja in odšel v sirijsko puščavo. ¹³ Zato domneva Spinelli, da kaže poiskati prav v Hieronimovi strastni zaverovanosti v askezo in redovniško življenje vzroke za *subitus turbo* in *impia avulsio*, ki sta ga iztrgala iz oglejskega življa, da je zapustil Rufina, kakor nam spričuje 3. pismo, ¹⁴ naslovljeno nanj.

Tudi spričo številnih stikov med Oglejem in vzhodom in prisotnosti sv. Atanzija Aleksandrijskega v Ogleju o veliki noči leta 345 ni dvoma, da se je ta asketični tok porajal in navdihoval ob vzhodnem meništvu ter naravno težil proti vzhodu kot svoji najprimernejši domovini. Če Rufinu in Hieronimu ni bilo dano, da bi bila uresničila svoje hrepenenje po strogem meniškem življenju v Ogleju okrog leta 373 in sta se morala izseliti na vzhod, »to ni bila« — tako sklepa Spinelli — »nezgoda za zahodno meništvu, temveč le previdnosten začetek še neslutene razvoja.«¹⁵

Rufin je občudoval Bazilija iz Cezareje in Gregorija Nacianškega, ¹⁶ zato je predlagal kapadokijsko meništvu kot vzor za zahodne samostane. S temi vzori vzhodnega redovništva, ki jih je posredoval Rufin, se je ukvarjala Thelamonova: ¹⁷

zadnje čase nam je ponudila spodbudne razmisleke o celotni *Cerkveni zgodovini*, ki jo je Rufin napisal za krščansko skupnost v Ogleju. Toda na to se bomo še povrnili.

Razpravljanja o arianizmu in origenizmu kakor tudi besedni boj z Judi in pogani pa misijonsko delovanje so ugodno spodbujali iskrive razumnike k živahni knjižni dejavnosti. Ta ni bila vselej namenjena ozkemu krogu rojakov, vendar v njej morebiti le izsledimo neke stalnice, spričo katerih smemo soočiti cerkvene pisatelje, rojene v tej deželi, ne glede na njihov skupni krajevni izvor. Po pregledni oceni Vittoria Perija,¹⁸ kaže, da radi odpomorejo pomanjkanju izvirne ustvarjalnosti — Hieronim je pri tem izjema — z izrazito sposobnostjo, da cepijo na visoko raven domače izobrazbe dosežke različnih kulturnih krogov, ki so se z njimi obogatili v tujini. Hieronim pregleduje po grškem in hebrejskem izvirmiku, primerja in zboljšuje v raznih latinskih prevodih svetopisemska besedila, ki so prihajala iz Palestine in se ustalila v novi izdaji. Ta je poleg Origenovih razlag in življenjepisov velikih puščavskih očetov obveljala v vseh zahodnih krščanskih deželah.

Kromacij se je tudi kot škof živo zanimal za usodo svojih prijateljev, ti pa so ga čedalje bolj spoštovali in oboževali. Zaslutil je njihove sposobnosti in značajske značilnosti ter jih znal spodbujati k plodnemu duhovnemu in znanstvenemu delovanju. To nam potrjuje Hieronim, saj je okrog leta 393 naslovil nanj in na Heliodora iz Altina prevod Salomonovih knjig s spremnim pismom, ki nam izpričuje živahno založniško dejavnost: »Pošiljate mi denarno pomoč, vzdržujete moje pisarje in knjigarnaje zato, da bodo moje umske sposobnosti lahko delale za vas.«¹⁹

Toda če Zahod dolguje *Vulgato* Hieronimu, ki ga je zanj navdušil papež Damas, moramo biti hvaležni Rufinu, da je širil v latinskem okolju osnovna spoznanja o prvotni cerkveni zgodovini. Njemu ali verjetneje škofu Kromaciju pripisujejo zamisel o latinskem prevodu Evzebijeve Cerkvene zgodovine; temu se je Rufin posvečal v letih 402 in 403. V predgovoru nam pove, kaj ga je napotilo k temu: »Spoštovani oče Kromacij, ko je gotski poglavar Alarik razdejal obrambo Italije (402) in je kužna bolezen vdrla v deželo ter vsepovsod uničila polja, črede in ljudi, si hotel nekako odpomoci razdejanju in koristiti ljudstvu, ki ti ga je Bog izročil v varstvo. Zato si onemoglega duha zaposlil s plemenitejšo umsko dejavnostjo in ga iztrgal iz objema gorja, ki je vladalo. Sedaj želiš, da prevedem v latinščino cerkveno zgodovino, ki jo je v grščini napisal učeni Evzebij iz Cezareje: tako bodo misli poslušalcev, zamaknjene v branje, željno spoznavale preteklost in laže pozabljale na zdajšnje gorje.«²⁰

Rufinov *pestifer morbus* je prav gotovo tesnoba prebivalstva, ki mu grozi, da bo v kratkem prihrumelo nadenj barbarsko ljudstvo. To je opaziti tudi v sklepni prošnji Kromacijevega velikonočnega govora v tistih bridkih letih: »Kajti to je noč, v kateri so bili pomorjeni egipčanski prvorojenci in osvobojeni Izraelovi otroci; z vsem srcem in vso vero prosimo torej Gospoda, naj nas obvaruje vsakega sovražnega napada in vsakega strahu, ki nam grozi od naših nasprotnikov... Varuje naj nas s svojim stalnim prizanašanjem, ustavi naj barbarska ljudstva ter uresniči v nas to, kar je sveti Mojzes rekel Izraelovim sinovom: '*Gospod se bo bojeval za vas, kaj bi se vznemirjali?*'«²¹ V takšnih časih je torej Kromacij, kakor že tudi Maksim iz Turina,²² spodbujal svojo čredo k molitvi in zaupanju v Boga. Toda vabilo k razmišljanju o cerkveni zgodovini, ki ga izpričuje Rufin, je izvirna poteza oglejskega škofa.²³ Na takšne razmere in smotre hoče Thelamonova nanašati *Cerkveno zgodovino* našega pisatelja, da bi označila njene meje, a morebiti tudi in zlasti zato, da bi zaslutila njene vrline in njeno vrednost.

Vemo, da jo je Rufin napisal v latinščini v dveh knjigah, ki se nanašata na čas od leta 325 do 395, se pravi *a temporibus Constantini post persecutionem usque ad obitum Theodosii Augusti*.²⁴ Knjigi predstavljata prvi zapis cerkvene zgodovine 4. stoletja. Tako zaradi avtorja kakor zaradi občinstva, kateremu je namenjena, se nam predstavlja kot sočasna zgodovina izpod peresa zavzetega kristjana, ki je rad pomagal tudi drugim kristjanom preboleti tedanje razmere ter jim v zgodovinskem dogajanju odkril božji načrt, hkrati pa jim dal zagotovilo, da je božje ljudstvo »neuničljivo in nepremagljivo, ker ga vselej spremlja božja pomoč«.²⁵

Premišljevanje cerkvene zgodovine bo hrana za vero bralcev, zato primerja Rufin v predgovoru svoj prispevek evangeljskim hlebom kruha in ribama (Mt 14,16). S tem pa že uvaja novo misel, namreč razodetje božje mogočnosti — *divina virtus* —, ki vzdržuje vso njegovo zgodovinsko pripoved. V službi tej misli o božji mogočnosti, ki se izraža v zgodovinskih dogodkih krščanskega ljudstva, odбира in predočuje Rufin sredstva, ki so mu na voljo. To so »res gestae, kolikor mu pomenijo predvsem *signa virtutis*. Pod tem vidikom pomeni torej — tako opozarja Thelamonova — *Cerkvena zgodovina* svetopisemske zgodbe, ki njihova zgodovinska vrednost presega golo razčlenjanje zgodovinskega dogajanja. Četudi se nam prikazuje kot časovno zaporedna pripoved tako imenovanih *res gestae*, njen namen ni le ta, da nam pripoveduje novice, temveč da nas po dogodkih seznanja z božjimi načrti o svetu. Tako se Rufin ne zanaša na dialektiko modrih, temveč nam iznajdljivo prikazuje, kako se je božja mogočnost razodela v obupnih položajih s čudeži ali izrednimi posegi, ki sodijo med znamenja (*signa*), in sicer ne le tista, ki jih priševamo med *mirabilia Dei*, temveč tudi vsa tista, ki si jih kljub njihovi vsakdanjosti lahko razlagamo kot »znamenja časov«. Skratka, Thelamonova je hotela poudariti o tem spisu, da je treba brati pod dvojnimi vidikoma, kajti isti dogodek nastopa v dvojni vlogi: kot sestavni del zgodovinske pripovedi in kot pomenska dopolnilna prvina hagiografske pripovedi. Z raznimi dogodki iz te najnovejše cerkvene zgodovine si je Rufin zares prizadeval dokazati *quia non in sermone regnum Dei, sed in virtute consistit*.²⁶ Zato predočuje oglejskim bratom, katerim je bil njegov zgodovinski spis najprej namenjen, zatem pa vsem bralcem zahodnega sveta, kjer se je naglo razširil, in pridno uporabljal, nekatere dogodke rajši kot druge; pri tem pa odmerja precej prostora čudovitim pojavom.

Tako sta bila poraz poganstva in razdejanje Serapisovega svetišča v Aleksandriji nedvomno zelo zanimiva za Oglejce, če pomislimo, kako živahne stike je takrat imela gornjejadranska metropola z Aleksandrijo v Egiptu.²⁷ mar niso izrazili te zavesti o trdni povezanosti obeh cerkvenih skupnosti že očetje na oglejskem cerkvenem zboru leta 381 v sinodalni listini *Quamlibet*, naslovljeni na cesarja Gracijana, Valentinijana in Teodozija v znanem spornem odlomku: *Nam etsi Alexandrinae ecclesiae semper dispositionem ordinemque tenuerimus et, iuxta morem consuetudinemque maiorum, eius communionem indissolubili societate servemus...*²⁸ Najsi tudi upošteva mo kritične pomisleke in omejitve glede širšega pomena, ki ga je pripisoval izrazoma *dispositio* in *ordo* Biasutti, smemo upravičeno trditi, da je obstajala med oglejskimi pošiljatelji in aleksandrijsko cerkvijo nerazdružna občestvena vez, nastala spričo dolgotrajnih medsebojnih stikov²⁹ vsaj že od 4. stoletja dalje. Krstna pomenskost umivanja nog, ki se tu omenja, in z njim povezana teološka in eksegetska razsežnost sta pred nedavnimi napotila P. F. Beatriceja, da je iskal v Mali Aziji in ne v aleksandrijskem krščanstvu korenine posebnih značilnosti oglejskega bogoslužja.³⁰

S tem da pripoveduje o boju ob Frigidu (reka Vipava) leta 394, prav tako poživlja za oglejske bralce najnovejšo dogodke, ki so globoko odjeknili v življe-

nju te dežele in so jih mnogi bralci osebno doživeli.³¹ Toda neglede na dogodke, hoče avtor postaviti v ospredje njihov globlji pomen: kako *fides recta* in *vera religio* zmagujeta nad krivo vero. Zato se nam Teodozij, *religiosus princeps*, predstavlja kot svetopisemski junak, ki v odločilnih trenutkih spopada z Evgenijem in Arbogastom prosi Boga, naj poseže vmes, in vidi v silnem vetru, ki je zasukal izid boja, znamenje *virtutis Dei*. Saj ta še vedno deluje, tudi v najnovejši zgodovini novega Izraela.³²

Rufin ne omenja nekaterih dogodkov, to pa kaže pripisovati krajevnim razmeram. Tako ne omenja na primer razdejanja shodnice v Kaliniku in Ambroževega odločnega nastopa proti Teodoziju leta 338, morebiti tudi zato, ker bi utegnil nedavni dogodek neugodno odjekniti v Ogleju, kjer so — kakor kaže — nekoliko prej zažgali, najsi tudi v drugačnih okoliščinah, tamkajšnje shodnico. Razdejanje oglejske sinagoge naj bi bil najmreč izpričal v nekem nejasnem odlomku Ambrož,³³ ki je v novembru 388 prišel v mesto ob Jadranu, da bi se udeležil Valerijanovega pogreba in izbire njegovega naslednika. Ambroževe zadevne besede izključujejo, kakor kaže, neposredno odgovornost krajevnih cerkvenih oblastnikov, zato sprejema Cracco Rugginijeva kot tehtno domnevo, da je treba povezati to razdejanje s tem, ker so 28. avgusta 388 v Ogleju umorili samozvanca Magna Maksima. V Italiji je namreč zbral okrog sebe precej verskih skupin, ki se niso ujele z že uveljavljeno zvezo med pravovernostjo in Teodozijevimi pogledi na cesarsko oblast, rimska krščanska skupnost pa mu je nekaj mesecev pred tem dala zadoščenje za delovanje v korist Judom po požigu ene od njihovih shodnic.³⁴ Potemtakem je umor Magna Maksima, ki je očitno ščitil Jude, verjetno izzval tudi v Ogleju ogorčen odpor proti tistim, ki so ga odobraval,³⁵ Rufinu pa je se zdelo primerno, da vse to zagrne v molk.

Dejanska razsežnost judovske prisotnosti v krajevnih cerkvah se da sklepati tudi iz Kromacijeve polemike glede verskih predpisov. V njej so bežno omenjeni dogodki iz vsakdanjega življenja, kakor sta judovski običaj, da razlikujejo med čistimi in nečistimi jedmi, in farizejsko obredno umivanje, ki mu je Kromacij nasprotoval.³⁶ Kljub hudi nestrpnosti, ki so jo morda zakrivali kristjani leta 388 nad shodnico v Ogleju, nas Kromacij opozarja, da so nekateri ondotni Judje gledali z globoko naklonjenostjo na krščanski velikonočni praznik³⁷ in da se je tudi spreobrnilo več Judov h krščanstvu: *sed quia et de synagoga multos conversos legimus vel converti cotidie ad cognitionem Christi videmus*.³⁸ Omembo številnih spreobrnitev je treba morda pripisovati dejstvu, da je bil to izjemen pojav, zlasti če upoštevamo, kako negativno in polemično se oglejski škof navadno izraža o Judih. Z druge strani pa moramo pritrditi tudi Truzziju,³⁹ ki pravi, da zavzema široko razpredena polemika proti Judom razvnete tone, značilne za tedanje miselnost in pismenstvo.

Najpomembnejši verski tekmeč je bilo poganstvo, saj je doživljalo zadnji poskus navdušene preнове, čeprav se je že nagibalo k zatonu. Ni znano, če si je Kromacij prizadeval kakor Ambrož, da bi nasprotoval poganstvu tudi na politični ravni. Drži pa, da si je za njegovega škofovanja sam upravnik *Venetiae et Histriae*, Parekorij Apollinaris, okrog leta 390 veliko prizadeval, da bi postavil oglejsko *basilica Apostolorum*, verjetno po cesarskem naročilu,⁴⁰ in da sta se dva ugledna moža, *spectabiles Laurentius et Ioannis*, z *Nikeforom* vred poklonila svetemu Kancijanau, Kvirinu in Latinu ter prinesla v dar dragoceno srebrno teko iz gradeške zakladnice. To sta bila nedvomno predstavnika senatskega reda, bržkone doma iz krajev, v katerih so častili imenovane svetnike, kakor je opozoril Pietri v svoji

nedavni razpravi o predstavnikih podeželske krščanske aristokracije v deželi *Venetii*.⁴¹

Tematika, ki jo največkrat razvija Kromacij v svojih pridigah proti poganom, je vsekakor malikovalstvo, kajti v njem vidi brezbožno kratenje češčenja pravemu Bogu,⁴² o poganih pa v splošnem sodi, da ne poznajo resnice, se pravi božjega razodetja, in se hranijo z zmotami.⁴³ Obstajala so tudi nerešena vprašanja glede sožitja med pogani in kristjani; tak je bil na primer spor zaradi krščanskega in starega uradnega koledarja.⁴⁴ Vendar si ne smemo misliti, da je vse potekalo enosmerno, če sam Kromacij zatrjuje v že omenjenem govoru na slovesnem velikonočnem bedenju, da nekateri pogani in Judje *sollemnitatem huius vigiliae nostrae tamquam propriam celebrant vel laetitia mentis, si non ritu religionis*.⁴⁵ Saj so se tudi v Bologni nekateri Judje udeležili praznovanja ob najdenju smrtnih ostankov Vitala in Agrikola, kakor nam spričuje Ambrož.⁴⁶

Kljub razcvetu češčenja mučencev, kar nam dokazujeta napis Parekorija Apolinarja in 26. Kromacijev govor,⁴⁷ zaščita svetnikov ni bila še nadrobno označena za vsako potrebo posebej, medtem ko je v tem pogledu nudilo poganstvo več možnosti; samo angele nam Kromacij prikazuje kot osebne varuhe vernikov in mejnikov.⁴⁸ Nekdanji človek — opozarja Truzzi — je namreč v svojem pojmovanju sveta, nad katerim gospodujejo mračne in njemu nadrejene sile, čutil potrebo po neposrednem in uspešnem varstvu, to pa se je opiralo na izganjanje zlih duhov, znamenje križa proti hudim duhovom in češčenje svetnikov.⁴⁹

Kromacijeve spise je zadnje čase primerjalno preučil Truzzi hkrati s stvaritvami sočasnih in časovno bližnjih škofov. Tako nam je omogočil, da vsaj zaslutimo, kakšne težave so nastale ob srečanju novega verovanja s splošnim globoko zakoreninjenim pojmovanjem, zlasti kar zadeva vstajenje teles, Marijino devištvo, zakonsko čistost moža, ki nima pravice okoriščati se s širokimi možnostmi ločitve, predvidenimi po civilnem zakoniku, *excepta causa fornicationis*.⁵⁰

Slednjo točko, ki jo je obravnaval Kromacij v Razpravi 24,1, je zadnje čase preučil L. Padovese,⁵¹ vtem ko je M. Simonetti osvetlil Rufinove poglede na vstajenje teles in Marijino devištvo v *Expositio symboli* (Razlaga Vere), ki jo je Rufin spisal v Ogleju v prvih letih 5. stoletja. Rufinova izčrpna razlaga glede vstajanja mesa ne upošteva le sporov znotraj cerkvenega občestva, temveč tudi in predvsem ugovore, ki so v tej zvezi prihajali od poganov, na primer spor z gnostiki in manihejci, saj je njihov dualizem terjal popolno in dokončno uničenje vsega telesnega, zato je tudi telesa po smrti.⁵² Protiheretični namenskosti dodaja Rufin še apologetično, ker upošteva polemiko s pogani, ki se še ni podela. Če je bilo torej mogoče nasproti Judom zagovarjati Marijin deviški porod na osnovi starozaveznih svetopisemskih prerokb, mora zgodovinar iz Konkordije nasproti poganom nekje podcenjevati izrednost tega pojava in poudarjati primere partenogeneze (nespolnega razmnoževanja), ki jih opažamo v živalskem svetu: »Sicer pa nas upravičeno preseneča — piše Rufin —, da se to zdi nemogoče prav poganom, ki verujejo, da se je njihova Minerva rodila iz Jupitrovih možganov. Kaj je torej teže verjeti in kaj je bolj protinaravno?«⁵³

Kadar predstavlja Kromacij človekov eshatološki položaj, ne naglašja toliko kazni, namenjene grešnikom, kolikor vztraja pri večnih dobrinah, ki jih Bog obljublja vernikom.⁵⁴ Govori nam o palmovi vejici in o nesmrtnem vencu, namenjenih katoliškemu ljudstvu, ki potuje h Kristusu po glavni poti vere;⁵⁵ o plačilu, ki je tem večje, čim hujše je preganjanje;⁵⁶ o večni slavi, ki čaka božje svetnike;⁵⁷ o najvišji dobrini, ki jo predstavlja božje kraljestvo, kamor pridemo po lestvi blagrov;⁵⁸ o nebesih, kamor ima dostop hromi bolnik, ko mu Kristus odpusti grehe;⁵⁹ o kraju

ohladila (*refrigerium*), to je o nebeškem kraljestvu, kamor odnesejo ubogega Lazarja, v nasprotju s krajem trpljenja brez konca, kjer konča požeruški bogatin;⁶⁰ o počitku vernih, ki spijo krepilno spanje.⁶¹ Vse te prisprodebe pogosto izraža upodabljajoča umetnost in o njih hrani Oglej — kot je znano — bogate primere. Končno opozarja vernike na vstajenje telesa kot sestavni del dopolnjenega odrešenja: »Čeprav je sv. Tomaž dokazal Kristusovo telesno vstajenje, ne Marcion ne manihejci niso hoteli priznati, da je Gospod vstal od mrtvih s svojim lastnim telesom.«⁶² Drugod se spet sklicuje na *Veri*, ki je obveljala v oglejskem bogoslužju, in priblija: »Vsakteri od nas je bil krščen v tem našem umrljivem telesu zato, da bi verjel, da bo prav s *tem* telesom vstal v večno življenje. Ta verska resnica se izraža v *Veri*, po kateri nam je bil podeljen sv. krst, ko smo jasno izpovedali: »*Verujem v vstajenje tega mesa za večno življenje.*«⁶³

Krščanska pomirjajoča zavest o človekovem celostnem odrešenju po smrti je nedovmno močno odjeknila v poganskem svetu, ki ni živel v veselem pričakovanju posmrtnih telesnih usode in je doživljal hudo tesnobo tudi spričo dušne prihodnosti na drugem svetu.⁶⁴

Seveda ne gre presojati odnosov do poganske kulture samo po takih medsebojnih trenjih, kajti poleg jasnih odklonilnih stališč beležimo tudi tiha povezovanja na književnem, modroslovnem in znanstvenem področju.⁶⁵ Če odmislimo nesporno razmnoževanje čebel, h kateremu se zateka Rufin v omenjenem odlomku, in glavo, ki jo ima tudi Kromacij za sedež duše,⁶⁶ nam pove dovolj tisti Kromacijev pasus iz 23. govora (*Sermo XXIII*), v katerem verjetno zaslutimo vergiljske odmeve, saj pravi: »Po pravici si zamišljamo Kristusa Gospoda kot jagnje, odeto v škrlat.« Oglejski škof kaže namreč na Kristusa kot na *agnus purpureus*, po nekem besedilu, ki ga je že razčlenjal C. E. Chaffin.⁶⁷ Ne izključujemo možnosti, da bi bil v takšnem besedilu izobraženi poslušalec takrat lahko spoznal namig na Vergilijevo 4. eklogo; v njej opeva pesnik, kot je znano, preobrazbo narave (v. 42—45), ki bo nastopila v obnovljeni zlati dobi, ko se bo rodil izreden deček: »Nič več ne bodo z različnimi barvami barvali volne, / runo ovčam že na paši se bo pordečilo, pa tudi / kakor žafran jim bo volna rumena že zunaj na travi« (prev. Fran Bradač). V Kromacijevih časih in v njegovem kulturnem okolju so krščansko razlago 4. ekloge nedvomno poznali tako kristjani kot pagani, četudi je niso oboji sprejemali enodušno. Toda če upoštevamo splošen odpor škofov in krščanskih pisateljev — pogosto so to bili za njihove čase izobraženi možje —, da bi se sklicevali na poganske klasike, je vsekakor nenavaden pojav in zanimiv kazalec dejstvo, da tu opira Kromacij svoje dokazovanje na Vergilijev tekst in ga razlaga v krščanskem smislu. S tem dokazuje svojo domačnost s tisto vejo vergiljskih ezoteričnih študijev, ki se precej razhaja s krščanskim zanimanjem za Sveto pismo.

Z vidika teološkega pojmovanja je treba povedati, da je bila oglejska cerkev med tistimi na Zahodu, ki jih je arijanska preskušnja najhujše prizadela. To nam dokazujejo huda nasilstva, ki jih je zakrivil Valens iz Murse, da bi se polastil oglejske škofovske oblasti; zadržanje škofa Fortunacijana, ki ni bilo skoz in skoz dosledno; potreba po notranjem doktrinarnem razčiščenju, pri katerem je sodeloval tudi Kromacij, preden je postal škof, kakor smo že omenili.⁶⁸ Najsi je oglejski cerkveni zbor leta 381 zabeležil upad zahodnega arianizma, je vendarle res, kar je zapisal Kromacij že kot škof: »Tudi brezbožni Arij je kakor grabežljiv volk sejla neslogo in pustošenje med Kristusovo čredo v mnogih cerkvah. Njegovi zvesti privrženci si še danes močno prizadevajo, da bi tu in tam v marsikateri cerkveni skupnosti varali in zavajali Kristusove ovce.«⁶⁹ Kdo so ti izdajalski in lokavi krivoverci, ki *hodieque oves Dei fallere et decipere conantur?* Morda Paladij, Sekundi-

jan in Atalus, ki so jih obsodili v Ogleju leta 381, se sprašujemo s Trettelom.⁷⁰ Kljub Lemariéjevemu nasprotnemu mnenju mora Truzzi po Duvalovem zgledu neogibno domnevati, da je glede arijancev in fotijcev v času Kromacija in Gavdencija iz Brescie »bilo treba pobijati nekaj več kot samo spomin na preteklost«; poleg tega je obstajala »tudi kaka sočasna težava, četudi manjšega pomena. Oglej je bil sicer mesto, najbolj odprto zunanjim vplivom in najbližje Iliriku, ki je bil središče zahodnega arianizma. Pri tem utegnemo pomisliti na tiste Ilire, ki so pribežali kot begunci v severno Italijo po nesrečni bitki pri Hadrianopolisu leta 378.⁷¹ Ambrož namreč je pisal škofu v Imoli: *Habes illic Illyrios de mala doctrina Arianorum, cave eorum zizania: non appropinquent fidelibus, non serpant adulterina semina.*⁷² S Kromacijevjo kristologijo se je ukvarjal G. Trettel v zajetnem in odmevnem članku leta 1981,⁷³ o katerem priznava Lemarié,⁷⁴ da je neogibna osnova za vsako preučevanje te poglavitne točke v oznanjevanju oglejskega škofa. Ta nam prikazuje — opozarja Trettel — kristologijo, ki upošteva zaskrbljenost aleksandrijske cerkve glede Kristusovega božanstva in pomisleke antiohijske cerkve glede njegove prave človeške narave. Kajti božja in človeška narava v eni sami učlovečeni Besedi s posebnim ozirom na soteriološki pojav učlovečenja brez slepomišljenja in z natančnim teološkim izrazjem so v središču Kromacijevega nauka nekaj desetletij pred koncilom v Kalcedonu.⁷⁵

S Svetim Duhom v homiletičnih in eksegetskih spisih našega škofa se je ukvarjal leta 1980 L. Padovese⁷⁶ z raziskavo, ki se nam resda predstavlja zgolj kot »zbornik besedil«,⁷⁷ vendar Lemarié o njej sodi, da je dobro zasnovana,⁷⁸ hkrati pa obžaluje, da je Trettel v nekem svojem poznejšem spisu na isto temo ne upošteva.⁷⁹ Ta je prepričan, da je oglejska cerkev bolj kakor vse druge na Zahodu posvetila izredno pozornost delovanju Svetega Duha, in meni, da to izhaja iz Janezovega *duhovnega evangelija*. Po njem naj bi bil Oglej prejel začetek svoje vere po posredovanju neke judovsko-krščanske struje Janezovega izvora.⁸⁰ Možno domnevo v tej smeri je že nakazal D. Corgnali,⁸¹ pred nedavnim jo je potrdil z novimi izsledki že omenjeni Beatrice.⁸² Toda vprašanje, ki utegne odpreti nadvse zanimiv predmet za raziskovanje, je treba obravnavati — kakor spet pripominja Lemarié⁸⁴ — z veliko previdnostjo.

Kromacijeva mariologija, večidel povezana z ekleziološkimi vprašanji, ki jih je pred nedavnim raziskal Vecchi,⁸⁵ je še vsa nepoznana, kakor je pred kratkim potožil Trettel; vendar so že na delu nekateri, ki se zanjo zanimajo.⁸⁶ Posebno zanimiv je odlomek iz Govora (Sermo) 29; v njem Marijin dom označuje cerkev kot *congregatio sanctorum*, okrašeno s škrlatno barvo, ker se je rodila iz čistiljive krvi mučencev.⁸⁷ kaj več o njej, žal, ne moremo povedati, ker se besedilo ni ohranilo. Tudi Govor 30, ki se zgleduje po *Apostolskih delih* 1,12—14, nam predstavlja ekleziološko snov: Cerkev ne more biti tam, kjer se ne oznanjuje Kristusovo učlovečenje po Devici Mariji.⁸⁸ Kromacij povezuje torej Marijo s cerkvijo, ki je sad velikonočne skrivnosti in hkrati tiste *quadripertita praedicatio evangelii*, kot osnove naše vere.⁸⁹

Kar zadeva dela usmiljenja in njihovo izvajanje, se Kromacijeva misel sklada s tradicijo cerkvenih očetov, ki so pozorni na imenitnost nebeških dobrin in obsojajo navezanost na tuzemske. Po zgledu sv. Ciprijana se sklicuje na prvotno skupnost v Jeruzalemu (Apd 4,32—34), ki jo ima za vzor edinosti: »Zakaj naj bi hranili vsak zase zemeljske dobrine tisti, ki imajo skupno v posesti nebeške dobrine?«⁹⁰ Že Lemarié⁹¹ je opozoril, preden se je s tem *strokovno* ukvarjal Padovese leta 1983,⁹² kako je bila ta snov Kromacijo pri srcu. K skupnemu imetju se naš škof

zopet povrača v Traktatu 25,4, četudi v njem ne opažamo — kakor pripominja Truzzi — dejanskega predloga za komunistično upravljanje lastnine.⁹³

Končno je še potrebno poudariti, kako se v oznanjevanju našega škofa in v zakramentalnih znakih, ki smo jih tu izpričali, zrcalijo vprašanja krščanske skupnosti in njeni spopadi z okoljem, kako se kažejo skladnosti s sosednjimi cerkvami, a tudi značilnosti, ki dokazujejo samostojnost posameznih cerkva: v Ogleju se ta kaže ne le v umivanju nog kot predkrstnem obredu na velikonočnem bedanju⁹⁴ ali v *veri*, marveč celo v krščanskem stavbarstvu, saj uvaja sklenjen štirioglati obseg in strogo zaprtost navzven, ki nadaljujeta še v Kromacijevih časih uporabno »eksperimentalnost« teodorjanskih soban, na katero nas je opozoril Tavano.⁹⁵

Kromacija označuje izključno latinska cerkvena izobrazba. Temeljno preučevanje njegovih virov se pač nanaša na razne članke, v katerih sta Lemarié in Etaix najprej priobčevala svoje izsledke o Kromaciju. Njuni prispevki so prišli precej razširjeni v zbirko *Sources Chrétiennes* in v *Corpus Christianorum*, dopolnjevala in povezovala v celoto pa sta jih Duval in Doignon.⁹⁶ Zato se ne spuščamo v zamotano filozofsko problematiko, ampak hočemo z Lemariéjem⁹⁷ samo izraziti misel, da se je Kromacij navdihoval sicer pri Ciprijanu iz Kartagine in Hilariju iz Poitiersa, še najpogosteje pa pri Ambrožu, ko je sestavljal svoje *Sermones* in pozneje svojo *Razlago o Mateju*. Sicer pa ni naključje, da se Rufin večkrat pohvalno izraža o Ambrožu, kakor na primer takrat, kadar piše o njem v *Apologiji* (II,26):⁹⁸ *Virum omni admiratione dignum, Ambrosium episcopum, qui non solum Mediolanensis ecclesiae, verum etiam omnium ecclesiarum columna quaedam et turris inexpugnabilis fuit.*

Prevedel prof. Drago Butkovič

Povezetek: Giuseppe Cuscito, Kulturno in versko okolje Kromacijeve dobe v luči najnovejšega zgodovinopisja

Oglej (Aquileia) je spadal poleg Rima, Milana in Turina med največja duhovna središča antične Italije. Rufinovi, Hieronimovi in Kromacijevi (oglejski škof od 388 do 408) spisi pričajo o razmahu kulturnega in duhovnega življenja ter asketske zavzetosti v 4. stoletju. Tedanje razmere so spodbujale k živahni književni dejavnosti. Kromacijeva je zamisel o latinskem prevodu Evzebijeve Cerkvene zgodovine (prevod je Rufinovo delo), znane so njegove pridige proti poganskemu malikovalstvu in o sožitju med kristjani in pogani. Pridige in spisi tega časa so polemični in apologetični v odnosu do Judov in poganov in branijo pravi nauk nasproti arijanizmu, ki se je v oglejski Cerkvi zelo razširil.

Summary: Giuseppe Cuscito, Cultural and Religious Environment of Cromatius' Age in the Light of Recent Historiography

Together with Rome, Milan and Turin, Aquileia was one of the most important spiritual centres of ancient Italy. The writings of Rufinus, Hieronymus and Cromatius (bishop of Aquileia, 388—408) bear witness to the development of cultural and spiritual life and of ascetic discipline in the 4th century. The conditions of the time promoted a lively literary activity. Cromatius' was the idea of the Latin translation of Eusebius' Church History (the translation itself was made by Rufinus), and his sermons against pagan idol worship and about the living together of Christians and pagans are well-known. The sermons and writings of the time are polemical and apologetical in relation to Jews and pagans and defend the right doctrine against Arianism, which was widely spread in the Church of Aquileia.

- ¹ *Cromatii Aquileiensis Opera*, Cura et studio R. Etaix—J. Lemarié (CCL; IX A) Turnholti 1974, *Spicilegium ad Chromatii Aquileiensis Opera*, cura et studio J. Lemarié et R. Etaix (CC, IX A Supplementum); Turnholti 1977.
- ² *Dictionnaire de spiritualité*, VII/2, Paris 1971, stolp. 2161—2162.
- ³ Ibid. G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia*. I, Roma 1961, 13—46; G. Spinelli, *Ascetismo, monachesimo e cenobitismo ad Aquileia nel sec. IV*, in AAAd 22 (1982), 274.
- ⁴ F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, I, Louvain—Paris 1922, 20.
- ⁵ G. Spinelli, *Ascetismo...*, 287. Za odlomek, ki ga navaja Rufin, prim. *Apologia contra Hieronymum*, I, 4, v: *Tyrannii Rufini Opera*, izd. M. Simonetti (CCL, XX), Turnholti 1961, 39.
- ⁶ Hieron., *Chronicom*, ad a. 374, v: PL 27, stolp. 697—698.
- ⁷ G. Spinelli, *Ascetismo*, 292.
- ⁸ Hieron., *Ep. VII*, 6; izd. J. Labourt, Paris 1949, 24.
- ⁹ G. Spinelli, *Ascetismo*, 291—292.
- ¹⁰ Hieron., *Ep. VII*, 6, izd. J. Labourt, Paris 1949, 24.
- ¹¹ G. Spinelli, *Ascetismo*, 293.
- ¹² Hieron., *Ep. VII*, 6; izd. J. Labourt, Paris 1949, 24.
- ¹³ G. Spinelli, *Ascetismo*, 294.
- ¹⁴ Ibid, 300, št. 64.
- ¹⁵ G. Spinelli, *Ascetismo*, 300; I. Špidlick, *Rufino e l'Oriente*, v spisu *Rufino di Concordia e il suo tempo I*, Udine 1987, AAAd 31, 115—124.
- ¹⁶ Rufin., *Hist. eccl.*, II, 9, v: PL 21, stolp. 517—521. C. Moreschini, *Rufino traduttore di Gregorio Nazianzeno*, v spisu *Rufino di Concordia I*, 227—285.
- ¹⁷ F. Telamon, *Modèles de monachisme oriental selon Rufin d'Aquilée*, AAAd 12 (1977), 323—352.
- ¹⁸ V. Peri, *Chiesa e cultura religiosa*, v spisu *Storia della cultura veneta. Dalle origini al Trecento*. I, Vicenza 1976, 201; G. Cuscito, *Cristianesimo antico ad Aquileia e in Istria*, Trieste 1977 (toda 1979), 196.
- ¹⁹ PL, 19, stolp. 311; G. Cuscito, *Cromazio di Aquileia (388—408) e l'età sua. Bilancio bibliografico-critico dopo l'edizione di »Sermones« e dei »Tractatus in Mathaeum«*, Ass. Naz. per Aquileia 1980, 26.
- ²⁰ Rufin., *Hist. eccl., praef.*, PL 21, stolp. 461—464.
- ²¹ Chrom., *Sermo* 16, 4, v: CCL IX A, 74.
- ²² Maxim. Taur., *Sermo* 85, 2, v: CCL, XXCIII, 348.
- ²³ F. Thelamon, *Une oeuvre destinée à la communauté chrétienne d'Aquilée: l'Histoire ecclésiastique de Rufin*, v AAAd 22 (1982), 261; ista, *Rufin historien de son temps*, v spisu *Rufino di Concordia*, II, 41—59.
- ²⁴ Rufin., *Hist. eccl., praef.*, v: PL 21, stolp. 463—464.
- ²⁵ Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica e i martiri della Palestina*, grški tekst s prevodom in opombami G. del Ton, Desclée 1964, I, 4, 2, 28—29.
- ²⁶ Rufin., *Hist. eccl.*, I 3, v: PL, 21, stolp. 469; F. Thelamon, *Païens et chrétiens au IVe siècle. L'apport de l'»Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée«*, Paris 1981, 28; G. Zecchini, *Barbari e Romani* v spisu *Rufino di Concordia* II, 29—60.
- ²⁷ Rufin., *Hist. eccl.*, II, 23, v: PL 21, stolp. 529—533.
- ²⁸ *Sancti Ambrosii Opera, Epistulae et acta*, zv. III, (CSEL, LXXXII), rec. M. Zelzer, 190 = PL, 16, *Ep. XII*, stolp. 949. Tudi glede prejšnje bibliografije prim. G. Cuscito, *Cristianesimo antico*, 56—62.
- ²⁹ G. Cuscito, *Cristianesimo antico*, 61.
- ³⁰ P. F. Beatrice, *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane*, Roma 1983, 94.
- ³¹ Rufin., *Hist. eccl.* II, 33, v: PL 21, stolp. 539—540.
- ³² G. Cuscito, *Un nuovo nome nella serie dei vescovi di Parenzo*, AMSI 31 št. 5 (1983), 122; L. Dattrino, *Rufino di Concordia agiografo* v spisu *Rufino di Concordia I*, 148—151.
- ³³ Ambros., *Ep. XL*, 8, v: PL 16, stolp. 1104.
- ³⁴ Isti, *Ep. XL*, 23, v: PL 16, stolp. 1109.

- ³⁵ L. Cracco Ruggini, *Il vescovo Cromazio e gli ebrei di Aquileia*, v: AAAd 12 (1977), 364—371. G. Cuscito, *Cristianesimo antico*, 215.
- ³⁶ Chrom., *Sermo* 25, 2—4; *Tract.* 53, 1, v: CCL, IX A, str. 113—115; 461—462.
- ³⁷ Isti, *Sermo* 16; 3, v: CCL, IX A, 74.
- ³⁸ Isti, *Tract.* 35, 8, v: CCL, IX A, 372—373.
- ³⁹ C. Truzzi, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia* (360—410 ca.), Brescia 1985, 167.
- ⁴⁰ G. Cuscito, *Cristianesimo antico*, 208.
- ⁴¹ Ch. Pietri, *Une aristocratie provinciale et la mission chrétienne: l'exemple de la Venetia*, v: AAAd 22 (1982) 134—135.
- ⁴² Chrom., *Sermo* 32, 2, v: CCL, IX A, 145.
- ⁴³ Isti, *Sermo* 19, 4, v: CCL, IX A, 91.
- ⁴⁴ Isti, *Sermo* 17, 3, v: CCL, IX A, 77.
- ⁴⁵ Isti, *Sermo* 16, 3, v: CCL, IX A, 74.
- ⁴⁶ Amros., *Exhortatio virginitatis*, 1, 8, v: PL 16, stolp. 338: *Circumfundebamur a Iudaeis, cum sacrae reliquiae eveherentur: aderat populus Ecclesiae cum plausu et laetitia... Indicabant ergo Iudaei quod haberent scientiam martyrum, sed non scientiam Verbi*. C. Truzzi, *Zeno*, 150—158.
- ⁴⁷ A. Vecchi, *Il sermone XXVI di Cromazio*, v spisu *Rufino di Concordia* II, 135—155.
- ⁴⁸ Chrom., *Tract.* 57, 2, v: CCL, IX A, 483—484.
- ⁴⁹ C. Truzzi, *Zeno*, 157.
- ⁵⁰ Chrom., *Tract.* 24, 1, v: CCL, IX A, 309—310. C. Truzzi, *Zeno*, 162.
- ⁵¹ L. Padovese, *Etica sessuale e vita cristiana nella predicazione di Cromazio di Aquileia*, v: *Laurentianum* 21 (1980), 195—199.
- ⁵² Rufino, *Spiegazione del Credo*, prevod, uvod in opombe napisal M. Simonetti, Rim 1978, 31. C. Riggi, *Rufino catecheta*, v spisu *Rufino di Concordia* I, 169—193.
- ⁵³ Rufino, *Spiegazione del Credo*, 56.
- ⁵⁴ C. Truzzi, *Zeno*, 125.
- ⁵⁵ Chrom., *Sermo* 28, 1—2, v: CCL, IX A, 129—130.
- ⁵⁶ Isti, *Sermo* 41, 9, v: CCL, IX A, 179.
- ⁵⁷ Isti, *Sermo* 22, 5, v: CCL, IX A, 102.
- ⁵⁸ Isti, *Sermo* 41, 1, v: CCL, IX A, 175—176.
- ⁵⁹ Isti, *Tract.* 44, 4, v: CCL, IX A, 414—415.
- ⁶⁰ Isti, *Sermo* 12, 5, v: CCL, IX A, 54—55.
- ⁶¹ Isti, *Tract.* 47, 4, v: CCL, IX A, 431—432.
- ⁶² Isti, *Sermo* 26, 4, v: CCL, IX A, 121—122.
- ⁶³ Isti, *Tract.* 41, 8, v: CCL, IX A, 395—396. Glede te točke prim. Rufin., *Expositio Symboli*, 39—43, v: CCL, XX, 175—180 in *Apologia contra Hieronymus*, 1, 5, v: CCL, XX, 40.
- ⁶⁴ C. Truzzi, *Zeno*, 126.
- ⁶⁵ *Ibid.*, 163.
- ⁶⁶ Chrom., *Sermo* 15, 5, v: CCL, IX A, 69.
- ⁶⁷ C. E. Chaffin, *Christus Imperator. Interpretazione della IV Egloga di Virgilio nell'ambiente di Sant'Ambrogio*, v: *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 8 (1972), 517—527.
- ⁶⁸ C. Truzzi, *Zeno*, 133—134.
- ⁶⁹ Chrom., *Tract.* 35, 3, v: CCL, IX A, 369.
- ⁷⁰ Cromazio di Aquileia, *Commento al Vangelo di Matteo*, prevod, predgovor in opombe napisal G. Trettel, I, Rim 1984, 281, št. 14.
- ⁷¹ C. Truzzi, *Zeno*, 134.
- ⁷² Ambros., *Ep.* 2, 28, v: PL 16, stolp. 887.
- ⁷³ G. Trettel, *Cristologia cromaziana*, v: *Ricerche religiose del Friuli e dell'Istria* 1 (1981), 3—86.
- ⁷⁴ J. Lemarié, *Note cromaziane*, v: *Aquileia Nostra* 53 (1982) stolp. 302.
- ⁷⁵ G. Trettel, *Cristologia cromaziana*, n. d., 6.
- ⁷⁶ L. Padovese, *Lo Spirito Santo nella predicazione di Cromazio d'Aquileia*, v: *Laurentianum* (1980), 321—346.

- ⁷⁷ C. Truzzi, *Zeno*, 135, št. 78.
- ⁷⁸ J. Lemarié, *Note cromaziane*, v: *Aquileia Nostra* 55 (1984), stolp. 244.
- ⁷⁹ G. Trettel, *L'esperienza dello Spirito Santo nella vita della Chiesa e dei cristiani in Cromazio d'Aquileia*, v spisu *Spirito Santo e catechesi patristica*, Roma 1983, 93—132; isti, *La dottrina dello Spirito Santo nella storia della Chiesa aquileiese dalle origini*, v: *MSG* 61 (1981), 23—49.
- ⁸⁰ Isti, *La dottrina*, 31.
- ⁸¹ D. Corgnali, *Il mistero pasquale in Cromazio d'Aquileia*, Udine 1979, 91—95.
- ⁸² Glej op. št. 30.
- ⁸³ G. Trettel, *La dottrina*, 28—32.
- ⁸⁴ J. Lemarié, *Note cromaziane*, v: *Aquileia Nostra* 58 (1987), stolp. 309.
- ⁸⁵ A. Vecchi, *Il sermone XXVI di Cromazio*, n. d., 135—155.
- ⁸⁶ Glede na Trettelovo trditev prim. *Cromazio d'Aquileia, Commento*, 29—30. K temu je treba še omeniti A. Quacquarelli, *Maria nella esegesi di Cromazio di Aquileia* in A. M. Triacca, »*Ex Maria Virgine*«: *la professione di fede aquileiese e la »mens« mariana di Cromazio*, v: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, ki jo pripravlja Pontificia Università Salesiana v Rimu.
- ⁸⁷ Chrom., *Sermo* 29, 4, v: CCL, IX A, 134: »*Et tunc venimus ad domum Mariae, ad ecclesiam Christi, ubi Maria mater Domini habitat... Venientibus ergo nobis ad domum Mariae, non nisi Rhode occurrit, id est congregatio sanctorum quae sanguine martyrum glorioso velut rosa preciosa refulget...*
- ⁸⁸ Isti, *Sermo* 30, 1, v: CCL, IX A, 136: *Non potest ergo ecclesia nuncupari nisi fuerit ibi Maria mater Domini... Illic enim ecclesia Christi est ubi incarnatio Christi ex virgine praedicatus.*
- ⁸⁹ Chromace d'Aquilée, *Sermons*, n. d., I, 70—72.
- ⁹⁰ Chrom., *Sermo* 31, 4, v: CCL, IX A, 141—142.
- ⁹¹ Chromace d'Aquilée, *Sermons*, n. d., I, 133, št. 3; II, 152, št. 8; Lemarié opozarja, kako si pri tem Kromacij prisvaja izrazje Ciprijana iz Kartagine.
- ⁹² L. Padovese, *L'originalità cristiana. Il pensiero etico-sociale di alcuni vescovi norditaliani del IV secolo*, Roma 1983, 152 in sl.
- ⁹³ C. Truzzi, *Zeo*, 186.
- ⁹⁴ P. F. Beatrice, *La lavanda dei piedi*, 95—98.
- ⁹⁵ S. Tavano, *Architettura aquileiese tra IV e V secolo*, v: *MSF* 50 (1970), 8.
- ⁹⁶ Prim. C. Truzzi, *Zeno*, 310, št. 59.
- ⁹⁷ Chromace d'Aquilée, *Sermons*, I, 49.
- ⁹⁸ Rufin., *Apologia contra Hieronymum*, II, 26, v: CCL 20, 102. F. Thelamon, *Une oeuvre*, 264, št. 42.

Marijan Smolik

Janez Oražem in knjižnice

Kolikor mi je znano, je bogoslovec Oražem že v ljubljanskem semenišču med leti 1930 in 1935 skrbel za čitalnico v Cirilski knjižnici ljubljanskih bogoslovcev, kjer so zbrana leposlovna in znanstvena dela ter različne revije. Takrat je skrbel, da je njegov ata (očim) Miha, ki je bil mizar na svoji kmetiji, naredil veliko črno omaro, ki je še zdaj v sobi te knjižnice v 2. nadstropju.

Med vojno in po njej je kot katehet na bežigraski gimnaziji stanoval v dijaškem zavodu Marijanišče. Takrat se je s problemom knjižničarstva srečal na povsem izreden način. V svojih Spominih to popisuje:

»Kot nekakšna vaja in sprejemni izpit za večja pospravljanja je bil menda dvojni 'ilegalni podvig', namreč reševanje knjig ravnatelju Marijanišča Jožetu Pogačniku in škofijskemu tajniku Stanku Leniču po njuni aretaciji. V sodnem procesu je bila Pogačniku zaplenjena 'vsa imovina'. Ker je bilo treba njegovo stanovanjsko sobo izprazniti, so sestre na hitro vse knjige prenesle v tako imenovano Lampetovo knjižnico v konferenčni sobi za kapelo. Od tam sem jih polagoma na biciklu zvozil v prostore Oznanila na škofiji, preden je pooblaščen organ prišel delat zapisnik o zaplenjeni imovini.

Še bolj drzno je bilo reševanje knjig škofijskega tajnika Leniča. Ob aretaciji (1947) so mu namreč stanovanje zapečatili in resno smo morali računati na zaplembo ob sodnijskem procesu. Ker sem vedel, da ima kar lepo zbirko zlasti teoloških knjig in sem pri obiskih videl, da ima njegova spalnica prehodna zaprta vrata v vogalno 'sobo prednikov' s portreti ljubljanskih škofov, sem ta zadnja vrata nekoliko nasilno odprl, dvignil police v meddurju ter se splazil v prvo sobo, kjer je imel tajnik svojo knjižno omaro. Nabral sem precej 'boljših knjig', žal pa ne kompletne 'Slovenčeve knjižnice', da ne bi bila 'tatvina' prehitro opažena. Kot župnik v Sodražici bi bil Lenič prav to zbirko najrajši imel za sposojanje faranom, teološke knjige pa so medtem že zastarele. Tako mu nisem storil posebne usluge, le 'šola' je bila dobra.

Povsem legalno pa smo preselili iz Marijanišča na škofijo tako imenovano Lampetovo knjižnico. Ob podržavljenju zavoda sta namreč predsednik in tajnik Vincencijeve družbe, ki je bila lastnik zavoda, namreč Leonid Pitamic in Franc Saleški Finžgar, dosegla, da se smejo sestre izseliti z vso svojo imovino v Repnje, knjižnica pa se lahko prepelje na škofijo. Knjižnico je selilo takrat že dobro zastavljeno OZGANILO, vodila sva selitev s prof. Jožetom Koširjem, jaz kot 'upravnik', on kot 'knjižničar' že spočete 'Škofijske pastoralne', tedaj še zgolj uredniške knjižnice. Pomagala nama je skupina dijakov kongreganistov bežigraske gimna-

zije. Na dveh ali treh kamionih smo prepeljali vse knjige in velike knjižne police, ki so zdaj deloma v Vidmarjevi knjižnici na škofiji, deloma v stolnem župnišču, ena pa v upravni sobi knjižnice teološke fakultete.«

Vomenjeni knjižnici lista Oznanilo so načrtno zbirali takratno družboslovno in leposlovno literaturo, da bi uredniki posameznih področij imeli na voljo priročno knjižnico. V letih 1946—1952 je tako nastala bogata knjižna zbirka, v katero je pozneje J. Oražem uvrstil še knjige iz zapuščin ljubljanskih škofov Jakoba Missia, Antona Bonaventura Jegliča, Gregorija Rožmana, Antona Vovka in Jožefa Pogačnika.

V »Oznanilskih letih« je bil Oražem deležen tudi »pospravljanja« Škofovih zavodov v Šentvidu. Tudi za to delo je najbolje prebrati odlomek iz njegovih Spominov:

»Znano je, da je v glavnem vsa imovina tako zavodska kakor privatna profesorjev in prefektov po nemški zasedbi (aprila 1941) morala ostati tam. Nekateri profesorji so večinoma po dobroti šentviških prijateljev kakšno stvar uspeli rešiti sebi in tudi zavodu, najbolj se je menda to posrečilo prof. Jakobu Šolarju s pravčasnim prenosom njegove bogate knjižnice. Za nadomestni zavod v Baragovem semenišču v Ljubljani je zavodski ekonom Alojzij Markež nabral ali nabavil zasilno opremo, ki pa jo je moral po prisilni oddaji vseh prostorov za 'repatriacijsko bazo' po prihodu partizanov (1945) na hitro spet izseliti. Večinoma je vse, kar je le mogel, zvozil v Bogoslovno semenišče in tam potaknil po pritličnih prostorih in na podstrešju. To je večinoma počasi prehajalo v 'semeniško last' in je tako tudi meni kot prorektorju pozneje prišlo v roke.

Bolj sem bil aktivno udeležen pri reševanju in končnem likvidiranju zavodske knjižnice. Po ukazu zasedbene nemške okupatorske oblasti so knjige vseh knjižnic na Gorenškem morali zvoziti v 'zbirni center' v Kranj. Tam je bil menda za 'varovanje' imenovan dr. Jože Žontar. Baje si je zelo prizadeval, da bi rešil čim več knjig, da ne bi prehitro 'ušle' v Nemčijo, bodi v javne ustanove ali k privatnikom, ljubiteljem knjig. Tako se je večina zavodskih knjig rešilo. Po osvoboditvi je prof. Jakob Šolar nekako dosegel, da se smejo vse knjige, katerih lastništvo je označeno s podpisi ali žigi, izbrati in vrniti lastnikom. Veliki ljubitelj knjige prof. Šolar je takoj organiziral posebno ekipo dosegljivih šentviških profesorjev, da so z njim več dni po lastništvu sortirali knjige, posebno seveda šentviške. K temu delu je pritegnil tudi mene, da sem tam nekaj dni pregledoval ogromne kupe knjig, posebno nalogo pa sem dobil pri prevozu šentviških knjig v Ljubljano. Vozili smo jih kar na odprtih tovornjakih, 'nametane kot drva' brez zaščitne ponjave, ki bi jih varovale, da jih ne bi piš vetra z drvečega avtomobila odnesel ali poškodoval. Zato sem se navadno kar zleknil nanje in jih z rokami in nogami lovil, če je katero hotelo odnesti. Tudi svojevrstno knjižničarsko delo!

Knjige smo začasno zlagali deloma v zabojih deloma kar brez povezave najprej v tedanjo dvoranico stolne Marijine dekliške organizacije v pritličju škofije (kjer je zdaj arhiv matic). Ko so tja prisilno naselili ravnatelja Jugoslovanske tiskarne Karla Čeča z družino, je knjige v zabojih sam dal znositi na hodnik drugega nadstropja ob Vidmarjevi knjižnici, nekaj pa so jih takrat ali že takoj po prevozu v Ljubljano stlačili v 'bolniške sobe' v semenišču, kjer je zdaj del uprave trgov. Urejanje in nadaljnje preseljevanje je bilo zaupano najprej prof. Francetu Jeretu, po njegovi smrti pa prof. Jakobu Šolarju, ki sta bila drug za drugim določena za 'likvidacijo' Zavoda sv. Stanislava.«

Med rešenimi knjigami je bilo tudi precej letnikov rokopisnih Domačih vaj, ki so pred ustanovitvijo Zavodov nastajale v Alojzijevišču, po letu 1905 pa so jih nadaljevali dijaki zavodariji v Šentvidu. Posamezni letniki tega v enem izvodu lepo

pisanega in ilustriranega dijaškega lista še v zadnjih letih »prihajajo« iz različnih skrivališč, kamor so jih ljudje ob nemški okupaciji poskrili, saj so bili prepričani, da bodo Nemci vse uničili.

Po prevzemu prorektorske službe v ljubljanskem Bogoslovnem semenišču (1952) je Janez Oražem začel načrtno skrbeti za vso Semeniško knjižnico, čeprav so duhovni del prej vodili spirituali po svoji poklicni dolžnosti, Cirilsko (leposlovno) pa bogoslovci sami. V prvih povojnih letih ob drugih bolj nujnih skrbeh dolgo ni bilo nikogar, ki bi bil resno poskrbel za red v knjižnici. V stari zaščiteni dvorani s freskami je bilo spravljeno marsikaj, kar ni sodilo vanjo, podobno je bilo v duhovni, ki je bila takrat med staro knjižnico in obednico. Tam so se do Oražmova prihoda v hišo nabrali kupi knjig, kakor smo že brali zgoraj, pa tudi iz zapuščin umrlih duhovnikov, npr. obeh Ušeničnikov (Aleša in Franceta, oba umrla 1952), nekdanjega vodja Ignacija Nadraha (1951) in spirituala Cirila Potočnika (1950).

Ko je dobil pregled nad stanjem knjižnice, je v počitniških mesecih leto za letom naprosil posamezne bogoslovce, da so po njegovih načrtih začeli urejati knjige: nove vpisovali, starejše pa preuredili. Med najbolj vnetimi pomočniki so bili že rajni Miro Perme, Mirko Sevšek in Janez Tomazin, živijo pa še Tone Bohinc, Otmar Črnilogar, Svetko Gregorič, Vinko Klemenc, France Oražem in Rudi Tršinar.

V stari knjižnici je Oražem poskrbel, da so knjige spet razvrstili po katalogu iz leta 1840, ko je bila knjižnica zadnjikrat popisana. Pri tem je odkril, da so pred desetletji, ko je zmanjkovalo prostora za teološke knjige, prenesli juridične in medicinske knjige v sobico v nadstropju, kjer jih seveda nihče ne bi iskal. Ko so jih prenašali na njihove police, je doživel tudi največje veselje, ker se je med njimi spet našla rokopisna »Turjaška« ali »Hrenova« biblija iz 13. stoletja, ki so jo po vojni imeli za izgubljeno. Zanj in za druge stare, zlasti Dolničarjeve rokopise, je iz te zgornje sobe dal prenesti v knjižnico železno blagajno, ki jo je takratni bogoslovec Pavel Pucko kot kovač znal odpreti in usposobiti za shrambo dragocenosti. Pri tem se je odkrila tudi letnica 1668, kar pomeni, da je bila skrinja (blagajna) narejena še pred ustanovitvijo knjižnice (1701).

Ob tem je prišla na dan tudi zbirka starih teoloških rokopisov, študijskih zapiskov naših operozov, članov Akademije operozov, in dragocena zbirka tiskanih opernih libretov iz 17. in 18. stoletja, ki jih je zbiral knjižničar in skladatelj Franc Jožef Thallmainer. Ko sem na pobudo glasbenega zgodovinarja dr. Dragotina Cvetka to zbirko popisal za svetovni repertorij glasbenih virov (RISM), se je J. Oražem večkrat pošalil, da ne bi imel kaj delati, če bi bil dal on to »ničvredno staro šaro« odpeljati v papirnico, saj prejšnji katalog teh tiskov ni upošteval, pa tudi prej omenjenih rokopisov ne.

V ponovno urejeni knjižnici smo 1958 lahko praznovali 250-letnico, kar so blagoslovili temeljni kamen za semenišče. Za to priložnost je prorektor Oražem dosegel tudi izselitev nekdanjega vratarja (cerberja) iz stanovanja pred knjižnico, kjer je ing. arh. Tone Bitenc ob preurejanju celotne stavbe (1957) uredil tudi lepo sprejemnico. V teh letih je duhovna knjižnica dobila nove prostore v nekdanjem spiritualovem stanovanju v I. nadstropju. Stare lepe knjižne police so zadoščale samo za dve sobi, druge pa je rektor Oražem s pomočjo bogoslovcev izdelal iz starih klopi, ki so bile dotlej v dvorani. Po njegovi zamisli so knjige razvrščene po letih izhajanja na starejši del (do 1918), ki je nadaljevanje stare baročne knjižnice, novejši del (med vojnama) in na najnovejši del (po 1945), revije pa so v eni izmed treh sob. Ob tem urejanju so nekateri izmed prej naštetih bogoslovcev vse knjige popisali v inventarni katalog in v novo kartoteko, manjkajoče knjige so nadomestili z drugimi iz zapuščin, v najnovejšem delu pa je sprva dobila prostor ciklostil-

no razmnožena literatura prvih povojnih let, polagoma pa so prihajale tudi knjige iz inozemstva, ki so jih pošiljali Oražmovi prijatelji in sošolci, nekdanji gojenci ljubljanskega bogoslovja. V teh prostorih je tudi nekaj starih kipov in slik, da bi bile spodbuda za prihodnje varuhe cerkvene umetnosti. Med staro baročno in novo knjižnico je J. Oražem v srednji sobi uredil čitalnico, ki je stalno odprta za študij bogoslovcem, komaj kdo pa more danes ugotoviti, da je velika miza preurejeni stari biljard, ki ga je iznajdljivi vodja hiše našel zavrženega na podstrešju. Pred čitalnico je v nekdanji stanovanjski sobi postavil lepe knjižne omare župnika Viktorja Kragla, zbiralca knjig in starin (umrl 1951), kjer so na ogled postavljene različne starine iz Kraglove zapuščine.

Druga polovica sobe je postala shramba za slovenske nabožne knjige, ki so bile začetek »arhivske zbirke slovenskega verskega tiska« od Trubarja do naših dni. Osnova te zbirke so bile knjige, ki jih je bogoslovec in kaplan Jernej Lenček (umrl 1861) zbiral po žirovski okolici in so bile do preureditve shranjene v Cirilski knjižnici. Veliko redkih knjig je v to zbirko prišlo iz Kraglove zapuščine, pozneje je Oražem uvrstil vanjo še zapuščino kanonika Alojzija Stroja (umrl 1957) in ustrezne knjige iz Marijaniške knjižnice. Prostor je seveda kmalu postal pretesen in je danes zbirka večinoma v sosednji sobi, kjer so vse knjige kronološko razvrščene na novih železnih policah.

Z zapuščino Viktorja Kragla je semeniška knjižnica dobila tudi nekaj drobne verske grafike — podobic, ki jo je zelo pomnožila še nabava zbirke Anteja Gabra. Po smrti umetnostnega zgodovinarja duhovnika Janeza Veidra (umrl 1964) je v Semenišče prišla tudi njegova zbirka podobic, ki se je še povečala po smrti antikvarja Šajna in se stalno dopolnjuje, zlasti z vsakoletnimi jubilejnimi, novomašnimi in drugače za slovensko zgodovino pomembnimi podobicami. Krajevno vezane podobice, npr. božjepotne, novomašne in jubilejne so vsaj deloma tudi urejene in jih radi uporabljajo različni raziskovalci in opremljevalci knjig.

Veliko dela je zahtevala tudi Cirilska knjižnica v II. nadstropju ob novem prehodu v kapelo. Oražmovo poznanstvo s takratnim upravnikom knjižnice Slovenske akademije znanosti in umetnosti prof. Primožem Ramovšem je omogočilo, da je SAZU odkupila za bogoslovce nezanimivo zbirko knjig češke akademije, ki so jih še v avstrijskih časih ljubljanski bogoslovci dobivali od svojih čeških prijateljev. Z izkupičkom je bilo mogoče preurediti stare omare in nabaviti nekaj novih za to sobo, v kateri so zdaj samo neteološke knjige in revije, slovenske in tuje, predvsem tudi leposlovje. Vključene so tudi zbirke nekdanjih krožkov Cirilskega društva, npr. socialnega. Posebej je ostala le knjižnica bogoslovskega Cecilijanskega društva, ki je zdaj shranjena na teološki fakulteti v posebni glasbeni zbirki.

V ljubljanski škofiji je navada, da duhovniki zapustijo svoje knjige škofiji, zato so se vsa leta doslej naše knjižnice bogatile zlasti z zapuščinami. Vedno je bil doslej J. Oražem tisti, ki je ob prevzemu pošiljke že skoraj na pamet vedel, kje bo kaka knjiga koristna, dal jo je v fakultetno ali semeniško knjižnico ali pa jo je obdržal v škofijski. Tam je iz različnih umetnostnozgodovinskih knjig osnoval še posebno zbirko, ki jo more uporabljati tudi vsakokratni profesor cerkvene umetnosti.

Med knjigami, ki jih nobena izmed teoloških knjižnic ni potrebovala, saj se v zapuščinah pogostoma pojavljajo iste knjige, je bilo nekaj takih, ki jih je J. Oražem dajal na voljo svojim gojencem in drugim slušateljem teološke fakultete pa tudi zunanjim iskalcem knjig. Razumljivo je, da je marsikaj nekoristnega romalo tudi za star papir. Ob takem odvažanju v prvih letih Oražmovega knjižničarskega dela se je zgodilo celo to, da so pobožne ženice, ki so pred semeniščem videle ka-

mion, na katerega so nakladali knjige, mislile, da spet brezbožniki ropajo cerkveno ustanovo in so »reševale« knjige, da ne bi prešle v skrunilske roke.

Z rektorjem Oražmom sva pred desetletji prebila tudi veliko ur v Narodni in univerzitetni knjižnici, ko so se tam odločili »razformirati« zaplenjene knjige v Federalnem zbirnem centru (FZC), med njimi tudi knjige različnih redovnih družb, samostanov in zasebnikov, katerim je bilo po vojski premoženje zaplenjeno. Takrat smo številne teološke knjige mogli prepeljati v eno ali drugo našo knjižnico.

Novejši (Oznanilski) del Škofijske knjižnice je Oražem preselil v staro Alojzijevejšče potem, ko so 1972 fakultetne predavalnice dobile nove prostore v prizidku. Takrat je intenzivno pomagal tudi pri preurejanju fakultetne knjižnice, ki je dobila novo skladišče za revije nad alojzijevejško kapelo, kjer so bili po vojni ostanki šentviške in lazaristovske knjižnice. Oddelek z umetnostnimi, zgodovinskimi in filozofskimi knjigami je uredil v posebni sobi, praktični teološki del je dobil veliko novo skladišče, v upravni sobi pa je slovensko leposlovje, med njimi zapuščina Jakoba Šolarja (umrl 1968) in pisatelja Finžgarja (umrl 1962). Zanimive so knjige, ki na svojih hrbtih nosijo sledove bombardiranja Finžgarjeve hiše v Trnovem.

Leta 1977 se je J. Oražem lotil pregledovanja in urejanja stare škofijske knjižnice, ki se po škofu Jerneju Vidmarju imenuje kar Vidmarjeva knjižnica in je shranjena v lepi dvorani v II. nadstropju škofijskega dvorca. Knjige je uredil po obstoječem starem katalogu, na prazna mesta pa je uvrstil del marijaniških knjig in pa del zapuščine škofa Jegliča. Novejše izdaje so seveda našle svoj prostor v škofijski pastoralni knjižnici. V škofijski pastoralni knjižnici, sosedi fakultetne knjižnice, je naš jubilarant vsak dan na voljo duhovnikom, urednikom in drugim, ki potrebujejo nasveta ali iščejo kako knjigo ali revijo. V primerih ko odpovedo katalogi, je njegov spomin mnogokrat zadnje upanje, da se bo iskano besedilo tudi našlo.

Upam, da se je vsaj nekoliko posrečilo orisati, kako je Janez Oražem od otroških let, ko so v domači hiši na Blokah prebirali knjige, pa do danes tesno povezan s knjigami in knjižnicami, kar je uspešno znal prenašati tudi na svoje mlajše sodelavce.

Jakob Lorber, **Jezusova mladost**, dSM — IZDELKI, D.O.O., Ljubljana 1990, 441 str.

Jakob Lorber, Slovenec po materi in Prešernov sodobnik, trdi o sebi, da mu je Jezus znova razodel svojo mladost. Razodel mu je vse, kar se je zgodilo potem, ko sta se njegova starša Jožef in Marija zaročila in do njegovega nastopa v javnosti. To je popisal v knjigi *Jezusova mladost*, ki jo prevajalci v slovenščino podnaslavljajo Jakobovo veliko, veselo oznanjenje. Knjigo je prevedel iz nemščine E. Tomas, s pomočjo S. Gerčar in R. Stussa in je izšla za 150-letnico »začetka delovajna tega največjega sina slovenske matere« (notranja naslovna stran). Izdalo jo je privatno podjetje dSM — IZDELKI, D.O.O., Ljubljana 1990.

Knjiga zbuja pozornost z več vidikov. Najprej zato, ker pravi Lorber, da gre za novo razodetje Jezusove mladosti, torej drugačno od starega, kakor sta ga zapisala evangelista Matej in Luka v prvih dveh poglavjih svojih evangelijev. Nadalje zbuja pozornost zato, ker gre za Jezusovo razodetje svoje mladosti, kar pomeni, da po Lorberju Jezus sam pripoveduje o svoji mladosti, medtem ko Matej in Luka pripovedujeta o Jezusovi mladosti. V naši zavesti pa ima večjo veljavo tisto, kar kdo pove sam o sebi, kot tisto, kar drugi povedo o njem. Končno knjiga zbuja pozornost tudi zato, ker jo je napisal Slovenec po rodu in ker jo dobivamo šele po sto štiridesetih letih njenega nastanka v slovenščini.

Jakob Lorber je po materi Slovenec, pisal pa je samo v nemščini. Rodil se je 22. julija 1800 v vasi Kaniža, župnija Jarenina, severno od Maribora, umrl pa 24. avgusta 1864 v Gradcu; tam je tudi pokopan. Gimnazijo je končal v Mariboru, pozneje (1829) je dosegel še diplomlo srednješolskega učitelja, vendar ni bil nikoli v učiteljski službi. Preživljal se je največ z glasbo. Po očetu je poddedoval velik glasbeni talent. Igral je violi-

no, klavir in orgle, nekaj pa je tudi komponiral. Veliko je bral, posebno rad je imel Sveto pismo. Živel je skromno in pobožno. Ker ni imel posebno visokih šol, se čudimo, odkod njemu to, kar je ustvaril s svojimi knjigami. V štirindvajsetih letih je napisal petindvajset knjig, od katerih jih ima več po 600 strani. Na to vprašanje odgovarja sam.

Ker je bil kot glasbenik znan daleč naokrog, je dobil službo kapelnika v tržaški operi. 15 marca 1840 se je nameraval odpraviti v Trst. Po jutranji molitvi pa je zaslišal pri srcu jasno in razločno glas, ki mu je velil: »Vstani, vzemi pisalo in piši!« Glas je bil tako sugestiven, da se mu ni niti poskušal upreti, temveč je vzel pero in pisal, pisal, pisal. Postal je »božji pisarski hlapec«, kakor pravi o sebi. Med drugim je napisal deset knjig razlage Janezovega evangelija, od katerih ima vsaka malo nad 500 strani, torej skupno nad 5000 strani. V njih ne posreduje toliko pozitivnega znanja, temveč globoko razmišljanje in preroško gledanje. V nemško govorečih deželah je njegov knjižni opus znan. Založba Lorber v Beitzheimu v Nemčiji je 1981 izdala že sedmi ponatis njegovih zbranih del pod geslom »novo Jezusovo razodetje po Jakobu Lorberju, možu, ki je slišal skrivnostni glas«. Mi pa šele zdaj dobivamo eno od njegovih knjig v slovenščini.

In kaj naj rečemo o izvoru njegovega znanja?

Popolnoma mogoče je, da Jezus komu razodene svojo mladost, čeprav Cerkev veruje, da je bilo s smrtjo zadnjega apostola razodetje končano. Tako razodetje imenujemo zasebno in je vredno samo toliko, kolikor se ujema z javnim. Prav tako je možno, da je Jakob Lorber pisal po nadnaravnem navdihnjenju, saj brez tega težko razumemo njegovo obsežno knjižno zbirko, posebno zato, ker pred odhodom v Trst ni pisal. Končno pa Lorber ni edini, ki se sklicu-

je na Jezusovo zasebno razodetje. Takih je bilo v zgodovini Cerkve veliko, do vidkinje Marije Valtorte, ki jo tudi pri nas mnogi zelo cenijo. Pojavijo se že v poapostolski dobi. Mednje sodijo zlasti tisti, ki so napisali podobne knjige, kot so navdihnjeni evangeliiji. Tak je neznan pisatelj *Jakobovega pred-evangelija (Protoevangelium Jacobi)* iz srede 3. st. po Kr. Predevangelij se imenuje zato, ker opisuje dogodke, ki so se zgodile pred dogodki, ki jih omenjajo navdihnjeni evangeliiji. Vzhodni in zahodni kristjani so ta evangelij visoko cenili. Iz njega zvmemo, da je bilo Marijinim staršem ime Joahim in Ana. Po njem imamo praznik Darovanje Device Marije v templju (21. novembra). Ta evangelij pa so pri branju tako popačili, da ga ni bilo mogoče sprejeti med navdihnjenne evangeliije, zato je Jezus njegovo vsebino znova razodel Jakobu Lorberju. Lorberjevo razodetje Jezusove mladosti je torej oživiljen *Jakobov predevangelij*, tako da ga imamo zdaj v njegovi polni obliki pred seboj, čeprav ni z njim istoveten niti po vsebini niti po obsegu, temveč ima po njem samo izposojeno ime, v resnici pa gre za novo razodetje.

V čem je to razodetje novo?

Najprej je treba povedati, da v vsej knjigi — razen če izvzamem čudežno delovanje otroka Jezusa, ki je popolnoma nasprotno s čudežnim delovanjem odraslega Jezusa — ni nič takega, kar bi bilo v nasprotju s temeljnimi resnicami Jezusove mladosti, kot jih poznamo iz Matejevega in Lukovega evangelija. Zato je popolnoma neumestna pripomba izdajateljev, da je Cerkev zahtevala od ljudi samo vero, prepovedovala pa spoznavajoče razmišljanje (zavihek naslovne strani). Lorberjeva knjiga je po njihovem zato šele zdaj lahko izšla, ker je Cerkev zgubila toliko moči v javnosti, da se lahko sliši tudi njej nasprotni glas. V resnici pa Cerkev ni nikoli ovirala spoznavajočega razmišljanja, odklanjala je le zmoto in laž.

Lorberjevo razodetje je novo predvsem v tem, da bolj podrobno opisuje dogodke iz Jezusove mladosti, kot jih opisujeta Matej in Luka. Medtem ko Matej samo pravi, da je bila Jezusova »mati Marija zaročena z Jožefom« (2,18) in nič ne pove, odkod prihajata Marija in Jožef, kdo so njuni starši, kod sta se srečala, pri kakšni starosti sta se zaročila, kako sta se spoznala, zaročila in po-

ročila, pa Lorber opisuje predvsem te podrobnosti iz njunega življenja. Matej prav tako samo kratko pravi, da je sv. Družina po odhodu modrih bežala v Egipt, nič pa ne pove, kam se je zatekla v Egiptu in kako je tam živela, Lorber pa ta beg in bivanje sv. Družine v Egiptu nadvse podrobno opisuje. Temu namenja celo največ prostora v knjigi, nad 300 strani. Lorber opisuje predvsem tisto, kar Matej in Luka ne omenjata v zvezi z Jezusovo mladostjo, pa je ljudi to vedno zanimalo in so želeli vedeti več, kot pove o tem staro razodetje. To je dejansko vsebina vse nenavdihnjene svetopisemske književosti, med katero sodijo zlasti *Jakobov predevangelij*, *Armenska knjiga detinstva* (konec 4. st.) in *Zgodbe tesarja Jožefa* (prav tako iz 4. st.).

Pa je vse to, kar pripoveduje Lorber tudi res?

Praviloma bi moralo biti, če gre za razodetje. Razodetje je tisto, kar Bog sam na neki način razkrije ali sporoča, in ker je Bog sama resnica, mora biti to, kar Bog razodene, tudi sama resnica. V Lorberjevem razodetju torej ne sme biti nič takega, kar bi nasprotovalo zgodovini ali razodetju v Svetem pismu; Bog namreč ne more nasprotovati sam sebi. Če pa njegovo knjigo pozorno beremo pa vidimo, da ni tako.

Lorber pravi, da je bil Arhelaj, sin Heroda Velikega, ki je za njim zavladal v Judeji, kralj (258,10), v resnici pa je bil samo narodni poglavar (etnarh). Tako reči je podobno napačno kot če bi rekel, da je bil pokojni Tito kralj, ko pa je bil maršal. Kdor trdi nekaj, kar je v nasprotju z zgodovino, ni res, pa četudi se sklicuje na razodetje. Za Marijo pravi Lorber, da je bila še otrok, ko je zanosila (8,24) in sama sebi pravi »dekllica«, vendar je to v popolnem nasprotju z zaročanjem deklet pri Judih. Ker je Marija spočela Jezusa, medtem ko je bila zaročena z Jožefom, je bila takrat stara približno trinajst let. To je bil normalni čas, v katerem so se judovska dekleta zaročala in leto po zaroki poročala. Katera se pri teh letih ni zaročila ali poročila, se navadno nikoli ni, zato pri teh letih dekleta niso bile več deklice, kaj šele otroci. Vedeti moramo, da deklice na Vzhodu hitreje zorijo kot pri nas, se pa tudi hitreje postarajo. Lorberjevo razodetje pa ne računa s tem, zato zanesljivo lahko rečemo: Marija ni spočela kot deklica, kaj šele kot otrok! Končno težko ver-

jamemo, da bi se Jožef na soboto odpravil s sv. Družino iz Jeruzalema, kamor je šel sedmi dan po Jezusovem rojstvu Dete obrezat, v Betlehem, ker v soboto ni bilo dovoljeno narediti daljšo pot od 2000 kornolcev, to je okrog 880 m. Težko verjame-mo, da bi se bil Jožef, ki je zvesto spolnjeval Mojzesovo postavo, tako hudo pregrešil zoper njo. Sobotni počitek in mirovanje je bil najbolj prepričljiv dokaz vestnega spoln-jevanja postave in kršitev sobotnega počitka najhujša kršitev postave.

V Lorberjevi knjigi pa je takih primerov veliko. Ker so v nasprotju z zgodovino, jih ni mogel zvedeti iz razodetja. Treba jih je enako zavreči kot bi zavrgli pričevanje ti-stega, ki bi trdil, da ve iz razodetja, da zad-njih sto let ni bilo nobene svetovne vojne. Kdo bo verjel razodetju, ki je v nasprotju z zgodovinsko resnico?

Lorber se pogosto razhaja tudi z raz-odetjem v navdihnenih evangelijih. Med-tem ko pravi Matej, da se je Gospodov an-gel samo Jožefu prikazal v sanjah in mu ve-lel, naj vzame dete in njegovo mater ter beži v Egipt (prim. 2,13), pravi Lorber, da se je prikazal tudi Mariji in ji govoril isto. Med-tem ko pravi Matej, da je Jožef takoj, »še ponoči« (2,14) vstal in se s sv. Družino umaknil v Egipt, po Lorberju odpotuje sv. Družina dolgo po odhodu modrih iz Betle-hema.

Najbolj presenetljivi pa so Jezusovi ču-deži v otroški dobi. Medtem ko je Jezus med javnim delovanjem delal čudeže v dobro bližnjih, jih je kot otrok delal v svoje dobro. Razvajenega in nagajivega dečka, ki mu je nagajal pri otroški igri, je kaznoval ta-ko, da se je pri priči za tri leta posušil do kosti in pri tem nenavadno čudno govoril nad njim: »O ti neubogljiv, bedast, hudob-čen človek! Ti, en komaj nedavno z mesom oblečeni hudič, hočeš uničiti, kar sem jaz zgradil?!« (281,11). Učitelja pa, ki ga je uda-ril s palico, ker mu ni hotel odgovarjati, je kaznoval tako, da je pri priči onemel in znor-el (295,24).

Ob tolikih navzkrižjih Lorberjevega no-vega razodetja s starim, so imeli izdajatelji njegove knjige *Jezusova mladost* kar prav ko so knjigo podnaslovili »veliko veselo oznanilo Jakoba Lorberja«, res, oznanilo Jakoba Lorberja, ne pa Jezusa!

Francè Rozman

Celestin Tomič, **Isus iz Nazareta — Bog s nama**. Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca, Miškina 31, Zagreb 1990, 270.

S to knjigo Tomič nadaljuje pisanje odrešenjske zgodovine. Potem ko je v de-vetih knjigah popisal starozavezno odre-šenjsko zgodovino, začenja s to pisati no-vozavezno odrešenjsko zgodovino. O njej je že precej pisal. S knjigo *Evandjelja dje-tinjstva Isusova* (1971) je popisal Jezusovo otroštvo. S knjigo *Ivan Krstitelj* (1978) je predstavil Janeza Krstnika, s knjigo *Petar Stijena* (1980) apostola Petra in s knjigo *Savao Pavao* (1982) apostola Pavla in njegova pisma, vendar zdaj začenja znova, sistematično in celovito. To spričuje že zgradba knjige *Jezus iz Nazareta — Bog z nami*.

Tudi novozavezna odrešenjska zgodo-vina je zgodovina. Ta pa se godi v prostoru in času, zato Tomič najprej opisuje kraje in časovno-politične razmere, v katerih je de-loval Jezus, nato pa Jezusovo življenje in de-lovanje samo. Knjiga ima tako dva dela. V prvem, *Jezusov čas* (13—104), opisuje kra-jevne in časovno-politične razmere med Jezusovim delovanjem; v drugem, *Jezus — Emanuel* (105—153), pa Jezusovo otroš-tvo. Pred prvim delom je *predgovor* (5—12), v njem kaže, kako se tudi današnji svet za-nima za Jezusa in kaj Jezus še posebno po-meni kristjanom. V *pogovoru* (255—257) pa razmišlja o Jezusovem skritem življenju v Nazaretu in svoje razmišljanje podkrepi z govorom, ki ga je imel papež Pavel VI. pri obisku Nazareta (5. januarja 1964), v kate-rem je razkrival zgledno življenje svete na-zareške družine. Na koncu pa je izbor do-mala nepregledne književnosti o Jezuso-vem otrostvu (259—263), toda uporabljena književnost spričuje, da je Tomič od nje iz-bral najboljše. Knjiga torej sloni na najbolj-ši sodobni književnosti o Jezusovem otroš-tvu, čeprav jo je Tomič uporabil zelo prosto in samostojno. V njej so vseskozi navzoči najnovejši izsledki tovrstnih znanstvenih raziskovanj, čeprav jih Tomič nikoli dobe-sedno ne navaja. To pomeni po eni strani, da vsebuje knjiga najnovejša spoznanja glede Jezusovega otroštva, po drugi pa, da je to zbrano in napisano tako samostojno, premišljeno in usklajeno, da gre v celoti za izvirno knjigo. Tomičevo pripovedovanje je izjemno lahkotno, živahno in privlačno. Najbolj nejasne stvari zna povedati pre-

prosto in zanimivo. Namerno se izogiba učenjakarskega sloga, tako da mestoma prehaja že v leposlovje. Takšno obravnavanje svetopisemskih tém je gotovo največje jamstvo, da bo knjiga našla pot do največjega kroga ljudi.

Prvi del (13—104) je dober uvod v Jezusovo življenje. Bralca seznanja z vsem, kar mora vedeti, če hoče prav poznati Jezusa in njegov nauk.

Najprej ga seznanja z Jezusovo domovino in kraji njegovega delovanja. Poznati Jezusovo domovino, njeno razgibano ozemlje, vodovje, podnebje, živalstvo in rastlinstvo pomeni toliko kot imeti še peti evangelij. Nič manj pomembno je poznanje takratnih političnih, družbenih in verskih razmer. Tomič posebno skrbno opisuje dejavnike, ki so vplivali na javno življenje, še posebno versko. To so oblikovale verske in politične stranke: aristokratska stranka saducejev, meščanska stranka farizejev, eseni, terapevti, rekabovci, krstna občestva, bodičarji, gorečniki, herodovci. V njihovih navzkrižjih je rastla ideja mesijanizma. Tudi ta ni bila miselno enovita. Na splošno je bila politično obarvana, samo manjšina, z Jahvejevimi ubožci na čelu, je pričakovala duhovnega Mesija.

Končno govori še o virih za Jezusovo življenje: poganskih, judovskih in svetopisemskih, od katerih so najvažnejši evangeliji. Tu se sooča z vprašanjem zgodovinskega Jezusa. Kako je mogoče iz evangelijev, ki so napisani v luči vere v Jezusovo vstajenje, priti do zgodovinskega Jezusa, to se pravi do tega, kar je Jezus res bil v zemeljskem življenju in kar je on v resnici povedal in ne, kakor so evangelisti v luči vere v Jezusovo vstajenje to zapisali. Gre torej za zgodovinsko verodostojnost evangelijev. Tomič nas o njej overja tako, da natančno razčlenjuje predzgodovino napisanih evangelijev. Ti so dejansko zapis verskega prepričanja prvih krščanskih občestev in kakor teh ni mogoče izničiti, tako ni mogoče tudi njihovega prepričanja. Evangeliji imajo smisel samo v oznanilu Cerkve. Brez oznanjevanja Cerkve — začelo se je že s Petrovo pridigo na binkošti — so evangeliji mrtva knjiga, kakor bi bilo tudi oznanjevanje evangelija brez Jezusa samo neučinkovita ideologija. Resničnost evangelijev in z njo resničnost zgodovinskega Jezusa je sa-

mo v neprestanem oznanjevanju evangelija, od binkošti do danes.

Tomič pripoveduje zelo zgoščeno. Opisovanje Jezusove domovine in njenih časovno-zgodovinskih ter verskih razmer ni nobeno razčlenjeno in poglobljeno pripovedovanje, kakor ta področja raziskujejo biblična arheologija, geografija, etnografija, zgodovina, temveč bolj povzemanje sadov iz znanstvenih izsledkov teh ved. V njegovem pripovedovanju je izjemno veliko podatkov, ugotovitev, dejstev. Nikdar se ne zgublja v podrobnostih, vsa spoznanja pa povezuje tako, da je knjiga nekakšen povzetek, pregled ali repertorij ustreznih ved. Na splošno to ustreza, včasih pa bi le bilo prav, da bi trditev bolj utemeljil. Tako na primer samo pravi, da je Dionizij Mali uvedel krščansko štetje let (103), ne pove pa, čemu se je za to odločil, kako je to izvedel in kako se je moglo njegovo štetje takoj uveljaviti, če pa je bilo v navadi drugačno. Takšna podrobnost bi bila tu na mestu, ker gre za ukrep, ki je v celoti vezan na Jezusa in je Jezus postal po njem prelom v štetju let od stvarjenja sveta.

Knjiga bo kot povzetek dognanj številnih bibličnih ved zelo dobrodošla teologom, katehetom in drugim pastoralnim delavcem, manj pa takim, ki o Svetem pismu še nič ne vedo. Takim bo problematika o zgodovinski verodostojnosti evangelijev manj razumljiva; ker pa zna Tomič tudi najbolj problematične stvari povedati preprosto in nazorno, jim tudi ta problematika ne bo nerazumljiva.

Drugi del (105—253) je Jezusovo otroštvo kakor ga opisujeta Matej in Luka v prvih dveh poglavjih svojih evangelijev. Čeprav je o tem Tomič že pisal v knjigi *Evangelij Jezusovega otroštva* (1971), vendar tega zdaj preprosto ne ponavlja. Nekaj stavkov se res glasi dobesedno enako, vendar je vsaka téma zdaj močno razširjena in poglobljena. Vse je na novo preštudiral in uskladiel z dognanji najnovejše biblične znanosti, ki je prav na tem področju naredila velik korak naprej, saj je za 180 vrstic evangeljskega poročila Jezusovega otroštva domala nepregledna kopica znanstvenih in poljudno znanstvenih razprav, študij, monografij in knjig. Tomič izbira znanstveno najbolj zanesljive izsledke in jih spretno vključuje v svoje razpravljanje, tako da je njegova knji-

ga v tem pogledu verodostojen odsev tovrstnih znanstvenih dosežkov.

Knjigo razširja tudi tako, da ji dodaja nove teme. Tako samo v poglavju Jezusovo rojstvo (174—194) dodaja glede na *Evangelij Jezusovega otroštva* sestavke: *Devica je spočela in Devica je ostala* (181—182), *Jezusov rojstni dan in začetek krščanske ere* (190—192), *Jaslice* (190—194).

Posebno dragoceno in polno najnovejših spoznanj je njegovo razpravljanje o zvezdi, ki se je prikazala modrim (209-215), zlasti o različnih tolmačenjih te zvezde v zgodovini in njenem dejanskem pomenu; o judovskem bogoslužju in obhajanju verskih praznikov (234), o judovskem molitvenem življenju (241—246) ter judovski vzgoji (246—250).

Tu ni samo polno novih spoznanj, temveč je vse tako povedano, da nevsiljivo vabi, poučuje in bogati. Knjiga je tako napisana, da je vsakemu jasno, da Jezus ni samo zgodovina, temveč tudi resnica, ki danes prav tako osvaja, kot je osvajala ko je bila prvič izgovorjena. Po njej je Jezus tudi naša zgodovina.

Francè Rozman

Edward Peters, **Inquisition**, The Free Press, New York 1988. 362 str.

Pred seboj imamo knjigo medievista Petersa, ki je profesor na pennsylvanijski univerzi v Združenih državah in že poznan po knjigi *Tortura*. Ker kot Američan v svojih spisih obravnava predvsem evropsko problematiko, kot sta inkvizicija ali čarovniški procesi, pomenijo ti zanimivo dopolnitev že stereotipnih sodb, močno pogojenih z evropskimi miselnimi smermi in ideologijami.

Knjiga o inkviziciji je pravzaprav trojna zgodovina v eni. Sledi pot legalnih postopkov, osebja in ustanov, ki so oblikovale inkvizicijska sodišča na začetkih moderne Evrope. V prvem stoletju pr. Kr. je rimska civilna zakonodaja sprejela kot način zasliševanja postopek, ki je v 17. in 18. stoletju postal svarilen zgled za versko nestrpnost in nenaravno uporabo sile na področju vesti. Inkvizicijski postopki so torej obstajali v rimski in cerkveni zakonodaji veliko prej, kot so se pojavili inkvizitorji. Sprejela ga je

latinska Cerkev, da bi pred heretiki branila pravovernost svojih članov. Od 13. do 15. stoletja so papeži določali posameznike, ki so jim v posameznih primerih zaupali nalogo inkvizitorjev, šele od konca 15. stoletja so zaživele inkvizicije kot ustanove za obrambo vere in cerkvene discipline v več delih katoliške Evrope, predvsem v romanskih deželah. V večini so bile odpravljene med leti 1798 in 1820. »Razen v polemikah in fikciji ni nikoli obstajala 'inkvizicija', strašno in vsemogočno sodišče, katerega predstavniki so bili navzoči povsod, da bi onemogočali verske resnice, intelektualno svobodo in politično prostost, dokler niso nekje v 19. stoletju zrušili 'inkvizicijo' sodobne folklore« (str. 3).

Drugi del je zgodovina mita 'inkvizicija', od časov, ko so ga izoblikovali borci proti Španiji in verski reformatorji od 16. do 20. stoletja. Takrat je ta ustanova postala sinonim sovražnikov politične svobode, če gledamo na primera Giordana Bruna in Galilea, tudi svobode filozofskega razmišljanja in raziskovalnega dela, simbol nenaravne zveze med prestolom in oltarjem, splošne uporabe takšne vsebine v vrsti umetniških del, ki so nastala v 18. in v preteklem stoletju. Kaže, kako je odmevala v likovnih, glasbenih in literarnih delih od Moratina in Goya, Schillerja in Verdija do Dostojevskega in Zamjatina. Mit je zaživel predvsem v zahodni Evropi in v Novem svetu. Čeprav je inkvizicija že izginila, je 'inkvizicija' živila še naprej.

Zadnji del analizira, kako je zgodovina inkvizicije, ki je navadno predmet njenega negativnega vrednotenja v zgodovini Cerkev, nastala predvsem iz mita 'inkvizicije'. Peters opozarja na delo, ki ga je ob koncu preteklega stoletja opravil Henry Charles Lea, ameriški zgodovinar, ki je zahteval, da je treba razumeti inkvizicijo v njenem zgodovinskem kontekstu, da je treba ločiti njeno prvo obdobje od zadnjih stoletij ter da je cerkvena nekaj drugega kot španska državna inkvizicija (za obe področji je objavil več temeljitih del). In čeprav je delo zgodovinarjev s konca preteklega in začetka tega stoletja v veliki meri nadomestilo profesionalno in ideološko mitologijo 'inkvizicije' s pravo zgodovino, je bila ideja vendarle še naprej zelo privlačna. Če je prej služila za označevanje ancien régimea, je tako v dvajsetih in tridesetih letih našega

stoletja s svojo simboliko in asociacijami ponovno postala pripravna sintagma za označevanje novih ideologij. Mit 'inkvizicije' je živel še naprej v totalitarnih državah (fašističnih, nacističnih in komunističnih), kjer je posameznika in njegovo vest napolnjeval z grozo. Miti tekmujejo z zgodovino, imajo lastne zgodovine in zgodovina kakega mita je pomemben del zgodovine, pravi avtor.

Integralni del besedila so likovne upodobitve postopkov, ki so jih izvajali inkvizitorji, in so nastale v stoletjih; bogata inkvizicijska ikonografija je bila v službi obeh gledanj ter je nastajala tako na strani njenih podpornikov kot nasprotnikov postopka in Cerkve v celoti.

Dobrodošlo dopolnilo razpravi je bibliografski pregled objavljenih del na temo inkvizicije. Prevladujejo naslovi z angleškega in francoskega govornega področja in manj z nemškega. Pregled bo pomoč vsem, ki bodo želeli poglobiti posamezne vidike sicer kompleksnega vprašanja.

Bogdan Kolar

Internationale katholische Zeitschrift — Communio 19 (1990) 1.

Prva številka mednarodne teološke revije *Communio* je v letu 1990 uglasena na temo vstajenje »mesa« (resurrectio carnis). V uvodnem članku z naslovom *In Beseda je meso postala...* (str. 1-3) karmeličan Antonio Sicari, profesor Svetega pisma v Brescii, osvetljuje pomen besede »meso« v celotni odrešenjski skrivnosti. Eksistenca človeštva v »mesu« razodeva njegovo padlost zaradi nepravčnosti (prim. Rim 1,18), zasuznjenost grehu (prim. Rim 3,19) in dejstvo, da je njegova modrost nasprotna božji (prim. Rim 8,7). Apostol Janez je s svojo formulacijo zajel soteriologijo izvirnega greha in v ponižanju Besede pokazal soudeležnost vseh treh oseb presvete Trojice. V božji načrt odrešenja je bistveno pritegnjena Devica Marija. Dogma o njenem brezmadežnem spočetju kaže na vnaprejšnji učinek milosti, ki jo je pridobila Jezusova smrt na križu. V Mariji se najbolj popolno srečujeta spočetje in odrešenje. Po njej je Beseda mogla postati »meso«, da bi »meso« odresila. Zato jo je Dante upraviče-

no imenoval »hčerko svojega Sina«. Enoto kristološke skrivnosti, ki jo konstituirata učlovečenje in vstajenje, je potrebno presojati z vidika »človekovega mesa« oziroma z Marijinega vidika. Skrivnost vstajenja moramo pravilno razumeti le v luči prikazane učlovečenja. Bistvo tega sveta je v njegovi odcepitvi in zaprtosti do svete Trojice. Učlovečenje je prvo okno ali odprtost do Boga. Svet se je moral soočiti s trajnim zgodovinskim dejstvom, da je Bog postal »meso«, ki ga sedaj predstavlja Cerkve. Drugo okno ali odprtost je vstajenje. V najglobljo zgodovino človeštva se je vtisnilo to, da je poveličano Kristusovo telo po vnebohodu stopilo v resničnost življenja svete Trojice. Bog je postal »meso« in »meso« je bilo po božanstveno. Skrivnost učlovečenja in vstajenja enakovredno odzvanjata v marijanskih skrivnostih brezmadežnega spočetja in vnebovzeta. Kristusov misterij je tesno povezan z Marijinim. Božja Mati je postala »podoba in začetek« Cerkve. Vrh vseh štirih temeljnih skrivnosti predstavljata Jezusovo trpljenje in smrt. Avtor ugotavlja, da je zgodovinsko dejstvo vstajenja v današnji teologiji in katehezi premalo poudarjeno. Odnos Cerkve do vstalega Kristusa se je poistovetil z odnosom Cerkve do Svetega Duha. Takšno pojmovanje je vzrok nekaterih zmot in omejenih gledanj: zveza med vstalim Jezusovim telesom in izlitjem Svetega Duha postane nerazumljiva. Odnos med Jezusovim poveličanim telesom in telesom Cerkve (sveta) ni več dovolj poudarjen. Prav tako je preveč zabrisan odnos med delovanjem Svetega Duha in telesom Cerkve ter njeno resničnostjo. V današnjem času učlovečenje in vstajenje nista več zgodovinski dejstva, ki v vsej globini in polnosti uvajata božje v zemeljsko, temveč sta le dve okni v sfero duhovnosti. Za mnoge omenjeni skrivnosti ne pomenita popolnega sprejetja in prešinjania človeške zgodovine. Predstavniki takšnega mišljenja se ne zavedajo, da s tem Cerkvi na svetu dajejo vedno bolj idealizirano in simbolično mesto. Polno upoštevanje skrivnosti učlovečenja in vstajenja bo šele ustvarilo tisto ozračje, v katerem bo mogoče spet zajeti sveži zrak odrešenja.

Drugo razpravo z naslovom *Vera* v vstajenje v stari zavezi (4-12) je napisal Adalbert Rebić, profesor za eksegezo Stare zaveze v Zagrebu. *Vera* v vstajenje mesa oziroma v

življenje z Bogom je v Stari zavezi zorela postopoma in počasi. Peteroknjžje nam o tem ne ve povedati ničesar. Preroki to resničnost malokrat spominjajo. Razodeta misel je močneje usmerjena v onstranstvo šele v 2. stoletju pred Kr. Nekateri menijo, da se je ta tema pojavila šele po eksilu in da so nanjo močneje vplivali preganjanje pod Antiohom IV., apokaliptična literatura ter helenistični vpliv. Pri oblikovanju starozaveznega pogleda na usodo človekovega življenja po smrti so pomembna štiri dejstva. 1. Biblično pojmovanje smrti. Za starozavezne pisatelje je smrt kot posledica greha skrivnosten in negativen pojav. Šeol, kamor gredo ljudje po zemeljskem življenju, ni pravo življenje. To miselnost izrazito posreduje Pridigar. V nasprotju z onstranskim življenjem je pravo življenje le na zemlji. 2. Starozavezna vera v Boga Stvarnika. Je temeljnega pomena za razvoj bibličnega nauka o vstajenju. Pri vsem tem igra bistveno vlogo zgodovinsko izkustvo božje zvišnosti in mogočnih božjih delih, ki jih najbolj opevajo psalmi. 3. Biblična antropologija. Stara zaveza v nasprotju z grško miselnostjo gleda na človeka kot psihosomatsko enoto. Da bi duša mogla eksistirati, mora postati telo. V tej luči se življenje s smrtjo konča. V šeolu, kjer je tema in od koder ni povratka, ljudje bivajo tudi s svojimi telesi. Nauk o neumrljivosti duše ni jasno izdelan. Ideja o vstajenju je prikazana kot ozdravljenje od hude bolezni. V obsegu splošnega starozaveznega prepričanja so tudi svetle izjeme (prim. Ps 139, 7 ss.; Mdr 16,13 ss.; 2 Mkb 6,26 ss. 7,23 ss.; Ps 139,8; Job 26,6). Vrh starozaveznega verovanja v življenje z Bogom po smrti izraža Knjiga modrosti: »Pravičnih duše so v božji roki« (Mdr 3,1). V sintezi s helenizmom je razodetje tik pred Kristusovim prihodom posredovalo nauk o neumrljivosti človeške duše. 4. Nebiblični vplivi. Izrael je živel v tesni povezanosti s sosednjimi ljudstvi, ki so bili na visoki kulturni ravni. Vpliva kanaanske mitologije in kulta plodnosti ne moremo zabrisati. Vendar je treba poudariti, da je razodetje te vplive vedno predelalo in jih podredilo jahvističnemu izročilu. Pisec v nadaljevanju navaja izrazitejše primere vere v vstajenje. Močno vlogo pri porajanju misli na življenje po smrti z Bogom ima odhod Henoha in preroka Elija. V 8. stoletju je prerok Ozej (prim. Oz 6,1-3) že jasno izpovedoval vero v

vstajenje. Posebno pozornost zaslužijo štiri temeljni starozavezni teksti (prim. Job 19,25-27; Iz 26,19; Dan 12,1-3; 2 Mkb 7,9-36), ki izrazito govorijo o življenju po smrti in v katerih je mogoče zaznati razvoj razodete misli, ki doseže svoj višek v učenju o vstajenju mesa. Kljub majhnemu poudarku, ki ga Stara zaveza daje vstajenju od mrtvih, je potrebno poudariti, da je bilo v Izraelu vedno močno jedro, ki je živo verovalo in upalo v polnost življenja z Bogom tudi po smrti.

Dominikanec Christoph Schönborn je v tretji študiji z naslovom Vstajenje mesa v veri Cerkve (13-29) skušal prikazati člen veroizpovedi »Verujem v vstajenje mesa« v celoti krščanske vere. Vera v vstajenje mrtvih je bistvena sestavina krščanskega oznanila. Zavest prvih krščanskih stoletij o tem vprašanju je odlično podal Tertulijan: *Fiducia christianorum resurrectio mortuorum; illam credentes, sumus* (Upanje kristjanov je vstajenje od mrtvih. Če verujemo vanj, smo v polnosti kristjani. De resurrectione carnis 1: PL 2,795 B). Na temelju analize pomembnejših pavlovskih tekstov avtor posreduje nekatera spoznanja. Kristus, ki je prvorojeni, je temelj vstajenja od mrtvih. Z njim se je pričela polnost časov, ki se bo dokončno razodela ob koncu sveta. Kristusovo delo odrešenja je prineslo medsebojno povezanost vseh dogodkov in notranjo dinamiko razvoja. V zvezi z Jezusovim vstajenjem je potrebno upoštevati štiri dejstva. 1. Pomembna je formulacija umrl je, bil pokopan, vstal je. 2. Jezusovo zemeljsko telo je identično z vstalim telesom. 3. Razlikovati moramo med duhovnim in duševnim telesom. 4. Učlovečenje Besede je najgloblji razlog vstajenja mesa. Najpomembnejša avtorjeva ugotovitev je, da je »Bog v mesu« najtrdnjša obljuba, da bo »meso« živel v Bogu. Vse stvarstvo v bistvu hrepeni po ohranitvi in prenovitvi. Cerkev je razpeta med Kristusovim vstajenjem in vstajenjem od mrtvih. Ta napetost vmesnega stanja je veliko pričakovanje zgodovine po razodetju Kristusovega kraljestva.

Četrti prispevek z naslovom Anima separata — temeljni kamen teološkega nauka o človeku (30-36) je priobčil palotinec Markus Schulze, spiritual v cistercijskem samostanu Magdenau v Švici. Teološki termin »anima separata« je rezultat dolgotrajnega razmišljanja o človekovem bivanju

po smrti in je bistveni sestavni del zahodne krščanske antropologije. Pisec želi ugotoviti, ali je ta model v skladu z ugotovitvami razodetja, teološkega in filozofskega razmisleka ter z dognanji naravoslovnih znanosti. Opustitev te formulacije, ki določa način človekovega bivanja po smrti v onstranstvu, bi pomenilo nevarno poseganje v bistveno skrivnost človekovega zemeljskega bivanja. V današnjem času prevladuje enovit pogled na človeka. V preteklosti je bil v ospredju dualistični pogled, ki je pod vplivom Platona, Descartesa in Leibniza človeka predstavljal kot bitje iz dveh delov. Dualizem med seboj kvalitativno različnih substanc ni pojmoval kot notranjo in konstitutivno enoto, temveč kot zunanjo zvezo dveh samostojnih enot. Platon je trdil, da sta duša in telo v takšnem razmerju kot mornar in čoln. V skladu s takšnim pogledom pomeni smrt olajšanje za dušo (telo je ječa duše), ki se preseli na bistveno višjo raven bivanja. Telo torej ni konstitutivni del človeka, temveč realnost, katere se mora duša osvoboditi. Novejši čas si prizadeva za celosten pogled na človeka, ki je bistveno psihosomatska enota. V skladu s tem pojmovanjem smrt prizadene tako dušo kakor telo, ker grobo poseže v temeljno sestavo človekovega bitja. Potrebno je poudariti, da monističnega nauka v svoji ekstremni obliki prikazovanja človeka kot monopolarnega bitja ne moremo uskladiti s krščansko antropologijo. V tem sistemu je človek zgolj živo telo, ki s smrtjo preneha eksistirati. Avtor zagovarja bipolarno enoto, v kateri ima duša relativno samostojnost. Dokaz za takšno trditev je človekova zmožnost refleksivnega mišljenja. Nauk o človeku kot monopolarni enoti ne more razrešiti problema subjekta kot nosilca mišljenja. Kljub nekaterim nevarnostim je potrebno zagovarjati enovit pogled na človeka. V enoti duše in telesa človeka ne smemo pojmovati dualistično. Duša je središče in temelj lastne relativne samostojnosti, ki vpliva na sestavo in delovanje telesa. Duša se v svoji relativni samostojnosti uresniči le, če se udejanja v telesu in vzpostavi odnos do materialnega sveta, kateremu po telesu pripada. Nauk o človeku kot bipolarni enoti ne nasprotuje teološki postavki »anima separata«. V bistvu se oba pogleda dopolnjujeta, ker v antropološkem konceptu o bipolarni enoti vstajenje

teles ni zgolj duhovna spekulacija, temveč celostna in eshatološka dopolnitev človekovega duhovno-telesnega bitja. Tomažev katoliško učenje o »anima separata« ne nasprotuje niti eksistencialnemu izkustvu niti filozofskim raziskavam o bitju in tudi ne danostim razodetja.

Horst Bürkle, ki je leta 1987 konvertiral iz protestantske v katoliško Cerkev, je pripeljal peto razpravo z naslovom Ali je nadaljevanje življenja v ponavljajočih se ciklikih v skladu z večnimi zakoni? (37-46). (Razprava je predelano predavanje na temo Reinkarnacija ali vstajenje?, ki ga je imel 28. januarja 1989 na visoki teološki šoli Vallendar). Avtor ugotavlja, da je živo zanimanje za reinkarnacijo v današnjem času izraz hrepenenja sodobnega človeka po nesmrtnosti na povsem sekularizirani ravni. Reinkarnacija ni nič novega, saj najdemo njene prvine tako v verstvih starih Egipčanov, Grkov in Rimljanov kakor tudi v vzhodnih religijah. Vzhodna verstva so tipično naravne religije, kjer je narava merilo vsega. »Ciklus večnega vračanja« je temeljni zakon, kateremu sta podrejena čas in prihodnost. Krščanstvo bistveno drugače gleda na čas. Učlovečenje božjega Sina pomeni vdor večnosti v čas, ki odtlej ne kroži več sam v sebi, temveč se je usmeril k drugemu Kristusovemu prihodu. Krščanska vera pozna začetek in konec časa. Zaradi svoje transcendentnosti odpira čas v obzorje večnosti. Današnji človek je izgubil Boga in s tem tudi krščanski čas. Čas brez Boga je padel v prostor in postal ubog. Človek se počuti utesnjenega v prostor brez izhoda. Odtod izhaja občutek »angina pectoris« in potreba po oddihu, potovanju, iskanju novega. Človekova presežna duhovna narava išče iz zaprtega tehničnega sveta rešitev. Reinkarnacija je torej neke vrste religiozni darvinizem, ki je dobil manjkajočo osebnostno in kozmično razsežnost. Nasploh je takšna predstava o človekovem nadaljnjem eksistiranju po meri sodobnega človeka, ki hoče biti avtonomen ter sam krojiti svojo usodo. Tovrstni val je posledica vdora ateizma in pesimizma v evropsko filozofsko misel. Zavrnitev krščanstva pri Nietzscheju, Schopenhauerju in drugih je filozofe obrnila k vzhodnim religijam. Usmeritev sodobnega človeka v reinkarnacijo, ki je v bistvu izraz njegovega strahu pred smrtjo, je glede na krščanstvo veliko nazadovanje. V hinduiz-

mu je ponovno ciklično rojevanje očiščevanje, ki pa lahko vodi navzgor ali navzdol in je zato tudi povezano s strahom. Kritiko reinkarnacije je izrekel že Buda, ki ni učil večnega kroženja, temveč nirvano kot končni človekov cilj. Krščanstvo z reinkarnacijo nima nič skupnega. Pisec ugotavlja, da nas je Kristus odrešil tudi od cikličnega rojevanja, ki je v bistvu stanje neodrešenosti (prim. 1 Kor 15, 27; Gal 5, 1.13). Kristusovo vstajenje je temelj bistvenega predruženja smrti. Vodi nas v dokončno odrešeno stanje, ki je večno življenje z Bogom. Krščanski misterij zajema ne samo odnos jaz — Bog, temveč tudi jaz — Cerkev. Kot ud Kristusovega telesa imam trdno upanje, da bom tudi sam dosegel delež pri njegovem vstajenju. »Prišli smo namreč do sodbe: če je eden umrl za vse, so torej vsi umrli; in za vse je umrl, da bi tisti, ki žive, ne živeli več sami sebi, ampak njemu, ki je zanje umrl in vstal« (2 Kor 5, 14.15).

Stefaan van Calster, profesor pastoralne teologije in homiletike v nadškofijskem semenišču Mechelen-Brüssel ter v semenišču Janeza XXIII. v Löwenu, je prispeval šesti članek z naslovom Ob smrti ljubljenega človeka (47-55). Avtor je najprej kratko analiziral vstajenje od mrtvih in molitev za rajne v Svetem pismu. Pri predstavitvi krščanskega pogrebne obreda je poudaril molitveno vigilijo ob umrlem, »absolutio« in mašo za umrle. V sklepu razprave je ugotovil, da se danes pojavlja tendenca privatizacije smrti, ki se manifestira v pogrebih v družinskem krogu. V tem vidi negativen pojav, ker prizadeti, namesto da bi po obredu za umrle v povezanosti z drugimi verniki javno izrazili in s tem prenesli tudi na druge svoja čustva žalosti, jih nasprotno potiskajo vase. Pogrebni obred, ki žalujoče skuša povezati z drugimi ljudmi in jim vliti upanje v vstajenje od mrtvih, s privatizacijo smrti ne doseže svojega učinka.

V rubriki Kritika in poročilo je na prvem mestu predavanje kardinala Josepha Ratzingerja Jezus Kristus danes (56-70), ki ga je imel 7. julija 1989 na poletnem tečaju univerze Universidad Complutense v Escorialu pri Madridu. Prvo poglavje ima naslov *Sedanost, preteklost in večnost*. »Jezus Kristus včeraj in danes, isti tudi na veke« (Heb 13,8) je vodilna misel izvrstnega razmišljanja. Apostoli so nam predstavili takšnega Jezusa Kristusa, kot so ga sami spoz-

nali. Če hočemo spoznati pravega Kristusa, moramo upoštevati njegovo podobo v preteklosti. Temeljito poznavanje njegove zemeljske eksistence nam omogoča pravo spoznanje njegove osebe, ki bo premagalo naše osebne želje in predstave. Srečanje s stvarnostjo terja askezo resnice, ponižnosti, poslušanja in opazovanja. Nevarnost moderne teologije je v tem, da ne upošteva zadosti zgodovinskega Kristusa. Že Luter je rekel, da si je Cerkev prisvojila Sveto pismo in zato ne oznanja več pravega Kristusa oziroma je postala celo sama Kristus. Le zgodovinski Kristus je pravi Kristus, vse drugo je fantazija. Ljudje spoznavajo Kristusa danes. Vendar se je za spoznanje njegove prave podobe treba ozreti v preteklost, predvsem v poročila Svetega pisma. Videti ga moramo prihajati iz večnosti, ki obsega preteklost, sedanost in prihodnost, ter se s takšnim srečati v sedanem trenutku. V zgodovini se je zvrstilo več podob božjega Sina. Prva stoletja poznajo Kristusa kot dobrega pastirja z ovco na rami. V tem je vsak videl sebe in v težkem položaju je vedel, kdo ga bo rešil. Na Vzhodu je prevladovala podoba Kristusa Pantokratorja. Ljudje so se po vidni ikoni skušali povzpeti do Odrešenikovega večnega obraza. V romaniki prevladuje podoba Križanega na prestolu. Križ je zmagovito žezlo, ker vodi v poveljanje. Gotika je močno poudarila grozoto trpljenja božjega Sina na križu. Bog, ki je na sebi izkusil vso grozoto trpljenja, je bil tolažnik vsem trpečim. Novo dobo zaznamuje pietà. Bog je mrtev v materinem naročju. Zdi se, da je v tej dobi Bog umrl. Vendar se v daljavi svetlika velikonočno jutro. Preteklost nam daje veliko podob o Jezusu, v njih pa se že kaže tudi rešitev za današnji čas. Zaradi povezanosti sedanosti in preteklosti se je kardinal Ratzinger odločil za teološko metodo, ki pričena svoje razmišljanje v sedanji aktualni problematiki. V nadaljevanju to nasloni na Sv. pismo in ga osvetljuje še z zgodovinsko in večnostno perspektivo. Le tako je mogoče priti do prave Kristusove podobe v sedanjem trenutku zgodovine. 2. poglavje ima naslov *Kristus pot — exodus in osvoboditev*. Avtor se vprašuje, kakšna je Kristusova podoba danes? Odgovor dobiva v Jezusovih besedah »Jaz sem pot in resnica in življenje« (In 14, 6). Kristus nam sije predvsem kot pot v vsestransko osvoboditev. Beseda exodus

je v evangelijih navedena le enkrat. Ko se je Jezus na gori ob navzočnosti Petra, Jakoba in Janeza v spremenjenem stanju pogovarjal z Mojzesom in Elijem o svoji smrti, jo je imenoval exodus, izhod (prim. Lk 9,31). Ta dogodek je potrebno primerjati z Mojzesovim vzponom na goro Sinaj in njegovo spremenitvijo na njej. Kristusovo spremenjenje na gori kaže na njegovo trpljenje in vstajenje, s katerima je odprl pot v pravo svobodo za vse človeštvo (prim. Heb 10,20). Vstop v svetišče, ki ni narejeno z rokami (prim. Heb 9,24), je edina prava smer človeštva. Sedeti na božji desnici (prim. Mk 12,36; Apd 2,33; Rim 8,34) je izraz hrepenenja najglobljega človekovega jedra, ki je ustvarjeno po božji podobi. Doseči živega Kristusa je prava svoboda in osvoboditev. K Očetovi desnici peljeta dve poti. Prva je pot kače, druga je Jezusova pot (prim. Mt 25,31-40; Mr 10,35-40). Jezusova ostra obsodba Petra »pojdi od mene, satan« (prim. Mt 16, 23) je zavrnitev exodusa brez križa in vstajenja. V tem se zrcali skušnjava, da bi osvoboditev skrčili na zemeljski oziroma empirični cilj. Proti tej zmoti Jezus postavlja temeljno zahtevo: Hodi za menoj. Program celotne nove zaveze je hoja za Kristusom. Vendar moramo vedeti, da pot, ki vodi za Jezusom, ne pomeni posnemati le človeka temveč tudi Boga (prim. Ef 5,1). Slediti Jezusu je v bistvu hoditi po poti, »ki nam jo je odprl skozi zagrinjalo, to je skozi svoje telo« (Heb 10,20). Najpomembneje je, da je Kristus sam odprl to novo pot in nam omogočil, da moremo hoditi po njej. Pogoj »če hoče kdo iti za menoj, naj se sam sebi odpove« (Mr 8,34) ni mazohizem, marveč usmeritev k vstajenju. Izguba življenja zaradi evangelija je v bistvu šele pot k pravemu življenju. Novo življenje se rojeva le s smrtjo starega. Podobe krsta, keliha in ljubezni so odlične podobe hoje za Kristusom. H krščanskemu exodusu spadata spreobrnjenje in sprejetje Kristusa v vsej njegovi polnosti. Velikonočno skrivnost v kristjanovem življenju je lepo izrazil sv. Avguštin, ko je razlagal 119. psalm. »Z žebli tvoje jeze predri moje meso« (Ps 119,120). Žebli so zapovedi pravičnosti. Gospodova jeza nas s temi trdno pribija na križ kot njemu prijetno daritev« (Sv. Avguštin, S. 205,1: PL 38,1039). V luči tega izkustva večno življenje ni daleč od nas, temveč je med nami in nam kaže izhod. Naslov tretjega poglavja je *Kri-*

stus resnica - resnica, svoboda in uboštvo. Piscec ugotavlja, da moramo poleg poti upoštevati tudi resnico in življenje. V današnjem času vlada pilatovska skepsa. Resnica je bistveno povezana s svobodo. Svoboda pa prihaja iz vednosti, da nas je Bog napravil za svoje prijatelje (prim. Jn 15,15). Ljudje danes navadno pojmujejo vednost kot čisto človeško spoznanje. Prevladuje vednost kot umetnost upravljanja s stvarmi, kjer Bog ni pomemben. Urejanje življenja brez Boga je postalo stil današnjega človeka. Človeštvo se je sprijaznilo s podobo Deus otiosus. Bog se ne zanima za ljudi in ljudje ga ne morejo spoznati. Takšno pojmovanje Boga ne vodi v pravo svobodo. V takšnem svetu je človek le del sistema nujnosti, v katerem hrepenenje po svobodi ni izpolnjeno. Današnja situacija je zelo podobna tisti v Arijevem času. Arij je pod vplivom grške filozofije trdil, da se najvišji Bog ne more skloniti k zemlji. Bog je ujetnik svoje vzvišenosti in človek je prav tako zaprt v svoj lastni sistem. V tem konstruktju je človek le služabnik. Jezus uči drugače. »Kdor vidi mene, vidi Očeta« (Jn 14,9). Ikone kažejo na človekovo zmožnost, da sprejme Boga. V tem se kaže njegova potreba po svobodi. V učlovečenju moramo spoznati pomemben princip vzpenjanja k nevidnemu po vidni človeški naravi. Kristusove vidne podobe ne smemo pojmovati statično in enodimenzionalno. V njej je potrebno videti exodus, ki po spremenjenju na gori vodi v vstajenje. Ciril Aleksandrijski (njegova učiteljica sta bila Atanazij in Gregor Niški) je zelo globoko pokazal bistvo pravega spoznanja. Ponižanje Boga v podobi človeka odkriva Očetovo ljubezen. Križani je »podoba nevidnega Boga« (Kol 1,15). Maksim Spoznavalec je to teologijo pripeljal do vrha. Križ je tisti exodus, ki vodi k pravi osvoboditvi. Gre za osvoboditev od zaprtosti vase k odprtju za božjo ljubezen. Človeška narava v Kristusu je postala sposobna sprejeti božjo ljubezen. Ljubezen je podoba Boga. Križ je torej razodetje sv. Trojice, ki sebe podarja v ljubezni, da bi bili svobodni. K. Rahner in J. A. Jungmann sta v svojem času govorila o nevarnosti monofizitizma. Danes smo nasprotno v veliki nevarnosti novega arianizma oziroma nestorianizma. Zelo pomembno je, da v Jezusu človeku gledamo Očeta (Maksim Spoznavalec). V današnjem času je tudi prisotna

skušnjava, da resnico pojmuje kot sredstvo za nadvlado. Takšno pojmovanje je povsem nasprotno z razodetjem božje ljubezni. Bog se je razodel kot slaboten. Križ je prava podoba resnice. Povišanje križa je razodetje moči v uboštvo. Ponižanje Boga — to so vrata resnice v svet. Tako je resnica postala pot. Križ je vedno odločilno znamenje. Naslov 4. poglavja je *Kristus življenje — 'proeksistenca' in ljubezen*. Jezus je življenje. Fanatičen pohlep po življenju je povzročil antikulturo smrti, ki vedno bolj postaja fiziognomija današnjega časa. Vedno bolj se razodeva nesveta trojica: sprostitve seksualnih poželenj, mamila, trgovina z orožjem. Splav, samomor in kolektivno nasilje so zgovorni parametri smrti. AIDS je zunanje znamenje notranje bolezni naše kulture. Pozitivistična inteligenca, za katero sta Bog in duša brez vrednosti, ne nudi nobenih etičnih imunoloških moči za naše duše. Odsotnost duhovnih vrednot je najgloblja bolezen družbe. Reševanje današnjih problemov z marksistično idejo je nesmiselno in anahronistično. Satansko trojico: seks, drogo in kolektivno nasilje more premagati le ozdravitev duš. Danes je znova potrebno odkriti krščanski realizem ter pravo podobo Jezusa Kristusa (pot, resnica in življenje). Bistvena lastnost današnjega sveta je, da taji božjo ljubezen, iz tega pa izvira beg v laž. Odtod se rojeva napačna podoba o Bogu. Posledica je usodno češčenje idolov. Današnji človek hoče postati Bog, zato doživlja pravega Boga kot konkurenta. V tem je jedro bolezni sodobnega človeka. Le v križu se razodeva prava podoba Boga. Zdravilo za današnjo družbo vidi kardinal Ratzinger v Jezusovih besedah: »To pa je večno življenje, da poznao tebe, edinega pravega Boga, in katerega si poslal, Jezusa Kristusa« (Jn 17,3). Človeštvo bo ozdravelo, če bo Boga spet priznalo kot bistvenega za svoj obstoj in pilo iz neizčrpnega vira vode božjega spoznanja. Stopiti v skrivnost odrešenja, v skrivnost vode in krvi je radikalni odgovor na poželenje, ker je privolitev v ljubezen in vstop v resnico, ki vodita v pravo življenje.

Sledi prispevek *Schola catholica* v procesu sekularizacije (70-79), ki ga je napisal Paul Ludwig Weinacht, dekan filozofske fakultete III v Würzburgu, ob šestdesetletnici okrožnice *Divini illius Magistri*. Članek ima štiri poglavja. V prvem je oris zgodovinskih

okoliščin, v katerih je okrožnica nastala. Papež Pij XI. jo je izdal 29. decembra 1929. Prvenstveno je usmerjena proti naraščajočemu fašizmu in je hkrati tudi Magna Charta katoliške pedagogike. Drugo poglavje podaja zgradbo dokumenta in njegovo vsebino. Bistveni nauk cerkvenega učiteljstva je v trditvi, da je vzgoja otrok zaupana dvema naravnima (družina, država) in eni nadnaravni instituciji (Cerkev). V tretjem poglavju avtor ugotavlja, da je okrožnica sistematični prikaz katoliške pedagogike in je usmerjena tako zoper naturalistične in liberalistične zmote kakor tudi zoper tendence etatiističnih in totalitarnih sistemov (fašizem, komunizem). V četrtem poglavju pisec ugotavlja, kakšne so vrednosti dokumenta v sedanjem času. Brez dvoma vsebuje trajne vrednote glede sekularizacije. Glede na gledanje na »katoliško šolo« jo je potrebno korigirati s spoznanji 2. vatikanskega koncila. Domena sedanjega časa ni več katoliška šola v nasprotju z drugimi šolami, temveč spoznanje, da Zahod temelji na krščanstvu.

Stanislav Opiela, provincial varšavske province družbe Jezusove, je prispeval članek *Od Manage do Talina* (79-84), ki obravnava socialno poslanstvo Cerkev v komunističnih deželah. V prvi vrsti ima avtor pred očmi poljsko situacijo. Prepričan je, da je temelj prave gospodarske, politične, socialne in materialne prenove poglobljena analiza konkretnega položaja. Naloga laikov in duhovnikov je v dejavnem prispevku k razvoju demokratičnega državnega sistema. Naloge Cerkev so velike, ker je komunizem zapustil zelo velike probleme, kot so nezadostna delovna morala, slaba organizacija dela, lenoba, kraja, pesimizem itd. Vsekakor mora Cerkev ostati nadstrankarska, da bi mogla pozitivno usmerjati prizadevanje vseh strank za vsestransko prenovno osiromašenih držav. Pasivnost in minimalizem duhovnikov pri tem ne bosta v veliko pomoč. Potrebna so torej konkretna dejanja.

Balduin Schwarz, nemški filozof, predaval na Fordham University v New Yorku in na univerzi v Salzburgu, od leta 1972 upokojen, je predstavil (84-94) pestro življenjsko pot in temeljno sporočilo katoliškega filozofa Dietricha von Hildebranda (1889-1977). Mesto Dunaj se je 12. oktobra 1989 oddolžilo spominu filozofa ob stoletnici njegovega rojstva s spominsko ploščo. Fi-

lozof, ki je že v mladosti odkril velikanski pomen »žeje po resnici«, je leta 1914 postal katoličan. Husserlov učenec se je poglobljaj v vprašanje pomena vrednot v filozofiji. V odvrnitvi od idealizma je poudarjal povratek k stvarnosti. Človeška oseba je središčna realnost njegove filozofije, ki bi jo mogli označiti kot naravno metafiziko.

V rubriki Stališča Franz Lüttgen (str. 95) posreduje svoje misli ob članku Cerkev in vrednote francoske revolucije, ki ga je v reviji *Communio* (5/89) priobčil jezuit M. Chappin.

Silvo Novak

Forum Katholische Theologie 6(1990), 3

Tretja številka letnika 1990 je sistematično urejena in posvečena izzivom krščanstva v krizi modernega časa. Trije glavni prispevki poskušajo podati diagnozo današnje krize, diagnozo, ki je hkrati poziv k premagovanju vzrokov in s tem premagovanju pesimizma.

Avtor prvega prispevka je Rupert Hofmann iz Münchna in obravnava utopično upanje, ki korenini v zahodni kulturni revoluciji šestdesetih let (166—178). Analizira dva predstavnika, in sicer Ernsta Blocha, ki je imel močan vpliv na politično teologijo, ter Herberta Marcusa, ki je v nekem pogledu duhovni oče gibanja new-age. Gre skratka za vpliv neomarksizma na teologijo in na krščanstvo po vsebini tuje duhovno gibanje.

Ernst Bloch govori veliko o upanju. Poudarja človekovo zmožnost za transcendo, prizadeva si, da bi medsebojno spravil teologijo in materializem, a pri vsem tem ostaja na izrazito materialističnih pozicijah, saj moremo pri njem govoriti le o mesijanskem božjem kraljestvu brez Boga. Uporablja krščanske pojme, a jih popolnoma razkristjani in tako more priti celo do trditve: Samo ateist more biti dober kristjan, samo kristjan more biti dober ateist. Po Blochu se je novo kraljestvo začelo z Leninom (ubi Lenin, ibi Jerusalem). Blochov utopizem so postopoma sprejeli tudi nekateri teologi. Zanje je krščansko upanje samo osvoboditev od zla tega sveta. Uresničenje božjega kraljestva je po njihovem možno samo znotraj zgodovine, hkrati pa zahtevajo, da se ob politični zavzetosti

ustvari svet brez revščine. Kot predstavnik takšne teologije osvoboditve našteva avtor sestavka Leonarda Boffa, Gustava Gutiérreza ter nemško protestantsko teologijo Dorothee Sölle, ki je popolnoma gotova, da bi Kristus sam, če bi prišel danes, bil ateist (170).

Marksizem Marcusa, njegov »romantični anarhizem«, pa je vplival na mistični utopizem gibanja new-age. Gre za popolno individualno avtonomijo, ko naj bi vsakdo izbral, kar mu najbolj ustreza. Objektivna resnica in objektivne pravne norme ne obvezujejo. Odločilna je subjektivna želja. Do takšne revolucionarne zavesti naj bi prišlo s pomočjo meditacije, treninga zena, joge in drugih tehnik. Namen gibanja new-age je predružačiti vrednote. New-age si utira pot v feminizmu, gibanju za zdravo okolje ter v mirovnem gibanju. Marcusa je na duhovno področje prenesel zlasti Fritjof Capra. Ob koncu sestavka Rupert Hofmann meni, da bi se kristjani morali končno že enkrat distancirati od takšnih stvari in namesto »mi tudi« izreči jasno svoj »mi ne«.

Burkhard Haneke iz Regensburga v drugem prispevku podrobneje obdela gibanje new-age (179—191). Gibanje new-age je v neki meri reakcija zoper racionalizem, reakcija, ki se je sprožila najprej v ZDA. Atomski fizik Fritjof Capra govori o nekakšnem stapljanju z vesoljem, o neke vrsti resonanci s celotnim vesoljstvom. Človek je po omenjenem fiziku neke vrste mikrokozmično ogledalo makrokozmičnih planetarnih sprememb. Navzoča je težnja po ezoteričnosti, okultizmu, povezovanje z vzhodnimi verstvi ter mitično-astrološka naravnost. Pojavljajo se neke vrste ezoterični sejmi, »city religion«, kjer so predstavljene najrazličnejše ponudbe z duhovnega področja in si more vsakdo za ustrezno plačilo izbrati po svojem okusu, ne da bi ga to kakorkoli obvezovalo in more nato tudi poljudno menjati. Gre torej samo za zadovoljevanje verskih potreb v slabem pomenu besede. Bog, človek in svet so umevani kot kozmična enota. To monistično pojmovanje pa vodi končno v uničenje osebne svobode, avtonomne subjektivnosti in s tem tudi v uničenje osebne odgovornosti. Vse to je izziv nam kristjanom. Avtor končuje z mislijo Reinharta Hummela: »Morda bi bili religiozni ljudje bolj krščanski, če bi bili kristjani bolj religiozni.«

Hugo Staudinger iz Paderborna pa obravnava odnos med krščanstvom in razsvetljenstvom (192—206). Avtor začenja z antiko. Predsokratiki so začeli kritično gledati na antropomorfno, to je preveč človeško pojmovanje bogov. To je bilo v prvi stopnji pozitivno. Tako se je Ksenofon dokopal do spoznanja, da je samo en Bog med bogovi, ki po obliki ni enak niti umrljivim bitjem niti idejam. Vendar je šla ta kritika dalje in učinki so bili negativni. Protogora že odgovarja na vprašanje sofistov ali sploh so bogovi: »Glede bogov se ne ve, ali so ali niso.« To prvo zahodnjaško razsvetljenstvo je vodilo v splošno versko skepso. Izhod je podal Sokrat, ki nasproti sofistom zatrjuje, da so objektivna merila za pravno presojanje in ravnanje. Govori o idejah. To sta dalje razvijala Platon in Aristotel. Razvila sta metafiziko, ki jo je sprejel Tomaž Akvinski v teologijo. Pri Tomažu negibljivo gibalno pomeni Stvarnika nebes in zemlje.

Novodobni humanizem je vse bolj začel prehajati v pozitivizem, kjer ima vse bolj odločilno vlogo samo tisto, kar je oprijemljivo pozitivnim naravnim znanostim. Tudi pri novodobnem razsvetljenstvu se kaže dvojno učinkovanje, podobno kakor je bilo to v antiki. Po eni strani pozitivno očiščuje napačnih predstav, po drugi strani pa negativno oddaljuje od razodetja. Odgovor na današnji položaj bi morala biti trinitarično zasnovana metafizika.

Med prispevki Adolf Kolping najprej obsežneje predstavlja knjigo Hansa Kunga *Theologie im Aufbruch* in nato kritično zavrne različne trditve (207—222). Zanimiva je krajša predstavitev mednarodnega simpozija na teološki fakulteti univerze Navarra, ki je bil od 18. do 20. aprila 1990 in je obravnaval duhovništvo pod različnimi vidiki. Želel je biti nekakšna priprava na škofovsko sinodo. Predstavljen pa je tudi simpozij, katerega je ob stoti obletnici smrti Johna Henryja Newmana pripravila mednarodna skupnost Dela v Rimu od 26. do 28. aprila.

Sledijo še recenzije s filozofskega, dogmatičnega, cerkvenopravnega in socialnega področja.

Andrej Pirš

V tej številki najprej Joseph Schumacher iz Freiburga dogmatično utemeljuje naslov Regina Martyrum — Kraljica mučencev (245-259). Avtor najprej obdela krščansko pojmovanje mučeništva. Kot mučenca označujemo nekoga, ki je zaradi vere pretrpel mučeniško smrt. V Novi zavezi je mučeništvo izrazito naravnano na Kristusa: »Če s Kristusom umremo, bomo z njim tudi zaživel« (2 Tim 2,11). Najprej so kot svetnike častili samo mučence, kmalu pa tudi device; s tem so hoteli poudariti ljubezen do Kristusa, ki je nagibala tako mučence kot device. Mučeništvo je na poseben način povezano s krepostjo srčnosti. Srčen človek se ne odloči za smrt zaradi smrti, pač pa zaradi višje dobrine in zaradi upanja v vrednejše življenje. Ljubi življenje in se boji smrti, a zaradi zvestobe Kristusu je pripravljen tudi umreti. Terezija Avilska poudarja, da je mučeništvo duše bolj boleče in bolj mučno kakor mučeništvo telesa. Ob tej misli preide avtor na obravnavo Marije kot mučenke, Marije, ki telesnega mučeništva ni pretrpela. L. 609 so rimski Panteon spremenili v cerkev in papež Bonifacij IV. jo je posvetil Mariji, kraljici mučencev.

Od 5. stol. naprej se je začela vedno bolj širiti zavest o Marijinem trpljenju. V srednjem veku se je razširilo zlasti češčenje žalostne Matere božje (Mater dolorosa). K temu je pripomogel še posebej red servitov, ki je bil ustanovljen l. 1240. Bonaventura (+ 1274) je sestavil oficij na čast trpljenja preblažene device Marije. Tudi liturgično so začeli praznovati žalostno Mater božjo, in sicer kar dvakrat: 15. septembra, dan po povišanju sv. križa in na petek pred cvetno nedeljo. Serviti so celo širili poseben rožni venec sedmerih bolečin. Ob širjenju pobožnosti žalostne matere božje so se sklicevali zlasti na Marijin »fiat« pri oznanjenju, na Simeonovo prerokbo in na Marijino navzočnost pod križem. V kasnem srednjem veku postane ena najbolj priljubljenih upodobitev pietà (sočutna). To so imenovali tudi večerna podoba, ker je Marija sprejela mrtvega Jezusa v naročje v petek zvečer in ker so imeli to podobo pogosto ob molitvi večernic.

V tretjem poglavju piše avtor o Marijinem kraljevanju, o Mariji kot kraljici. V okrožnici *Ad coeli Reginam* je Pij XII. 1954 zelo jasno povezal Marijino kraljevanje s

kraljevanjem njenega sina Kristusa kralja. Marijino kraljevanje izvira in je naravnano samo na Kristusovo kraljevanje. 2. vaticanski koncil Marijino središnje povezuje z njenim duhovnim materinstvom (C 60). Sicer pa se je že v 2. stol. pojavila tipologija Adam — Kristus ter vzporedno Eva — Marija. Marijino soodrešeniško trpljenje jo povezuje po eni strani s Kristusom, po drugi strani pa s celotnim človeštvom in stvarstvom. Cerkev Marijine vloge preprosto ne more zaobiti. V srednjem veku praktično ni bilo pomembnejšega pisatelja, ki Mariji ne bi bil privedal naslova kraljica. Zasedimo ga v nekaterih najbolj znanih njej posvečenih himnah: *Salve Regina*, *Ave Regina caelorum*, *Regina coeli*, *laetare*. Najstarejša upodobitev Marije kot kraljice sega že v drugo stoletje. V 16. stol. so začeli ta naslov napadati Erazem Rotterdamski (+ 1536), Martin Luter (+ 1546), Kalvin (+ 1564), na vso moč pa ga je branil Peter Kanizij (+ 1597). Pij XII. je 1954 določil, da se liturgično obhaja Marija kraljica vesoljstva 31. maja, po koncilu pa je to preneseno na osmino po vnebovzetju, tj. na 22. avgust.

Marijino kraljestvo so začeli pripisovati kmalu različnim skupinam ali stanovom, kot npr. kraljica devic, kraljica apostolov, kraljica mučencev. Ker je Marija na poseben način v odrešenijski zgodovini povezana s Kristusom kraljem, je prav na osnovi tega upravičeno kraljica mučencev. Češčenje kraljice mučencev nas spominja na to, da je pripravljenost na mučeništvo, pa naj bo to telesno ali duhovno, v nadnaravnem odrešenijskem redu temeljnega pomena. Kraljica mučencev nas vodi h Kristusu, kralju mučencev.

Alberto Viciano iz Navarre ima krajši prispevek o vzgoji za duhovnike v kasni antiki (260—266). Nazorno zavrača neutemeljeno trditve, da so semenišča nastala šele s tridentinskim koncilom ali kvečjemu v 14. oziroma 15. stoletju. V 5. in 6. stoletju so se za duhovniški naraščaj zavzemali zlasti samostani in so v marsičem prevzeli razporeditev in vsebino študija iz antike, a so dali poseben poudarek vzgoji in uvajanju v kršćanske kreposti.

Zanimiva je daljša razprava Josepha Overatha o veselju pri sv. Frančišku Asiškem (267—281). Avtor zavrača različne oblike posvetnega veselja kot nepopolne in ob zgledu sv. Frančiška Asiškega kaže, kako je

pri njem veselje povezano z globokim kršćanskim življenjem, povezanostjo s križanim Kristusom, zagledanostjo v večnost.

Sledijo prispevki. Značilen je že naslov prvega, glasi se *Stalna kritika ubija veselje do vere* (277—281). Spisal ga je Anton Rauscher. Nazorno kaže, kako neargumentirana je bila v nemških sredstvih javnega obveščanja zavrnitev instrukcije o kršćanski poklicanosti teologov, ki jo je 27. junija 1990 izdala kongregacija za nauk vere. Že na dan objave je bila cela vrsta negativnih kritik; to kaže, da je v ozadju določena politika, ne pa resno prizadevanje za objektivni prikaz. Avtor ob koncu zatrjuje, da neprestana kritika preprosto ubija veselje do vere in veselje do pripadnosti Cerki. Bolj koristno se mu zdi, da bi namesto trošenja energij za neprestano kritiziranje Cerkve ter njenega učiteljstva svojo energijo rajši uporabili za neokrnjeno oznanjevanje evangelija.

Bolj pastoralno je obarvan prispevek Johannes Spölgena o teologiji družine (282—289). Avtor skuša podati pozitiven odgovor, kako naj bi družina v sedanjih razmerah skušala bolj zaživeti kot domača Cerkev.

Sledijo še recenzije knjig iz različnih področij.

Andrej Pirš

POPRAVEK

V bibliografiji prof. dr. Vekoslava Grmiča, objavljeni v Zborniku ob sedemdesetletnici Teološke fakultete v Ljubljani 1919—1989, BV 50(1990) 80—81, je nastalo nekaj neljubih napak, za katere se avtorju opravičujemo. Tu objavljamo popravke, kakor jih je zahteval avtor:

V odstavku *Dela*:

J. Rajhman, *Teologija v službi človeka*.

Pravilno: V. Grmič — J. Rajhman, *Teologija v službi človeka*.

J. Rajhman, *Vprašanja našega časa v luči teologije*. **Pravilno:** J. Rajhman — V. Grmič, *Vprašanja našega časa v luči teologije*.

V odstavku *Razprave, članki in drugo*:

Ostali članki, ocene, prikazi itn. **Pravilno:** Znanstvene razprave: v slovenščini 150, v nemščini 38, v srbohrvaščini 7. Ostali članki, ocene, prikazi itn.

Uredništvo

Bogoslovni vestnik 50 (1990)

RAZPRAVE

Cuscito Giuseppe

Kulturno in versko okolje Kromacijeve dobe v luči najnovejšega zgodovinopisja 443

Janežič Stanko

Duh krščanske edinosti v reviji Voditelj v bogoslovnih vedah (1898—1916) 217

Krašovec Jože

Prelomitev in obnova zaveze v 2 Mz 32—34 197
Samoobtožba Jeruzalema v Žalostinkah 357

Ocvirk Drago

Kristjani ter francoska revolucija takrat in danes 399

Rozman Francè

Prevajanje Svetega pisma na Slovenskem 427

Sorč Ciril

Krst kot novo rojstvo 367

Štrukelj Anton

Poslanstvo redovnikov v spremenjenih razmerah in možnosti za vrnitev k prvotni karizmi ustanoviteljev 413

Valenčič Rafko

Človek — pot Cerkve 385

REFERATI — KOREFERATI

Dolenc Bogdan

Krščanski družbeni nauk v Cerkvi 281

Juhant Janez

Krščanstvo in narod(nost) 277

Kovač Edvard

Temelji krščanskega socialnega nauka 225

Kovačič Matija

Osnovne zakonitosti ekonomije 269

Mlinar Anton

Politika in morala 235

Ocvirk Drago	
Od negativne laičnosti k pozitivni	293
Potočnik Vinko	
Župnija, skupine in družbena dejavnost	287
Štuhec Ivan	
Laiki — nosilci družbenega življenja	257

PREGLEDI IN POROČILA

Pojavnik Ivan	
Navodilo Kongregacije za katoliško vzgojo glede študija cerkvenih očetov	309
Smolik Marijan	
Janez Oražem in knjižnice	455
Štrukelj Anton	
Bibliografija nadškofa dr. Alojzija Šuštarja	301

PREVODI

Seigfried Adam	
Spravna narava zakramenta pokore	317

OCENE IN PREDSTAVITVE

Beinert Wolfgang, Unsere Liebe Frau und die Frauen (V. Dermota)	340
Ganoczy Alexandre, Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen.	
Grundriss der Gnadenlehre (C. Sorč)	340
Lorber Jakob, Jezusova mladost (F. Rozman)	461
Peters Edward, Inquisition (B. Kolar)	465
Tomić Celestin, Isus iz Nazareta — Bog s nama (F. Rozman)	463
Mahničev simpozij v Rimu (J. Juhant)	335
Lexikon des Mittelalters I—IV (M. Smolik)	336
Internationale katholische Zeitschrift — Communio 19(1990), 1 (S. Novak)	466
Forum Katholische Theologie 5(1989), 2 (A. Pirš)	347
Forum Katholische Theologie 6(1990), 2 (A. Pirš)	348
Forum Katholische Theologie 6(1990), 3 (A. Pirš)	472
Forum Katholische Theologie 6(1990), 4 (A. Pirš)	473

ZBORNİK OB SEDEMDESETLETNICI TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1919—1989

UVODNIK

Valenčič Rafko	
Ob 70-letnici Teološke fakultete v Ljubljani	3

SPLOŠNI IN ZGODOVINSKI PODATKI

Perko France	
Teološka fakulteta v službi naroda in Cerkve	5
Benedik Metod	
Teološki študij na Slovenskem	9

Smolik Marijan	
Ljubljanska Teološka fakulteta za Slovence v begustvu (1945—1959)	23
Ojnik Stanko	
Mariborski oddelek	25
Krašovec Jože	
Sodelovanje Teološke fakultete z drugimi univerzami — fakultetami doma in v tujini	27
Kobal Matej	
Delo slovenskih študentov teologije od konca vojne do danes	35
Oražem Janez	
Prostori Teološke fakultete v Ljubljani	41
KATEDRE	
Katedre — Kratice	45
Juhant Janez	
Katedra za filozofijo	46
Rozman France	
Katedra za biblične vede	54
Ocvirk Drago — Dolenc Bogdan	
Katedra za osnovno teologijo	63
Pojavnik Ivan	
Katedra za zgodovino krščanske literature in nauka	73
Strle Anton	
Katedra za dogmatiko	77
Oražem France	
Katedra za moralno teologijo	84
Ojnik Stanko	
Katedra za cerkveno pravo	91
Snoj Alojzij Slavko	
Katedra za oznanjevalno teologijo	97
Smolik Marijan	
Katedra za liturgiko	104
Valenčič Rafko	
Katedra za pastoralno teologijo	110
Benedik Metod	
Katedra za cerkveno zgodovino	119
Perko France	
Katedra za dialog	126
INSTITUTI IN USTANOVE	
Dolar France Martin	
Institut za zgodovino Cerkve	129
Stres Anton	
Institut za filozofijo	133

Potočnik Vinko	
Pastoralni institut	135
Smolik Marijan	
Knjižnica Teološke fakultete	137
Planteu France	
Škofijska teološka knjižnica Maribor	141
Dolenc Bogdan	
Bogoslovni vestnik	143
Ocvirk Drago	
Velikonočni teološki tečaj	147
Milavec France	
Slovenska bogoslovna enciklopedija	149
Ocepek Karmen — Nežič Julka	
Teološko-pastoralni tečaj	151
Trošt Jože — Kobal Lojze — Potočnik Marijan	
Orglarski tečaj	155
PREGLEDI	
Rektorji Univerze v Ljubljani	159
Dekani Teološke fakultete v Ljubljani	161
Doktorji teologije	163
Magistri teologije	167
Diplomirani teologi	169
Vpis študentov	177
Uslužbenci	179
Akademsko leto 1989/90	181
Imensko kazalo biografij	185
Summary	187
Kazalo	189

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE (Articles)

Jože Krašovec

Samoobtožba Jeruzalema v Žalostinkah 357
Self-Accusation of Jerusalem in Lamentations

Ciril Sorč

Krst kot novo rojstvo 367
Baptism as New Birth

Rafko Valenčič

Človek — pot Cerkve 385
Man — Path of the Church

Drago Ocvirk

Kristjani ter francoska revolucija takrat in danes 399
Christians and the French Revolution Then and Today

Anton Štrukelj

Poslanstvo redovnikov v spremenjenih razmerah in možnosti za vrnitev k prvotni karizmi ustanoviteljev 413
The Mission of Religious Orders in Changed Conditions and the Possibilities of a Return to the original Charisma of their Founders

Francè Rozman

Prevajanje Svetega pisma na Slovenskem 427
Translating the Bible in Slovenia

Giuseppe Cuscito

Kulturno in versko okolje Kromacijeve dobe v luči najnovejšega zgodovinskega 443
Cultural and Religious Environment of Cromatius' Age in the Light of Recent Historiography

POROČILA (Reports)

Marijan Smolik

Janez Oražem in knjižnice 455

OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

Jakob Lorber, *Jezusova mladost* (F. Rozman) 461

Celestin Tomić, *Isus iz Nazareta — Bog s nama* (F. Rozman) 463

Edward Peters, *Inquisition* (B. Kolar) 465

Internationale katholische Zeitschrift — Communio 19(1990), 1 (S. Novak) 466

Forum Katholische Theologie 6(1990), 3 (A. Pirš) 472

Forum katholische Theologie 6(1990), 4 (A. Pirš) 473

